Özgürlüğün Ekolojisi

Murray Bookchin

HİYERARŞİNİN ORTAYA ÇIKIŞI VE ÇÖZÜLÜŞÜ



İngilizce'den Çeviren: Alev Türker

AYRINTI

2. BASIM

Murray Bookchin

ÖZGÜRLÜĞÜN EKOLOJİSİ

Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü



Ayrıntı: 100
İnceleme dizisi: 52

Özgürlüğün Ekolojisi
Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü
Murray Bookchin

İngilizceden çeviren
Alev Türker

Yayına hazırlayan
Tuncay Birkan

Kitabın özgün adı
The Ecology of Freedom
The Emergence and Dissolution of Hierarchy

Black Rose Books - Revised Edition/1991
basımından çevrilmiştir

© Murray Bookchin

Bu kitabın tüm yayın hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak İllüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Basıma hazırlık
Renk Yapımevi (0212) 516 94 15

Baskı ve cilt
Mart Matbaacılık Sanatları Ltd. Şti. (0 212) 212 03 39

Birinci basım
Kasım 1994

ISBN 975-531-076-6

Bu kıymetli eser Apocu gençlik tarafından elektronik ortama geçirilmiştir.

Bu kitap Bea Bookchin'e adanmıştır.

İÇİNDEKİLER

— Murray Bookchin'in Biyografisi 11
— Türkçe Basıma Önsöz 17
— 1991 Basımına Giriş / Yirmi Yıl Sonra 22
— Giriş 78
I. Toplumsal Ekoloji Kavramı 95
II. Organik Toplumun Bakış Açısı 126
III. Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı 149
IV. Hâkimiyet Epistemolojileri 181
V. Tahakküm Mirası 216
VI. Adalet-Eşit ve Tam 242
VII. Özgürlük Mirası 274
VIII. Azizlerden Satıcılara 304
IX. Teknolojinin İki İmgesi 337
X. Teknolojinin Toplumsal Matrisi 361
XI. Özgürlüğün Belirsizlikleri 394
XII. Ekolojik Bir Toplum 452
— Sonsöz 492
— Notlar 516

TEŞEKKÜRLER

Şimdi Alfred A. Knopf'dan emekli olmuş olan, yirmi yıl önce bu kitabın sözleşmesini yapan ve yetmişlerin başlarında sürekli olarak beni çalışmaya teşvik eden Angus Cameron'a teşekkür etmek isterim. 1982'de kitabın yayımlanması için coşkuyla çaba gösteren, Cheshire Books'dan Michael Riordan'a da büyük bir minnet borcum var. Sevgili dostum Dimitri Roussopoulos kitabı 1991'de yeni girişiyle birlikte yeniden yayımlama sabır ve bağlılığını gösterdi; bu giriş 1982 basımında yer alan bir dizi görüşü gözden geçiriyor ve dengeliyordu. Getirdiği öneriler, yeni girişi daha anlaşılır kılma konusundaki payı ve kitaba bağlılığı nedeniyle Janet Biehl'e ne kadar teşekkür etsem azdır. Birçok öneri ve eleştirinin yanı sıra kitabı çevirmesi ve Almanya'da yayımlanmasını sağlamaya yönelik çabaları nedeniyle arkadaşım Karli Ludwig Schibel'e ve Frankfurt am Main'daki ortak dostumuz Bernd Leineweber'e de büyük bir teşekkür borçluyum. Kitabı İtalyancaya çeviren ve İtalya'da yayımlanmasını sağlayan sevgili dostlarım Amadeo Bertolo ve Rossella di Leo'ya da aynı ölçüde teşekkür borçluyum.

Birçok dost ve danışman bu kitaba katkıda bulundu; yer kıtlığı nedeniyle onlara yetersiz bir şekilde teşekkür etmek zorundayım: Biyoloji uzmanlığını cömertçe yardımıma sunan Richard Merrill; kitap yazılırken sağladıkları sıcak ortam için çocuklarım Debbie ve Joseph Bookchin; Gina Blumenfeld, Jane Coleman, Daniel Chodorkoff, David ve Shirley Eisen, Linda Goodman ve kitabın en son kopya editörü Naomi Steinfeld. Yetmişlerin başlarında ilk dört bölümü tamamlamak için gereksinim duyduğum araçların bir kısmını sağlayan Rabinowitz Vakfı'ndan aldığım burslar için de teşekkürlerimi belirtmek isterim.

Kitabın antropolojik kısımlarını zenginleştirmek için Max Weber, Paul Radin ve Dorothy Lee'nin çalışmalarından çok faydalandım. Peter Kropotkin'in karşılıklı yardımlaşma ve anarşizm üzerine yazıları bağlı olduğum temel bir gelenek olarak kalmaktadır. Frankfurt okulu teorisyenlerine geçmişte olduğumdan daha az bağlıyım, ancak sözcükleri kullanışlarındaki büyü, mistisizmin karşısında aklı savunmaları ve zorlayıcı entelektüel düzeyleri yıllar önce olduğu gibi bugün de bana esin veriyor.

Özgürlüğün Ekolojisi, yazarından ayrı bir varlık kazanmış olan dikbaşlı bir kitaptır. Okuyucuyu kitabın ifade ettiği ya da ifade etmesi gereken görüşlerin formüle edilmesine katılmaya davet etmekten kendimi alamıyorum; bu, elli yıl önce yazarların genel olarak yaptığı, ama her düşüncenin yalnızca okurun anlayışını kazanmak için dile getirildiği televizyon ve kitle iletişimi çağında unutulmaya yüz tutan bir davettir. Bu nedenle, bu teşekkürler kısmını en sevdiğim ütopyacı olan William Morris'in nefis sözleriyle kapatmak istiyorum:

> "İnsanlar savaşırlar ve savaşı kaybederler; ve yenildikleri halde uğrunda savaştıkları şey gerçekleşir; ve gerçekleştiğinde istedikleri şeyin bu olmadığı anlaşılır; ve başka insanlar onların istedikleri şey için başka bir ad altında savaşmak zorundadırlar."

Murray Bookchin
Burlington, Vermont
15 Mayıs 1991
Toplumsal Ekoloji Enstitüsü
Plainfield, VT 05667

İnsanın, hem Doğa'nın hem de kendi tarihinin incelenmesinden çıkardığı dersin, sürekli olarak *ikili bir eğilimin* -bir yandan *toplumsallığın* gelişimi, öte yandan buna bağlı olarak yaşamın yoğunluğundaki bir artış yönünde- varlığı olduğu sonucuna varabiliriz... Bu ikili eğilim, genel olarak yaşamın ayırt edici bir özelliğidir. Her zaman vardır ve yeryüzündeki ya da başka bir yerdeki yaşam ne tür veçheler alırsa alsın, niteliklerinden biri olarak yaşama aittir. Ve bu, "ahlâki yasanın evrenselliği"ne ilişkin metafizik bir iddia ya da yalnızca bir varsayım değildir. Toplumsallığın ve sonuç olarak duyumların yoğunluğu ve değişkenliğinin sürekli gelişimi olmadan yaşam olanaksızdır.

Peter Kropotkin, *Etik*

Nasıl armağan verileceğini unutuyoruz. Mübadele ilkesinin ihlalinde anlamsız ve inanılmaz bir şey var, armağan yalnızca fırça ya da sabun satma hilesiymiş gibi çocuklar bile armağan verene kuşkulu gözlerle bakıyorlar. Armağanın yerini yardımseverlik, örgütlü iyilik, toplumun görünen yaralarının planlı bir şekilde kapatılması alıyor. Bu örgütlü çalışmalarda insan dürtülerine yer yok; dağıtımı, adil tahsisi, kısacası alana bir nesne gibi muamele edilmesiyle armağana zorunlu olarak aşağılama eşlik ediyor.

Theodor Adorno, *Minima Moralia*

Etiğin temeli olarak ontoloji, felsefenin özgün ilkesiydi. Onların, aynı zamanda "nesnel" ve "öznel" alanların ayrılması anlamına gelen ayrılmaları, modern kaderdir. Yeniden birleşmeleri ancak "nesnel" uçtan, yani doğa düşüncesinin gözden geçirilmesiyle olanaklıdır. Ve böyle bir vaadi taşıyacak olan, sabit kalan doğa değil; gelişen doğadır. Onun bütünsel gelişiminin içkin yönünden, insan için bir hedef çıkarsanabilir. Buna göre kişi, kendini gerçekleştirme eylemi içinde aynı zamanda evrensel bir töz düşüncesini de gerçekleştirecektir. Buradan nihai olarak kişinin özerkliğinde ya da topluluğun gereksinimlerinde değil, şeylerin doğasının yaptığı nesnel bir atamada temellenen bir etik ilkesi çıkacaktır.

Hans Jonas, *Yaşam Görüngüsü*

MURRAY BOOKCHİN'İN BİYOGRAFİSİ

Murray Bookchin, Çar döneminin Rus devrimci hareketinde faal bir rol oynamış olan göçmen bir ana babanın çocuğu olarak 14 Ocak 1921'de New York City'de doğdu. Daha 1930'larda Komünist gençlik hareketine katıldı, ama 1930'ların sonunda bu hareketin otoriter karakterinin farkına vardı. İspanya İç Savaşı'na ilişkin etkinliklerin örgütlenmesine yoğun bir şekilde katıldı (iki büyük erkek kardeşi Madrid cephesinde öldüğü halde, kendisi iç savaşa doğrudan katılamayacak kadar gençti), Eylül 1939 Stalin-Hitler anlaşmasına kadar komünistlerle birlikte kaldı, bu tarihte Troçkist-anarşist sapmaları nedeniyle ihraç edildi. Dört yıl boyunca New Jersey'de dökmecilik yaparken işçi hareketine katıldı ve Sınai Organizasyonlar Kongresi'nde (CIO-Congress of Industrial Organizations) Kuzey New Jersey sendika ör-

gütlenmesinde aktif yer aldı. Troçki henüz hayattayken Amerikan Troçkistlerine sempati duydu ve onlara aktif olarak katıldı, ama birkaç yıl sonra, özellikle Troçki'nin ölümünden sonra, onların geleneksel Bolşevist otoritarizminden hayal kırıklığına uğradı.

1940'larda ABD ordusundaki hizmetinden döndükten sonra, otomobil işçisi oldu ve Walter Reuther'ın sendika içinde iktidara gelmesinden önce son derece özgürlükçü bir sendika olan Birleşik Otomobil İşçileri (UAW-United Auto Workers) sendikasına aktif bir şekilde katıldı. 1948'deki büyük General Motors grevine katıldıktan sonra, sınai işçi sınıfının hegemonik ya da öncü rolü konusundaki tüm geleneksel anlayışlarını sorgulamaya başladı, daha sonraki yıllarda bu konu üzerine çok sayıda yazı yazdı. Zaman içinde, özgürlükçü bir sosyalist oldu ve muhalif Marksistler olan ve giderek özgürlükçü bir perspektife yaklaşan New York'taki Alman sürgünleriyle (International Kommunisten Deutschlands) çalıştı. 1950'lerin başındaki birçok makalesi *Dinge Der Zeit*'da ve onun İngilizce kardeş yayını *Contemporary Issues*'da, M.S. Shiloh, Lewis Herber, Robert Keller ve Harry Ludd takma adlarıyla yayımlandı. Çok uzun bir makale olan "Yiyeceklerde Kimyasal Maddeler Sorunu"nu *(Contemporary Issues*, 1952) temel alan ilk kitabı, Almanya'da Gotz Ohly'nin işbirliğiyle yayımlandı (Herber and Ohly, *Lebensgefaehrliche Lebensmittel* [Krailling bei München: Hanns Georg Müller Verlag, 1955]). Amerika Birleşik Devletleri'nde ve Batı Almanya'da ekolojik meseleler üzerine yazma konusunda öncülük etti ve Alman arkadaşlarının raporlarına göre yazıları Alman gıda ve ilaç yasalarındaki reformlara katkıda bulundu.

1960'larda karşı kültür ve Yeni Sol hareketlerine başlangıçlarından itibaren etkin bir şekilde katıldı; ve Amerika Birleşik Devletleri'nde toplumsal ekoloji düşüncelerinde öncülük etti. Amerika'da çıkan ilk kitabı *Our Synthetic Environment* [Sentetik Çevremiz] (takma ad: Lewis Herber) 1962'de Alfred A. Knopf tarafından yayımlandı, yaklaşık altı ay sonra Rachel Carson'ın *Silent Spring*'i yayımlandı. Bilimsel cemaatin René Dubos ve William Vogt gibi önde gelen üyelerinden sıcak tepkiler aldı. Daha sonra *Crisis In Our Cities*'i [Şehirlerimizdeki Kriz] (Prentice Hall, 1965) yazdı. *Post-Scarcity Anarchism* [Kıtlık Sonrası Anarşizm] başlıklı derleme (Ramparts Books, 1971; Black Rose Books, 1977), "Ekoloji ve Devrimci Düşünce" (1964) ve "Özgürleştirici Bir Teknolojiye Doğru" (1965) gibi öncü denemeler içeriyordu; bu iki deneme de ekoloji meselesinin ve alternatif teknolojilerin her türden ilerici hareket için taşıdığı radikal öneme dikkat çeki-

yordu. Klasikleşmiş Marksizm eleştirisi "Listen, Marxist!"in [Dinle, Marksist!] (1969) en az 100.000 kopyası Amerika Birleşik Devletleri ve Büyük Britanya'da dağıtıldı, 1960'ların sonlarında Amerikan Yeni Solu'nu derinden etkiledi.

1960'ların sonlarında Bookchin, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki en büyük özgür üniversitelerden biri olan, New York'taki Alternatif Üniversite'de, daha sonra Staten Island'da New York Şehir Üniversitesi'nde ders verdi. 1974'te 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. 1974'te, New Jersey Ramapo College'da da ders vermeye başladı, 1983'te onursal bir statüye girip emekli olarak toplumsal teori profesörü oldu.

Daha sonraki çalışmaları *The Limits Of The City* [Şehrin Sınırları] (Harper and Row, 1974), *The Spanish Anarchists* [İspanyol Anarşistleri] (Harper & Row, 1977) ve *Toward An Ecological Society* [Ekolojik Bir Topluma Doğru] (Black Rose Books, 1981) çok iyi karşılandı ve *The Ecology Of Freedom*'ın [Özgürlüğün Ekolojisi] (Cheshire Books, 1982; Black Rose Books tarafından yeniden yayımlandı, 1991) girişi olarak görüldü. Bu büyük yapıt yalnız *The Village Voice*'da (New York'un en büyük haftalık dergilerinden biri) değil, *American Anthropologist* gibi bilimsel dergilerde de alkışlarla karşılandı. Makaleleri 1950'lerden beri, diğerlerinin yanı sıra *Win, Liberation, Ramparts, Co-evolution Quarterly, Rain, Telos, New Politics, Our Generation* Ve *Environmental Ethics* gibi süreli yayınlarda yayımlanmaktadır. *The Rise Of Urbanization And The Decline Of Citizenship* [Kentleşmenin Yükselişi ve Yurttaşlığın Düşüşü] (Sierra Club Books, 1987; Kanada'da *Urbanization Without Cities* [Şehirler Olmadan Kentleşme] başlığıyla yeniden yayımlandı [Black Rose Books, 1992]) başlıklı kitabı yurttaş özyönetimi ve konfederalizme ilişkin tarihsel bir araştırmadır. En son kitapları: *Remaking Society* [Toplumu Yeniden Yapmak] (Black Rose Books, 1989) ve *The Philosophy Of Social Ecology* [Toplumsal Ekoloji Felsefesi] (Black Rose Books, 1990, gözden geçirilmiş basım 1994).

Şimdi yetmişli yaşların başlarında olan Bookchin yarı emekli olarak Burlington, Vermont'da yaşamaktadır. Sağlık nedenleriyle etkinlikleri giderek kısıtlanmakta, ama hâlâ, onursal müdür statüsünde olduğu Toplumsal Ekoloji Enstitüsü'nde her yaz iki temel ders vermek-

tedir; ayrıca zaman zaman Kuzey Amerika ve Avrupa'da da seminerler vermektedir. *Our Generation, The Journal Of Anarchist Research* ve *Society And Nature*'ın yayın danışmanlığı kurulundadır. Arkadaşları Janet Biehl ve diğerleriyle birlikte teorik bülten *Green Perspectives*'in bu güne kadar yirmi dokuz sayısını çıkarmıştır. Şu anda -1994- doğa felsefesinin tarihsel ve toplumsal bir açıklaması olan *The Politics Of Cosmology* [Kozmoloji Politikası] (1995'te Guilford tarafından yayımlanacaktır); iki ciltlik bir devrimci halk hareketleri tarihi olan *The Third Revolution* [Üçüncü Devrim]; ve *Reenchanting Humanity* [İnsanlığı Yeniden Büyüleme] (1995'de Büyük Britanya'da Cassell tarafından yayımlanacaktır] üzerinde çalışmaktadır.

1930'larda geleneksel bir Marksist olan Bookchin, Peter Kropotkin'in anarşik geleneğinde bir sol-libertere dönüştü. Anarşist düşünce hakkında son dönemlerde yazan tarihçilerden birinin (Peter Marshall, *Demanding The Impossible* [Olanaksızı İsteme] [Londra: Harper Collins, 1992] vurguladığı gibi anarşist geleneğe başlıca katkısı, sol-liberter bir felsefi ve etik bakış açısından, ademi merkeziyetçi, hiyerarşik olmayan ve popülist gelenekleri ekolojiyle bütünleştirmekti. 1950'lerde ve 1960'lı yılların başlarında büyük ölçüde orijinal olan bu görüşler, o zamandan bu yana, Fritz Schumacher'ın ve birçok ekofeministin yazıları sayesinde, zamanımızın genel bilincine girmiştir. Bookchin'in yaklaşımının radikalizmi, doğaya hâkim olma anlayışımızın, esas olarak insanın insana hâkim olmasından, tarihsel olarak ortaya çıkışını, öz gerontokrasilerde, babaerkilliklerde ve diğer baskıcı tabakalarda araştırmasında yatmaktadır. Yazıları sınıf ve sömürü ilişkilerinin ötesinde, kökleri uzak geçmişte olan hiyerarşik ve tahakkümcü ilişkilere ulaşmaya çalışmaktadır.

Birçok düşüncesinin temelinde diyalektik düşüncenin yeniden işlenmesi yatar; diyalektik geleneği doğallaştırmak için, ekolojik düşünceyi Hegel'in diyalektik mantık sisteminin hizmetine getiren bir yeniden işlemedir bu. Diyalektik doğalcılığı, Hegel'in diyalektik idealizmine ve Marksçı diyalektik materyalizme; özellikle de Friedrich Engels tarafından geliştirilen fizikçi yaklaşıma karşıttır. Bookchin'in diyalektik doğalcılık anlayışı, *The Philosophy Of Social Ecology* adlı kitabında oldukça ayrıntılı bir şekilde ortaya konmaktadır.

1970'lerden itibaren, tüm dünyada gelişmekte olan Yeşil harekette önemli bir ses olmuş ve Yeşil politikanın doğası ve geleceği konusunda birçok yazı yazmıştır. Son yıllardaki en önemli taleplerinden biri, yeni bir politika ya da onun "özgürlükçü belediyecilik" dediği, beledi-

ye, mahalle ve kasaba düzeyinde doğrudan demokrasiye dayalı halk meclislerinin yeniden oluşturulmasını temel alan bir politikadır. Yurttaş dar ufukluluğu tehlikesinden kaçınmak için, merkezi ulus devletin tersine, ademi merkeziyetçi bir toplumun konfedere olmasını sağlayan bir yurttaş konfederalizmi öne sürmüştür. Ayrıca bugünkü korporatif kapitalist [corporate capitalist] mülkiyet ve idare sistemine; Marksçı sosyalistler tarafından yürürlüğe konulan millileştirilmiş ekonomiye; ve sendikalistler tarafından savunulan, sanayide işçi mülkiyeti ve özyönetime karşı olarak, belediyeleşmiş bir ekonomi talebini ileri sürdü. Bu düşünceler Kuzey Amerika ve Avrupa'da Yeşil hareketler içinde yoğun bir şekilde tartışılmıştır.

Murray Bookchin'in yaşamı ve çalışmaları iki tarihsel döneme ayrılır: İşçi sınıfı ayaklanmaları ve klasik faşizme karşı mücadelelerle geleneksel proleter sosyalizmi ve anarşizm; ve savaş sonrası, yükselen korporatif kapitalizm, çevresel çöküş, devletçi politikalar ve teknokratik zihniyet dönemi. Toplumdaki ve bilinçteki bu kapsamlı değişiklikleri, yaşanan bir geçmişten özgürleşmiş bir geleceğe doğru giden tutarlı bir bakış içinde yakalamaya çalışmıştır.

TÜRKÇE BASIMA ÖNSÖZ

Black Rose basımına 1991 yılında yazdığım "Yirmi Yıl Sonra..." başlıklı girişte belirttiğim gibi *Özgürlüğün Ekolojisi*'nin neredeyse yarısını 1970'lerin başlarında yazdım ve kitabı 1980 yılında tamamladım. Kitap 1982'de Cheshire Books tarafından yayımlandığı zaman, Amerikan ekoloji hareketinde yeni gelişmeler, 1991 tarihli girişte tartıştığım ve burada da üzerinde kısaca duracağım gelişmeler söz konusuydu.

1970'lerin ve 1980'lerin ilk yıllarının yüzyılımızın bu son on yılından ne kadar farklı olduğunu genç insanlara anlatabilmek çok zor. Birleşik Devletler'de, bir kuşak öncesinin radikal ekoloji hareketi, aslında 1960'ların Yeni Sol'unun, özellikle anarşik eğilimlerinin bir uzantısıydı. 1960'ların sonlarında bu geniş harekete katılan hemen hemen tüm

sosyalistlerin, özellikle daha militan öğrenci kanadın, ekolojik meselelere, 1930'ların proleter sosyalizminin ötesine pek geçememiş olan kendi sorunsallarını değiştirme girişimine yönelik bir küçümsemeyle, hareketin ilgisini "sınıf savaşı"ndan uzaklaştıracak "küçük burjuva sapmaları" olarak baktıklarını unutmak o yılları yaşayan insanlar için bile kolaydır.

Ayrıca, bu on yılın ekoloji hareketinden farklı olarak, 1960'lar ve 1970'lerin başına mistisizm, romantik "Doğa" tapınması, insansevmezlik ve "derin ekolojistlerin" farklı düzeylerde savundukları tür olarak insanlığın biyosferdeki bir "kanser" olduğu şeklindeki mit henüz bela kesilmemişti. 1970'lerde yazarken radikalizmden mistisizme bu denli aşırı ve esef verici bir biçimde dönüleceğini tahmin edememiştim. 1960'ların "radikal" denilen karşı kültürünün bu kadar büyük bir hızla Yeni Çağ kişilikçiliği, içe dönüklük, büyüsel ve mitik şiirsel olana yönelik saygı (İngilizce konuşan dünyada ve kıta Avrupası'nın çoğu kısmında bugünlerde çok yaygın olan ideolojik bir çocuksuluk) şekline dönüşüp yozlaşacağını kesinlikle beklemiyordum.

Kitabı yazmamın esas amacı, geleneksel çevrecileri, o sıralarda yeni keşfedilen çevre krizinin *toplumsal* nedenlerinden haberdar etmek, eleştirel bakışlarını keskinleştirmek, düşünce ve etkinliklerini radikalleştirmekti. Dikkatlerini, hiyerarşinin ortaya çıkışının, insanlığın "doğaya hâkim" olabileceği mitini nasıl yarattığı konusuna çekmeye, gezegenin başlıca ekolojik bozukluklarının köklerini esas olarak toplumsal bozukluklardan aldığını göstermeye ve toplumsal tahakküm sorununu çözmeye çalışmadan, toplumun herhangi bir anlamlı biçimde doğal dünyaya "hâkim" olabileceği şeklindeki yanıltıcı ideolojiyi çözmenin olanaksız olacağını ileri sürmeye çalıştım.

Bu projeyi üstlenerek daha önceki radikal toplumsal teorisyenlerin tam olarak araştırmadıkları önemli, ama gizli kalmış soruları ele almaya çalıştım: Özgürlük ile adalet arasındaki fark; insanlığın gelişimini oluşturan iki "miras" olan "özgürlük mirası" ve "tahakküm mirası"; çok geniş özgürlük kavramları formüle etmiş olan eski zamanlardaki, özellikle ortaçağ ve Reformasyon dönemindeki az bilinen hareketler; ve özgürlüğün akıl, bilim ve teknoloji tarafından ortaya çıkarılan belirsizlikleri. Oldukça geniş bir teknoloji tartışmasına ek olarak akılcı bir ekolojik toplumun çözmek zorunda olacağı etik ve toplumsal sorunsalları araştırmaya çalıştım.

Ne yazık ki bu kitabı esas olarak yönelttiğim geleneksel çevrecilerin birçoğu -ve maalesef kitabın tutarlılığını ve biricikliğini kavraya-

caklarını umduğum sosyalistler bile- anlamak *istediklerini* varsayarsak kitabın anlaşılmasını çok güç bulmuş gibi görünüyorlar. Genellikle, toplumsal bir anarşist olarak kazandığım ün, geleneksel solun görüşlerimi kavrayıp doğruluk ve uygunluklarını değerlendirmesine engel oldu. Ayrıca, Birleşik Devletler'de 1980'lerin ortaları, Reagan gericiliği, yaygınlaşan apolitiklik ve sınırsız Amerikan standartlarıyla bile olağanüstü bir entelektüel çöküş dönemine tanıklık etti. İngiltere, Almanya ve Fransa'da da "bence de kuşağı" adını verdiğim kuşağı, yani "Yuppie kuşağı"nı; toplumsal yaşamdan çekilmeleri karakterize etti.

Maalesef feminist hareket de daha iyisini yapmadı. Bir bütün olarak insanlığın kurtuluşuna yönelik *hiyerarşi karşıtı* bir hareket olmasını umduğum şeyden yüz çeviren artan sayıda genç kadın dönemin yaygınlaşan mistisizminden etkilenerek "erkek sözmerkezciliği"ne, ilkelciliğe ve sezgiselciliğe *muhalif* bir tutum olduğunu sanıp Tanrıça ibadetine ve akıldışılığa yöneldi. Bu atavizmler demeti "derin ekoloji"yi ve Yeni Çağ hareketlerini de aynı şekilde etkiledi. Tüm bu eğilimler arasında hangisinin, toplumsal meselelerden uzaklaşıp mistik yağcılık yönüne giden bu ürkütücü eğilimi başlattığı açık değildir; burada İngilizce konuşulan dünyadaki ekoloji hareketinde, Galler Prensi'nin bile katıldığı bu eğilimin hâkim olduğunu söylemek yeterlidir. Hareketin Avrupa'da hayli yaygınlaşmış olması da kıtanın akılcılığı temsil etme yönündeki kendini beğenmiş ve geleneksel iddialarının kofluğunu gösteren trajik bir oluşumdur.

Kitabın 1991 girişinde geniş bir şekilde tartışılan bu gelişim üzerinde gereğinden fazla durmak istemiyorum. O yıl kitabın Black Rose'dan basılmasından bu yana ekoloji meselesinin daha da mistifiye edilmesi ışığında, bugün orada söylediklerimden farklı ne söyleyebilirim? İlkel dünyaya ilişkin hayranlık dolu betimlememin, doğal dünyaya yönelik olarak günümüz Avrupa ve Amerika'sınınkinden farklı tutumlar *olduğunu* ve *hâlâ olabileceğini* göstermeyi amaçladığını vurgulamak isterim. Tartışmam hiçbir şekilde ilkel toplumu yüceltmeyi amaçlamıyordu. Tam tersine, yazıöncesi atalarımız yarı biyolojik akrabalık bağlarına, cinsiyet ayrımlarına ve yaş gruplarına dayanan toplumsal örgütlenme biçimlerinin kapanındaydılar. Bu atalar, insanlığın akılcılık ve çok zengin bir yazılı kültürel repertuvar oluşturma potansiyellerini, kendini kayda değer bir düzeyde doğal dünyanın olaylarından kurtarma yeteneğini, şehir gibi yeni insan yakınlığı biçimlerinin yaratılmasını, plastik ve dışavurumsal bir estetik geliştirilmesini, mitik bir şeytanlar ve tanrılar dünyası karşısında laikliğin elde edilmesini,

özetle bugünkü tüm uygarlık nefretine karşın, geçmiş on bin yıl boyunca kaydedilen olağanüstü insan kazanımları listesini hiçbir şekilde gerçekleştiremezlerdi. Kendinden menkul insan karşıtı "ekolojistler", akıl karşıtı "ekofeministler", Asya dinlerine tutkuyla bağlanan çeşitli mistikler, teknoloji karşıtı "anarşistler" ve insansevmez Malthusçular bu kayda değer insani kazanımları yadsıdıklarında, bence gericidirler ve hâkim uygarlık karşıtı ve politika karşıtı havaya katkıda bulunurlar ki bence bütün bunlar burjuvazinin çok işine geliyor.

Yine, son gelişmelerin ışığında bu kitabı değiştirme fırsatım olsaydı, kadın yönelimli neolitik kültür tartışmamı daha dengeli bir perspektife oturtmak isterdim. On bin yıl önce "anaerkillik" diye bir şey yoktu; o dönemde bir Ana Yeryüzü Tanrıçası'na evrensel olarak tapıldığına dair makul kanıtlar da yoktur. Aslında, Amerika'daki yerli kültürüne ilişkin bütün ciddi çalışmalar, kendi başına tarımsal yaşamın, zorunlu olarak Ana Yeryüzü tanrılarına tapılmasını gerektirmediğini ortaya koyar; bu miti besleyen saygıdeğer arkeologlar açısından oldukça rahatsız edici bir olgu bu. Bir *yeryüzü* tanrıçasının Avrupa neolitik döneminde her yerde nazır bir varlık olduğunu iddia etmedim; ve 1960'larda, hatta daha önce, çok çeşitli toplumsal ve antropolojik teorisyenler, bir Ana Tanrıça dininin çok yaygın olduğu şeklindeki geleneksel inancı dile getirdilerse de bu, ihtimal dahilinde olmakla birlikte kesinlikten uzaktır. Bugün bilinenlerin (ve ekofeministler tarafından gözardı edilenlerin) ışığında, kitabı şimdi yazmış olsam Tanrıça dinlerini daha sakınımlı bir şekilde ele alırdım ve bu dinlerin yaygın olduğu görüşünü sorgulardım.

Ayrıca, ciddi teorik nedenlerden çok estetik nedenlerle, özgün metne hâkim olan dil gevşekliğinden de kaçınırdım. "Doğa" (kitapta verdiğimden daha fazla açıklama gerektiren bir sözcük) kitabın Sonsöz'ünde dediğimin tersine, kendi "doğa felsefesini ve etiğini *yazmaz*", bu, doğanın evrimi hakkında daha fazla şey öğrendikçe; evrimdeki diyalektiğin, toplumsal diyalektik ve etik bir bakış -aklı öngerektiren bir bakış- için bir *zemin* oluşturmasının daha olası hale geldiğini söylemenin metaforik bir biçimidir yalnızca. Özgür Ruhun Kardeşleri gibi Ortaçağ binyılcı hareketleriyle birlikte kendilerini ruhani olarak ayrıcalıklı bir elit olarak gören ve çoğunlukla sanıldığı gibi toplumsal anarşist olmayan radikal Bilinircilere (Gnostics) yönelik övgümü yumuşatırdım.

Ancak bütün bu kayıtlara karşın, kitaptan hâlâ büyük bir gurur duyuyorum: Dikkatli bir şekilde oluşturulmuş tutarlılığı, birliği ve anla-

yışından hoşnutum. Kitabın yayımlanmasından bu yana yayımlanan antropolojik yapıtlar, hiyerarşinin yükselişi ve ortaya çıkışına ilişkin betimlememi destekliyor. Tarih çalışmaları, şehrin ortaya çıkışına dair açıklamalarımı -anlamlı bir şekilde, yalnızca Eski Dünya'da değil, aynı zamanda insanlığın toplayıcı ya da avcı-toplayıcı aşamalarından sonra onunla hiçbir teması olmamış olabilecek Yeni Dünya'da dagüçlü bir şekilde destekliyor; bu, toplumsal teorideki çağdaş görecilerin küçümsedikleri tarihin evrenselliğinin önemli bir kanıtıdır. "Özgürlük mirası" ile "tahakküm mirası" arasındaki karşılıklı etkileşim, günümüz için çok büyük bir felsefi ve etik öneme sahip iki toplumsal sorunsalın temel bir açıklamasıdır. Ve kitabın son bölümlerine nüfuz eden ütopyacı görüş, Amerika ve Avrupa akademilerinin koridorlarında gençlik radikalizmlerini yadsıyarak kaçarcasına koşan orta yaşlı Yeni Solcuların çirkin zevksizliği karşısında militan bir tavır oluşturuyor. *Özgürlüğün Ekolojisi*, düzeltilmesi kolay bir dizi rahatsız edici olgusal kusur içeriyor olabilir, ama ciddi teorik cinayetlerle pek suçlanamaz. Bugün de yazıldığı günkü kadar sağlam bir şekilde yerinde duruyor: Hiyerarşinin ortaya çıkışının, özgürlük ile tahakkümün günümüzde olduğu gibi tarih boyunca da cereyan eden karşılıklı etkileşiminin ve uygarlığın paradokslarının anlamlı bir açıklaması olarak; bir tamamlayıcılık etiğinin, bir özgürlük ekolojisinin olumlaması olarak; ve tarihte akıl hüküm sürecekse şu an *olana* karşı neyin olması *gerektiğinin* bir ifadesi olarak.

Murray Bookchin
7 Şubat 1994

Ciwanên Apoger

1991 BASIMINA GİRİŞ
Yirmi Yıl Sonra...
Dengeli Bir Bakış Açısı Arayışı

Yirmi yıl kadar önce, kafamda çok net bir amaçla *Özgürlüğün Ekolojisi*'ni yazmaya başladım: O sıralarda sahnenin merkezini işgal eden teknokratik, reformist ve tek hedefli çevre hareketlerine karşı bütünsel, toplumsal açıdan radikal ve teorik açıdan tutarlı bir alternatif üretmek. 1970'de Alfred A. Knopf'la yaptığım bir sözleşme ve Rabinowitz Vakfı'ndan aldığım mütevazı bir burs sayesinde, 1972'de bu kitabın ilk dört bölümünü tamamlayabildim. Birkaç küçük değişiklik dışında, bu bölümler yaklaşık yirmi yıl öncesiyle karşılaştırıldığında hemen hemen aynı kaldı. Çeşitli kesintilerden sonra, yetmişlerin sonuna doğru el yazmasına döndüm ve yayına hazır hale getirdim. Bu arada, Knopf'daki ilk editörümün emekli olması, kitabın o firma tarafından yayımlanması olasılığını ortadan kaldırdı; ben de ses çıkarmadan

elyazmasını kitapla çok ilgilenen Cheshire Books'a verdim; kitap 1982 yılında bu yayınevinden basıldı.

Özgürlüğün Ekolojisi'nin, farklı grupların hepsinde yirmi yıl önce hâkim olan oldukça dar, pragmatik, genellikle toplumsal açıdan taraf-sız çevreciliğe ilişkin kaygılarımı yansıttığını ne kadar vurgulasam az-dır. Bu tür çevrecilik bugün de hâkimiyeti elinde bulundurmaktadır. Bu gruplar hava ve su kirliliği, zehirli atıklar, gıdaların kimyevileşme-si ve benzeri gibi belirli konular üzerinde yoğunlaşmaya devam edi-yorlar; bu çabaların kesinlikle desteklenmesi gerektiğini içtenlikle ka-bul ediyorum. Ancak çevrecilerin, karşılaştıkları sorunların nedenleri-ne ve bu sorunların uzun vadeli çözümlerine ilişkin görüşleri bana üzücü bir yetersizliğe sahip gibi geliyordu, hâlâ da öyle geliyor. Çev-recilerin paylaştıkları ortak bir görüş varsa, o da ekolojik bozuklukları çözme açısından araçsal, neredeyse mühendisçe bir yaklaşımı benim-semeleriydi. Tüm veçheleriyle, insan sağlığına ve refahına verilen za-rarı asgariye indiren reformlar yoluyla doğal dünyayı, var olan toplu-mun ihtiyaçlarına ve onun sömürücü, kapitalist buyruklarına uyarla-mak istiyorlardı. Radikal toplumsal değişikliğe ve doğal dünyaya karşı yeni bir duyarlılık geliştirmeye yönelik bir proje formüle etmeye iliş-kin çok fazla gereksinim duyulan hedefler onların pratik kaygılarının yörüngesinin dışına düşme eğilimindeydi. Onların toplumsal görüşle-rini radikal politikadan çok lobi çalışmaları temsil eder gibi görünü-yordu.

Yıllarca kirliliğe, nükleer santralların inşasına ve gıdaların kimya-sallaşmasına karşı mücadelede bir eko-anarşist olarak yer aldıktan sonra, görüşlerimi kısmen eleştirel ve kısmen yapıcı olarak kapsamlı bir şekilde yazmaya karar verdim. Pragmatik çevreciliğin tersine, top-lumsal ekoloji olarak adlandırdığım kapsamlı bir düşünceler bütününü ortaya attım. Toplumsal ekolojistler için çevresel bozukluklarımız, akıldışı, anti-ekolojik bir toplumdan; temel sorunları parça parça, tek hedefli reformlarla düzeltilemez olan bir toplumdan kaynaklanmakta-dır. Bu sorunların köklerinin doğayı salt insanın üretim ve tüketimde kullanacağı "kaynaklar"dan oluşan bir yığın olarak gören bir doğal dünya görüşünü besleyen hiyerarşik, sınıfsal ve rekabetçi kapitalist sistemde olduğunu göstermeye çalıştım. Bu toplumsal sistem özellikle yırtıcıdır. İnsanın insana tahakkümünü, insanın "Doğa"ya hâkim ol-maya mahkûm olduğu bir ideolojiye yansıtmıştır.

Buna uygun olarak, hiyerarşi ve kapitalizmin ortaya çıkışından ön-ce var olan yazıöncesi "organik toplum"a bakarak, organik toplumun,

günümüzde radikal bir ekolojik politikanın gelişimiyle ilgili olan toplumsal özelliklerinin yanı sıra genel olarak eşitlikçi kültürlerin hiyerarşik olmayan duyarlılıklarını, uygulamalarını, değerlerini ve inançlarını araştırdım: Organik toplumun maddi yaşam araçlarını herkes için garanti etmesini sağlayan indirgenemez asgari ilkesi; mülk sahipliğinden çok kullanım hakkına bağlılık; komuta ve itaat ahlâkından farklı olan tamamlayıcılık etiği. Bütün bu ilkeler ve değerler, bana göre geleceğin ekolojik toplumunda önemli bir yer edinmesi gereken vasıflardı, hâlâ da öyledir. Ayrıca bunların, kuşkusuz insanlığın insan dışındaki dünyayla bütünleşmesini sağlamak amacıyla yeniden tasarımlanmış olarak, akılcılık, bilim ve büyük ölçüde modern dünyanın teknikleriyle bütünleşmesi gerektiğini düşünüyordum. Bu seçici bütünleşme tamamen yeni bir toplum ve duyarlılığın genel pratiklerini oluşturabilir.

Aynı zamanda, organik toplumun çeşitli dinsel inançlarını ve kozmolojilerini inceledim: Doğalcı ritüeller, hayvanların ve hayvan ruhlarının mitik kişileştirilmesi, bereketin bir Ana Tanrıça'da cisimleşmesi ve genel animist bakış. Aydınlanmanın boş inanlara karşı mücadelesinin, Amerika ve Avrupa kültüründe uzun zaman önce kazanıldığına ve kimsenin animizmin ya da Tanrıça dininin yeniden canlanmasını savunduğumu düşünmeyeceğine inanıyordum. Organik kültürlerin birçok özelliğine hayran olduğum halde, onların naif dinsel, mitik ya da büyüye dayanan inançlarını ya da kozmolojilerini günümüzün ekoloji hareketine taşıyabileceğimize ya da taşımamız gerektiğine hiçbir zaman inanmadım. Yetmişlerin sonlarında bile, benim yaptığım gibi ekoloji ve onun tinsel içerimleri üzerine yazmanın bir tinselci olarak algılanmaya yol açabileceği ya da diyalektik gibi sofistike organizmik düşünce biçimleri üzerine yazmanın kişinin mistik olarak yorumlanmasına yol açabileceği konusunda cesaret kırıcı kuşkularım vardı.

Ama *Özgürlüğün Ekolojisi*'ni yazarken bile, özellikle American Sunbelt'te olmak üzere, *tam da* benim kaçınmaya çalıştığım şeyi yapmaya çalışan yeni ekolojilerin ortaya çıkmakta olduğunu pek fark edemedim. Bu ekolojiler görünüşte benim ileri sürdüğüm türden düşüncelere benzeyen birçok inancı bir Yeni Çağ romantizmine katarak çeşitli atavist dinsel mezhepler toplamından ibaret olan mistik bir ekoloji üretti. Şimdi genel olarak "mistik ekoloji" denilebilecek "derin ekoloji", Yeryüzü Tanrıçası dini ve ekolojik animizm gibi adlar altında ortaya çıkıyorlar; çeşitli Yeni Çağ düşüncelerini, büyüye dayanan ritüelleri ve çok çeşitli dinsel ya da yarı dinsel uygulamaları kullanıyorlar. Bu mistik ekolojistler arasında birçok atavist, bir neolitik, hattâ pleistosen

"duyarlılığı"na, hattâ bazı aşırı örneklerde tarihöncesi yaşam biçimlerine dönülmesini istiyor. Hemen hemen hepsi, tüm yaşam biçimlerini bakteriler ve virüsler de dahil olmak üzere "içsel değerleri" açısından birbiriyle eşitleyen, "biyomerkezcilik" denilen ortak bir görüşü paylaşıyor. "Biyomerkezcilik" (sürekli referansta bulunulan Kitabı Mukaddes metinlerinin öne sürdüğü gibi), dünyanın insanın kullanımı için "yaratıldığı" şeklindeki büyük ölçüde dinsel bir görüş olan "insanmerkezciliğe" karşıt olarak tanımlanıyor. Ayrıca birçok mistik ekolojiye, dünyanın insan tarafından değiştirilmiş alanlarından ayrı olarak "vahşi doğa"nın tercih edilmesi ve sık sık kıtlığı ve hastalığı, insan nüfusunun aşırı artışının yanı sıra insanın "Doğa"ya müdahalesine "Gaia"nın verdiği ceza olarak gören katı Malthusçu görüşler de sızıyor. Ekofeminizm de, kadınların çocuk doğurma ve yetiştirmedeki tarihsel rollerinin değerlendirilmesinden, erkeklere göre "doğaya daha yakın" olmaları nedeniyle kadınlara saygı duyulmasına dönüştü. Bütün bunlara bir de Yeryüzü Tanrıçası'na duyulan inanç eklendi; bu Tanrıça'ya tapınmanın, kadınların babaerkil görüşlerini teistik bir "ebedi dişi"ye dönüştürmesi bekleniyor. Kısacası, bugün akılcı bir ekoloji hareketinin bütünlüğünü tehdit eden bir dizi mistik, romantik ve genellikle düpedüz aptalca ekoloji anlayışlarının ortaya çıktığını görmeye başladım. Birçoğu kendisini bu kitabın eleştirdiği 1970'lerin pragmatik çevreciliğinden ayrıştırdığı halde, bu mistik ekolojileri tamamen aptalca ve naif buluyorum.

Bugün, akıl ve teknolojiyi organik düşünce ve tinsellikle dengeleme çabaları, insani olmayan doğaya ilişkin mistik, yarı dinsel imgelerin ortaya çıkışıyla fiilen engellenmiştir. Aslında, "Doğa" sözcüğünü, evrensel bir "Birliğin" kaba panteizmini ya da "vahşiliğin" fetişleştirilmesini çağrıştırmadan geniş anlamda kullanma imkânı nerdeyse kalmamıştır. Özellikle "derin ekoloji", Rönesans nefretine varan insansevmez antihümanizm, katı Malthusçuluk ve genellikle "biyomerkezcilik" çevresinde yapılanan kendisiyle çelişki halindeki anlayışların yol açtığı hasarlar, ekolojik politikayı ve felsefeyi son derece sorunlu bir alan haline getirdi.

Bu giriş, toplumsal ekolojiyi bu çeşitli mistik ekolojilerden çözüp ayrıştırmayı ve aynı zamanda pragmatik çevreciliğe karşı eleştirel bir tavrı korumayı hedeflemektedir. Daha kesin olarak, okurun toplumsal ekoloji ile bugün gelişen çeşitli mistik ekolojiler arasında herhangi bir yakınlık kurmasını önlemek istiyorum. Toplumsal ekolojinin karşılaşmak zorunda olduğu bu yeni durumlara karşın, *Özgürlüğün Ekoloji-*

si'nin ortaya koyduğu düşüncelere tamamen bağlıyım, mistik ekolojistlerin toplumsal ekolojistlerle birlikte kullandıkları bazı metaforları açıklamanın dışında, onları değiştirme yönünde herhangi bir ihtiyaç hissetmiyorum. Bu girişte yapmak istediğim, bu kitapta içerilen düşünceleri, yorumları ve verileri daha *dengeli* bir biçimde değerlendirmektir. *Özgürlüğün Ekolojisi* hâlâ benim düşüncelerimin ve genel olarak toplumsal ekolojinin en kapsamlı ifadesidir ve yazılarım arasındaki önemini azaltmak istemiyorum. Çalışmalarımın temel çerçevesi, aralarında *Özgürlüğün Ekolojisi*'nin temel taş olarak görülebileceği dokuz kadar kitaptan oluşmuştur. Ancak bu kitabın okurlarına, toplumsal bir ekolojik bakış açısını tamamlayan diğer çalışmalardan bazılarına da başvurmalarını önereceğim; özellikle *The Rise of Urbanization and Decline of Citizenship*, (Kentleşmenin Yükselişi ve Yurttaşlığın Çöküşü), *Remaking Society* (Toplumu Yeniden Kurmak) ve *The Philosophy of Social Ecology*[1] (Toplumsal Ekolojinin Felsefesi). Birlikte ele alındığında, bu çalışmalar bugünkü haliyle toplumsal ekolojinin kapsamlı bir ifadesini sağlar ve gelecekteki gelişimi için bir temel oluştururlar.

Son olarak, bu yeni geriye dönük girişi hazırlarken bir ölçüde yineleme kaçınılmaz. Okunmasının bu kitabın anlaşılması için vazgeçilmez olduğunu düşündüğüm özgün girişte dile getirilen toplumsal ekolojiyi geniş bir şekilde ele almak istemiyorum, ama okura görüşlerimin daha ayrıntılı bir açıklamasını sağlayacağını umduğum Marksizm ve ekoloji gibi bazı konulara değineceğim Bu, her iki girişi de okuma ihtiyacını azaltmıyor; özgün giriş daha açıklayıcı bir sunuş, Black Rose girişi ise daha polemik bir sunuş getiriyor.

Tüm yazılarımın amacı, ekolojik krizin toplumsal kaynaklarına ilişkin tutarlı bir görüş getirmek ve toplumu akılcı çizgilerde yeniden yapılandırmak için eko-anarşist bir proje sunmaktır. Burada kışkırtıcı bir şekilde *tutarlı* ve *akılcı* sözcüklerini kullanıyorum, çünkü bu terimler ortaya çıkmakta olan mistik ekolojilerin çoğunun lanetlediği sözcüklerdir. Ayrıca bu sözcükler, genel olarak Anglo-Amerikan dünyada ve bugün Avrupa'nın birçok yerinde tamamen insanlık durumunun bir

1. Murray Bookchin, *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship* (San Francisco: Sierra Club Books, 1987), 1991'de Black Rose Books tarafından, *Urbanization Without Cities* adıyla yayımlandı; *Remaking Society* (Montreal: Black Rose Books, 1989; Boston: South End Press, 1990); ve *The Philosophy of Social Ecology: Essays in Dialectical Naturalism* (Montreal: Black Rose Books, 1990); "Thesis on Libertarian Municipalism", *Green Perspectives* P.O. Box 111, Burlington, VT 05402.

parçası haline gelmiş olan çok daha genel bir ruh haline meydan okumak için kullanıldılar. Özellikle en kaba biçimleri içinde olmak üzere, postmodernizm, tutarlı ve akılcı bir radikal politik düşünceler bütünü ihtiyacına rahatsızlık verici bir etkide bulundu. "Yapıçözüm"le (deconstruction) birlikte, akıl talepleri bile, bir "çoğulculuk" tutkusu; modern totalitarizm karşısında anlaşılabilir olan, ama düşünülüp taşınılmış tüm görüşleri "sözmerkezli" olarak adlandırdığında doğrulanamayan bir tutku adına parçalanmakta. Postmodernizm bu en bayağı biçiminde sözmerkezciliğe *beyaz, erkek, Batılı* ve *Avrupalı* sıfatlarını ekleyerek her türlü tartışmanın önünü kapatıyor. Bu giriş yazılırken üniversite kampuslarında ve medyada hangi yeni geçici heveslerin yüzeye çıkmakta olduğunu öngörmekte tereddüt ediyorum.

Artık pek az kişinin fikir oluşturmayı ya da geliştirmeyi biliyor görünmesinin getirdiği güçlükle karşı karşıyayız. Çok sayıda parçalanmış yapıt gibi şuradan buradan düşünsel parçaları ayrım gözetmeden topluyor, tam bir kendine güvenle temelde birbirine karşıt görüş ve geleneklere yaslanıyorlar. Zamanımızın çok rahatsızlık verici meselelerini tutarlı ve akılcı bir şekilde tartışmaya yönelik tüm ciddi girişimler, günümüzde hâkim olan ideolojik kaosa anlam vermeye yönelik samimi bir çaba olarak değil; bir psikopatoloji belirtisi olarak görülüyor. İronik bir şekilde, postmodernizm kendi Donkişotvari tarzı içinde, sık sık, istemeden, kendisine özgü; ama kendisi için anlaşılmaz olan bir akılcılıkla işliyor ve sık sık muhalifleri için yadsıdığı tutarlılık adına çaba gösteriyor.

Tutarsızlığı, akıl karşıtlığını ve mistisizmi yücelten düşünsel eğilimler, yalnızca günümüzün zayıflayan düşünselliğinin belirtileri değildir. Onu düpedüz *doğrular* ve *beslerler*. Birçok kişinin tahakkümün kurumsal biçimleri, teknolojinin sömürü amaçlarıyla kullanımı ve insan acılarının gündelik gerçeklikleri gibi yaşamın nesnel koşullarıyla ilişkili ciddi kaygılardan psikoloji ve "gizli" güdüler üzerinde abartılı bir biçimde duran içe dönük bir öznelciliğe kitlesel bir şekilde kayması, kültür sanayisinin yükselişi, akademik kariyer ve pedagojik mevki gibi üniversite içi meselelerin ciddi düşünsel kaygılar yaratması, hem toplumsal hem de kişisel yaşamdaki bir güçsüzleşme duygusuna tanıklık eder.

Günümüzde mistik ekolojilerin popülerleşmesi, post-modernizmin popülerliği gibi yalnızca bir düşünsel sapma değildir. Tersine, popülerlikleri milyonlarca insanın sert ve moral bozucu bir gerçeklikle başa çıkamadığını, toplumun giderek daha baskıcı bir yöne doğru gitmesini

denetleyemediğini ifade etmektedir. Bu yüzden, mitler, pagan tanrıları ve rahipleri ve rahibeleriyle birlikte "pleistosen" ve "neolitik" inanç sistemleri, saf din memurunun kaçabileceği ikame bir "gerçeklik" sağlar. Öznel olan üzerindeki bu kendini beğenmiş vurgu, mistik kuruntular ve ateşli imgelemlerin ilkel kaprisleri kisvesine büründüğünde, mitik olana duyulan inanç gerçekliğin herhangi bir biçimde tanınması imkânını ortadan kaldırır. Akılcı olanın yerini sezgisel olan alır, elle tutulur toplumsal muhaliflerin yerini, ayinler, büyüler, sihirli egzersizlerle defedilecek gölgeleri alır.

Bütün bu uygulamalar yalnızca, günümüzün gerçek sorunlarıyla ilgilenmenin toplumsal olarak zararsız ikameleridir. Uzak bir geçmişten gelen hayaletler, atalarımızın kendi imgelemlerinin ürünleri, gündelik yaşamlarımızdaki güçsüzlüğümüz ölçüsünde etkisiz olan bir "yeryüzü bilgeliği" adına saygıdeğer bir şey olarak görülürler. Günümüzde yaygın bir özellik haline gelmekte olan yeni ikame "gerçeklik", cadıların, Tanrıça'ya tapınma toplantılarının, çeşitli panteist ve animist mezheplerin, "vahşi doğa" düşkünlerinin ve ekofeminist çömezlerin -bunlara bir de saf kamuoyunu "biyomerkezci" gıdayla beslemeye hazırlanan yeni "derin ekoloji" profesörlerini ekleyebilirim- çoğalmasını beslemeye, hatta yüceltmeye çok hevesli olan kitle iletişim araçları ve yayıncılık sanayisi aracılığıyla sızar.

Çağımızda radikallerin yeterince değerlendiremedikleri en zorlayıcı gerçek olgu belki de kapitalizmin bugün yalnızca bir ekonomi olmayıp bir *topluma* dönüşmüş olmasıdır. Daha önce büyük ölçüde ekonomik yaşamla sınırlı olan rekabet, büyü-veya-öl zihniyeti ve piyasanın kaosu, ticaret ve sanayi alanlarından gündelik aile yaşamına, kişisel, cinsel, dinsel ilişkilere ve topluluk ilişkilerine sızdı. Bu istila, genellikle çıplak bencillik, tüketimcilik, kariyerizm, karşılıklı kuşku ve bugün çok yaygın olan son derece geçici insan ilişkisi biçimleriyle ortaya konuyor. İkinci Dünya Savaşı'nın sona ermesini izleyen onyıllar boyunca, "yalnız kalabalık" anomalisini üretmekle kalmayan bir gelişime tanıklık ettik; bu gelişim şimdi, insanların tam da ürettikleri ve tükettikleri metalara benzedikleri, tamamen metalaşmış bir dünya biçimini aldı. Parçalanma artık yalnızca bir hastalık değil; bir ideolojiye, kaba bir postmodernizm biçiminde mevcut insanlık durumunu eleştirmektense ona boyun eğen bir ideolojiye dönüştü. Günümüzün akılcılık karşıtı ideolojileri, dünyanın borsa katları sakinleri tarafından çılgınca doldurulan, düşünmeyen ve kendi çıkarından başka bir şeyi dikkate almayan "yaşam-dünyası"nı reddetmekten çok onu

cus ya da istediğiniz bir adı verin, insanlıkları ve yarattıkları toplumların türleri, büyük ölçüde, insani olmayan doğayı, içinde "iyi bir hayat" yaşayabildikleri ve doğal evrimin gelişimine verimli bir şekilde katkıda bulundukları umulan bir yaşam alanına dönüştürme çabalarından kaynaklanır.

O halde, insanların doğal evrimde ne gibi bir yer işgal ettikleri sorusu, radikal toplumsal teorisyenlerin karşı karşıya oldukları en temel toplumsal meselelerin bazılarını ortaya koyar: İnsan emeğinin kullanılma yolları, tekniğin hem insan ruhunu hem de çevreyi değiştirmedeki rolü, insanların insani olmayan doğayla uğraşırken geliştirdikleri toplumsal ilişki biçimleri ve -en önemlisi- formüle ettikleri, çevrelerindeki dünyayla etkileşimlerinde kendilerine kılavuzluk eden etik değerler.

Bu girişte, "doğa" sözcüğünü, niteleyici bir sıfat eklemeden kullanmaktan kaçınmaya dikkat edeceğim. Aslında, bu konudaki en büyük karışıklık, Batı tarihi ve felsefesi boyunca sözcüğe atfedilen çok sayıda ve genellikle çelişkili anlamların bir sonucu olarak ortaya çıktı (On yıl önce *Özgürlüğün Ekolojisi* tamamlandığında, bu açıdan ben de diğerleri kadar dikkatsizdim). Arthur O. Lovejoy ve George Boas, "doğa"nın bazı anlamlarını listeye döküp, "doğum"dan "madde"ye kadar altmış altı tanım verirler; daha sonra bize listelerinin "kuşkusuz eksik" olduğu söylenir.[2] Tek anlamlı tanımlara düşkün değilim, ama "doğa" sözcüğünün tanımlanma yollarının çokluğu ne yazık ki sözcüğün anlamını gizliyor. Neyin "doğal" olduğuna ve neyin "doğal" olmadığına ve "doğanın hakları"nı nelerin oluşturduğuna ilişkin yargılar, günümüzde büyük bir ahlâki kargaşa yaratırlar. Bu özellikle, doğanın genellikle çok dar ve belirli "vahşi doğa" -insan etkinliklerinin doğrudan ya da dolaylı olarak dünyanın en uzak alanlarına ulaştığı ve böylelikle etkilerinin "vahşi doğa" kavramını kuşkulu hale getirdiği bir zamanda şiddetle açıklama gerektiren bir terim- çağrışımını taşıyan "derin ekoloji" taraftarları için geçerlidir.

Düşüncemizin, doğal olmadığı varsayılan bir "insanlık" (açıklama gerektiren bir terim daha) tarafından istila ve yok edilen "vahşi doğa" gibi çok dar bir "doğa" kavramı tarafından dondurulmaması için, bu kadar belirsiz ve duygusal yüklenimleri olan bu terimin ne anlama geldiğine karar vermeliyiz. Çok genel bir anlamda, var olduğu sürece *her*

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

şey -kuşkusuz atomdan daha küçük bir düzeyde, ister plastik bir masa, isterse Alaska tundralarındaki kurtlar olsun- "doğal"dır. Bu tamamen maddi anlamda tanımlanan doğa, her şeyi kapsayabilir ve kendi açısından terimin dar ya da metaforik kullanımlarından daha doğru olabilir. Ama *ekolojik* bir bakış açısından, bu kadar kapsamlı bir tanım boştur ve *anlam* adını verdiğimiz çok önemli etik nitelikten yoksundur.

Toplumsal ve ekolojik bir açıdan bakıldığında, "doğa" -en azından toplumsal ekolojistler için- basitçe, "var olan" her şey değildir. Bu kitapta vurguladığım gibi giderek genişleyen çok uzun bir farklılaşma süreci olarak görülmesi gereken *evrimsel bir gelişimdir:* "Big Bang"a yol açtığı varsayılan ilksel enerji itkisinden, atomdan küçük zerreciklerin ve evreni bir arada tutan kuvvetlerin ortaya çıkışına, elementler cetvelinden bildiğimiz karmaşık elementlerin, hakkında bilgi sahibi olduğumuz tüm gök cisimlerinin doğuşuna, elementlerin moleküller, amino asitler, proteinler ve benzerleri halinde birleşimine; gezegenimizde organik ve duygulu varlıkların ortaya çıkışına kadar. Kısacası, bu süreç ne kadar farklı olursa olsun, doğa, cansızdan canlıya ve nihayet toplumsal olana doğru birikerek çoğalan evrimsel bir süreçtir.

Batı felsefesinin başlangıcına kadar gidebilecek bir geleneği izlersek, insanlar tarafından yaratılan, "ikinci doğa" denilen *toplumsal* doğanın yanında, *insani olmayan* doğa "ilk doğa" olarak adlandırılabilir. Bugünlerde, "bir-bütün-olarak doğa"nın bu iki gelişimini, karşıt ve tamamen düalist bir zıtlık değil de son derece yaratıcı ve paylaşılan bir evrim olarak ele alan hemen hemen tek yaklaşım toplumsal ekolojidir. Buna karşılık, mistik ekolojiler -"biyomerkezci" kavramlarıyla- genellikle insanlığın sorunlarını ve ikinci doğayı küçümserler; ilk doğayı "vahşi doğa" olarak yüceltmek eğilimini taşırlar. Bu ekolojiler genellikle insan türünü evrimsel bir hata, hatta daha kötüsü, biyosferdeki mutlak bir felaket, bir "kanser" olarak görürler.

Mistik ekolojilerde gördüğümüz, biyotik evrimin ürettiği zengin farklılaşmayı gözönüne almayan ve onun yerine anlamlı farklılaşmaların olmayan bir "bütün"ü dile getiren evrensel bir "birlik" ve "birbirine bağlılık" gören kaba bir indirgemeciliktir. Bu indirgemeciliğin karşısına, toplumsal ekoloji evrimsel bir diyalektik, gelişme ve ortaya çıkma, çeşitlilik ve farklılaşma görüşünü, birinci doğanın *paylaşılan* ve *anlamlı* bir süreç olarak ikinci doğaya katılmasını koyuyor. Birinci ve ikinci *doğa* kavramlarında, hem insani olmayan hem de insani doğanın -birçok mistik yönelimli ekolojinin bizi inandırmak isteyeceği gibi "içkin" olsun olmasın bir Doğaüstünün ya da aramızdaki belirsiz bir

varlığın değil- bir bütün olarak doğal evrimin ürünü olduğunu vurgulamak için "doğa" sözcüğü kasıtlı olarak korunur. Görünüşte en dünyevi olan "derin ekoloji" yazarları bile bir miktar dinsellik sergileme eğilimindedir; aslında tanım gereği, en politik Tanrıça ibadeti çömezlerinin bile, açıkça doğaüstücü değilseler bile doğalcı olmadıkları örtük olarak bellidir. Mistik ekolojilerde doğal olguları belirtmek için *kutsal* sözcüğünün aşırı kullanımı, bir mucize duygusundan çok insani olmayan doğanın "kutsallığı"na duyulan bir inancı ifade eder. Bu ekolojilerin papazlığa ve Tanrı inancına kendilerini ne kadar kolay kaptırdıkları görülmektedir.

Buna karşılık, toplumsal ekoloji, bakışımızı tanımlamak için *ekoloji* sözcüğü kullanılıyorsa da, ilk doğanın ikinci doğaya evrimini açıklamak için tanrılara, mistik kuvvetlere başvurmanın akıl dışı olduğunu ileri sürer. Ekolojik bir sözlükte ne dinin ne de ruhçu bir deneyim anlayışının yeri vardır. *Ekoloji* terimi ya *tanım gereği* doğal görüngülere uygulanır ya da mistisizmi veya düpedüz doğaüstücülüğü besleyen güçsüzleştirilmiş bilinç için şık bir metafordur.

Buna karşılık, toplumsal ekolojistler *toplumsal* sözcüğünü, hayvan gruplarının, sürülerin ve ekotoplulukların *toplumla* aynılaştırılmasına yol açan dikkatsizlikten, metaforik karışıklıktan uzak bir biçimde kullanırlar. Hayvanların topluluklar oluşturdukları halde, toplumlar oluşturmadıkları düşüncesi, toplumsal ekolojide temeldir. Toplum salt insanlara özgü bir alandır, çünkü insan toplumunu bir hayvan topluluğundan ayıran şey toplumsal *kurumların* varlığıdır. Bu açıdan, anarşist toplumsal ekoloji görüşü, *hayvan toplumları* cümleciğini *hayvan toplulukları* yerine kullanmakla kalmayıp, bunların "toplumsal bir içgüdü"den kaynaklandığına da inanan Peter Kropotkin'in görüşünden ayırt edilmelidir. Ama göreceğimiz gibi belki de bu içgüdü hiç de insani anlamda toplumsal değildir; insan toplumunun şekillendirilebilirliği hakkında bildiklerimize de uymaz. Kısacası topluluk şu ya da bu tür toplumsallığın zorunlu bir koşulu olabilir, ama toplumun varlığını açıklamak için kesinlikle yeterli bir koşul değildir.

Aslında insan toplumları, hayvan topluluklarıyla çok belirli bir karşıtlık oluşturur. İlk olarak, hayvan toplulukları görece sabittir; arılar gibi bazı en "toplumsal" hayvanlar bile genetik olarak "programlandıkları" şekilde davranırlar ve kovanları yalnızca büyük üreme topluluklarıdır. Buna karşılık insan toplumları, biçim olarak ister kabile, köle toplumları, isterse feodal ya da kapitalist toplumlar olsun, son derece değişken kurumlar etrafında yapılanırlar. Toplumların, bilinçli

bir amaç duygusuyla savunulmaları ve korunmaları gerekir. Aslında, hayvan topluluklarının herhangi bir süreklilik derecesinde var oldukları yerlerde, üyeleri, pek az bilinçli amaçsallık sergilerler. Buna karşılık insan toplumları son derece kurumsal ve değişebilir olmakla kalmazlar, geçmişin bütün büyük devrimlerinin dramatik bir şekilde ortaya koyduğu gibi maddi ve kültürel koşullara bağlı olarak radikal bir şekilde değiştirilebilen *ideolojilerle* örtülürler.

Toplumsal ekolojinin *ilk* ve *ikinci doğa* terimlerini kullanması, birinci doğadan ikinci doğaya geçişin özelliklerini incelediğimiz zaman özel bir önem kazanır. İlk doğadan ikinci doğaya ya da insani olmayan topluluklardan insan toplumuna doğal geçişleri izlerken Kropotkin'in, leoparlar gibi birçok ileri hayvan türünde ve hatta orangutan gibi primatlarda bile bulunmayan, genetik olarak kayıtlı "toplumsal içgüdü"ye ilişkin proto-sosyobiyolojik argümanlarından çok, Robert Briffault'nun insan yavrusunun uzun süren bağımlılık ve olgunlaşmasına -primat anne ilişkisini temel alan bir gelişime- ilişkin tezini benimsedim.

Ayrıca, tamamen toplumsal bir terim olan *hiyerarşi*, salt ikinci doğanın özelliğidir. Kurumsallaşmış ve son derece ideolojik komuta ve itaat sistemlerine işaret eder. Etimolojik olarak, sözcük, rahiplerin örgütlenme biçimlerini belirten eski Yunan teriminden türemiştir. En büyük tahribat, *hiyerarşi* sözcüğünün insani olmayan doğadaki çeşitli varlıklara insanbiçimci bir şekilde uygulanmasıyla yaratılmıştır. Toplumsal bir terim olarak *hiyerarşi*, hayvanlar arasındaki sözde "tahakküm ve itaat" ilişkilerine -bunlar varsa bile- uygulanamaz. Birçok sözde "hiyerarşik" hayvan ilişkisi, bu kitapta vurguladığım gibi gerçekte son derece keyfi ve sınırlıdır. Aynı tür içindeki bir bireyler grubundan diğerine belirgin bir şekilde değişir. Daha önemlisi, bu terimi hayvan topluluklarına uygulamak, *hiyerarşiyi* tamamen toplumsal nitelikte olan karakterinden yoksun bırakmaktadır.

Başka bir tahribat da mineral, jeofizik ve inorganik olgular arasındaki ilişkileri açıklamak için *hiyerarşi* sözcüğünün, insanlığın bir bütün olarak ilk doğayla ilişkilerine uygulanmasıyla, özellikle insanlığın doğaya "hâkim olduğunun" ileri sürülmesiyle yapılmıştır. Özgül, insanlar arası görüngülerin böyle insanbiçimci bir şekilde yansıtılması çok yanlış bir tutumdur. Ne yazık ki insanbiçimci imgelerin toplumsal dünyadan insani olmayan dünyaya genişletilmesine yönelik tekrar tek-

rar ortaya koyduğum itirazların bu açıdan pek etkisi olmadı.

İşin ilginci, bir süre önce, insanlığa, doğal evrimin bir ölçüde düşünsellik, bir ifade alanı, fiziksel bir esneklik ve biyotik dünyada eşi olmayan kültürel bir gelenek bahşettiğini belirttiğim için "hiyerarşik" düşünmekle suçlandım. İnsanların, ekolojik bir toplumda bilinçlerini doğal evrimin hizmetine sunabilme potansiyelleri olduğu şeklindeki iddiam, "derin ekolojistler" tarafından, kibirli değilse bile, hüsnükuruntu olarak görüldü. Belirtmek isterim ki hiyerarşi kavramını 1960'larda radikal toplumsal teorinin bir parçası olarak ilk geliştirenler arasında toplumsal ekolojistler de vardı; ve o zamandan bu yana bu kavram, örneğin sınıflar ötesi bir olgu olarak kadının ezilmesine ilişkin radikal feminist görüşleri destekleyen bir klişe haline geldi. Tanrıça'ya ibadet edenler gibi düşünce biçimleri açıkça insanbiçimci olan ve insani olmayan dünyayı yorumlama biçimleri bariz bir şekilde cinsiyetçi olan bu kişilerin, şimdi toplumsal ekolojiye insanmerkezcilik suçlamalarını getirmeleri gerçekten tuhaf ve düşünsel açıdan sevimsiz bir olaydır.

İnsanların diğer yaşam biçimlerinden *daha ileri* olduklarını söylemek, yalnızca daha karmaşık, daha farklılaşmış olduklarını ya da diğerlerine göre bazı değerli niteliklerle daha fazla donanmış olduğunu belirtir. Bu olgunun kendi içinde, insanların insani olmayan doğayla hiyerarşik ilişkiler kurmaları anlamına gelmediğini vurgulamak isterim. Son derece karmaşık ve öznel bir organizmalar grubu olduğumuz halde, atmosferimizdeki oksijenin çoğunu bize sağlayan denizlerdeki bitki planktonlarına -çok basit organizmalardır bunlar- onların bize bağımlı olduğundan daha bağımlıyız. Ancak hiçbir toplumsal ekolojist yalnızca karmaşıklığımız ve öznelliğimiz sayesinde -basit olsalar bile- bir şekilde vazgeçilmez olan oksijen üreten yaşam biçimlerine *hâkim olduğumuzu* ileri sürmeyecektir. Bu girişin ileriki bölümlerinde bu konuyu daha ayrıntılı olarak ele alacağım; şimdilik salt *farkların* - daha fazla ya da daha az karmaşıklık farkları dahil- varoluşunun, özellikle de insanlarla diğer yaşam biçimleri arasındaki ilişkilerde, hiyerarşiyi gerektirmediğini söylemek yeterlidir.

İkinci doğanın kültürel evrimine ilişkin olarak, *Özgürlüğün Ekolojisi*'nin ilk bölümü, eşitlikçi organik toplumlarla hiyerarşik toplumlar arasına kesin bir ayrım çizgisi çiziyor. En eski insan topluluklarını, yaşa, cinsiyete ve akrabalık soylarına göre yapılan farklılaşmaların işlevsel olarak birbirini tamamlayıcı olduğu, komuta ve itaate dayanmayan, eşitlikçi topluluklar olarak görmek için makul kanıtlar bulunabilir. Or-

ganik toplum, deneyime hiyerarşik olmayan bir biçimde yaklaşmasıyla göze çarpar; insanlardaki yaş ve cinsiyet gibi farklılıkları kabul eden, ama onları hiyerarşik statü gruplarında sınıflandırmayan bir duyarlığa sahiptir. Organik toplumlar kurumsal düzenlemelerini genellikle, bireyler arasındaki farkların, bir tahakküm ve boyun eğme sisteminden çok bir ilişkiler *modeli* oluşturduğu, tamamlayıcı çizgilerde tasarlarlar. Bu topluluklar, becerilerini dikkate almadan bütün üyelerinin refahının sorumluluğunu üstlenmeleri anlamında, karşılıklı ya da tamamlayıcıdırlar. Üyeleri, insanları üst ve ast rollerine sokan yargılara başvurmaksızın birbirlerine saygı gösterirler.

Buna karşılık, hiyerarşik toplumlar, bugün epeyce aşina olduğumuz şekillerde statü yönelimlidirler. Birçok organik kültür yavaş yavaş bu farklılaşmaları hiyerarşik çizgilerde örgütlemeye başladı. Organik toplumların üyeleri genellikle ayrıcalık kadar hizmete de dayanan statü gruplarında birleştikten sonra, yaşları, cinsiyetleri ve aile bağları kısa bir süre sonra gerontokrasiler (yaşlıların yönetimi-ç.n.) babaerkil yönetimler ve askeri birlikler halinde kurumlaştı. Zamanla, bu hiyerarşik düzenlemeler toplumsal ve ekonomik elitlerin, daha sonra da ekonomik sınıfların ve devlet bürokrasilerinin ortaya çıkmasına yol açtı. Bir zamanlar ikinci doğanın ortaya çıkışına damgasını vuran birlik, ilk eşitlikçi grupların ilkel, ama masum birliğini sona erdirerek kesin bir şekilde insanı insanın karşısına koyan çıkar çatışmalarına yol açtı.

Hiyerarşi, insanlığı yavaş yavaş oldukça eşitlikçi ilişkilerden komuta ve itaat çerçevesinde kurumsallaşan bir topluma götüren, toplum içindeki *içkin* bir gelişim olarak ortaya çıktı. "Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı" başlıklı bölüm, daha sınıflar bile ortaya çıkmadan önce, gerontokrasiden başlayıp, babamerkezlilik, şamanist loncalar, savaşçı gruplar, şeflikler ve nihayet devlet benzeri oluşumlardan geçerek, karmaşık bir hiyerarşik topluma yönelen mantıksal ve antropolojik olarak doğrulanan bir gelişimi izler. Tüm bu hiyerarşik tabakalar son derece karmaşık şekillerde etkileşerek yaş ve cinsiyet gibi biyolojik yaşam olgularını ayırt edici kurumsal biçimlere dönüştürdüler. Hiyerarşiyi hâkim olunan insanlar için toplumsal olarak daha kabul edilebilir kılmak ve halkın kafasında bunların kaçınılmaz olduğunun yer etmesini sağlamak için, statü icatlarına organik toplumu biçimlendirmiş olan bazı gelenekler eşlik etmişti.

Hiyerarşi, ortak bir özelliğe sahip olan birçok biçim aldı; hiyerarşiler örgütlü komuta ve itaat sistemleridirler. Biçimlerinin çokluğuna

karşın, toplum hakkında çalışanların bu biçimleri tam olarak anlamaları ve bir hiyerarşi biçiminin yerine başka birini koymakla kalmayıp *bizzat* hiyerarşiyi ortadan kaldırmaları çok önemlidir. Hiyerarşinin diyalektik gelişimi, ardında, insanlara hâkim olmanın etnik, cinsiyete, yaşa dayanan, mesleki, kentsel-kırsal ve birçok başka biçimi dahil olmak üzere, asırlar süren bir tahakküm sistemleri birikimi, ekonomist "sınıf analizleri"nin ve katı devlet karşıtı yaklaşımların net bir şekilde ortaya koyamadığı karmaşık bir hâkimiyet sistemi bıraktı. İnsan özgürlüğüne ulaşılacaksa, bu birikim açığa çıkarılmalı ve tüm karmaşıklığı ve etkileşimleri içinde anlaşılmalıdır.

Dünyadaki bütün kötülüklerin, örneğin yekpâre bir "babaerkillik"ten kaynaklandığını ya da "erkek üstünlüğünün" ve onun erkek değerlerinin yerini kadınlar veya sözde "kadın değerleri" aldığında hiyerarşinin ortadan kalkacağını ileri sürmek bize pek bir şey kazandırmayacaktır. Önde gelen feministlerden Susan Brownmiller'ın "devrimci" çağrısına kulacak vererek hiyerarşik tahakkümün göçertilmesi çok zor. "Devrimci sözcüğünü kolaylıkla kullanan biri değilim", diye yazıyor Brownmiller, "ama kadınların tam olarak polis kuvvetlerine katılması -tam olaraktan kastım 50/50, daha az olamaz- kadınların hakları için çok büyük öneme sahip devrimci bir hedeftir". Böylesine saf ve nefes kesici derecede gerici bir talep karşısında insan ancak şaşırıp kalabilir. İki cinsin de yer aldığı bir polis gücünün -ya da bir ordunun, devlet bürokrasisinin ya da şirket yönetim kurulunun (bu kurumların yaradılıştan hiyerarşik doğası veri alındığında)- akılcı ve ekolojik topluma yol açacağına inanmak için hiçbir neden yok.

Birçok ekofeministin yaptığı gibi hiyerarşinin, neolitik dönemin başındaki ilgi, sevgi ve şefkat dolu "anamerkezli" köy dünyası, Hint-Avrupalı babaerkil savaşçıların bir süvari istilasıyla aniden yerle bir edildiği zaman ortaya çıktığını savunarak da babaerkilliğin -daha doğrusu, erkeklere ayrıcalık tanıyan toplumsal bir yönelim olarak babamerkezliliğin- ortaya çıkışını kavrayamayız. Bu istilaların organik toplumun hiyerarşik topluma dönüştürülmesinde bir rol oynadığı olgusunu en son yadsıyacaklardan biri benim. Ama ekofeministlerin yaptığı gibi bu gelişimi açıklamak için hemen hemen yalnızca istilaları kullanmak, istilacıların kendilerinin neden hiyerarşik oldukları sorusunu yanıtsız bırakıyor. Babamerkezliliğin ortaya çıkışı, birbiriyle hiçbir zaman önemli bir etkileşimi olmamış birçok uzak kültürde de babamerkezlilik görüldüğü halde, dünyanın bir kısmında gerçekleştiği varsayılan bir istilayla açıklanamaz. Bu kadar basit bir "açıklama" safdillik

etmektir ve kültürlerin birbirlerini etkileme biçimlerini kaale almadığı gibi bildiğimiz tarihsel olgulara da ters düşer. Janet Biehl'in, ekofeministlerin Hint-Avrupa ya da "Kurgan" istilalarına dair abartılı açıklamalarına ilişkin incelemesi bu meselelere büyük bir açıklık getirmektedir.[3]

Özgürlüğün Ekolojisi'nde, hiyerarşinin karmaşık diyalektiği, yalnızca mistik ya da ekofeminist ekolojilerin tahakküm sorunlarına getirdikleri basitleştirmelere karşı çıkmakla kalmaz, geleneksel Marksçı sınıf analizlerinde kök salan tek yanlı ekonomist basitleştirmeleri de sorgular. Günümüzün ekolojik sorunlarını açıklamakta sınıf hâkimiyetinin önemini küçümsemek istemiyorum, ama sınıf hâkimiyeti bir bütün olarak, çok daha *geniş* olan hiyerarşi ve tahakküm bağlamına yerleştirilmelidir.

Ünlü "materyalist tarih anlayışı" çevre hareketinde herhangi bir ilerleme yarattıysa, bu büyük ölçüde bugün bazı Marksistlerin, Marx'ın kendi yazılarını çok elastik bir anlayışla değerlendirmelerine bağlıdır. Marx'ın kendisi *sınıfı* iki ayrı anlamda tanımlamıştı. Birincisi temelde olumsuzdu: "Milyonlarca aile yaşam tarzlarını, çıkarlarını ve kültürlerini diğer sınıflarınkinden ayıran ve onları diğerleriyle katı bir karşıtlık içine koyan ekonomik koşullarda yaşadıkları sürece", diye yazıyordu *Louis Bonaparte'ın Onsekiz Brumaire'i* adlı yapıtında, "bir sınıf oluştururlar". Bu tanımı olumsuz bir tanım yapan şey, açıklamak istediği şeyi kabaca önvarsaymasıdır. Ancak *Alman İdeolojisi*'nde Marx ve Engels sınıfı daha olumlu ya da tözel bir anlamda tanımladılar. Burada sınıf, artan işbölümü nedeniyle ortaya çıkan, babaerkil aileye, köleci topluma, feodalizme ve tabii ki kapitalizme yol açan bir şey olarak görülür. Esas olarak mülk sahipliği -kadınların, çocukların, kölelerin, serflerin, sermayenin ya da burjuvazinin işgücü pazarında satın aldığı proletaryanın işgücünün sahipliği- düzleminde tanımlanır.

Böylelikle, mülkiyete -antik dünyada özgür yurttaşlardan oluşan elitler tarafından, Ortaçağda feodal lordlar tarafından ya da modern dünyada hisse sahipleri tarafından- kurumsal olarak sahip olunduğu ya da mülkiyet bu şekilde yönetildiği zaman bile, sınıf esas olarak mülkiyete bağlanır. Temel olarak, kimin neye sahip olduğu ya da neyi de-

3. Janet Biehl, *Finding Our Way: Rethinking Ecofeminist Politics* (Montreal: Black Rose Books, 1991); Birleşik Devletler'de *Rethinking Ecofeminist Politics* adıyla yayımlandı (Boston: South End Press, 1991).

netlediğine ve kimin emeğinin ekonomik olarak sömürülmekte olduğuna göre bir sınıf ağı oluşur. Sınıfların, mülk sahipliği ve denetimi çerçevesinde yapılandığı söylenebilirken hiyerarşiler, yalnızca yaş, cinsiyet ve akrabalık farkları gibi biyolojik olgulara değil, aynı zamanda etnomerkezcilik, bürokratik denetim ve ulusal köken gibi toplumsal olgulara da dayanan, daha incelikli ve anlaşılması daha zor olgular oluştururlar. Bu "olgular" yalnızca ekonomik ya da sömürücü işlevlerle belirlenmezler. Aslında, statü ve prestijin elde edilmesi, Kuzeybatı Kızılderililerinin potlaç törenlerinde olduğu gibi kişinin mülklerini dağıtıp tam bir yoksulluğa ulaşmasını bile içerebilir.

Marx, yazdığı birçok yazıyla son derece zengin bir toplumsal ve ekonomik düşünceler bütünü geliştirdi; ama toplum anlayışının ekonomist temelinin oldukça basit olduğu ortaya çıktı. Sınıf tanımının içerdiği ekonomist temel, ne tür kültürel özelliklerle süslenirse süslensin gözardı edilemez. Marx'ın, modern neo-Marksist teorisyenler için esin kaynağı olan, yabancılaşma ve şeyleşme kavramının incelikleri, değişim için üretilen bir mal olarak işgücü süreci ve metaya aşırı önem atfetmesinden -ya da daha temel olarak, toplumun değiştirilmesinde proletaryanın hegemonik rolüne ilişkin, zamanımızda açıkça bozguna uğramış olan görüşünden- ayrılamaz.

Ama sınıfın ekonomist temeli, özellikle fazla emeğin denetimi ve kullanımı, Marx'ın Aydınlanma'dan miras aldığı büyük tarihsel dram açısından özellikle önemlidir. Çünkü, ilk doğanın her şeyden önce bir "zorunluluk alanı", zorlanarak çıkarılması, işlenmesi ve insan emeğiyle yararlı şeylere dönüştürülmesi gereken kıt hammaddeler alanı olduğu şeklindeki Marksçı anlayışa dayanır. Kitabı Mukaddes'in "ilk günah" mitosuna kadar giden bu dram ilk doğaya "cimri", "inatçı" ve vericilikten uzak bir alan, emeğin bir anlamda "evcilleştirmesi" ya da en azından Adem ile Havva'nın kötülüklerinin bir tür "cezası" olarak katlanması gereken bir alan rolünü verir. On dokuzuncu yüzyıl ekonomisi, kendisini sınırsız ihtiyaçlar karşısındaki sınırlı kaynakların incelenmesi olarak tanımlayarak, bu teolojik drama kaderci bir çeşni kattı; günümüzde iktisada "kasvetli bilim" denmesinin nedeni de budur.

Marksizm bu miti radikal bir şekilde dünyevileştirdi ve tüm insanlık tarihi tablosunu kucaklayacak şekilde genişletti. Marx'a göre sınıflar bir kez ortaya çıkınca, kendi varlık nedenlerini elde ettiler, çünkü insanlık için "iyi yaşamı" sağlamaya yönelik nihai tarihsel amaç, ilk doğanın tahakküm altına alınmasını gerektiriyordu. İlk doğanın tahakküm altına alınması da ayrıcalıklı, daha doğrusu denetleyici rolündeki

bir yöneticiler ve sömürücüler sınıfı tarafından işgücünün seferber edilmesini gerektiriyordu. Bu nedenle, Marx'a göre üretim sürecinde insanların sömürülmesi -insan bedenlerinin makine olarak kullanılması- ilk doğayı, kurtuluşu kesin olarak komünizme ulaşılmasıyla tamamlanacak olan insanlığın hizmetine sokmaya yönelik ilk teknik adımdı.

Marx'ın nihai amacı ne kadar övgüye değer olursa olsun, tarih boyunca sınıf ya da devlet hâkimiyetinin varlığı için onunkinden daha makul bir gerekçe ortaya konmadığı gibi pek az kişi tahakküm için ondan daha iyi bir mazeret bulabilmiştir. Çünkü bu kasvetli dramın Marx versiyonunu eşsiz kılan, onu bir kahramanlık destanına dönüştürmesiydi: Bir kez ilk doğa üzerinde hâkimiyet ve tahakküm kurulduktan ve ilk doğa "sömürü"ye açıldıktan sonra, sınıfların ve devletlerin varoluşunun devam etmesi için bir neden kalmayacaktı. Proletarya devriminin bir sonucu olarak, "insanlık" tüm duygusal, düşünsel ve sanatsal potansiyellerini gerçekleştirerek layık olduğu mevkiye erişecekti.

Bu basit dramın tüm yönleri üstünde durma niyetinde değilim. Toplumsal ekolojinin "dram"ı, kutsal kitap hükmünden ve Marksçı sosyalizmden tamamen farklıdır. İlk doğa ne cimridir ne de inatçı. "Derin ekoloji"de sık sık "doğa" yerine geçen durağan, resimli kartpostalların görüntüsüne sahip "vahşi doğa"dan farklı olarak *gelişimsel* bir süreç olarak görülen ilk doğa, giderek artan bir farklılaşma zenginliği, sinirsel karmaşıklık ve çeşitli ekolojik yurtların oluşumunun getirdiği olağanüstü bir verimliliğe sahiptir. Kuşkusuz dünya, yaşam için pek uygun olmayan bazı yerler de içermektedir. Ama ilk doğa, ancak karşılaması beklenen anlamsız "ihtiyaçlar" açısından katı bir "zorunluluk alanı" olarak görülebilir. Bu ihtiyaçlar aşırı ya da düpedüz akıldışı hale geldiğinde, ilk doğanın verimliliği kendisine yüklenen ihtiyaçlara göre küçülmüş görünebilir. Kişinin "doğa ekonomisi" yorumu, her zaman sınırlı kaynaklarla karşı karşıya kalan "doyurulamaz istekler" kavramıyla, Marx'ın *Kapital*'in üçüncü cildindeki ihtiyaçlar tartışmasında maalesef örtük bir biçimde bulunan kavramla belirlendiğinde, durumun böyle olacağı açıktır. Kuşkusuz insanların "ihtiyaçları" o derece toplum tarafından koşullanır ki bunlar yalnızca jeofizik ya da nüfus konuları olarak değil, toplumsal meseleler olarak ele alınmalıdır. Burada, evrimin, içinde görece basit organizmalardan giderek daha karmaşık hale gelen organizmaların ortaya çıktığı, sürekli farklılaşan bir süreç -genel olarak konuşursak, birçok türün aşırı uzmanlaşmış ve

sınırlı ekolojik yurtlara tutsak olma eğilimine karşın, içinde yaşamın giderek daha karmaşık, sinirsel olarak daha esnek ve giderek daha farklılaşmış hale geldiği bir süreç- olduğunu söylemek yeterlidir.

İlk doğanın inatçı ya da "cimri" olarak görülmesi, toplumsal ekolojinin fosil kayıtlarında ve çevremizdeki dünyada karşılaştığımız yaşam biçimlerinin çeşitliliği ve çokluğu üzerindeki vurgusuyla tam bir karşıtlık oluşturur. Canlıların yedikleri ya da yenildikleri, av olarak ya da hayatta kalma mücadelesindeki kazalar nedeniyle acı çektikleri -bütün bunlar onları, yaşamaya devam mı edeceklerini yoksa yok mu olacaklarını belirleyen bir ayıklanma sürecine tâbi tutar- toplumsal ekolojinin ilk doğa anlayışında tartışma götürmez bir meseledir. Ancak Peter Kropotkin'in *Yardımlaşma* geleneğinin izinden gidildiğinde, toplumsal ekoloji *ayrıca* canlıların hayatta kalışının büyük ölçüde birbirlerini destekleme yeteneklerine dayandığını vurgular. Kropotkin'in sözcüklerini kullanırsak, bu "yardımlaşma" ve özellikle evrimin yarattığı farklılaşma süreci ve yurtların çeşitliliği, var olan ya da ortaya çıkmakta olan türlerin biyotik gelişimi için yeni yollar açar. Yaşam biçimlerinin nörolojik olarak gelişme derecelerine bağlı olarak türler, yeni çevrelere uyarlanma ya da kendileri için yeni yurtlar yaratma konusunda temel seçimler yapabilirler.

Artan öznellik organizmaları, doğal ayıklanmanın edilgin nesneleri olmaktan çıkarıp, kendi evrimlerinde *etkin* bir güç haline getirir. Hayatta kalmaları ve gelişimleri artık, kendi ortamlarını değiştirirken ve onunla etkileşime girerken verdikleri temel yargılara bağlı olmaya başlar. Seçimler -zaman zaman oldukça karmaşık seçimler- yapmaya ve temel özgürlük biçimleriyle ilişkilendirmemizin uygun düşeceği belirsiz bir amaçlılık biçimi sergilemeye başlarlar. Zaman içinde geriye baktığımızda, doğal evrimin, Marx'ın doğa olarak adlandırdığı dar, kısıtlayıcı "zorunluluk alanı" olmayıp son derece karmaşık, insani olmayan organizmalarda bu nitelikler ne kadar belirsiz olursa olsun, bilinçliliğe ve özgürlüğe yönelik bir çabayı sergileyen oldukça verimli bir gelişim olduğunu söylemek doğru olur.

Doğal evrimde, yaşamın karşı konulmaz şekilde bilinçliliğe ve özgürlüğe doğru gelişimine kılavuzluk eden önceden belirlenmiş hedefler ya da bir *telos* olduğunu ileri sürmüyorum. Ama bilinçliliğe ve özgürlüğe ulaşmanın *potansiyelinin* var olduğunda ısrar ediyorum. Okura bu gelişimi, bir "doğa yasası" olarak değil, yalnızca bir eğilim, makul bir olasılık ya da fosil kayıtlarıyla desteklenen kaba bir olgu olarak görmesi önerilir. Her ne olursa olsun, Batı felsefesinde, yaşamın, ol-

dukça basit yaşam biçimlerinden karmaşık duygulu varlıkların -*kendi hayatta kalma ihtiyaçlarını karşılamak için çevrelerini de değiştiren* varlıkların- ortaya çıkışına giden ince bir derecelendirmesini betimleyen zengin bir gelenek mevcuttur. Asgari organik kendi kendini koruma anlayışından yola çıkarak, edilgin tepkiden etkin etkileşime, amaçlılıktan seçime ve nihayet kavramsal düşünceye ve öngörüye giden bir nisusun* var olduğunun makul bir şekilde ileri sürülebileceğine inanıyorum. Evrime ilişkin bu yaklaşıma, süreçsel diyalektiğini, Frederick Engels gibi yazarlar tarafından savunulan diyalektik materyalizmin oldukça mekanist "yasaları"ndan ve Fichte ve Hegel'in diyalektik idealizminden ayırt etmek için, diyalektik *doğalcılık* adını veriyorum.

Son olarak, doğal evrim, dünyada akılcı bir biçimde hareket edebilen, içgüdülerden çok kavramsal düşünce ve karmaşık simgesel iletişim biçimlerinde kök salan zengin bir düşünsellikle yönlendirilen varlıklar -insanlar- olarak üretmiştir. Bu varlıklar organizma, memeli olarak biyotik dünyaya aittirler, ama aynı zamanda ikinci doğa adını verdiğimiz engin kültür yapıtları ve birlikler üreten yaratıklar olarak ondan *ayrıdırlar*.

İkinci doğa, büyük ölçüde, ilk insanların yarım milyon yıl ya da daha fazla bir süre boyunca geliştirdikleri aletlerden, güvenlikleri ve rahatları için iradi olarak yarattıkları yurtlardan, önce aileler, sonra boylar, kabileler, hiyerarşiler, sınıflar ve devlet olarak kurumlaştırdıkları örgütlü toplumsal yaşamdan ve son olarak felsefe, bilim, teknik ve sanat gibi kültürel kazanımlardan oluşur. Bu kültürel gelişim yalnızca insana özgüdür. İnsan toplumları toplumsal tarih boyunca radikal bir şekilde değişmiş olan tanımlanabilir; ama değişken kurumlardan oluşmakla kalmazlar, aynı zamanda çeşitli kurumların varlığını akılcılaştıran, aynı ölçüde tanımlanabilir; ama değişken ideolojiler, ifadesini geniş kapsamlı simgesel bir dilde bulan zengin bir kültür ve yazılı tarihsel kayıtlar da içerirler; bütün bunların insani olmayan dünyada eşi yoktur.

Daha da eşsiz olan şey, ikinci doğanın birinci doğayı değiştirme ölçüsüdür. "Sanayileşmiş" halklar tarafından büyük ölçüde aşılmış bir düzeyde de olsa, yerli halklar tarafından da sık sık çok önemli kapsamlı değişiklikler üretilmiştir. Yerli toplumlar tarafından yapılan değişiklikleri bu girişin daha sonraki bir kısmında ele alacağım. Şimdilik belirtilmesi gereken nokta şu ki ikinci doğanın birinci doğadan ayırt

* (Lat.) 1. Baskı, dayatma 2. Çaba, çalışma (ç.n.)

edilebilir olmasının nedeni, insanların insan olmayan varlıklardan daha az "hayvani" olmaları değil; *tersine, bu değişiklikleri aramanın - elinden gelse her canlının yapacağı gibi tam da hayvanlıklarının parçası olmasıdır.* İnsanlar ilk doğayı, *doğal olarak* bahşedilmiş kavramsal olarak düşünme, biyolojik olanın ötesinde aletler ve makineler yaratma ve bunu insan olmayan varlıkların davranış ve yeteneklerinden çok farklı olan yüksek bir kolektif örgütlenme ve amaçlılıkla yapma kapasiteleri sayesinde değiştirirler. Bu eşi görülmemiş insani hayatta kalma kapasiteleri doğal evrimin bir ürünü olmakla kalmaz, daha da yeni bir potansiyellik alanı -*toplumsal* çizgilerde evrilme ve ilk doğanın evrimini ve yaşam biçimlerini derinden etkileyen ikinci bir doğa üretme potansiyelini- açarlar.

İnsan toplumu nihayet ayrı, dünya çapında bir olgu olarak ortaya çıktıktan sonra, ekolojik meselelerden yalnızca biyolojik terimlerle söz etmek anlamsız hale gelir. Hoşlanalım ya da hoşlanmayalım, hemen hemen her ekolojik mesele aynı zamanda toplumsal bir meseledir. Aslında, göreceğimiz gibi günümüzün hemen tüm ekolojik sorunlarının temel kaynakları toplumsal bozukluklardır. Bugün ciddi bir çevre hareketinin, düşünsel olarak tutarlı, sezgili ve ekolojiyle ilgili olabilmesi için, *toplumsal* ekolojiye dayanması gerektiği inancım buradan kaynaklanıyor.

Kamuoyunun dikkatini toplumsal meselelerden uzaklaştırıp, tekniğin toplumsal matrisinden çok *bizatihi* teknolojiye; bilimin toplumsal olarak kötüye kullanımından çok *bizatihi* bilime; ve aklın araçsal amaçlar için kullanılacak bir araçlar-amaçlar "becerisi"ne indirgenmesinden çok *bizatihi* akla yöneltmeye çalışan dev bir literatür ortaya çıkmaya başladığı bir zamanda, bütün bunları kışkırtma amacıyla söylüyorum. Kamunun dikkatini ekolojik sorunlarımızın toplumsal temellerinden uzağa çekmeye yönelik bu oldukça basit çabalara bu toplumsal güçsüzleşme çağında, doğaüstü kaçış eğilimini besleyen aynı, her yerde hazır ve nazır mistisizm ve teizm nüfuz etmiştir. Ekolojik radikaller arasında, gezegenin ısınması, ozon tabakasının incelmesi ve sermaye birikiminin ürettiği büyümenin diğer etkileri gibi katı sorunlarla yüzleşme, yerini yavaş yavaş mitik bir neolitik ve pleistosen çağının atavistik yüceltilmesine bırakıyor. Bu çöp yığını kendini ekoloji hareketi olarak tohumladıkça, bu katı sorunlarla yüzleşmenin kendisi bile "bölücü" ve "yıkıcı" bir şey olarak niteleniyor.

Oysa, ikinci doğadaki *gerçek* bölünmeler ve yıkımlarla yüzleşme gerekliliği hiçbir zaman biyosferimizin hayatta kalmasının bile kuş-

kulu olduğu zamanımızdaki kadar gündemde olmamıştır. Ayrıca hiyerarşiler ve sınıflarla ortaya çıkan toplumdaki derin bölünmeleri gözardı edemeyiz. Artık otoburlar ya da etoburlar gibi türlerden söz edebildiğimiz gibi -yani bireyleri temelde benzer olan oldukça tek biçimli biyolojik varlıklar grubu olarak- "insanlık"tan söz edemeyiz. Toplumsal meseleleri tartışırken, *insanlık, biz, insanlar* ve benzeri gibi evrensel sözcükleri tamamen biyolojik bir anlamda kullanmak çok yanıltıcıdır. İnsanlar en az ayılar, kurtlar ya da çakallar kadar memeli oldukları halde, ikinci doğanın aralarında yarattığı hiyerarşik ve sınıfsal bölünmeleri gözardı etmek, insanlığın hiçbir zaman ulaşamadığı bir ortaklık yanılsaması yaratmaktır. Bu evrensel insan türü görüşü gençleri ve yaşlıları, kadınları ve erkekleri, yoksulu ve zengini, sömürülenleri ve sömürenleri, derileri renkli olanlarla beyazları, toplumsal gerçekliğe hiç uymayan bir şekilde eşit bir düzeye yerleştirir. Buna karşılık, herkese, çok farklı yükler üstlenmelere rağmen gezegenimizin sorunlarına ilişkin olarak aynı sorumluluk verilir. İster açlıktan ölen Etiyopyalı çocuklar ister şirket sahipleri olsunlar, bütün insanların bugünkü ekolojik sorunların üretiminde aynı derecede suçlu oldukları ileri sürülür. Böylelikle ekolojik sorunlar *toplumsallıklarından uzaklaştırılır* ve politik ya da ekonomik içerikleri kalmayacak şekilde genetik, psikolojik, kişisel ve tamamen öznel terimlerle yeniden ifade edilir. Bu neredeyse geleneksel yaklaşım, günümüzün ekolojik sorunlarının derin toplumsal köklerini bir yana itmekle kalmaz, sayısız insanı etkili toplumsal değişime yol açabilecek bir pratiğe girmekten *alıkoyar*.

Mistik ekolojistlerin "bizim" veya "insanların" veyahut "insanlığın" yarattığı ekolojik krizlerden söz etme eğilimi, zamanımızın toplumsal ve ekolojik sorunları için sömürücü bir toplumun tüm insan kurbanlarını suçlamaya çok istekli olan ayrıcalıklı bir tabakanın eline çok kullanışlı bir oyuncak verdi. Bu türden politik miyopluğu ve onun beslediği toplumsal duyarsızlığı saflık olarak nitelemek az olur; bu, en iyi ihtimalle alenen kafa karıştırıcı ve en kötü ihtimalle düpedüz gericidir.

Buna uygun olarak, hiyerarşinin ve tahakkümün ortaya çıkışı veri olduğunda, toplumu kuşatan bölünmeler modern ekoloji hareketinin güçlü bir şekilde yüzleşmesi ve meydan okuması gereken çok önemli meselelerdir. Hiyerarşiyi ortadan kaldırmak istiyorsak onun *nasıl* ortaya çıktığını bilmemiz gerektiğini vurgulamalıyım. İkinci doğanın patolojilerini ortadan kaldırmak istiyorsak, tahakkümün geniş yapısını tüm sonuçlarıyla birlikte incelemeliyiz; insanları ortak bir "içsel de-

ğer" (ne demekse) açısından sivrisineklerle eşitleyen naif "biyomerkezci" görüşleri aşmadıkça bunu kesinlikle yapamayız. Hiyerarşinin ve tahakkümün yapısı hakkında net bir anlayışa sahip olmadıkça, toplumsal ve biyotik olanın birbiriyle nasıl etkileştiğini anlayamamakla kalmaz, ilk doğaya hâkim olma *düşüncesinin* kökenlerinin insanın insana hâkim olmasında yattığını anlayamayız ve en ciddi ekolojik sorunlarımızın toplumsal kökenine ilişkin var olan azıcık anlayışımızı da yitiririz.

Aynı sebeple, insanlığın, insani gelişimin yanı sıra insani olmayan gelişimde de yaratıcı bir rol oynama potansiyellerini büyük ölçüde çarpıtmış oluruz. İnsanın kavramsal olarak akıl yürütme, aletler yapma ve olağanüstü teknolojiler tasarlama ve kendi aralarında simgesel bir dil repertuvarıyla iletişim kurma kapasitesinin yalnızca biyosfere zarar vermek için değil, biyosferin iyiliği için de kullanılabileceği olgusunu küçümseriz ki bu küçümseme "derin" ekoloji teorisyenleri arasında zaten çok moda. İnsanlar ilk doğanın gelişimini yaratıcı bir şekilde besleyebilirler de hem insani olmayan hem de insani varlıklar açısından yıkıcı etkilerde de bulunabilirler; bunu belirlemede *asli* öneme sahip olan, yalnızca ne tür bir duyarlılık geliştirdiğimiz değil, tam olarak ne tür bir *toplum* kurduğumuzdur.

Bu, ekolojik bir toplumda aslanın kuzuyla yatacağı ya da biyosferin insan yumuşaklığının güzel kokusuyla sevgi dolu bir sükûnete sahip olacağını söylemek anlamına gelmez. Ama ilk doğa insani yaşam için olduğu kadar insani olmayan yaşam için de biyotik bakımdan daha verimli kılınabilir ve ekolojik yönelimli bir insan akılcılığının ve tekniğinin müdahalesi birçok evrimci ilerlemeyi -evrim yalnızca "Doğa Ana"ya bırakıldığında ortaya çıkabilecek zararlı kazaların ve tesadüfi olayların hasar verici etkilerini azaltacak ilerlemeleri- besleyebilir. Yine, ne tür bir toplum yarattığımıza bağlı olarak, kör zorunluluğun açık görüşlü akılcılıkla yumuşatılabildiği ve gereksiz acıların insan ilgisi ve özeniyle azaltılabildiği yeni bir olasılık alanı ortaya çıkabilir.

Bu, insan türünün tüm diğer yaşam biçimlerinden "üstün" ya da "yüksek" olduğu, insanların biyosfere "hâkim olabileceği" inancını - birçok biyomerkezci ekolojist tarafından toplumsal ekolojiye atfedilen inancı- mı savunmak oluyor? "Biyomerkezciler" tarafından toplumsal ekolojiye uygulandığında *üstün* ve *yüksek* sözcüklerinin kullanımı kasıtlı olarak küçük düşürücüdür. Bu terimler insanlığın -*üstün* sözcüğünün sözcük anlamında-, "daha yüksek derece, mevki ya da otorite" id-

diasını ileri sürmek için kullanılıyorsa, toplumsal ekolojinin böyle bir görüşü savunduğu şeklindeki her suçlama, ya cehaletin ya da sadece kötü niyetin sonucudur. Kendi açımdan, yazılarımın hiçbirinde hiçbir yerde insanların insan olmayan varlıklarla ilişkilerini betimlemek için *üstün* sözcüğünü kullanmadım. Ancak insanların insan olmayan varlıklardan çok farklı oldukları, gerçeklikle tüm teması yitirmemişlerse en naif mistiklerin bile kabul etmek zorunda olduğu bir olgudur.

İnsanı insani olmayan yaşam biçimlerinden ayıran farklar toplamı, daha doğrusu doğal evrimin kendisi tarafından üretilen farklar dikkate alındığında, bazı türlerin uyarlanma yeteneği açısından diğerlerinden daha esnek olduklarını ve kendilerine hayatta kalmalarını ve gelişimlerini sağlayan evrim yolları arasından daha uygun seçimler yapma yeteneğini bahşeden daha karmaşık sinir sistemlerine sahip olduklarını söylemek doğru olur. Özetle, daha az esnek ve sinir sistemi açısından daha az gelişmiş diğer türlerle karşılaştırıldığında, *yeni* durumlarla başa çıkma açısından daha ileri oldukları söylenebilir. Fakat bundan, daha *ileri* bir yaşam biçiminin daha az ileri yaşam biçimlerine *hâkim olacağı* ya da olması gerektiği sonucu hiçbir şekilde çıkmaz. Daha ileri bir yaşam biçiminin daha "tahakkümcü" olduğu anlayışı tamamen insanbiçimci bir düşüncedir; doğal ya da toplumsal dünyada zorunlu olarak var olması gereken ilişkileri değil, tahakkümü doğrulayan elitist ideolojileri yansıtır. Diğer şeylerin yanı sıra komuta ve itaatin hayatın *değişmez* gerçekleri olduğu iddiası, ilk doğaya atfedilen birçok tahakküm ideolojisinin karakteristik bir özelliğidir. Doğrusu, insan toplumu daha akılcı olduğu, sınıfları ve hiyerarşileri ortadan kaldırdığı ve duyarlığında yaşama duyulan derin bir saygıya dayanan değişiklikler geçirdiği oranda, *üstün* ve *daha yüksek* gibi terimlerin, insanların birbirleriyle ilişkilerinde ya da diğer canlı varlıklarla ilişkilerinde bir anlamı olması ihtimali bile azalacaktır. Aslında, insanlık geliştiği, tinsel ve düşünsel donanımı akılcı bir kültürle inceldiği oranda, insani olmayan doğaya ilişkin görüşü ve ilgisi daha duyarlı hale gelecektir.

Daha fazla akıl, bilim, teknoloji, hatta bilgi ve yetenek tarihsel olarak hiyerarşik yönetimin hizmetine verilmiş olduğu *için*, birçok ekolojik yönelimli kişi bunların özgürlüğe, özene ve ekolojik bakışa zıt olduğunu düşünüyor. Sanki, etik temelleri ne olursa olsun, her toplumsal bağlamda baskıcı bir karaktere sahip olan tamamen özerk ve şeyleşmiş kuvvetlermişler gibi, *teknoloji, bilim* ve *mantık* gibi sözcüklerin karşısında ürküyoruz. Diğerlerinden daha ileri olan hayvanların, daha az ileri varlıklara "hâkim olmaları" gerekmediği -ki gerçekten de *ge-*

Dê azadî biserkeve!

rekmez- olgusu mistik ekoloji taraftarlarının ve onun teistik ve "derin" kollarının gözünden tamamen kaçıyor gibi görünüyor.

Bu noktada, bugün ekoloji felsefesinde en ateşli şekilde tartışılan ve aynı zamanda en sofistike meselelerden birine geliyoruz: "İçsel değer"in tüm türler arasında eşit şekilde dağıldığı anlayışı. Toplumsal ekolojinin evrimci bir gelişim gördüğü yerde, "içsel değer"in "biyomerkezci" savunucuları, yalnızca ahlâki olarak eşitlenebilir özelliklerin türler arasında dağılımını görüyorlar; öyle ki virüslerin "kendini gerçekleştirme hakları", boz ayıların benzer "hakları"yla eşitlenebilir ya da boz ayıların "hakları" insanlarınkilerle eşitlenebilir. Hepsinin eşit "içsel değer"e sahip olduğu söylenebilir. Bu "biyomerkezci" yanılsamaların ve insan düşmanı sonuçlarının günümüzün ekolojik düşüncesine getirdiği karışıklığı küçümsemek çok zor.

İlk doğa, ekolojik bir etiğin *zemini* olarak ya da ahlâki davranış için zorunlu koşul olarak görülebilir. Toplumsal ekoloji, ilk doğayı daha büyük bir öznelliğe doğru giden evrimsel bir eğilim olarak ele alarak, akılcı; özbilince sahip ve görece "özgür doğa"ya ulaşılmasında ekolojik bir toplumun kuruluşunu görüyor. Fakat sık sık ileri sürdüğüm gibi ilk doğa *kendinden* etik değildir. Birçok dikkate değer, ama nesli tükenmiş türün fosil kalıntılarının tanıklık ettiği gibi "Doğa Ana" -ya da dünyaya hangi cinsiyetçi akrabalık bağını atfetmek isterseniz- oher zaman "en iyisini bilmez". Aslında, "Gaia varsayımı"nın yaratıcılarından James Lovelock'un bile onayladığı gibi onun [she] herhangi bir şey bildiği bile kuşkuludur. Örneğin kutuda kedi mamasından başka bir şey yememiş olan bir ev kedisinin azametli tavırları ile Afrika ovalarındaki bir dişi aslanın tavırları arasındaki şaşırtıcı benzerliği gördüğünüzde, oldukça ileri hayvanların bile kendilerinden çok şey talep eden yeme ve yenilme riski mücadelelerinden elde ettikleri güdüleri ve temel hayatta kalma becerileri tarafından verilenin ötesinde bir şey "bilip bilmediklerini" sorabilirsiniz. Hayvan davranışının çok yönlülüğünü küçümsememek gerektiği halde, çoğu hayvanın öğrendiği ya da "bildiği" genellikle basit gündelik deneyimle ve görece kısıtlı iletişim biçimleriyle sınırlıdır.

Ancak *etik* meselelerle ilgili olarak, hiçbir hayvan ya da bitki, etkileşimleri ne kadar karmaşık olursa olsun, şimdiye kadar, bireysel hakların ve görevlerin karşılıklı olarak tanındığı bir "toplumsal sözleşme" formüle etmemiştir. Yaşam biçimleri arasındaki karşılıklı ilişkileri

etik davranışın habercisi olarak gören Kropotkin gibi yazarların inançlarına karşın, bu ilişkiler genellikle bilinçli değildir. Etik adını verdiğimiz bilinçli sorumluluklar ve akla dayanan davranışlar içermezler. Aslında, insani olmayan doğada "içsel değer" olduğu anlayışı yalnızca karşıt anlamlı kelimelerle yapılan bir oyundur. İnsanlarda diğer yaşam biçimlerine karşı derin bir ilgi, empati ve sevgi duygusu olabilir, ama herhangi bir etik ilkenin doğanın *özünde* bulunduğunu düşünmeleri ortaçağdaki "suç işlemiş" kurtları adli olarak yargılama ve asma uygulaması kadar saçmadır.

İyi ya da kötü, var olan *tek* etik özne insanlardır. Yaşam olarak yaşamın, metabolik ve üreme etkinliğine girişen proteinlerin ortaya çıkmasıyla belirdiği gibi etik olarak etik de dünyada, evrim sürecinde insanların ortaya çıkışıyla birlikte belirdi. İnsanlar -ve yalnızca insanlarkendi davranışlarını kabul edilmiş haklar ve görevler, akıl yoluyla doğrulanan etik sorumluluklar temelinde kurulan ilişkilerde kurumlaştırırlar. Bu kitapta gösterdiğim gibi insan etik sistemleri çeşitli şekillerde âdetlerle ya da geleneksel davranış biçimleriyle; değerlerle ya da buyruklarla yönlendirilen davranışla; akılla ya da mantıksal ve kavramsal düşünceyle desteklenir.

Ama bu davranış biçimlerinin büyük ölçüde farklı olduğunu kabul etsek bile, insanlar, değişken kurumlaşmış toplumlar ve onları desteklemek ya da değiştirmek için gerekli olan ideolojiler oluşturmada yalnız oldukları gibi etik özneler olarak da dünyada tamamen yalnızdırlar. İlk doğa hiçbir zaman "zalim" ya da "nazik", "kalpsiz" ya da "müşfik", "iyi" ya da "kötü" değildir. Nasıl ki metabolizma yaşamın ortaya çıkışıyla doğduysa, aslında etik insan toplumuyla birlikte *doğmuştur*. "İçsel değer" ya da hayvanlara atfettiğimiz her tür değer, "kötü" kurtlara, "utangaç" domuzlara ve "neşeli" foklara konuşma yeteneği ve insani amaçlar atfettiğimiz masallarımızda olduğu gibi aslında hiçbir "içsel" değeri olmayan bir dünyaya yansıttığımız bir insan ürünüdür.

Aynı şey, "biyomerkezcilerin" "içsel değer" adına, yaşam biçimlerine (hatta dereler, kayalar, ormanlar, dağlar ve benzerlerine) atfettikleri "haklar" için de geçerlidir. "Haklar" hiçbir zaman ilk doğada kendiliğinden ortaya çıkmaz; ayrıca flora, fauna ya da kayaların, kendileri ya da başkaları için, bu hakları "talep" ettiklerine dair en küçük bir kanıt yok. Özellikle ileri yaşam biçimlerine özgü anne-çocuk ilişkilerinde olduğu gibi birçok hayvan birbirine ilgi gösterir. Ama bir bütün olarak alındığında "Doğa Ana" son derece ilgisizdir ve açıkça etik

yükümlülükten yoksundur. Dünyayı, insanbiçimci bir tutumla *kendimize* ve *bizim* geliştirmek istediğimiz topluluk türlerine ilişkin anlayışlarımızı yansıtan "içkin" ya da "aşkın" tanımlarla metaforik olarak doldurmayı ne kadar çok istersek isteyelim, ilk doğa bir etik boşluk alanı olarak kalmaya devam eder.

Bu boşluk ancak insanların bilinçli olarak ona verdikleri haklar ve yükümlülüklerle doldurulabilir. İlk doğada var olan "değerler", "kıymetler" ve "haklar" *verilmiş haklardır*; yalnızca insanların hayvanlara, bitkilere, kayalara, derelere ve benzerine verdiği haklar. "Haklar", insan öznesi dışında hiçbir anlamı olmayan mistik "içsel değer" kavramından çıkarılamaz; doğal evrimde insanlığın ortaya çıkışından önce de hiç görülmemişlerdir.

İlk doğadaki yaşam biçimlerinin birbirlerine karşılıklı "saygı" duydukları da ileri sürülemez. İnsani olmayan hiçbir organizma "Doğa Ana"ya "saygı" göstermez, onun [she] bir yurttan başka bir şey olarak var olduğunu bile bilmez. Aslında, her hayvan türü yalnızca *hayatta kalmaya* çalışır. Çevresinin ya da oradaki diğer yaşam biçimlerinin (ister içsel olsun ister başka türlü) "değer"e hakkında hiçbir fikri yoktur. Kurtlar aç olduklarında en son ren geyiğini yerler ve toynaklılar yiyeceğe gereksinim duyduklarında yeryüzündeki son otlağı yok edebilirler. Hiçbir karşılıklı "saygı", "Yeryüzü bilgeliği" ya da "içsel değere" dayanan bir duyarlılık kanıtı olmaksızın jeofizik faktörlerin yanı sıra yırtıcılığın da sayısız yaşam biçiminin varlığına son vermesi olgusunu dikkate almadan, yarım milyar yıl kadar önceki kambriyum çağlarından pleistosen çağına kadar çok sayıda türün yok oluşunu açıklamakta güçlük çekerdik.

İnsan olmayan türlere, hatta ormanlara, derelere ve bazı jeolojik oluşumlara haklar -hatta hâkim William O. Douglas'ın yapmaya çalıştığı gibi hukuksal haklar- *vermememiz* gerektiğini ileri sürmüyorum. Pratik bir bakış açısından, bunu yapmak, burada tartışılması gerekmeyen birçok nedenle korumamız gereken ekotoplulukların korunması ve genişlemesinin çok iyi bir yolu olabilir. Ama son derece sapkın bir toplumun insani olmayan dünyaya pek az saygı duymuş olması olgusu, düşünme, tartışma ve gerekli toplumsal değişikliklerle ilk doğaya etkin bir şekilde haklar verme *yeteneğine* sahip olma konusunda tek olan bir yaşam biçimine -insanlara- karaçalma nedeni olarak kullanılmamalıdır. Ekolojik bir etikte geliştirdiğimiz haklar ya da diğer etik formülasyonlar ne olursa olsun, bir tür olarak "biz"im, bu hakları formüle edebilen, verebilen ve gözetilip gözetilmediklerini denetleyebi-

len gezegendeki tek etik özne olduğumuz olgusu bâkidir. Bu hakların formüle edilmesinin ve savunulmasının -son derece bilgisiz ya da "ilgisiz" bir "Doğa Ana"nın mistifikasyonuna ya da insanbiçimci Ana Kaz masallarından daha fazla bir gerçekliğe sahip olmayan bir "Yeryüzü Tanrıçası" inancına değil- çok büyük ölçüde ne tür bir toplum yarattığımıza ve bu toplumun beslediği duyarlığa bağlı olduğunda ısrar ediyorum.

Yalnızca insanlar diğer yaşam biçimlerine değer biçen, eşi olmayan bir etik sistemler yaratma kapasitesine sahip olduklarına göre kendilerine ait *özel bir değerleri* olduğu açıktır. Davranışlarının ve onların yarattığı ekolojik etkinin tamamen farkında olabildiklerine göre biyosferde nadir bulunan varlıklardırlar; çünkü başka hiçbir yaşam biçimi bu olağanüstü bilinçliliğe sahip değildir. "Gaia"nın insanlar olmadan gelişebileceğini iddia ederek insanları çok küçümseyen yeni insan düşmanı düşkünlükler, alçakça olduğu kadar aptalcadır. Bu iddia, organik evrimi, hayatta kalmanın ötesindeki herhangi bir anlamdan, kavramsal düşünce ve simgesel dil gibi özelliklerin doğal olarak ortaya çıkışının övüncünden yoksun bırakmaktadır. "Biyomerkezciler" insanların yeteneklerini ve düşünselliklerini hayvanların hayatta kalma becerileriyle eşit tutarak, düşünselliğin kendisine olduğu kadar bu eşsiz türe de çok büyük bir karaçalıyorlar. Bu kadar sınırlı ve indirgemeci bir yaşam yorumundan yola çıkıldığında, olağanüstü galaksiler ve gök cisimlerinin kozmik girdabı arasında neden "Gaia"nın yüceltilmesi gerektiğini de insan merak ediyor.

Mistik ekolojiler tarafından teşvik edilen, insan kazanımlarının sinsice değersizleştirilmesine, özellikle insani olan her şeye karşı bir nefret eşlik ediyor: Akla, bilime, sanata ve hemen hemen bütün biçimleri içinde teknolojik yeniliğe karşı nefret. Bir "derin" ekolojistin geçenlerde yaptığı gibi, insan zihninin ahlâki olarak "kuşların denizcilik becerileriyle, yunusların sonar yeteneğiyle ve karıncaların yoğun toplumsallığıyla [!]" karşılaştırılabilir olduğunu iddia etmek, insan aklının bu hayvanların özel nitelikleri hakkında, bu hayvanların kendileri hakkında bildiklerinden daha çok şey bildiği olgusunu gözardı etmektir. Ayrıca, insanlar, düşünsellikleri ve teknik yetenekleri sayesinde, bu nitelikleri, onları çoğaltmak ve hatta çerçevelerini *aşmak* için yollar icat edebilecekleri noktaya kadar anlama kapasitesine sahiptirler. "Derin ekolojistlerimizin" yargısının temeli -ya da temelsizliği- zihnin potansiyellerine ve yaratıcılığına yönelik, çok moda olan bir küçümsemede, toplumsal köklerini Anglo-Amerikan ampirizm geleneğinde,

hâkim mistik Zeitgeist'ta bulan bir küçümsemede, giderek zorbalaşan bir topluma verilen özelci (privatistic) bir tepkide, insani olmayan doğaya yönelik öngörülebilir, telafi edici bir "saygı"yla birlikte insan yaşamının kendisine atfedilen bir öznefret duygusunda yatmaktadır.

Etiğin ziyadesiyle bir insan yaratımı olduğu, insanların yorumlama güçleriyle ilk doğaya bir anlam katabildikleri, değer yarattıkları gibi değer verebildikleri de kabul edilirse, insanlık bir bütün olarak doğada tam da değerin *cisimleşmesidir*. "Gaia" insanlar var olmadan ne kadar hayatta kalma yeteneğine sahip olursa olsun, böyle bir "Gaia" şeylerin düzeninde bir meteor taşından daha fazla etik anlam ya da değere sahip olmayacaktır. Değerin cisimleşmesi, daha doğrusu değerin kaynağı olarak bir insan yaşamı bir boz ayının ya da kurdun yaşamıyla eşit düzeye yerleştirilemez, tıpkı bu olağanüstü hayvanların yaşamları kaya gibi organik olmayan bir maddenin varlığıyla eşit bir düzeye yerleştirilemeyeceği gibi. Çünkü insanların yok oluşuyla birlikte, *değer de yok olacaktır* ve biyosferde "içsel değer"in *herhangi bir* etik değerlendirmesi ya da tartışması için temel kalmayacağı gibi onun olağanüstü niteliklerine değer biçebilecek etik özneler de kalmayacaktır. Tüm diğer yaşam biçimlerinin "en soylusu"yla karşılaştırıldığında bile, insan yaşamının olağanüstü önemi buradan gelmektedir.

İnsan yaşamının bu değerinin, hiçbir şekilde bir tamamlayıcılık etiğiyle çelişmediğini bir kez daha vurgulamak istiyorum. Bir tamamlayıcılık etiği, bunu yapabileceklerini varsaysak bile, insanların ilk doğaya hâkim olma "hak"ları olduğu şeklindeki iddialara, hele hele ilk doğanın insan gereksinimlerine hizmet etmek için "yaratıldığı" şeklindeki iddialara karşı çıkar. Ama böyle bir etik, yalnızca *tamamlayıcılığı* olanaklı kılmak için olsa bile, *bütünlüğü*, evrimsel ve akılcı *yeniliği* ve yaşam biçimlerinin *ayrışıklığını* getiren zengin yaşam çeşitliliğine büyük bir prim verir. Yaşamda gizli olan, yeni çevrelere daha esnek bir biçimde uyarlanma gibi yeni niteliklerin ortaya çıkmasına değer veren bir etik olarak, daha ileri bilinçlilik derecelerini ve aklın, özbilincin ve özgürlüğün kullanılmasının verdiği keyifleri dikkate alır; ama yaşamın bu niteliklerine hiçbir şekilde komuta ve itaate dayanan herhangi bir hiyerarşik sistem getirmez.

Lynn Margulis'in prokaryotik hücrelerden oluşma çorbasına ya da Starker Leopold'un Yellowstone Park'taki aldatıcı olduğu kabul edilen "ilkel" Amerikan yurdu versiyonuna indirgenmiş bir dünya gerçekten "canlı" olacaktır, ama bundan daha fazla bir şey ifade etmeyecektir. İnsanlığın onu değerlendirme, ona anlam parlaklığı verme, yo-

rumlamayla onu zenginleştirme -ve hatta "kutsallığına" ilişkin yanılsamalar yaratma- yeteneğinden yoksun olacaktır. İnsanların yokluğunda, gerçeklik, zihnin özelliği olan zengin bir mucize duygusundan ve zihni mistik ekolojistlerin o kadar yücelttiği "birbirine bağlılığı" geliştirmenin hizmetine verebilecek bir duyarlıktan yoksun olacaktır.

Diğer yaşam biçimleriyle ilişkili olarak insan yaşamının olağanüstü değeri burada yatmaktadır: Görüngüleri ve evrimi herhangi bir genel etik anlamda *değerlendirme* yeteneği. Okur isterse, "derin ekolojistlerimizin" yaptığı gibi hümanist gözlemlerime alaylı bir şekilde "Bunu kim söylüyor" diye sorarak yanıt verebilir. Buna verebileceğim tek yanıt böyle sorular sorabilme *yeteneklerinin*, ileri sürdüğüm görüşün kanıtı olduğudur.

Bizi yaratan doğal evrimin bir *parçasıysak*, ama aynı zamanda ondan *ayrıysak*, bu "ayrılık" nasıl ele alınmalıdır?

Mistik ekolojistler, insanın "ayrılığı"yla, onu asgariye indirerek ya da tamamen ortadan kaldırarak başa çıkmaya çalışmamızı isteyeceklerdir. Birçok mistik ekolojist arasında, asgari yaşam ve hayatta kalma ihtiyaçlarını karşılama dışında, insanın ilk doğaya müdahalesini mahkûm etmek çok moda oldu. "Doğayı kendi haline bırakmamız"; insanların hayatta kalmaları ve iyi olmaları için "gerekli" -genellikle pek iyi tanımlanmayan bir sözcük- olması durumu dışında, ilk doğada herhangi bir değişiklik yapmaktan kaçınmamız tembih ediliyor. Genellikle ilk doğayla ve çevrelerindeki vahşi yaşamla tam bir "Birlik" içinde yaşadıkları varsayılan tarih öncesi ve yerli halklara bu tür müdahale karşıtı tutumlar atfediliyor. Mistik ekolojistler Aldo Leopold'un "insan ayrı değil" cümleciğini en aşırı sonucuna götürerek - birçok "biyomerkezci"nin istediği gibi "pleistosene geri dönerek"- ilk doğayla tam bir bütünleşme çağrısında bulunuyorlar.

Ama bu çağrılar bize bir sürü can sıkıcı sorun getiriyor. İlk olarak (jeolojik kolaylık açısından genellikle birlikte gruplandırıldıkları halde) pleistosen paleolitik değildi; bu nedenle farklı duyarlılıklar ve kültürlerden söz ediyoruz. Geç pleistosene kadar, türümüzün doğrudan atası olan *homo erectus*'un ses anatomisi konuşmaya izin vermiyordu; bu yüzden, o çağa dönmek isteyen "derin ekolojist"ler homurtular ve hırıltılarla yetinmek zorunda kalacaklardır. Bizim gibi insanlar -modern tipte anatomileri ve beyinleri olan *homo sapiens*- geç paleolitiğe kadar ortaya çıkmadı. Pleistosenin buzul çağında ve buzul çağları arasında

yaşayan avcı-toplayıcı aileler ve topluluklar, hayvan avlamak ve derilerini temizlemek için kargılar, ateş, kaba taş kazıyıcıları ve benzerinden biraz daha fazla bir teknolojiye -birçok "derin ekolojist"in alenen bağımlı olduğu sözcük işlemcileri dışarıda bırakacak bir teknikti- sahiptiler. Rahatsız edici bir şekilde, türümüzün geç pleistosende yaşayan ve doğrudan atası olan *homo erectus* -muhtemelen törensel nedenlerle, ama böyle de olmayabilir- kendi türünün üyelerini yiyen yamyamlardan oluşuyordu.

Türümüzün bu ataları ve bizim kendi atalarımız, buzulların ilerlemesi ve geri çekilmesi, sıcaklıktaki büyük değişiklikler veya ziyafet -ya da- açlık gibi bir beslenme rejimi türünden özellikleri olan, iklimsel olarak dalgalanmalarla dolu bir çağda yaşıyorlardı. Av hayvanlarının dönem dönem çok bol olmasına rağmen, yaşamları genellikle çok istikrarsızdı. Her türlü lüks ve keyfi bir yana bıraksak bile, doğal olaylarla başa çıkmak için gereken, soğuk havada sıcak bir yer ve yeterli bir barınak bulmak gibi günümüz beyaz orta sınıf insanının yokluğunu hayal bile edemeyeceği konforlardan ve araçlardan yoksundular. Karmaşık bir düşünceler geleneğinin nesilden nesile iletilebildiği yazılı bilgilerden; gündelik yaşamın gereksinimlerini karşılamanın içerdiklerinden daha karmaşık düşünceleri ve fikirleri ifade edecek yazılı malzemelerden; geçmiş çağların bilgeliği hakkında düşünüp, araştırma yapacakları kütüphanelerden, kısacası, bakışlarını ve duyarlıklarını geliştirecek çok sayıda düşünsel ve ruhsal malzemeden yoksundular.

"Derin ekolojistler"in, gerçekten fiziksel bir dönüşten çok bu uzak zamanların *duyarlığına* dönme çağrısında bulunmaları daha makul görünüyor. Ama burada da bir yanıtsız sorular barajıyla kuşatılıyoruz. Pleistosen ve paleolitik avcılarının, bu iki döneme verilen ad olarak "Büyük Memeliler Çağı"nda karşılaştıkları çok sayıda hayvanla alışverişlerinde ne tür bir duyarlılığa sahip olduklarını bilmek isterdik. Her şeyden önce, paleolitik avcı-toplayıcılar hatırı sayılır bir mesafeden ölümcül zarar verebilecek taş uçlu kargıyı, sert derilerin ve kasların etkili bir şekilde delinmesini olanaklı kıldığı için son derece önemli olan kargı atıcıyı ve ok ile yayı geliştirdiler. Av araçları ne kadar sofistike ve öldürücü olursa, bu insanların geç pleistosen ve paleolitiğin büyük memelileri üzerindeki etkileri o kadar büyük olmalı. Bu çağların duyarlığına döneceksek, birçok mistik ekolojistin iddia ettiği gibi bu insanların öldürdükleri hayvanlara gerçekten "saygı" mı duyduklarını yoksa öldürmeden önce ve sonra törenlerde bir "bizon ruhu"nu ya da "ayı ruhu"nu teskin etmek için büyüden yararlanmak gibi daha

pragmatik bir tutumları mı olduğunu bilmek isterdik. Kendilerini gerçekten çevrelerindeki hayvanlarla birlikte her şeyi kucaklayan bir "Birlik" içinde mi hissediyorlardı yoksa bu hayvanlardan "ayrı olma" duygularını içeren bir insani özkimlik duygusuna sahip miydiler bilmek isterdik. Mistik ekolojistlerin inandıkları gibi kesinlikle gerekli olduğu durumlar dışında ilk doğaya müdahale etmemeyi mi tercih ediyorlardı yoksa çevrelerini önemli ölçüde değiştirmişler miydi bilmek isterdik. Vahşi yaşama karşı, Paul Shepard'ın avcı-toplayıcı duyarlılığı hakkındaki kitabının başlığında olduğu gibi, "kutsal av" peşindeki "merhametli etoburlar" olarak mı davranıyorlardı yoksa hayvanları öznel olduğu kadar maddi gereksinimlerinin de karşılanmasının araçları olarak görmek gibi daha sıradan bir tutumu mu benimsiyorlardı bilmek isterdik.

Bu duyarlılık sorularının yanıtlarını hiçbir zaman kesin olarak bilemeyiz. Mistik ekolojistlerin pleistosen, paleolitik ve neolitiğe ilişkin olarak geliştirdikleri bakış, genellikle son derece romantiktir ve bu çağlar hakkında *bildiğimiz* birçok şeye kesinlikle uygun düşmez. Yerli duyarlıklarının yapısını inceleyeceksem, bunu elden geldiğince dürüst bir şekilde yapmalı ve hangi nitelendirmenin uzak geçmişteki atalarımıza *muhtemelen* daha iyi uyduğuna karar vermeliyim. Şu kadarı açık: Arkeolojik kanıtlar, veriler ne kadar nahoş olursa olsun, ilk insanlara ilişkin ekolojik-romantik bir görüşü desteklemiyor. Araştırmacılar, haklı olarak, örneğin pleistosendeki etkili insan avcıların, büyük pleistosen ve paleolitik memelilerinin çoğunun değilse de bazılarının tüketilmesinde büyük bir rol oynadıklarını ileri sürüyorlar. Başka araştırmacıların, pleistosen ve paleolitikte önemli ekolojik sonuçlar yaratmış olan iklimsel değişikliklerin diğerlerinin yanı sıra mamutların, mamuta benzer fillerin, tüylü gergedanların, mağara ayılarının ve dev yakalı tembel hayvanların yaşamlarını ebediyen sona erdirme ihtimalinin daha yüksek olduğunu iddia ettiklerini yadsımıyorum.

Pleistosen ve paleolitik hayvanlarının nesillerinin, yalnızca iklim ve sıcaklık değişiklikleri bu hayvanların geliştikleri flora ve faunanın yok olmasına yol açtığı için tükendiği varsayımına, bir dizi güvenilir araştırmacı karşı çıktı. Örneğin Paul S. Martin, pleistosenin sonunda "büyük hayvanların nesillerinin aniden tükenmesi dalgası"na yol açanların tarih öncesi avcılar olduğu görüşünü savundu; çoğunda filum ikamesinin gerçekleşmediği, en az 200 cinsi içeren bir dalga"ydı bu.[4] Martin'in büyük ölçüde spekülatif olan argümanı, olgusal kanıt-

4. Paul S. Martin, "Prehistoric Overkill", *Pleistocene Extinctions: The Search for*

lardan çok, nesil tükenmeleri ile insan avcıların ortaya çıkması arasındaki bağlantılara dayanmaktadır. Bu, popüler kitabı *Keepers of the Game*'de (Av Hayvanının Koruyucuları) bu konuyu ele alan Calvin Martin gibi başka araştırmacıları, Kuzey Amerika'da mamuta benzer filler gibi büyük memelilerin genellikle ladin-çam ekosistemlerine çok bağımlı olduklarını ve bu ekosistemler sekiz ila on bin yıl önce yok olmaya başladığı zaman bu hayvanların artık yaşamlarını sürdüremediklerini ileri sürmeye itti.[5] Ancak fil ailesinin bir üyesi gibi çok zeki bir memelinin bu kadar dar bir ekolojik yurtla sınırlı olması çok kuşkuludur ve aslında, çok yakın bir geçmişte (1991) çok iyi korunmuş mamuta benzer filin bağırsak kalıntılarından elde edilen bilgiler, hayvanın ladin-çam bölgesinden çok farklı olan bir ekosistemde, bataklık bitkileriyle yaşayabilmiş olduğunu ortaya koydu. Calvin Martin'in düşündüğünün tersine, mamuta benzer filler muhtemelen çok çeşitli "ekolojik yurtlar"da gelişme kapasitesine sahiptiler. Bu tür kanıtlar, esas olarak iklimsel olan yaklaşımdan farklı olarak, "aşırı öldürme" görüşüne olgusal üstünlük sağlıyor ve ilk avcı-toplayıcıların birçok pleistosen hayvanının yok edilmesine katkıda bulunduğu ya da bu yok etmeyi, bizzat gerçekleştirmiş olabileceği görüşünü destekliyor.

Geçen yüzyılın romantikleri ve bugün mistik ekolojistler tarafından, yazı öncesi halkların avladıkları hayvan için hissettikleri "Birlik" hakkında o kadar şey yazıldıktan sonra, bu sonuç bizi şok mu etmeli? Bu duyarlılık ister tarihöncesi ve yerli avcılara, isterse kendimize uygulansın, "ekolojik duyarlık" olarak gördüğümüz şeyin içerdiği karmaşık diyalektiği basitleştirmeyi tercih etmiyorsak, hayır. Aslında mistik ekolojistlerin "ekolojik duyarlıkları"na o kadar saygı duydukları ilk avcıların, *yapabildikleri her şekilde* gereksinimlerini karşılamaya çalışmaları bizi şaşırtmamalı. Aslında bu avcılar, çevrelerindeki tüm yaşam biçimleri gibi tam da (çok fazla suiistimal edilmiş olan bu sözcüğü kullanırsak) "Doğa"nın çok fazla *parçası* oldukları için, en az kurtlar ya da çakallar kadar yırtıcı fırsatçılardı. İlk avcılar, sevimli "farelerin" ve neşeli "tavşanların" çizgi film benzeri bir dünyada, insan ziyaretçileri dürtükledikleri Disneyland'de yaşamıyorlardı.

Başka bir tartışma alanı, yazıöncesi halkların içinde yaşadıkları vahşi çevreleri ne ölçüde değiştirdiklerine ilişkindir. Örneğin ilk avcı-

---

a Cause, der. P.S. Martin ve H.E. Wright, Jr. (New Haven: Yale University Press, 1967), s. 75.

5. Calvin Martin, *Keepers of the Game: Indian-Animal Relationships and the Fur Trade* (Berkeley: University of California Press, 1978), s. 169-71.

ların kendilerini pek de ormanları korumaya adamış olmadıklarını biliyoruz. Stephen J. Pyne'ın, açıklayıcı çalışması *Fire in America*'da (Amerika'da Yangın) vurguladığı gibi "on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda bakir orman diye bir şey yoktu; bu ormanlar on sekizinci yüzyılın sonu ve on dokuzuncu yüzyılın başında icat edildi. Bundan büyük ölçüde Kızılderililerin yangın çıkarma uygulamaları sorumluydu".[6] Avcı-toplayıcılar yangını otçul hayvanlar için otlak yaratma amacıyla hemen her yerde kullanmışlardır. Orta batının büyük çayırlıkları, bu topraklar Avrupalılar tarafından gaspedilmeden çok önce sistematik bir şekilde Kızılderili meşaleleriyle yaratıldı. Tek tek ağaçlarının çevresi ya da yüksekliği ne kadar büyük olursa olsun, insanlığın ateşi bulmasından bu yana "bakir" diyebileceğimiz pek az orman bugüne kadar kaldı. On sekizinci yüzyılın büyük ormanları, Kolomb öncesi dönemde temizlenip bahçe ve otlaklara dönüştürülen ağaçların restore edilmesinin sonucuydu. Longfellow'un şiirlerinde övgüler düzdüğü "ilksel orman" genellikle, Kızılderililer ormanları ve işgal ettikleri yerleri bahçeye çevirdikten sonra, Avrupalı göçmenlerin yeniden yetişmesine izin verdikleri ağaçlardan oluşuyordu. Avrupalı göçmenlerin gemi ve ev yapımında kullanmak amacıyla ağaçların yeniden yetişmesine izin vermeleri, bu ormanların hiç de "ilksel" olmadığı ya da Kızılderililerin hiç de "Doğa'yı bozmamak" gibi bir dertleri olmadığı olgusunu değiştirmez.

Otlakların ve ormanların desteklediği vahşi hayvanlar genellikle acımasızca, zaman zaman azalan sayıları hiç dikkate alınmadan avlandılar. Paleo-Kızılderililerin pleistosen megafaunasının yok oluşuna katkıda bulunmalarından çok sonra, torunları iri boynuzlu geyikleri, önce dişi bir "takım" liderini vurup, sonra birbirine sokulup daireler çizerek dönen diğer hayvanları birer birer vurup düşürerek "takımlar" ya da gruplar halinde öldürdüler. Sayısız bizon korkutulup uçurumlara koşturuldu, koyaklara sıkıştırıldı ya da başka türlü tuzağa düşürülüp avcılarının gereksinimlerini karşılamak için gerekli olanı fazlasıyla aşan sayılarda öldürüldü. Mümkün olan her yerde çok sayıda iri boynuzlu geyik, çatal boynuzlu geyik, dağ keçisi ve ren geyiği öldürüldü.

Burada ileri sürmek istediğim nokta açıkça anlaşılmalı: Amacım yerli halklara karaçalmak ya da davranışlarını kereste şirketlerinin ya da et paketleme sanayisinin davranışlarıyla aynı kefeye koymak *değil*. Paleo-Kızılderililerin ve Kızılderililerin aşırı avlanmaları ve ormanları

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

yok etmeleri, Avrupalı-Amerikalı göçmenler tarafından Yeni Dünya ve yerli halkları üzerine uygulanan korkunç ekolojik tahribat ve kırımla hiçbir şekilde karşılaştırılamaz. Son beş yüzyıldır Kızılderili kültürlerini yok eden açgözlülük ve sömürü, ahlâki ya da kültürel olarak hiçbir şekilde doğrulanamaz. Avrupalı göçmenler ile Yerli Amerikalıların etkileşimi her iki kültürün duyarlı bir bütünleşmesi için yeni bir fırsat yaratabilirdi, ama bu fırsat Avrupalı göçmenlerin, özellikle toprak spekülatörleri, demiryolcular, kereste tüccarları ve genel olarak kapitalist girişimcilerin kan dökme ve yağma düşkünlüğü içinde yitirildi.

Ama Yerli Amerikan kültürlerinin birçok dikkate değer özelliğine karşın, Kolomb öncesi avcılar, korumaya hemen hemen hiçbir ilgi göstermeden vahşi yaşamdan büyük ölçüde yararlandılar. Bu tür aşırı avlanmalardan sonra, av hayvanlarının yeniden çoğalmaları yıllar aldı. Modern büyüye inananlar gibi hayvanların verimliliğini arttırmaya hizmet ettiklerine safça inanmıyorsak avcılarının verimlilik törenlerinin bu yeniden çoğalmaya yardımcı olduğunu söyleyemeyiz. Alston Chase, iyi araştırılmış ve iyi yazılmış kitabı *Playing God in Yellowstone*'da, "Yellowstone bölgesinin Kızılderilileri -Shoshoneler ve kuzenleri Bannock ve Lemhi- avcılıktaki ustalıkları sayesinde her şeyi yok ettiler" diyor. "Lewis ve Clark ilk olarak 1805'te Shoshonelerle karşılaştıklarında, açlıktan ölüyorlardı. Reisleri, araştırmacılara çilekten başka yiyecek bir şeyleri olmadığını söyledi."[7]

Yerli avcıların aşırı avlanmalarının çok sayıda vahşi hayvanı yok ettiğine ya da "ilksel" florayı yaktığına -özetle, teknoloji taş çağı aletlerinin ötesine geçmeden çok önce "ilksel" çevrelere önemli ölçüde müdahale ettiğine- ilişkin kayıtlı örnekler üzerinde daha fazla durmayacağım. Tarihöncesi ve yazıöncesi insanlarının ilk doğaya ellerinden geldiğince müdahale ettikleri ve genellikle onu derinden değiştirdikleri bana kuşku götürmez bir şey gibi görünüyor ama, anlaşılan birçok mistik ekolojiste öyle görünmüyor. Müdahalelerinin çapı, vahşi hayvanların aşırı avlanmasından otlakların yaratımına, hatta Aztekler zamanında Meksika'da Tenochitlan gibi şehirlerin ve And Dağları'nda terasların inşa edilmesine -hepsi Kolomb öncesi dönemlerde- kadar uzanıyor. Bunlar ciddi bir şekilde tartışılmamış *olgulardır*. Romantiklerin ve mistiklerin hüsnükuruntuları bir yana, bu olguları çevreleyen

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

farklar hatırı sayılır müdahalenin gerçekliğinden çok, müdahalenin ayrıntıları ya da ölçeğiyle ilgilidir.

Ama belirtmek istediğim noktayı ne kadar tekrarlasam azdır. Yerli halklara karaçalmaya uğraşmanın çok ötesinde, hayvan yaşamına ve ormanlara yönelik görünüşteki "duyarsızlıklarının" *gerekçesini* incelememiz gerektiğini düşünüyorum. Avcı-toplayıcılar, diğer yaşam biçimleri gibi canlı varlıklardı ve her yaşam biçiminin yapacağı gibi mümkün olan her yolla hayatta kalmaya çalıştılar. Aynı zamanda, bu insanların gereksinimleri diğer yaşam biçimlerininkilerden daha fazla ve daha karmaşıktı. Doğal evrimin son derece zeki kafalar bahşettiği yaratıklar olarak, hayvan ve bitkilere yalnızca dolaysız gereksinimlerini karşılamak için ihtiyaç duymuyorlardı; ayrıca eti ve bitkileri korumayı öğrendiklerinden itibaren besinlerini güvenli bir biçimde temin etmeyi istediler. *Doğal olarak* bahşedilen zekâları sayesinde, iyi giyim, hattâ rahat yatak, evler için dayanıklı kaplamalar, süslü elbiseler ve oyma kemikten nazarlıklar, süslemeler için boncuğa benzer dişler, büyü eşyaları, çeşitli aletler ve ilaçlar ve çeşitli amaçlarla boyama maddesi gibi "lüksler" istediler. Bu insanların ihtiyaçlarının diğer yaşam biçimlerininkilerden daha fazla ve daha karmaşık olması, bazı sapkın özelliklere değil; eşsiz hayvanlar olarak evrimlerinden çıkan yeteneklere bağlıydı. Kısacası bu istekler onların davranışlarını *herhangi bir* insan olmayan varlığınkini biçimlendireceği gibi biçimlendirdi. Ve bu istekler muğlak bir şekilde "doğal olmayan" herhangi bir şeytani ya da gizemli itkinin değil, ezelden beri süren evrimsel gelişimin bir sonucu olarak oluştu.

Yazıöncesi halkları, insan oldukları için, kavramsal olarak akıl yürütme, akıcı konuşma ve güvensizlik duyma yeteneklerine sahiptiler. İlk insanlık ayılardan, foklardan ve kurtlardan daha zeki hareket etmekle suçlanamaz: *Doğal evrim* onlara daha büyük beyinler ve hayatta kalma şanslarını arttırmak üzere aletler ve silahlar yapma, refahlarını arttırmak için çevrelerini değiştirme kapasitesi verdi. Hayranlık uyandırıcı bellekleri ve en önemlisi de canlı hayalgüçleri vardı. Silahlarını süslediler, kayalara ve mağaralara hayvanlar ve resimler çizdiler, analojik düşünmeye başladılar, mitler yarattılar ve hayvanlarda görülebilenlerden çok daha zorlayıcı olan tutkular hissettiler.

Ancak onlar yine de "Doğa"nın parçasıydılar. Geç pleistosende ve erken paleolitikte, günümüzün onların davranışlarına ilişkin romantik kavramlarıyla çelişen bir biçimde hareket etmelerine neden olan şey, ortaya çıkmakta olan ikinci doğalarıyla birlikte, ilk doğaya "yakınlık-

ları"ydı. Biyolojik evrim alanından toplumsal evrim alanına büyük bir geçiş dönemi yaşıyorlardı. Böylelikle hayvanlara verdikleri acıya tamamen ilgisiz kalabildikleri gibi ritüellerinde onlara güçlü bir yakınlık duyabiliyorlardı; hemen hemen aynı anda ortaya çıkan çelişkili davranış biçimleri. Bu açılardan, duyarlılıkları, kültürel ihtiyaçlar kadar hayvani ihtiyaçlarla, daha doğrusu tam da ilk doğayla olan "Birlik"leriyle biçimleniyordu. Öte yandan ilk doğayla "Birlik" duyguları, kendilerini ne ölçüde onunla özdeşleştirdiklerine ve ne tür bir toplum yarattıklarına bağlı olarak, ondan "ayrı" olma duygusuna götüren, bugün insani olmayan yaşama yönelik empati olduğu kadar zulüm olarak da görebileceğimiz şeyi oluşturabilecek zihinsel bir repertuvar bakışlarındaki tamamen diyalektik bir gerilim tarafından biçimlenmişti.

Bu noktayı antropolojik yazından alınabilecek birçok örnekten yalnızca biriyle gözler önüne sermek istiyorum. Ünlü bir antropolog ve Orta Afrika'daki İturi orman pigmelerinin olağanüstü incelemesi *The Forest People*'ın (Orman İnsanları) yazarı olan Colin M. Turnbull bu insanların orman yurtlarına yönelik olarak gerçekten taşıdıkları neredeyse saygıya benzer duyguyu kutluyor. Ancak yakaladıkları hayvanların ıstırabına tamamen kayıtsız olabildiklerini görünce Turnbull dehşete kapılıyor. "Sindula en değer verilen hayvanlardan biridir," diyor Turnbull, pigmelerin bir av ağıyla yakaladıkları tatlı, köpeğe benzer yaratıktan söz ederken. Hayvan, bir pigme çocuğu olan Maipe'nin nezaretine bırakılıyor.

> Sonra muhtemelen on üç yaşından daha büyük olmayan çocuk ilk hamlede hayvana mızrağını sapladı, midenin etli kısmından onu yere çiviledi. Ama hayvan hâlâ hayattaydı ve özgürlük için mücadele ediyordu. Ağı ısırarak kendine yol açmıştı ve şimdi iki büklüm olmuş, keskin dişleriyle mızrağın sapını ısırıyordu. Maipe boynuna ikinci bir mızrak sapladı, ama hayvan hâlâ debeleniyor ve savaşıyordu. Ancak üçüncü bir mızrak kalbini deldi ve mücadeleyi bırakmasını sağladı.
> Böyle zamanlarda kendimi pigmelerden çok uzak hissediyordum. Heyecanlı bir grup oluşturup etrafta duruyorlar, ölmekte olan hayvana işaret edip gülüyorlardı. Dokuz yaşlarında bir çocuk kendini yere attı ve tuhaf bir yığın halinde kıvrılarak sindulanın son katılmalarını taklit etti. Adamlar mızraklarını çektiler ve böyle küçük bir hayvandan korkmuş olduklarını göstererek birbirleriyle şakalaştılar ve içlerinden biri yaralı ve kanayan bedeni tekmeledi. Sonra Maipe'nin annesi geldi ve kan içindeki hayvanı arka ayaklarından sürükleyerek omuzundan

aşırıp sırtındaki sepete attı.
Başka bir zaman pigmelerin henüz canlı olan kuşların tüylerini alazladıklarını gördüm, ölüm yavaş yavaş gelirse etin daha tatlı olduğunu söylüyorlardı. Ve o kadar değerli olan av köpekleri doğdukları günden öldükleri güne kadar acımasızca tekmeleniyorlardı. Av köpeği dışında herhangi bir hayvanı ya da kuşu ehlileştirmeye çalıştıklarını görmedim. Pigmelerle hayvanlara davranışları konusunda konuştuğumda, bana gülüyorlar ve şöyle diyorlardı: "Orman, hayvanları bize yememiz için verdi; bu armağını reddedip açlıktan ölelim mi?" Hindi çiftliklerini ve Şükran Günü'nü düşündüm ve bizim toplumumuz tarafından yalnızca yiyecek olarak kesilmek üzere yetiştirilen milyonlarca hayvanı düşündüm.[8]

Bu tür davranış ve ortaya koyduğu duyarlık hiçbir şekilde İturi orman pigmelerine özgü değildir. Hayvanlara -ya da kabileler arası çatışmalarda tutsak alınan erkeklere ve kadınlara- eziyet etmek, çok sayıda yazıöncesi halkı tarafından rutin bir davranış olarak görülüyordu. Okyanusya'da domuzlar ölümüne dövülüyorlardı; köpeklere tatlı bir lezzet olarak bakan Kızılderililer onlara son derece kötü davranıyorlardı ve birçok raporun gösterdiği gibi normal olarak yumuşak olan Eskimolar da köpeklere sert davranıyorlardı. Animizm ve büyüye ilişkin etnolojik betimlemeler, aslında birçok avcı-toplayıcı kültür için ikinci doğanın birinci doğaya derin bir şekilde *gömülmüş* olduğunu, bu nedenle yazıöncesi insanlarının kendileri ile çevreleri arasında görece az ayrım yapabildiklerini söyler. Birinci ve ikinci doğa arasındaki ayrımların genellikle sorunlu olması ve sonuç olarak insanın net bir şekilde tanımlanmış bir özkimlik ya da ego duygusuna ulaşma yeteneğinin oldukça sınırlı olması şaşırtıcı değildir.

Kısacası, insanlığın ilk doğadan "ayrılığı" meselesini, ayrılığı pleistosen bir "Birliği" ilahlaştırma ya da yapay bir ilksel duyarlıklar anlayışını taklit etme sürecinde ortadan kaldırmaya çalışarak çözemeyiz. İkinci doğanın ta başlangıcına bakıldığında, insanlığın özgül, dar ekolojik yurtlarına ilişkin bir bilinçten ayrı olarak, ilk doğa bilincinin, kendini tamamen yurtsal hayvani bir varoluştan ayırmasını *öngerektirdiği* vurgulanmalıdır. İnsanların insan olarak öz kimliklerinin ve özbi-

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

linçlerinin ortaya çıkması için, en azından bir noktada ilk doğayı genel olarak bir "öteki" olarak görmeye *başlamaları* gerekir. İnsani olan ile insani olmayan arasındaki bir karşıtlık duygusu olmadığında, insanlar yalnızca hayatta kalmaya çalışan, en alt seviyedeki bir varoluşla, sınırlı ekolojik topluluklarının dolayımsız sınırlarının ötesinde pek az şeyi bilmelerine yol açacak ölçüde, diğer canlı varlıklardan farklılaşmamış bir yaşam tarzıyla sınırlanırlar. Bu yaşam tarzı, insanların imgelemlerinde yarattıkları dışında, herhangi bir amaçtan, anlamdan ya da yönelimden yoksundur. Ve bu, hiçbir insanın düşünmeye son vermediği takdirde dayanamayacağı bir yaşam tarzıdır.

Bu da en azından epistemolojik olarak, farklılaşmanın olmaması ve insan ruhunun evriminin hiçbir zaman başlamaması anlamına gelirdi. İnsanların doğal evrimde kendilerini farklılaştırabilmeleri için kendi ile öteki arasındaki ve insan ile insan olmayan arasındaki düaliteler gibi bir *düalite* olmalıdır. Burada, düalite *düalizm* ile karıştırılmamalıdır. Bugün ekolojik düşünüşün karşısındaki tehlike düalist bir duyarlılık meselesi -mistik ekolojistleriri ezme noktasına kadar eleştirdikleri bir düalizm- olmaktan çok bir *indirgemecilik* meselesi; *tüm* farklılıkların, düşünsel olarak yaratıcılık olanağını dışlayan ve "karşılıklı bağımlılık" gibi bir kavramı zihinsel ve duygusal bir deli gömleğinin bağcıklarına dönüştüren tanımlanamaz bir "Birlik" içinde eritilmesi meselesidir. "Ötekilik", düalite ve farklılaşma olmadığında, "karşılıklı bağımlılık", psikolojik ve kişisel farklılığı, Hegel'in ünlü vecizesini kullanırsak, "tüm öküzlerin siyah olduğu bir gece"ye indirger. Aynı eleştiri ontolojik bir indirgemeciliğe karşı da getirilebilir. Ötekilik, düalite ve farklılaşma olmadığında, yaşam biçimlerinin tüm farklılıkları, ölümcül bir türdeşlikle sınırlı olacak ve organik evrim gerçekleşemeyecekti. Doğal tarih açısından, biyosfer hâlâ Margulis'in prokaryotik hücreler çorbasıyla dolu bir "Gaia" olacaktı.

Bugün "Birliğe" giden mistik bir yol izlemek, Homeros'un *Odysseia*'sındaki, hatırladıkları bir geçmişleri ve bir gelecek görüşleri olmayan ve yaşamlarını tamamen gündelik olarak sürdüren, hayvanlar gibi yemek, sindirmek ve dışkı boşaltmaktan ibaret sabit bir varoluş içinde bitki gibi yaşayan Lotus Yiyenlerin, zamanı, tarihi olmayan sisli adasına yeniden gömülmektir. Bu, "ötekilik" duygusu, benlik duygusu, bilinç duygusu olmayan -daha doğrusu tahminen aynı derecede boş bir "kozmik Benliğin" bağrında salt yaşamın sürdürülmesinin ötesinde hiçbir duyarlılığı olmayan- bir dünyadır. İlk duyarlıkları ve gelişimlerini anlamak için, insanlığın çevresindeki daha geniş dünyaya

girmesi ve onu bilmesi için, onu salt ekolojik bir mekânla sınırlayan tamamen hayvani duyarlıktan -buna duyarlık denebilirse tabii- kopması *gerektiğini* kabul etmeliyiz. Her türden romantik altın bir pleistosen, paleolitik ve neolitik geçmişteki evrensel bir "Birlik" duygusunun kaybedilmesinin yasını tuttukları halde, insanlar ilk doğaya "öteki" olarak bakmak zorundaydılar ve kaçınılmaz olarak öyle yaptılar. Kendilerine doğal olarak verilen potansiyeller veri alındığında, insanlar salt hayatta kalma alanının ötesinde bir yaratıcılık ve yenilik alanına gitmek ve çevrelerini ihtiyaçlarına göre uyarlama yönünde doğal olarak bahşedilmiş kapasitelerini -zamanla akılcı ve ekolojik bir nitelik kazanacağını ümit ettiğimiz çizgilerde- gerçekleştirmek zorundaydılar.

Yirminci yüzyılın yarattığı korkunç psikolojik karışıklıklar, bizi, toplumsal tarih, "ötekilik", insani dünyadan ayrılma düaliteleri konusunda tamamen sakınımlı hale getirdi. Ama doğal evrim, özgüllüğü insani gerçekliği giderek insani olmayan gerçeklikten ayırt eden *bilinçli* bir "ayrılma" duygusuna dayanan bir yaşam biçimini -insanlığı- yarattığı için "ayrılma" ve "ötekilik", yaşamın *insani* olgularıdır. "Ötekilik" *dereceli* bir görüngü, kuşkusuz çeşitli toplum türlerinden herhangi birine yol açabilecek bir görüngü olarak kavranmalıdır. Bugün bildiğimiz gibi -ve sonuçları arkamızdaki toplumsal tarihi ve muhtemelen önümüzdeki güvenilmez geleceği lekeleyen- *karşıtlık, tahakküm* ve *antagonizma* ile nitelenen çok yıkıcı ilişkilere de yol açabilir.

Ama "ötekilik" *insanlığın erken tarihinde olduğu gibi farklılaşma, eklemlenme, tamamlayıcılık* biçimini de alabilir. İnsanlar pleistosende muhtemelen ve paleolitikte kesin olarak ilk doğadan çıkmaya başladıklarında, "ötekiler" olarak hayvanlarla ilişkileri büyük ölçüde *tamamlayıcı nitelikteydi.* Avcılar insani olmayan bir "öteki"yle uğraştıklarını bilirler, ama bu kitapta yıllarca önce vurguladığım gibi animizm bir zor biçiminden çok bir davet biçimi olabilir. Hayvan ruhlarının yatıştırılmasının gerekliliği olgusuna karşılık, erken animizm bu kültürlere kooperatif bir itki vermiştir. Paleolitik mağara resimlerinin düşündürdüğü gibi avın avcıların mızraklarını ve oklarını "kabul etmesi" için *cezbedilebileceği* varsayılıyordu. Geç pleistosen ve erken paleolitikteki aşırı avlanmalar bile, bir hasım ya da düşman olarak bir "öteki" duygusundan değil; bu aşırı avlanmaların büyük pleistosen megafaunası üzerinde yapacağı ekolojik etki konusundaki naif bir cehaletten kaynaklanıyor olabilir. Bu açıdan, ilk avcılar sıradan bir yırtıcı hayva-

nın davranışını giderek toplumsallaşan animist insanın davranışıyla birleştiriyorlardı.

Pleistosen döneme damgasını vuran iklim değişikliklerinden sonra, çevre insanlar için daha istikrarlı bir hale geldi; yazıöncesi insanlarının kalıcı köy yaşamı tarzları içinde yerleştikleri bahçeciliğin başlangıcıyla birlikte, genel olarak Yakındoğu'da ve Amerika'daki erken kültürler çevrelerindeki flora ve faunayla oldukça dengeli bir ilişkiye girmiş gibi görünüyorlar. Kuşkusuz, beyazlar Amerika'nın yeni bölgeleriyle temas kurduklarında Amerika'daki vahşi hayvanların olağanüstü bolluğu ve birçok olağanüstü ormanın varlığı, bir ekolojik istikrarın şu ya da bu şekilde Kızılderili kültürlerine damgasını vurduğunu ortaya koyuyor. Onların "ötekilik" duygusu muhtemelen daha bilinçli bir şekilde selim (benign) ve tamamlayıcı nitelikteydi, karşıtlıktan çok farklılığa dayanıyordu. Bu duygu renk renk, farklılaşmış ve temelde ekolojik olan basit bir dünya anlayışında kök salıyordu. Bu kitabın ikinci bölümü olan "Organik Toplumun Bakış Açısı" bölümünün, tam olarak bu ikinci dönemi temel aldığını ve yalnızca Amerika'yı değil; erken neolitik Yakındoğu'yu da içerdiğini geçerken belirtmek istiyorum.

Ancak insanların bu şekilde kendilerini ve doğal farklılıkları tanımalarından, hiyerarşinin de ortaya çıkışını içeren renkli bir toplumsal tarih gelişti. Burada, tamamlayıcı "ötekilik" sık sık, ortaya çıkan statü grupları tarafından altüst edildi ve yavaş yavaş yerini tahakküme dayanan "ötekiliğe" bıraktı. Ama tamamlayıcı "ötekilik" ve tahakküme dayanan "ötekilik" bir arada var oldular ve birbirlerini etkilediler, böylelikle ikinci doğanın evrimi bu iki anlamlılıkla yoğrulmuş olarak açılmaya başladı. Ancak hiyerarşi ve tahakkümün toplumsal tarihi konusundaki haklı sakınımlılığımıza karşın, bugün ekolojik yönelimli insanlar, bütünlüğü içinde bu toplumsal tarihin zorlayıcı gerçekliklerini -ne birçok kusurunu ne de geçmişte ve bugün daha iyi bir dünya için sunduğu ve umarız gelecekte ekolojik bir toplum vaadiyle birlikte sunmaya devam edeceği, akıl, bilim ve teknolojinin de dahil olduğu birçok gerçekleşmemiş alternatifi- gözardı edemezler.

Bugün ilk ve ikinci doğayı, başka bir yerde "özgür doğa" olarak adlandırdığım yeni bir sentezde birleştirme potansiyelini gerçekleştirmek için, var olan ikinci doğanın ötesine gitmek zorundayız. Bu özgür doğa, ilk ve ikinci doğaya damgasını vuran farklılaşmalarla zenginleşmiş olarak var olacaksa, ilk doğayla mitik bir pleistosen karanlığına ya da basit tek hücreli organizmalardan oluşan bir "Gaia" çorbasına dal-

mayıp evrimin güneşinde ısılanan, zengin bir şekilde eklemlenmiş bir birlik içinde, "biyomerkezci" ya da "insanmerkezci" değil; tamamlayıcı -insani olmayan ile insani olan arasında- bir "ötekilik" duygusuna ulaşmayı umut edebiliriz.

Görüşlerimi açık bir şekilde özetlemek istiyorum. Yazıöncesi insanlarının davranışına bakıp onları modern ekolojik ahlâk standartlarına uygun biçimler içinde kalıba dökmek ya da başka canlı varlıklara yönelik zalimlikleri ya da ilgisizlikleri karşısında dindarca bir hayal kırıklığına uğramak bence, son dönemlerin tipik niteliği olan tarihdışı bir küstahlık biçimidir. Çevrelerini sonuna kadar kullanmamalarını ya da ihtiyaç duyduklarında değiştirmemelerini beklemek modern, tarihdışı bir küstahlık biçimidir. Romantizmin ve mistisizmin ahmaklıklarına gömülmek istemiyorsak, sorulması gereken soru, insanlar doğaya müdahale *etmeli mi* yoksa etmemeli mi sorusu değil, *nasıl* etmeliler ve hangi *amaçlarla* etmeliler sorusudur; çünkü hiçbir şey onları en temel doğal potansiyellerini gerçekleştirmeye çalışmaktan alıkoyamayacaktır. Bunlar gerçekten sormamız gereken etik sorulardır ve ancak *düşünceye* dayalı bir şekilde -insanlığın toplumsal gelişiminin erdemlerini ve kötülüklerini ortaya koyarak, yaşam biçimlerinin büyük evrimci geçit töreninde evrimin artan öznellik ve bilinçlilik yönünde herhangi bir anlamlı atılımı olup olmadığını belirleyerek ve bütün bu meselelerde toplumsal gelişimin temel önemi konusunda daha fazla kafa yorarak- yanıtlanabilirler.

Geçmiş kuşaklardan önemli düşünürler de dahil olmak üzere, birçoğumuzun, hiyerarşik toplumun, insanın doğası da dahil olmak üzere "Doğa"yla etkileşimini sorgulama lüksüne sahip olması, hayvan yaşamıyla aramızdaki yeni keşfedilen bir yakınlığın sonucu değildir; -bu yakınlık ne kadar geçerli olursa olsun. Esas olarak artan *insanlık* duygumuzdan, diğer insanlar bir yana, insani olmayan yaşam biçimlerine yönelik olarak giderek gelişen hümanist empati duygumuzdan kaynaklanır. Ana-baba bakımının söz konusu olduğu durumlar ve muhtemelen ait olunan grup, takım ya da sürünün üyeleri için duyulanlar bir yana, hiçbir yaşam biçiminin bizim empatik duygularımızı paylaşmaya muktedir görünmediğini ne kadar vurgulasam azdır. Bazı hayvanların, kendileriyle sahipleri ya da çoban olarak ilgilenen insanlara duydukları yakınlık duygusu da ayrı tutulabilir. Ve böyle durumlar için *empati* gibi bir sözcük; ancak içgüdü, alışkanlık ve koşullu refleksle-

rin "empatik" hayvan davranışının oluşumunda önemli bir rol oynamadığı şeklinde oldukça kuşkulu bir insanbiçimci varsayıma dayanarak kullanılabilir.

İnsanların sayısız canlı türüne, daha doğrusu bir bütün olarak "Doğa"ya *genişlettikleri* empati, özen ve ilgi duygularına gelince, bu duyguların ilk doğada bulunmadığını yeniden vurgulamak istiyorum. Hayvanların "Doğa"nın ne olduğu konusunda, doğal dünyayı bir bütünlük başka bir deyişle geniş bir "ötekilik" olarak kavrayamayacak kadar onun içine gömülmüş olan ilk atalarımızdan daha fazla bir fikirleri yoktur. Kendi özel ekolojik yuvalarından ve kendileriyle onu paylaşan diğer varlıklardan ötesini göremezler. Ayrıca, insan duyarlılıkları, insanlık ile "Doğa" arasında bir ayrım belirlemeseler di, insanlara doğal evrim tarafından bahşedilen, özbilinç, kendini tanımlama ve gerçekleştirme yetilerine ulaşamasalardı, her zaman, ilk doğa için ekolojik hareketin talep ettiği empati, özen, estetik değerlendirme ve yakınlıktan *yoksun olacaklardı*. İnsanlar hiçbir zaman doğayı *bilen* ve onu değerlendiren etik failler olamaz, hele hele yaratıcı bir şekilde ilk doğa ile ikinci doğanın en iyi yanlarını toplumsal bir bütünlük ve etik tamamlayıcılık alanına çeken özgür bir doğayı hiç yaratamazlardı.

Özgür doğaya ulaşmak, ister John Muir'in tersine çevrilmiş Kalvinizmiyle ister Starhawk'ın büyü sanatları, Gregory Bateson'un sibernetiği ya da "derin" ekolojinin "benliklerimizi" kozmik bir "Benlik" içinde çözmemize yönelik çağrısı aracılığıyla olsun, ne "yeniden büyülenme"yi ne "yeniden tanrısallaştırma"yı, ne de "Doğa"nın mistifikasyonunu içerecektir. Özgür doğaya, bilgisayarlarında çok çalışmaya ve "basit yaşam"a methiyeler düzen profesörler, denemeciler, şairler, antropologlar ve ekolojik vaizler sayesinde de ulaşılmayacaktır. Ekoloji hareketinin son zamanlarda bir vahşi hayat kültü, bir cadılık ağı, Dünya Tanrıçası dinlerinin ateşli çömezleri ve çeşitli psikoterapi karşılaşma grupları olarak yeniden işlenmesine damgasını vuran ahlâki ikiyüzlülük hayret vericidir. Tüm "kendini güçlendirme", teistik "içkinlik", "özen" ve "karşılıklı bağımlılık" sözlerine karşın bu mistikler aslında, kendilerini günümüzün ekolojik krizinin temelinde yer alan ciddi toplumsal meselelerden uzaklaştırmaya ve mitlere, metaforlara, ritüellere ve "yeşil" tüketimciliğine dayanan kişisel "özdönüşüm" ve "zenginleşme" stratejilerine geri çekilmeye çalışıyorlar.

İlk doğaya sevgi ve saygının bu tür hünerlere, yapmacıklıklara, atavist uygulamalara ya da romantik taklalara ihtiyacı yok; hele insani olmayan yaşama duydukları sevgi genellikle insani yaşama yönelik

bir nefretten kaynaklanır gibi görünen artan sayıdaki insansevmezlere hiç ihtiyacı yok. Olağanüstü yaratıcılığı, verimliliği, artan öznelliği ve yenilik kapasitesi veri alındığında, doğal evrim, onun niteliklerine duyduğumuz saygı ve sevgiyi hak ediyor. İlk doğayı -insan aklı ve insanın ahlâki olarak ve özbilinçli bir şekilde hareket etme kapasitesi gibi harikalar dahil olmak üzere- harika bir görüngü olarak değerlendirmek için tanrılar -kadın ya da erkek- gibi ideolojik yapıntılar yaratmaya ya da büyü sanatlarını kullanmaya ihtiyacımız yok. İlk doğaya verilecek değer ve gösterilecek sevgi, egemen insan benzeri "varlıkları" biyotik dünyaya yansıtan ve *içkinlik*, "yeryüzü temelliliği" gibi terimleri açıkgözce kullanan bir Doğaüstücülükten değil, açık görüşlü ve estetik bir doğalcılıktan kaynaklanmalıdır. Aslında ilk doğayı tam olarak bilmemiz ve tam olarak değerlendirmemiz, insanlar olarak kendimizi çakallar, ayılar ya da kurtlarla, hele hele kayalar, ırmaklar gibi cansız şeylerle, daha da saçması "kosmos"la *karıştırmama* konusunda düşünsel ve duygusal bir yeteneğe sahip olmamıza çok fazla bağlıdır.

Bu açık görüşlü doğalcılığın günümüz ekoloji hareketinde hâkim hale gelmesi şimdilik çok kuşkuludur. Kadınların Yahudi-Hıristiyan babaerkilliğine, militarist inanç sistemlerine ve erkek yönelimli bir dünyanın kimliklerini ihmal etmesine içerlemeleri kolayca anlaşılabilir ve takdir edilebilir. Ama kadınlar için ya da erkekler için, neopagan bir mistisizmi, "her şeyi seven" bir panteizmi ya da güç gizlenen bir anaerkilliği benimseyerek, bu toplumsal ve psikolojik patolojilere tepki vermesi, yalnızca bir hatalar grubunu başka biriyle ve muhtemelen bir toplumsal ve psikolojik tiranlığı bir diğeriyle değiştirmek anlamına gelir. Yalanlar ve dogmatik inançlar ilk bakışta ne kadar iyiniyetli görünürlerse görünsünler, kaçınılmaz olarak aklı tutsak ederler ve onun eleştirel atılımını azaltırlar. Keyfi doğası, çömezlerini çeşitli Yeni Çağ guruları, rahipleri, rahibeleri, cadıları ve kitle kültürünün orkestra şefleri tarafından kolaylıkla manipüle edilebilir hale getiren, inanca yönelik bir eğilimi öngerektirir ve besler.

İlk avcılar için animist duyarlık karma bir nimetti. "Ötekiler" olarak hayvanlarla ilişkilerinde kooperatif bir ruhu ifade ediyordu ve kuşkusuz avcıları sezdirmeden yaklaştıkları hayvanların nitelikleri konusunda uyarıyordu. Bununla birlikte, yazıöncesi insanlarının animizmi kooperatif bir boyut içeriyorsa da ruh ya da Doğaüstü inancına dayandığı ölçüde, doğal dünyanın yanlış bir imgesine dayandığı bugün açıktır. Animizm onları esnek olmayan âdetler ve gelenekler içine kapatmanın yanı sıra yerli halkları teknoloji karşısında (özellikle de onları

dehşete düşüren ya da mermileriyle, şamanlarının onları "koruduğu" büyülerinin yanlışlığını kanlı bir şekilde gösteren Avrupalıların silahları karşısında) yaralanmaya çok açık hale getiren masum bir büyü inancını içerir.

Birçok mistik ekolojistin ileri sürdüğü gibi animizmin herhangi bir nesnel gerçekliği olduğuna inanmak, bir çocuğun üzerinden düştüğü bir iskemleyi öfkeyle tekmelemesinden farklı bir davranış değildir. Bugün ilk doğa hakkında bildiklerimizin ışığında, animist ruhlar ve büyü yöntemleri, nesnel gerçeklikte, birçok Kuzey Amerika yerlisinin geleneksel olarak oruçla, kendi kendine eziyetle, telkinle ve insanın sinir sistemini bozan benzer tekniklerle gördükleri görüntülerden daha fazla bir temele sahip değildir. Yazıöncesi bir toplulukta, kişinin duyularını sakatlayarak bir koruyucu ruh görmesi; kendine güven, cesaret ve kabadayılık duygusunu arttırabilir, böylelikle onu daha iyi bir avcı haline getirebilir; ama bu görüşler ilk doğanın gerçekliği hakkında, Castaneda'nın konuşan hayvanlara ilişkin masallarından daha fazla şey söylemez. Animizm için çok önemli olan mitik bilgi ve büyü inancı -yazıöncesi insanlarının inançları olarak anlaşılabilir olan, ama modern insanlar söz konusu olduğunda, ancak gerçeklikten ne kadar uzaklaştıklarının, daha doğrusu gerçek "yeryüzü bilgeliği"nden ne kadar uzak olduklarının kanıtı olarak açıklanabilecek- bir kendi kendini aldatma biçimidir.

Ekoloji hareketinin ve özellikle ekofeminizmin parçası olarak ritüelin yaygınlaşmasını veri aldığımızda, ritüalist hareketin, insanları kuşkulu amaçlar için kontrol altına alınması kolay hale getirilebileceğini anlayabiliriz. Farklı yaş gruplarına geçişimizi kolaylaştıran ve bizi yaşamdaki yeni sorumluluklara hazırlayan, toplulukları birleştiren, ölüm karşısındaki kayıp duygumuzu hafifleten, insan dayanışmasını güçlendiren ve hattâ insani olmayan yaşama duyulan saygıyı ifade eden arzu edilir ritüelleri olabilir; bütün bunlar, toplumsal ekolojinin seve seve kabul ettiği davranış biçimleridir.

Ama ritüalist davranışın *bilerek* uygulanması gerekir; bu, bugün için geçmişte olmadığı kadar önemlidir; çünkü kitle iletişim araçları bizi, yeni toplumsal denetim yöntemleri karşısında son derece savunmasız bir hale getirdi. Bir araya getirebileceğimiz tüm eleştirel yeteneklere duyduğumuz ihtiyaç, karşımızda duran ekolojik sorunların devasa boyutlara ulaşmış olması nedeniyle artmıştır. Ritüeller gerçekliğe yönelik olarak eleştirel olmayan bir yaklaşımı besleme ya da gerçekliğin aldatıcı bir ikamesini yaratma amacıyla kullanılıyorsa; büyü hile-

leri akılcı bir biçimde açıklanabilir bir nedenselliğin ikamesi haline gelmişse; yeni şamanlar kocakarı ilaçlarını yaşamın en mahrem alanlarına uygulayarak davranışlarımızı bizim yerimize biçimlendirmeye başlamışlarsa kolayca özerk bir özneden çok, şekillendirilebilir bir nesne haline gelebilir; hem de "yeni", "kolektif", "kozmik" ya da "ekolojik" bir öznelliğe ulaşmak adına. Bir "karşılıklı bağımlılık" ritüeline katılıp, kendilerinin "ağaç" olduklarına inanmaya başlayan kişiler, özkimliklerini kolayca yok edebilecek bariz bir kendini aldatma eylemi içine girerler. Bu ego sınırı kaybının yol açabileceği potansiyel hasar her zamankinden daha ürkütücüdür; çünkü benlik son derece metalaşmış bir toplum tarafından zaten zayıflatılmış ve edilginleştirilmiş durumdadır. O halde, ritüel, yaşamdaki birçok geçiş krizini hafifletmek için kullanılabildiği gibi yaşamı teslim almak, onu imal edilmiş "gelenekler" içinde dondurmak ve Nürnberg'deki Nazi ritüellerinden farklı olmayan bir şekilde bireye yeni bir politik ve psikolojik tiranlığı telkin etmek ve ona tamamen boyun eğdirmek için de çok etkili bir şekilde kullanılabilir.

1960'ların ekoloji hareketini çevreleyen ve biyosfer için olduğu kadar insanlar için de kaygılanan alicenap ütopyacı ortam, düzenli bir şekilde yerini ütopya-karşıtı bir burukluğa ve insansevmezliğe bırakıyor. Ekoloji, gerçekten hakları yadsınmış insanlara karşı davranışında ruh yoksulu ve küstah hale gelme tehlikesiyle ciddi bir şekilde karşı karşıyadır. Tüm "Yeryüzü Ana" yüceltmelerine karşın mistik ekolojistler genellikle onu göğüsleri kurumuş ve üreme güçlerini yitirmiş gibi ele alıyorlar. Ekoloji hareketindeki bu eğilim çoğunlukla bilerek, gerçekten radikal -sosyalist ve anarşist- hareketlerin insan mutluluğuna bağlılığını tamamen terk etti. Radikal ekolojinin daha önceki kapitalizm ve hiyerarşik toplum karşıtlığının yerini giderek "teknoloji"ye ve "sanayi toplumu"na -toplumun makineleşmesinin kök saldığı toplumsal ilişkilere çok az dikkat edildiği sürece, burjuvazinin bile Dünya Günü kutlamalarında çatabileceği son derece güvenli, toplumsal olarak nötr iki hedefe- karşı çığlıklar alıyor. Sanki dünya nüfusu şimdiki sayının çok çok altına düşse bile, modern kapitalizm gezegeni rekabetçi pazar ekonomisiyle tahrip etmeyecekmiş gibi Thomas Malthus'un bariz bir şekilde sınıf önyargılı görüşlerinin radikal eleştirilerinin yerini "nüfus sorunu"na ilişkin kederli çığlıklar alıyor. Daha önceki ekoloji hareketinin politik enerjisi, dinsel ya da yarı dinsel kültler, "kişisel olan politiktir" gibi sohbet grubu zihniyeti ve ciddi düşünce ve toplumsal

analizin yerini almış olan mistik kaprisler tarafından tüketiliyor.

Öte yandan "biyomerkezciliğin" popülerliği, insanlığı ve özellikle de "Doğa"daki ahlâki faillik kapasitesini -ironik bir şekilde, "biyomerkezci" bir bakış açısı geliştirmek için bile gereken düşünsel ve psikolojik kapasiteyi- önemsizleştirme tehlikesini taşıyor. Bu önemsizleştirmenin beslediği insansevmezlik bir yana, "biyomerkezciliğin" ziyadesiyle etik talepleri ekolojik bir döngüsel akıl yürütme biçimi üzerinde dönüyor. "Biyomerkezciler" insanlara, tüm diğer yaşam biçimlerine vermedikleri bir etik davranış buyruğu verip aynı zamanda da insanların "içsel değer" açısından tüm diğer yaşam biçimleriyle "eşit" olduklarında ısrar edemezler. Ayrıca, "biyomerkezci" bir toplum ortaya çıkacaksa bile, bu toplum ekolojik bozuklukları düzeltmek için daha pürist "derin ekolojistler"in donup kalmasına neden olacak bir düzeyde, elindeki hemen hemen tüm gelişkin teknolojilerle ilk doğaya ziyadesiyle "müdahale etmek" zorunda kalacaktır.

Bu kitabın VI. Bölümü'nde ileri sürdüğüm gibi "eşitlik" kavramının kendisi, yalnızca insanlara uygulandığında bile, bireysel zekâ, yetenek, yaş, sağlık, fiziksel sakatlık ve benzeri gibi farklılıkları gözardı eder. Adalet kavramına dayanan "eşitlik", özgürlüğe dayanan tamamlayıcılık kavramıyla karşılaştırıldığında çok zayıf kalır. Bir tamamlayıcılık etiğinin hâkim olduğu özgür bir toplum, bireyler arasındaki fiziksel farklılıklara, düşünce derecelerine ve ihtiyaçlara ilişkin kaçınılmaz eşitsizlikleri telafi etmek için elinden geleni yapacaktır. "Eşitlik" kavramı insani olmayan dünyayı da içermek üzere kullanıldığında daha da yetersizdir; türler arasındaki farklar tek tek insanlar arasındaki farklardan çok daha fazladır. İnsanlar arasındakiler de dahil olmak üzere, yaş, fiziksel kapasite, öznel farklılıklar gibi insani olmayan dünyadaki "doğal eşitsizlikler" tarafından üretilen farklılıkları açıklayamayan herhangi bir "eşitlik" biçimi, biyomerkezci tutumlara payanda oluşturan empatiden tamamen yoksun olacaktır. Meseleyi açık açık koyarsak "biyomerkezcilik", "insanmerkezcilik" kadar ilkel ve etik olarak yetersizdir.

Toplumsal ekolojinin, "biyomerkezcilik", "insanmerkezcilik, "ekomerkezcilik" ve bugün bizi rahatsız eden diğer "merkezcilikler"in yerine getirdiği *tamamlayıcılık* ve *bütünlük*, "ötekilik" kavramına ve onun gerektirdiği farklılaşmalara dayanır. Bu kitabın ilk bölümlerinde, organik toplumda tamamlayıcılık ve çatışma arasındaki etkileşimin ya da diyalektiğin oldukça ayrıntılı bir betimlemesini sunmaya çalıştım; sonraki bölümlerde ise hiyerarşinin nasıl ortaya çıktığı gibi çok önem-

li bir meselenin yanı sıra bu etkileşimin antikçağda, ortaçağda ve kapitalist toplumda nasıl yaşandığını ele aldım.

Ama *Özgürlüğün Ekolojisi* yalnızca hiyerarşinin ortaya çıkışının öyküsü değildir. Altbaşlığının belirttiği gibi aynı zamanda -yalnızca gelecekte ekolojik bir toplumu gerçekleştirme süreci olarak değil, hiç değilse kısmen, kendilerini ezen elitlerin hâkimiyetini ortadan kaldırmaya çalışan tahakküm altındaki tabakaların erken ayaklanmalarının ve radikal düşüncelerinin bir tarihi olarak da- hiyerarşinin çözülüşünün öyküsüdür. Bu tarihte okurun dikkatinin çekilmesi gereken çok özel bir dram vardır. Ezilen tabakaların formüle ettikleri ve sık sık kendileri için özgür toplumlar yaratmak üzere kısa bir süre için gerçekleştirdikleri tarihsel *alternatiflerin* zenginliğinden söz ediyorum. Bu alternatiflerin bir tarafa atılmasına izin vermemeliyiz; bu alternatifler tarihin çöp sepetine ait olmak bir yana, gün ışığını hiçbir zaman görmemiş yaratıcı düşüncelerin yanı sıra gözle görülebilir kurumlar, deneyimler ve deneylerden oluşan bir hazine -gelecek için coşkuyla hayatta tutmaya çalışmamız gereken bir hazine- olarak görülmelidirler.

Organik toplumda ortaya çıkan indirgenemez asgari, eşitsizlerin eşitliği ve tamamlayıcılık etiği (bkz. II. Bölüm) özgürlüğün vazgeçilmez; ama dar ufuklu grup, boy ve kabile bağlarının ötesine genişletilmesi gereken standartlarıdırlar. Yunanlıların ihtiyaçlara ilişkin sınır ve denge kavramları ve Atina'nın doğrudan demokrasi kurumları da - babamerkezlilik, kölelik, dışlayıcı yurttaşlık biçimleri ve Yunanlıların savaş sanatına verdikleri büyük primden kurtarılması gereken- vazgeçilmez standartlardır. Hıristiyanlığın evrensel bir *humanitas* görüşü, Kilisenin tüm kusurlarına karşın ve tabii ki onu destekleyecek herhangi bir Doğaüstü kavrayışı içermeksizin, her zaman yolgösterici bir ilke olmalıdır. Ulus devlete karşı olarak, geç ortaçağ şehirlerinde çok yaygın olan konfederasyon ilkesi de geçmişten devşirebileceğimiz özgürlük repertuvarına aittir; tabii ki geç ortaçağda birçok şehre hâkim olan asilzadeler olmadan. Tarihten, insanların, özgür bir toplum geliştirmenin örneklerini sağlayabilecek insani yaşam biçimleri ve gerçekçi kurumlar geliştirme yollarını devşirmek atavist bir tavır değildir.

Herhangi bir "merkezciliğe" değil; farklılaşmaya, bütünlüğe ve tamamlayıcılığa dayanan bir toplum yaratmak için, düşüncelerimizin somut olması ve ekoloji hareketindeki mistik eğilimlerin karakteristik

bir özelliği olan dağınıklıktan uzak durması gerekir. Bu kitap da dahil olmak üzere bir dizi çalışmamda ekolojik ve akılcı bir toplumun nasıl olabileceğini ayrıntılarıyla ele aldım ve günümüz için somut, neredeyse programatik bir proje sunmaya çalıştım. Bu projeye "özgürlükçü belediyecilik" adını verdim. Bu, yaşamın -toprak, fabrikalar, ulaşım ve benzeri gibi- maddi araçları üzerinde halk denetimi olmasını öngören yeni bir politika ileri sürmesi anlamında "özgürlükçü" (çağdaş Amerikan sağcı mülk sahipleri tarafından değil, on dokuzuncu yüzyılın Avrupalı anarşistleri tarafından yaratılan bir terimdir bu) bir projedir. Özellikle doğrudan, yüz yüze yurttaş meclisleri aracılığıyla, kamu meseleleri üzerinde yurttaş denetimi olmasını öngören yeni bir politika ileri sürmesi anlamında ise "belediyeci"dir. Kısmen kolaylıkla içine kapalı ve yayılmacı bir hale gelebilecek olan "kendine yeterli" toplulukların dar ufukluluğundan kaçınmak; kısmen bu toplulukların işleyişlerini akılcı ve ekolojik bir şekilde koordine etme ihtiyacını karşılamak için bölgesel bir temelde belediyelerin ve ekonomilerinin, karşılıklı bağımlılığını beslemeye çalışmaları anlamında aynı zamanda konfederalisttir. Politik kararlar belediyelerin yurttaş meclisleri tarafından belirlenir, formüle edilir ve kararlaştırılır; idari kararlar, belediyelerin dikkatli gözetimine tabi olmak üzere, konfederal konseylere gönderilen geri çağırılabilir delegeler tarafından alınır.

Günümüzde potansiyel olarak çok önemli bir kamu yaşamı biçimi olan özgürlükçü belediyecilik, ortaçağdan on dokuzuncu yüzyıla kadar şehirlerde uzun bir tarihsel geçmişe sahiptir. Ortaya çıkmakta olan merkezi ulus devletlere karşı koymak için değişen demokrasi derecelerinde uygulandı. Bugün özgürlükçü belediyecilik, *politika* teriminin özgün Helenik anlamını -gerçekten katılımcı bir demokratik kurumlar gövdesi aracılığıyla *polis*'in meselelerinin yönetimi- yeniden ele geçirmeye ve ona hayatiyet kazandırmaya çalışmaktadır.

Böyle bir politikaya günümüzde hayatiyet kazandırma umudu, zorunlu olduğu kadar makuldür de. Kapitalizme karşı genel bir çıkar olarak ortaya çıkması beklenen proleter çıkarlarına dayanan bir sınıf hareketi geliştirme şeklindeki geleneksel sosyalist ve anarko-sendikalist politikalar, hiçbir telafi umudu bırakmayacak bir düzeyde başarısızlığa uğradılar. Kapitalizm, Marksistler ve sendikalistler tarafından öngörülen sınıf savaşını neredeyse tamamen massedecek düzeyde gelişti. Günümüzde herhangi bir genel çıkar ortaya çıkabilirse bu, dış güçler -örneğin, tam da doğası gereği "büyümek ya da ölmek" zorunda olan, böylelikle biyosferin kendisini de tehlikeye atan bir ekonominin eko-

lojik sınırları- tarafından biçimlendirilecek bir çıkardır. Ve toplumsal değişime ve ikinci doğa ile ilk doğa arasındaki ekolojik bir dengeye yönelik herhangi bir radikal harekete ulaşılabilecekse, bu hareket dereceli bir konfederalizm politikası -sonunda ulus devletin artan gücüne meydan okuyabilecek yurttaş ağlarının adım adım oluşumu- içinde kök salan katılımcı bir demokrasiye dayanmalıdır.

Geçmişin radikal hareketlerinin sözcük dağarcığı içinde, bu yeni güç "ikili" bir güç; sınıf ötesi bir genel ekolojik çıkar oluşturma yeteneği sayesinde, artan bir güven ve ahlâki otoriteyle ulus devletin güç tekeline karşı durabilen bir güç olacaktır. Bu noktada, ademi merkeziyetçiliğin ayak izlerinin peşinden gidebilecek dar ufukluluğun tehlikeleri, konfederalizm tarafından telafi edilebilir. Öte yandan doğrudan bir demokrasi, politik profesyonellik, bürokrasi ve yukarıdan aşağıya temsil sistemleri tarafından yaratılan çürümeye açık "politika"dan kaçınılmasını sağlar. Halk meclisleri aracılığıyla ifade edilen yurttaşlık, kendi toplumsal yaşamı üzerinde denetim uygulayamayan özelleşmiş, anonim "bileşen"e dayanan devletçi bir "politika"dan kaçınılmasını sağlayabilir.

Özgürlükçü belediyecilikle ilişkili gelenekleri, uygulamaları ve ümitleri -kurumlar, ekonomiler ve yurttaşlık gövdesi ile konfederal gövdeler arasındaki karşılıklı ilişkileri; bu özyönetim sisteminin içerdiği yeni tür yurttaşlık ve politikayı- araştırmanın yeri burası değil. Bu düşüncelerin en eksiksiz ifadesi *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship*[9] (Kentleşmenin Yükselişi ve Yurttaşlığın Düşüşü) adlı kitabımda bulunabilir. Burada günümüz sorunlarına yönelik bu politik ve ekonomik çözümün, aynı zamanda ekolojik bir çözüm de olduğunu belirtmekte yetineceğim. Özellikle sınırsız büyüme temelinde yapılanan bir toplumun sonucu olarak, biyotik dünyaya getirilen belalar karşısında hayatta kalabilmemiz için elit tabakaların gezegen üzerindeki özel mülkiyeti sona erdirilmelidir. Benim görüşüme göre özgür doğa ancak ayrıcalık ve tahakkümden gerçekten kurtulmuş, tamamen katılımcı bir toplumda yaşadığımız zaman ortaya çıkmaya başlayabilir. Ancak o zaman kendimizi doğaya hâkim olma düşüncesinden kurtarmaya ve toplumsal evrimde olduğu gibi doğal evrimde de ahlâki, akılcı ve yaratıcı bir güç olarak hareket etme vaadimizi yerine getirmeye muktedir olacağız.

---

9. Bookchin, *The Rise of Urbanization.*

Özgürlüğün Ekolojisi'ne şöyle bir göz gezdirirken insanlığın, "bilimsel bir disiplini -ekoloji- hayal, imgelem ve sanatçılığın disiplinsizliğiyle birleştiren" bir şekilde dünyayı değiştirme kapasitesini övdüğüm 99. sayfadaki satırları vurgulamak istiyorum. Mistik ekolojistlerin, insanlığın ilk doğaya müdahale etmemesi ya da asgari oranda müdahale etmesi gerektiği -"doğayı kendi haline bırak" şiarı- konusundaki vurguları hiçbir şekilde savunulabilir değildir. Ben bu konuda okurun Charles Elton'dan yaptığım alıntıya başvurmasını önereceğim: "Dünyanın geleceği yönetilmelidir, ama bu yönetim satranç oyunu gibi değil, daha çok bir gemiyi idare etmek gibi olacaktır." Bugün, dünyanın bir satranç gibi ele alınamayacağını belirtirken, Elton'ın işaret ettiği gibi yine de "yönetilmesi" gerektiğini vurgulamak istiyorum. Bugün ekolojik restorasyon, vahşi bölgelerin yönetimi ve yeniden ormanlandırılması amaçlarıyla dünyaya müdahale etmezsek, ne bizim ne de korumak istediğimiz vahşi yaşamın herhangi bir geleceği olacaktır. "İlksel" denilen dünyanın o kadar ötesine gittik ki bu noktada ona geri dönme olasılığı söz konusu değildir. Ve bugün ne kadar marjinal olursa olsun, birçok açıdan ilk atalarımızınkilerden daha da ileri olan yeni duyarlıklar geliştirdik.

Hegel'in ünlü şiarı, "Doğru Bütündür"ü (sayfa 113) ve doğal dünyada yaptığımız değişiklikleri ilk doğanın "kendiliğindenliği"yle birleştirme konusundaki ısrarımı da yeniden vurgulayacağım. Ancak "çeşitlilik içinde birliğin" ve karmaşıklığın bir işlevi olan ekolojik istikrara ilişkin kaygım bir açıklama gerektiriyor. Ellilerin ve altmışların başlarının ekolojik bilinci -artık ne kadar vardıysa- tarım sanayisi tarafından uygulanan ve hâlâ da uygulanmaya devam eden tek ürünlü monokültürde fazlasıyla kullanılan tehlikeli böcek öldürücülerden kaçınmak için sağlanması gereken ürün çeşitliliğinin bir sonucu olarak ekolojik istikrarı savunmak zorundaydı. Tehlikeli kimyasal maddelerin kullanımını azaltmak ya da ortadan kaldırmak, ancak çeşitli tarım durumlarında böcek ve başka hayvan nüfuslarını birbirinin karşısına koyarak olanaklı görünüyordu.

Bugün, çeşitlilik ve karmaşıklık vurgum daha geniş temellere dayanmaktadır. Benim görüşüme göre türlerin çeşitliliği, yaşamın evrimi için yeni yollar açması açısından hayati bir önem taşır. Daha fazla tür içeren ekotopluluklar genellikle daha karmaşıktırlar; daha büyük evrimsel olanaklar açan, yeni, daha öznel ve daha esnek yaşam biçimleri yaratma eğilimindedirler. Katılımcı evrim adını verdiğim bu olguyu 1986 tarihli "Doğada Zorunluluk ve Özgürlük"[10] başlıklı denememde tartıştım.

10. Bookchin, "Freedom and Necessity in Nature", *Alternatives* 13 (Kasım 1986); tekrar basım Bookchin, *Philosophy of Social Ecology* içinde.

"Organik Toplumun Bakış Açısı" başlıklı II. Bölüm'ün, esas itibarıyla bugün de sağlam görünmesi beni memnun etti. Bu bölüm, yazıöncesi kültürlerin standart "vahşi" imgesine karşı onların iyi yönlerini vurgulayarak yazılmış polemik bir bölümdür kuşkusuz. Yazıöncesi insanlarına ilişkin bu çirkin imgeyi sarsmak, bakım ve beslenme gibi değerlerin atalarımıza dayanan kaynaklarını ve ilk insanın "Doğa"yı özneleştirmesi ya da kişileştirmesini daha eksiksiz bir şekilde araştırmak istedim. Ama yazıöncesi insanlarına ilişkin olarak bugün çok moda olan romantik gizemlileştirme dikkate alındığında, yazıöncesi kültürlerinin doğal dünyaya önemli ölçüde müdahale etme konusunda -bugün ya da geçmişte- vicdan azabı duymadıklarını belirtmek zorundayım; aslında, ritüellerinin ve büyü uygulamalarının birçoğu müdahale edimlerini kolaylaştırmanın ruhsal araçlarıydı. Bu girişin, ilk doğayı değiştirmede etkin failler olarak Wintu ve Hopi yerlilerinin, İhalmiut Eskimolarının ve kitapta göndermede bulunduğum diğer yazıöncesi halklarının daha dengeli bir betimlemesinin sunulmasına yardımcı olacağını umut ediyorum.

Organik toplumda tamamlayıcılık tartışmamı bu girişin "ötekilik" tartışması terimleriyle çerçevelemek istiyorum. Yazıöncesi insanları, kendi ekolojik mekânlarının farkındalığından daha geniş bir ilk doğa düşüncesine ulaştıklarında, çevrelerindeki dünyanın, avladıkları hayvanın ve ektikleri bitkilerin son derece kişileştirilmiş bile olsalar, insandan "başka" oldukları olgusundan habersiz değildiler. Ama bu, başlangıçta bir hasım olarak, hele hele boyun eğdirilmesi gereken bir hasım olarak görülen bir "öteki" anlayışı değildi. Daha önce belirttiğim gibi dünyanın çeşitli, farklılaşmış ve temel olarak ekolojik bir kavranışını temel alıyordu. Çatışmalı bir ötekilik yerine, tamamlayıcı bir "ötekilik" kavramına sahip bir dünya görüşüne dikkatle yaklaşmamız gerektiği gibi bu dünya görüşünün dünyevi ve akılcı payandaları olmalıdır: Ruhlara ya da bir Doğaüstü mitine değil; yaşamın sürekliliğine saygıyı ve ona değer vermeyi temel alan bir "yarı-animizm".

II. Bölüm'de potansiyel olarak en fazla yanlış fikir verme ihtimali taşıyan pasajlar, "taş kalıntıları paleolitik mağaralarda ve kamp yerlerinde bile bulunan çok eski bir bereket ilkesi [olarak] "Ana Tanrıça" simgeciliğini dile getirdiğim 147. sayfada ortaya çıkmaktadır. Bu pasajda hiçbir yerde, ona bir *Yeryüzü* Tanrıçası ya da dünyadaki *panteist* bir dişi varlık olarak bakmamış olduğumu vurgulamak istiyorum. Onu ilk doğayla da özdeşleştirmiyorum. Bu "Ana Tanrıça"yı "tüm çeşitliliği içinde doğanın bereketi"nin (sayfa 185) ifadesi olarak nitelemem,

ruhani birlikleriyle birlikte, örgütlü bir dine değil, bir bereket ilkesine göndermede bulunmaktadır. Genellikle rahipler tarafından idare edilen manastırlara sahip tam gelişmiş dinlerin parçası olarak ortaya çıkan bitki tanrıçaları, daha önceki genelleştirilmiş bereket ilkelerine denk değildirler. Bu yeni dişi tarım tanrıları, aslında organik eşitlikçi toplumların değil, hiyerarşinin hizmetine kolaylıkla yerleştirildi. Bu tür tanrıçalar ve tanrıça yönelimli tapınaklarda biriktirdikleri zenginliği oburca yiyen ruhani elitler kadınlar için nimet değildiler, hele hele tanrıça adına zahmet çeken, ezilen insanlar için hiçbir şekilde nimet değildiler.

Tartışmamın hiçbir noktasında yerli yaşam biçimlerine dönebileceğimizi ileri sürmedim. Tersine, dönebileceğimizi -ya da dönmemiz gerektiğini- ileri süren her inanca karşı çıktım. Gelecekte ekolojik bir topluma ulaşacaksak, bu toplum uzun felsefe, bilim, teknoloji ve akılcılık -büyü, Tanrı'ya ibadet ve ilksel dinlerden temizlenmiş- tarihinin sonucu olarak elde ettiğimiz anlayışlar, bilgi ve verilerle zenginleşmek zorunda olacaktır. Ama tarihimizi de bir yana bırakamayız. Daha çok, içinde etik ve düşünsel bakımdan değerli olanları almalı, etik olarak zararlı olanları atmalıyız. Her türden boş inandan, başlangıç halindeki hiyerarşiden ve hiyerarşik duyarlıktan kaçınmalıyız.

"Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı" başlıklı III. Bölüm'de düzeltmek istediğim hiçbir şey yok. Erken toplumdaki statü ilişkilerinin içkin, daha doğrusu diyalektik *kökenlerine* ilişkin anlayışım, son verilerin gösterdiği gibi beklentilerimin bile ötesinde doğru çıktı. Yalnızca toplayabildiğim tüm kanıtlara dayanarak gerontokrasilerin kronolojik olarak babaerkil toplumlardan önce görüldüğünü ve şamanların çoğu kabile toplumunda genellikle sinsi bir rol oynadıklarını belirtmek istiyorum. Bazı ekofeministlerin, hiyerarşinin gelişimine ilişkin tartışmamı, babaerkilliği tahakkümün *tek* kaynağı olarak görmek üzere yeniden işleme girişimlerini düzmece ve her şeyi kendine yontmayı amaçlayan bir hareket olarak görüyorum. Janet Biehl'in *Finding Our Way: Rethinking Ecofeminist Politics* (Yolumuzu Bulma: Ekofeminist Politikayı Yeniden Düşünmek) adlı kitabında açık bir şekilde gösterdiği gibi hiyerarşi zaman içinde, erkeklerin erkekler üzerindeki hâkimiyet biçimleri de dahil olmak üzere, o kadar çeşitli biçimler almıştır ki babaerkilliği hiyerarşinin tek ve en sabit kaynağı olarak ayırmak saçmalıktır. Ayrıca patriyarkın ailenin kadın üyeleri kadar erkek üyeleri üzerinde de büyük bir iktidarı olduğu konusunda 217. sayfada E.R. Dodds'dan alıntı yaptım. Babaerkil ailelerde, İbrahim'i cariyesi Hagar ile oğlu İsmail'i

çöle götürmeye kandıran Sarah gibi "matriyarklar" tarafından bile, kadınlara ve erkeklere keyfi bir şekilde ve zalimce davranılabiliyordu. Kitabın 218. sayfasında, kadınların "doğanın imgesi" ve "saldırganlığın esas uyaranı" olduğu konusunda Max Horkheimer ile Theodor Adorno'nun yazdıkları duygusal pasajı -en bilgili ekofeministlerin desteğini alan bir pasaj- alıntılarken, yazıöncesi toplumunun temeli olan erken hane ekonomisinde kadınların oynadığı önemli role ve toplumsal gelişimdeki büyük önemine işaret eden bir dipnotla onların görüşlerini sınırladığımı belirtmek istiyorum.

"Adalet-Eşit ve Tam" başlıklı VI. Bölüm'de adalet ile özgürlük arasında yaptığım ayrım, o zaman olduğu gibi bugün de sağlam temellere sahiptir. Bu, "derin" ekolojinin "biyomerkezci bir demokrasi"deki tüm türlere "eşitlik" atfetme yönündeki naif çabası ışığında özel bir önem kazanan bir tartışmadır. "Özgürlük Mirası" başlıklı VII. Bölüm günümüzde de aynı oranda geçerli olmaya devam ediyor. Özgürleştirici bir ideoloji olarak Bilinircilik, artık benim için Bilinirci "Sophia"nın bir kadın olduğunu öğrendikten sonra bu son derece düalist, hatta uğursuz dinin tüm sınırlamalarını düşünmeden kabul etmeye hazır olan birçok mistik ve ekofeminist için olduğu kadar çekici değil. Şu noktaya dikkat çekmek istiyorum: "Eğilimlerinden herhangi birini bir Hıristiyan sapkınlığı olarak tanımlamadan önce, bilinirciliği çok sakınımlı bir şekilde ele almak gerekir. Manikean biçiminde, İslam ya da Budizm gibi ayrı bir dindir. Ophit biçiminde, Hıristiyan kanun ve dogmasının, son derece anarşist bir biçimde tamamen tersine çevrilmesidir" (sayfa 289). Bilinirciliğin elitizmine, düalizmine ya da Marcioncu biçiminde çileciliğine ve ahlâkdışılığına tahammülüm yok (sayfa 292-293). Bilinirciliğe diyalektik yaklaşımımda belirtmeye çalıştığım nokta, anarşist ve eleştirel atılımını aydınlatmaktı; bu, farklı yerlerde ve zamanlarda hiçbir değişikliğe uğramamış olan tarihdışı ve tutarlı bir dogma olarak ele alınması sorunu değil, bu dinin tarihsel bağlamına ve gelişimine yerleştirilmesi gereken bir sorundu.

Kitabın geri kalan bölümlerine ilişkin olarak belirtmek istediğimiz önemli değişiklikler yok. Yahudi aşkıncılığının "Doğa'nın ebediliği"ni, toplumun "değişebilirliği"nden keskin bir şekilde ayırdığını, böylelikle toplumu tarihte ilk kez olarak radikal, hatta devrimci değişiklik olasılıklarına açtığını yeterince vurgulayamadığım yönündeki eleştiri, haklı bir eleştiridir. H. ve H.A. Frankfort'un, Yahudi aşkıncılığının "[toplumsal] tarihe ve insanın eylemlerine metafizik bir önem atfederek devrimci ve dinamik bir öğretiye" (sayfa 198) yol açtığı şek-

lindeki gözlemini alıntılayarak, bu önemli noktaya yalnızca geçerken değindim. Yahudi aşkıncılığı böylelikle insan düşüncesini ve pratiğini "Doğa"nın değişmez, daha doğrusu zorunluluğa dayalı [necessitarian] dünyasından, ebedi tekerrür alanından ve felçleştirici tanrılarından kurtardı. Yine Janet Biehl bu ihmalime dikkat çekerek önemli bir katkıda bulundu.[11]

Kitaptaki en önemli bölüm olarak gördüğüm "Özgürlüğün Belirsizlikleri" başlıklı XI. Bölüm bugün fevkalade bir şekilde geçerliliğini korumaktadır. Ekolojik yönelimli bir akılcılık, bilim ve teknik yanlısı argümanı, düşünen her birey tarafından tekrar okunmayı kaldırabilir. Yalnızca bir uyarıda bulunmak gerekiyor: Horkheimer ve Adorno eleştirilerim çok yumuşak. Olağanüstü bir üslupları olmasına karşın, birçok Frankfurt okulu hayranının bizi inandırmaya çalıştığı gibi düşüncelerinin zamanımızda uygulanabilir olduğunu düşünmüyorum. *Aydınlanmanın Diyalektiği* çok büyüleyici bir yapıt, ama aklın bir savunusu olarak çok yetersiz kalıyor; aklı ele alışında herhangi bir net yön duygusuna da sahip değil. Geriye dönüp baktığımda, birçok postmodernist tarafından, Adorno'nun düzensiz yazılarıyla birlikte, bugün çok moda olan yüksek kültür nihilizminin bir müjdecisi olarak ele alınmasının tesadüfi olmadığını düşünüyorum. XII. Bölüm tabii ki "Ekolojik Bir Toplum"u ele alıyor, "Sonsöz" ise bir doğa felsefesinin ve doğalcı bir etiğin temellerini ortaya koyuyor. Kitabın bu kısmının yanlış anlaşılmaması için, pastoral bir "Cennet Bahçesi"ne (sayfa 493) dönemeyeceğimize ve aklın "kendi özgürlükçü akılcılık talebini ileri sürmesine izin verilmesi (sayfa 498)" gerektiğine işaret ediyorum. Ancak okur, teorik anlayışları okurun duygularına ulaşmaya çalışan metaforlarla birleştirebilme umuduyla birçok sözcüğü tamamen çağrışım amaçlarıyla kullandığımın farkında olmalıdır. "Doğa kendi doğa felsefesini ve etiğini yazar" şeklindeki neredeyse animist düşüncem, bir metaforlar dizisi olarak anlaşılmalıdır. "Doğa" gerçekten "en iyi" yaptığı şeyi yapar; gelişir, farklılaşır ve giderek daha karmaşık görüngüler üretir. Lynn Margulis'in, yaşamın çevresini yaratmada oynadığı etkin role ilişkin tartışmasından yaptığım alıntılara karşın, onun dünyayı tek bir organizma olarak gören "Gaia" varsayımı çeşitlemesine bağlılığını hiçbir yerde benimsemedim ve bugün, kesin olarak reddediyorum.

Son olarak, okurun ileriki sayfalardaki özgün girişi incelemesine ilişkin ricamı yeniden dile getirmek istiyorum. Bu girişle çakışmasına karşılık, birkaç sayfada toplumsal ekolojinin temel çizgilerini veriyor.

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

Ekoloji hareketi, ümit yerine ümitsizlik mesajı, insanın ilerlemesine ve bir bütün olarak yaşam için son derece *insani* bir empatiye bağlılık yerine ilksel insan kültürlerine ve duyarlılıklarına gerileyici ve olanaksız bir dönüşe ilişkin bir mesaj verirse, hiçbir zaman gerçek bir etkililiğe ulaşamayacak ya da toplum üzerinde anlamlı bir etkiye sahip olamayacaktır. Birçok mistik ekolojistte hattâ, genel olarak çevre hareketinde büyü-veya-öl mantığına dayalı kapitalist bir ekonominin biyosfer üzerindeki ve insan ruhu üzerindeki etkisine ilişkin olarak niçin büyük bir ümitsizlik olduğunu kolayca anlayabilirim. İnsanların biricikliğine ve doğal evrimde oynayabilecekleri olağanüstü role iftira eden, tepeden bakan, yarı dinsel, genellikle insansevmez bir ekoloji, bu ekonomi karşısında anlaşılabilir bir tepki olabilir; ama insanın en insani potansiyelinin yadsınmasıdır: Bu, potansiyel dünyayı daha iyiye doğru değiştirme ve onu hemen hemen bütün yaşam biçimleri için zenginleştirme yeteneğidir.

Ekoloji hareketi insan meselelerinde dönüştürücü ve yaratıcı bir rol oynayacaksa, ütopyacı itkileri, umudu, iyi olana verilen değeri, insan uygarlığında atılması gerekenler kadar kurtarılmaya layık olan şeyleri de dikkate almalıyız. Çünkü toplumu değiştirmedikçe, kapitalizmin gitmekte olduğu, felakete varacak ekolojik yönü değiştiremeyiz. Tinselci hareketler binlerce yıldır insanlık tarihinde yer alıyor. Kuşkusuz birçok insanın düşüncesini ve davranışını değiştirdiler. Ama büyük dünya dinlerinin tarihinin tanıklık ettiği gibi pek ender olarak ekolojik bakımdan insani bir toplum yarattılar. Yaşamın ruhsal koşullarını olduğu kadar maddi koşullarını da, özel yaşam koşullarını olduğu kadar kamu yaşamı koşullarını da hesaba katan düşünceler olmadan, böyle bir topluma hiçbir zaman ulaşılamayacaktır.

20 Mayıs 1991

GİRİŞ

Bu kitap tutarlı bir radikal toplumsal ekoloji gereksinimini karşılamak için yazıldı: Bir özgürlük ekolojisi gereksinimi. Bir kuşak sonra dev boyutlara ulaşacak olan çevre krizinin ilk kez tam anlamıyla farkına vardığım 1952 yılından bu yana kitap kafamda olgunlaşmaktaydı. O yıl, kitap boyutlarında bir makale olan "Yiyeceklerdeki Kimyasal Maddeler Problemi"ni yayımladım (daha sonra *Lebensgefährliche Lebensmittel* adıyla Almanya'da kitap olarak yayımlandı). Gençliğimde aldığım Marksçı düşünsel eğitime bağlı olarak, makale yalnızca çevre kirliliğini değil, aynı zamanda bunun derinlere inen toplumsal kökenlerini de ele alıyordu. Çevre meseleleri kafamda toplumsal meseleler olarak gelişmiş ve doğal ekolojinin sorunları -o sıralarda pek de kullanılmayan bir ifadeyle- "toplumsal ekoloji"nin sorunları haline gelmişti.

Konu hiçbir zaman aklımdan çıkmayacaktı. Boyutları çok genişleyecek ve derinleşecekti. Altmışlı yılların başlarında, görüşlerim oldukça kesin bir formülasyonla özetlenebilirdi: İnsanın doğaya hâkim olma anlayışı, tam da insanın insan üzerindeki gerçek tahakkümünden kaynaklanır. Bana göre bu kavramların çok kapsamlı bir biçimde tersine çevrilişiydi. 1952'den sonraki yıllarda yayımladığım *Our Synthetic Environment* (Sentetik Çevremiz) (1963) ile başlayıp *Toward an Ecological Society* (Ekolojik Bir Topluma Doğru) (1980) ile devam eden birçok makale ve kitap büyük ölçüde bu ana temanın incelenmesine yönelikti. Bir öncül diğerine yol açtıkça, çalışmalarımda oldukça tutarlı bir projenin oluşmakta olduğu ortaya çıktı: Toplumsal hiyerarşi ve tahakkümün ortaya çıkışını açıklama ve gerçekten uyumlu bir ekolojik toplumu hazırlayabilecek araçları, duyarlılığı ve pratiği aydınlatma gereksinimi. *Post-Scarcity Anarchism* (Kıtlık Sonrası Anarşizm) (1971) adlı kitabım bu görüşe öncülük ediyordu. 1964'e kadar giden denemelerden oluşan bu çalışma sınıftan çok hiyerarşiyi, sömürüden çok tahakkümü, salt devletin ortadan kaldırılmasından çok özgürleştirici kurumları, adaletten çok özgürlüğü ve mutluluktan çok hazzı ele alıyordu. Bana göre bu değişen vurgular yalnızca karşı kültür belagatı değildi; her türden sosyalist Ortodoksluklara bağlılığımdan kesin bir biçimde koptuğuma işaret ediyorlardı. Kafamda yeni bir özgürlükçü toplumsal ekolojiyi ya da Victor Ferkiss'in toplumsal görüşlerimi tartışırken çok uygun bir şekilde adlandırdığı gibi "eko-anarşizm"i canlandırıyordum.

Altmışlarda bile, hiyerarşi ve tahakküm gibi sözcükler nadir olarak kullanılıyordu. Geleneksel radikaller, özellikle Marksistler hâlâ yalnızca sınıflar, sınıf analizleri ve sınıf bilinci terimleriyle konuşuyorlardı; baskı anlayışları esas olarak *maddi* sömürüyle, ezici sefalet ve emeğin haksız suiistimaliyle sınırlıydı. Aynı şekilde, Ortodoks anarşistler en çok toplumsal baskının her yerde ve her zaman mevcut olan kaynağı olarak gördükleri devleti vurguluyorlardı.* Marksçı Ortodoks-

---

* Burada ve ileriki sayfalarda "Ortodoks" sözcüğünü bilerek kullanıyorum. On dokuzuncu yüzyılın önemli radikal teorisyenlerinden -Proudhon, Kropotkin ve Bakunin'den- değil, onların sürekli gelişen düşüncelerini, sık sık katı, sekter doktrinlere dönüştürmüş olan hayranlarından söz ediyorum. Genç bir Kanadalı anarşist, David Spanner bir gün benimle konuşurken şöyle demişti: "Bakunin ve Kropotkin, Proudhon'u yorumlamak için çağdaş liberterlerin birçoğunun ayırdığı kadar zaman ayırsaydı... Bakunin'in *God and the State*'inin (Tanrı ve Devlet) ya da Kropotkin'in *Mutual Aid*'inin (Yardımlaşma) yazılabileceğinden kuşku duyardım.

lukta özel mülkiyetin ortaya çıkışının toplumun "ilk günahı" olması gibi devletin ortaya çıkışı da anarşist Ortodokslukta toplumun "ilk günahı" sayılıyordu. Altmışlı yılların ilk karşı kültür hareketleri bile hiyerarşi terimini kullanmaktan kaçınıyor ve otoritenin kökenini, doğayla ilişkisini ve yeni bir toplumun yaratılmasına ilişkin anlamını araştırmadan "otoriteyi sorgulama"yı tercih ediyordu.

Bu yıllar boyunca ben de ekolojik ilkelere dayanan, gerçekten özgür bir toplumun insanlığın doğayla ilişkilerine nasıl aracılık edebileceği konusu üzerinde yoğunlaşmıştım. Sonuç olarak, ölçüleri makul insani boyutlara göre belirlenmiş yeni bir teknolojinin gelişimini araştırmaya başladım. Böyle bir teknoloji küçük güneş ve rüzgâr tertibatlarını, organik bahçeleri ve ademi merkeziyetçi topluluklar tarafından işletilen yerel "doğal kaynaklar"ın kullanımını içerecekti. Bu görüş çabucak başka bir görüşün ortaya çıkmasına yol açtı: Doğrudan demokrasi, kentlerin ademi merkezileştirilmesi, yüksek bir kendine yeterlilik derecesi, toplumsal yaşamın komünal biçimleri temelinde kendi kendini güçlendirme ihtiyacı; kısacası, komünlerden oluşan, otoriter olmayan Komün.

Yıllar boyunca, özellikle de altmışların başları ile yetmişlerin başları arasındaki on yılda bu düşünceleri yayımladıkça, insanların bu düşüncelerin bütünlüğünü, tutarlılığını ve radikal odağını yok etme eğilimleri beni rahatsız etmeye başladı. Örneğin ademi merkeziyetçilik ve insani ölçek gibi kavramlar, bu kavramların maddi temellerini oluşturan güneş ve rüzgâr tekniklerine ya da biyo-tarımsal uygulamalara göndermede bulunulmadan el çabukluğuyla benimsendi. Her bölüm kendi içinde ele alındı, bu arada onları ayrılmaz bir bütün olarak birleştiren felsefenin zayıflamasına izin verildi. Ademi merkeziyetçilik şehir planlamasına sadece bir topluluk tasarımı manevrası olarak girdi, bu arada alternatif teknoloji giderek daha fazla, akademiyle ve yeni bir teknokrat tipiyle sınırlanarak dar bir disipline dönüştü. Her kavram, toplumun eleştirel bir analizinden, radikal bir toplumsal ekoloji teorisinden koparıldı.

Görüşlerime radikal bir yön veren şeyin, görüşlerimin *bütünlüğü* -yalnızca tek tek bileşenleri değil, ekolojik holizmi- olduğunu anladım. Bir toplumun ademi merkeziyetçi olması, güneş ya da rüzgâr enerjisini kullanması, organik tarım uygulaması ya da kirliliği azaltması; bütün bu önlemler tek başlarına, hatta diğerleriyle sınırlı bir bileşim içinde ekolojik bir toplumu oluşturmaz. Atılacak bölük pörçük adımlar da ne kadar iyi niyetli olurlarsa olsunlar, evrensel, küresel bir

felaket karakteri almış sorunları kısmen bile olsa çözemezler. Kısmi "çözüm"lerin bir işlevi varsa, o da ekolojik krizin derinliğini gizleyecek kozmetikler olarak hizmet etmeleridir. Böylelikle kamuoyunun ilgisini ve teorik kavrayışları, zorunlu değişikliklerin derinliğini ve boyutlarını yeterince anlama yolundan saptırırlar.

Ancak tutarlı bir bütünde birleştirilip tutarlı bir radikal pratikle desteklendiklerinde bu görüşler statükoyu kapsamlı bir şekilde -krizin yapısıyla orantılı olan tek şekilde- tehdit ederler. *Özgürlüğün Ekolojisi*'nde ulaşmaya çalıştığım tam da bu düşünceler *sentezidir*. Ve bu sentezin köklerini tarihte -toplumsal ilişkilerin, toplumsal kurumların gelişiminde, değişen teknolojiler ve duyarlılıklarda ve politik yapılarda- bulması gerekir; ancak bu şekilde görüşlerime gerçek anlamını verecek bir yaratılış, karşıtlık ve süreklilik duygusu kurmayı umut edebilirdim. Sentezimden çıkan yeniden yapıcı ütopyacı düşünce o zaman insan deneyiminin gerçekliklerini temel alabilirdi. İnsanlık ve onun dayandığı biyolojik karmaşıklığın yaşamasını istiyorsak, *olsaydı* dediğimiz şeylerden *olması gerekir* diye söz edebilmeliyiz. Var olan sorunlar, hüsnükuruntu ve bulanık meraklara değil, değişim ve yeniden inşaya yol açabilmelidir.

Bu çalışmanın altbaşlığında *hiyerarşi* sözcüğünü kışkırtıcı bir amaçla kullandım. Daha yaygın bir biçimde kullanılan sınıf ve devlet sözcükleri yerine hiyerarşiyi gündeme getirmeye yönelik güçlü bir teorik ihtiyaç vardır; bu terimlerin dikkatsiz kullanımı toplumsal gerçekliğin tehlikeli bir şekilde basitleştirilmesine yol açabilir. Birçok toplum teorisyeninin yaptığı gibi hiyerarşi, sınıf ve devlet sözcüklerini birbirinin yerine kullanmak hilekârlık ve bilgi düşmanlığıdır. "Sınıfsız" ya da "özgürlükçü" bir toplum adına benimsenen böyle bir tavır, her ikisi de -ekonomik sömürü ya da politik baskı olmasa bile- özgürlüksüzlüğün sürmesine hizmet edecek hiyerarşik ilişkilerin ve hiyerarşik bir duyarlılığın varlığını kolayca gizleyebilir.

Hiyerarşi sözcüğüyle yalnızca sınıf ve devlet terimlerinin uygun bir şekilde ifade ettiği ekonomik ve politik sistemleri değil, kültürel, geleneksel ve psikolojik itaat ve komuta sistemlerini kastediyorum. Buna göre hiyerarşi ve tahakküm, "sınıfsız" ya da "devletsiz" bir toplumda da kolayca varlığını sürdürebilir. Yaşlıların gençler, erkeklerin kadınlar, bir etnik grubun başka bir etnik grup, "yüksek toplumsal çıkarlar" adına konuştuklarını iddia eden bürokratların kitleler, kentin

kır ve çok daha ince bir psikolojik anlamda, aklın beden, sığ bir araçsal akılcılığın ruh, toplum ile teknolojinin doğa üzerindeki tahakkümüne işaret ediyorum. Aslında sınıfsız, ama hiyerarşik toplumlar bugün de mevcut (geçmişte ise daha gizli olarak mevcuttular); ancak o toplumlarda yaşayan insanlar ne özgürler ne de yaşamları üzerinde denetime sahipler.

Yapıtları bu kavramsal karışıklıktan büyük ölçüde sorumlu olan Marx bize sınıfın oldukça açık bir tanımını sunmuştur. Marx, sınıflı toplum teorisini son derece nesnel bir ekonomik çerçevede oluşturma avantajına sahipti. Marx'ın gördüğü yaygın kabul, çağımızın ekonomik meselelere toplumsal yaşamın tüm diğer yönleri üzerinde verdiği üstünlüğü çok iyi yansıtır. Gerçekten de, "şimdiye kadar var olan tüm toplumların tarihi, sınıf mücadelelerinin tarihidir" anlayışında belli bir şıklık ve büyüklük vardır. Oldukça basit bir şekilde ortaya konduğunda, egemen sınıf, üretim araçlarına sahip olan ya da denetleyen ve bu üretici güçleri işleten daha kalabalık bir insan kitlesi olan yönetilen sınıfı sömüren ayrıcalıklı bir toplumsal tabakadır. Sınıf ilişkileri esas olarak, toprağın, aletlerin, makinelerin ve onların ürünlerinin mülkiyetine dayanan üretim ilişkileridir. Sömürü ise başkalarının emeğinin, kişinin kendi maddi gereksinimleri, lüksleri ve boş zamanı için ve birikim ve teknolojinin üretken yenilenmesi için kullanılmasıdır. Sınıf tanımı meselesinin ve onunla birlikte, ekonomik çıkarların, ideolojilerin ve kültürün maddi temellerinin gerçek çözümlemesi olan Marx'ın ünlü "sınıf analizi" yönteminin burada temellendiği söylenebilir.

Hiyerarşi, Marx'ın sınıf tanımını içerdiği ve hattâ tarihsel olarak sınıflı topluma yol açtığı halde, büyük ölçüde ekonomik bir tabakalaşma biçimine atfedilen bu sınırlı anlamın ötesine gider. Ancak bunu söylemek hiyerarşi teriminin anlamını tanımlamaz ve ben sözcüğün biçimsel bir tanıma sığdırılabileceğinden kuşkuluyum. Ben tarihsel ve varoluşsal bakımdan hiyerarşiyi, elitlerin, kendilerine tâbi olanlar üzerinde, değişen derecelerde denetime sahip oldukları (bu ille de sömürünün varlığını gerektirmez) karmaşık bir komuta ve itaat sistemi olarak ele alıyorum. Bu elitler herhangi bir maddi zenginlik biçiminden tamamen yoksun olabilirler; Eflatun'un "muhafız" seçkinlerinin toplumsal olarak güçlü, ama maddi olarak yoksul olması gibi.

Hiyerarşi yalnızca bir toplumsal durum değildir; aynı zamanda bir bilinç durumu, kişisel ve toplumsal yaşantının her düzeyindeki olgulara yönelik bir duyarlıktır. Erken yazıöncesi toplumlar (benim verdiğim adla "organik" toplumlar) akrabalık bağlarına, yaş gruplarına ve cinsi-

yete dayalı bir işbölümüne dayanan, oldukça bütünleşmiş ve birleşmiş bir biçim altında var oluyorlardı.* Bu toplumların yüksek iç birlik duyguları ve eşitlikçi bakışları yalnızca birbirleriyle değil, doğayla ilişkilerini de kapsıyordu. Yazıöncesi kültürlerdeki insanlar kendilerini (Hıristiyan millenarianlar** tarafından kullanılan bir terimi ödünç alırsak) "yaradılışın efendileri" olarak değil, doğal dünyanın parçası olarak görürler. Ne doğanın üzerinde ne de altındadırlar, onlar doğanın *içindedirler*.

Organik toplumlarda, bireyler, yaş grupları ve cinsiyetler arasındaki -ve insanlık ile doğal canlı ve cansız görüngüler arasındaki- farklılıklar, hiyerarşiler olarak değil, (Hegel'in nefis terimini kullanırsak) "farklılıkların birliği" ya da "çeşitliliğin birliği" olarak görülür. Bakış açıları kuşkusuz ekolojikti ve kendi topluluklarındaki bireylere ve yaşam dünyasına karşı davranışlarını etkileyen bir değerler bütününü bu bakış açısından neredeyse bilinçsiz olarak çıkarıyorlardı. İleriki sayfalarda savunduğum gibi ekoloji "hayvanlar kralı"nı ve "aşağı yaratıklar"ı bilmez (bu terimler bizim kendi hiyerarşik zihniyetimizden gelir). Ekoloji daha çok, canlıların birbirine bağımlı olduğu ve doğal düzenin istikrarını sürdürmede tamamlayıcı rol oynadığı ekosistemlerle ilgilenir.

Organik toplumlar yavaş yavaş farklılaşmanın ve tabakalaşmanın daha az geleneksel biçimlerini geliştirmeye başladılar. İlksel birlikleri yıkılmaya başladı. Sosyo-politik ya da "sivil" yaşam alanı genişledi ve kabile işbölümünün parçası olarak artık bu alan üzerinde hak iddia eden, topluluğun yaşlılarına ve erkeklerine artan bir itibar tanınmaya başlandı. Kadınlar ve çocuklar üzerindeki erkek üstünlüğü esas olarak erkeklerin topluluktaki toplumsal işlevlerinin bir sonucu olarak ortaya

---

* "Organik toplumlar"da bütünlük ve topluluk üzerindeki vurgumun yanlış anlaşılmaması için burada bir uyarıyı dile getirmek istiyorum. "Organik toplum" terimiyle bir organizma -toplumsal yaşamın korporatist ve totaliter kavranışının kokusunu taşıdığını düşündüğüm bir kavram- olarak tasarlanan bir toplumu kastetmiyorum. Genellikle bu terimi kendiliğinden oluşan, baskıcı olmayan ve eşitlikçi bir toplumu -tam da yaradılıştan gelen birlik, karşılıklı bağımlılık ve bakıma yönelik insani gereksinimlerden çıkması anlamında "doğal" bir toplumu- belirtmek için kullanıyorum. Ayrıca, ara sıra bu terimi insanın toplumsallığını, özgür ifadeyi ve halk denetimini besleyen, zengin bir biçimde eklemlenmiş toplulukları betimlemek için gevşek bir anlamda kullanıyorum. Yanlış anlamayı önlemek için, "ekolojik toplum" terimini bu kitabın son bölümlerinde ortaya konan ütopyacı görüşü nitelemeye ayırdım.

** Kıyametten önce barış ve selametin hüküm süreceği farzolunan bin yıllık devreye inananlar (ç.n.).

çıktı; bu işlevler Marksçı teorisyenlerin bizi inandırmak isteyeceği gibi hiç de yalnızca ekonomik değildi. Erkeklerin kadınları yönlendirmedeki hünerleri daha sonra ortaya çıkacaktı.

Tarihin ya da tarihöncesinin bu aşamasına kadar, yaşlılar ve erkekler pek ender olarak toplumsal olarak egemen roller üstlendiler, çünkü sivil alanları topluluk için çok da önemli değildi. Aslında sivil alan, kadınlara ait olan "hane" alanına verilen büyük önemle büyük ölçüde dengeleniyordu. İlk organik toplumlarda hane ve çocuk yetiştirme sorumlulukları politik ve askeri meselelerden çok daha önemliydi. İlk toplumlar, yapısal düzenlemeler ve topluluğun farklı üyelerinin oynadığı roller açısından çağdaş toplumdan temelden farklıydılar.

Ancak hiyerarşi ortaya çıktığında bile henüz ekonomik sınıflar ya da devlet yapıları yoktu, insanlar sistematik bir şekilde maddi olarak sömürülmüyorlardı. Yaşlılar ve şamanlar ve nihayet genel olarak erkekler gibi bazı tabakalar kendileri için ayrıcalıklar talep etmeye başladılar; -genellikle maddi kazançtan çok- yalnızca toplumsal itibara dayanan prestij meseleleri olarak. Bu ayrıcalıkların -böyle adlandırılabilirlerse- doğası bugüne kadar yapılanlardan çok daha incelikli bir tartışmayı gerektiriyor ve ben bu ayrıcalıkları, oldukça ayrıntılı bir biçimde dikkatle incelemeye çalıştım. Ancak daha sonraları ekonomik sınıflar ve ekonomik sömürü ortaya çıkmaya başladı ve onları kapsamlı bürokratik ve askeri donanımıyla devlet izledi.

Ancak organik toplumların çözülerek hiyerarşik, sınıflı ve politik toplumlara dönüşmeleri düzensiz ve kararsız bir şekilde oldu, uzun süre boyunca gelgitlerle ilerledi. Bunu en çarpıcı şekilde kadınlar ile erkekler arasındaki ilişkilerde, özellikle değişen toplumsal rollerle ilişkili değerler açısından görebiliriz. Örneğin, antropologlar uzun bir süre avcı kültürlerde erkeklere çok büyük bir toplumsal itibar -atalarının en eski toplayıcı boylarında muhtemelen hiçbir zaman sahip olmadıkları bir itibar- atfettikleri halde, avcılığın, bahçe işlerinin esas olarak kadınlar tarafından yapıldığı bahçecilik [horticulture] karşısında gerilemesi, cinsiyetler arasında daha önceden var olabilecek eski dengesizlikleri muhtemelen düzeltti. "Saldırgan" erkek avcı ve "edilgin" kadın yiyecek toplayıcı, geçmiş bir çağın erkek antropologlarının "vahşi" yerli deneklerine atfettikleri, teatral bir şekilde abartılmış imgelerdir; ama toplumsal ilişkiler bir yana, ilk avcı ve toplayıcı topluluklar içinde kuşkusuz *değerlerde* bazı gerilimler ve değişiklikler ağır ağır oluşmuş olmalı. Yiyecek için öldürmek ve daha sonraları hemcinsleriyle savaşmak zorunda kalan erkek avcı ile yiyeceği arayan ve daha sonra-

ları yetiştiren kadın toplayıcı arasında var olması gereken, gizli davranış gerilimlerinin varlığını yadsımak, ataerkilliğin ve onun sert saldırgan bakış açısının ortaya çıkmış olmasını açıklamayı çok güçleştirirdi.

Belirttiğim değişiklikler yiyecek toplayıcılar, avcılar ve bahçeciler gibi terimlerin ima ettiği gibi teknolojik ve kısmen ekonomik olsa da cinsel statüdeki değişimlerden doğrudan bu değişikliklerin sorumlu olduğunu varsaymamalıyız. Toplumsal yaşamın bu ilk döneminde -hattâ babamerkezli bir toplumda- ortaya çıkan hiyerarşik farklılığın düzeyini ele aldığımızda, kadınlar henüz erkeklerin sefil köleleri değillerdi, gençlere ise yaşlılar tarafından zalimce boyun eğdirilmemişti. Bir tabakaya bir diğeri üzerinde, özellikle yaşlılara gençler üzerinde ayrıcalık bahşeden bir sıralama sisteminin ortaya çıkışı, daha sonraki toplumların otoriter özelliklerinden çok organik toplumun eşitlikçi özelliklerini yansıtan bir telafi biçimiydi.

Bahçeci toplulukların sayısındaki artış, ekilebilir toprağın görece kıtlaştığı ve savaş durumunun giderek yaygınlaştığı bir noktaya vardığında, genç savaşçılar, yaşlılar ve şamanlarla sivil iktidarı paylaşarak kendilerini topluluğun "büyük adamları" yapan sosyo-politik bir itibara sahip olmaya başladılar. Bu süre boyunca anamerkezli âdetler, dinler ve duyarlılıklar babamerkezli olanlarla bir arada var oldu, böylelikle, bu geçiş dönemi boyunca babaerkinin daha sert özellikleri genellikle var olmadı. İster anamerkezli, ister babamerkezli olsun, organik toplumun eski eşitlikçiliği toplumsal yaşama nüfuz etti ve ancak yavaş yavaş ortadan kalktı; bu arada birçok kalıntısı, sınıflı toplum popüler değerler ve duyarlılıklar üzerindeki nüfuzunu sağlamlaştırdıktan çok sonralara kadar var oldu.

Devlet, ekonomik sınıflar ve boyun eğdirilmiş insanların sistematik sömürüsü radikal teorisyenlerin kendi dönemlerinde düşündüklerinden daha karmaşık ve uzun bir gelişimin sonucu oldu. Onların, sınıflı ve politik toplumların kökenlerine ilişkin görüşleri, toplumun hiyerarşik biçimlere doğru daha önceki, zengin bir şekilde eklemlenmiş gelişiminin *en yüksek noktasıydı*. Organik toplum içindeki bölünmeler, giderek gençler üzerinde yaşlıların, kadınlar üzerinde erkeklerin, toplum üzerinde şamanların ve daha sonra papazlar birliğinin, bir sınıf üzerinde bir diğerinin ve genel olarak toplum üzerinde devletin üstünlüğünü getirdi.

Kafası çağımızın geleneksel ilmiyle doldurulmuş okuyucu için, boylar, aileler, klanlar, kabileler, kabile federasyonları, köyler ve hattâ belediyeler biçiminde toplumun, devlet oluşumlarından çok önce gel-

diğini ne kadar vurgulasam azdır. Uzmanlaşmış memurları, bürokrasileri ve ordularıyla devlet, insanın toplumsal gelişiminde oldukça geç ortaya çıktı genellikle tarihin eşiğinin oldukça ötesinde. Devlet, bir arada var olduğu loncalar, mahalleler, halk dernekleri, kooperatifler, kasaba ve çeşitli belediye meclisleri gibi toplumsal yapılarla şiddetli bir karşıtlık içinde kaldı.

Ancak tüm ayırt edici niteliklerin hiyerarşik organizasyonu "sivil" toplumun kurumsallaştırılmış bir itaat ve komuta sistemi içinde yapılanmasıyla sona ermedi. Zaman içinde hiyerarşi yaşamın daha az maddi alanlarını da istila etmeye başladı. Zihinsel etkinliğe fiziksel çalışma üzerinde, düşünsel deneyime duyumsallık üzerinde, "gerçeklik ilkesi"ne "haz ilkesi" üzerinde üstünlük verildi ve sonunda yargı, ahlâk ve ruh, dil ve sembolleştirmenin en temel biçimleri üzerinde en intikamcı hâkimiyetini yerleştirecek tarif olunamaz bir otoritecilik tarafından istila edildi. Toplumsal ve doğal çeşitlilik görüşü, farklı olguları çeşitlilik içinde birlik olarak gören organik bir duyarlılıktan, en küçük olguları bile "aşağı" ve "üstün" kavramlarına dayanan karşılıklı antagonist piramitler halinde derecelendiren hiyerarşik bir zihniyete dönüştü. Ve bir duyarlılık olarak başlayan şey, somut bir toplumsal olguya dönüştü. Böylelikle, çeşitlilik içinde birliğe ilişkin ekolojik ilkeyi yeniden kurmaya yönelik çaba da kendi içinde toplumsal bir çabaya dönüştü; gerçek dünyayı yeniden düzenlemek için duyarlılığı yeniden düzenlemek zorunda olan devrimci bir çaba.

Hiyerarşik bir zihniyet, yaşamın zevklerinden vazgeçilmesini destekler. "Aşağı" olanların zahmet çekmesini, suçluluk duymasını ve özveride bulunmasını, "üst"lerinin ise keyif çatıp neredeyse tüm kapris-lerini tatmin etmesini haklı kılar. Toplumsal yapının nesnel tarihi psişik yapının öznel bir tarihi olarak içselleştirilmiş hale gelir. Görüşlerim modern Freudculara ne kadar kötü gelirse gelsin, içsel doğanın bastırılmasını talep eden şey, *çalışma* disiplini değil *hâkimiyet* disiplinidir. Bu bastırma önce salt bir hâkimiyet ve daha sonra da sömürü nesnesi olarak dış doğaya doğru genişler. Bu zihniyet bugüne kadar birikerek tek tek her birimizin psişesine nüfuz etti; yalnızca kapitalizm olarak değil, aynı zamanda başlangıcından itibaren hiyerarşik toplumun genel tarihi olarak da. Bireysel yaşamımızın ilk aşamaları gibi içimizde etkin bir şekilde yaşayan bu tarihi araştırmadıkça, hiçbir zaman onun kıskacından kurtulamayacağız. Toplumsal adaletsizliği ortadan kaldırabiliriz, ama toplumsal özgürlüğe ulaşamayız. Sınıfları ve sömürüyü ortadan kaldırabiliriz, ama hiyerarşi ve tahakküm engelle-

rinden kurtulamayız. İçimizden kazanç ve birikim ruhunu defedebiliriz, ama kemirici suçluluk duygusunu, feragati ve duyumsallığın "kötülükleri"ne duyulan inancı taşımaya devam ederiz.

Bu kitapta birkaç ayrım daha yapılıyor: Ahlâk ile etik arasındaki ve adalet ile özgürlük arasındaki ayrım. Benim kullandığım şekliyle ahlâk terimi, bir topluluğun dikkatli akılcı analizlerine henüz tâbi tutulmamış bilinçli davranış standartlarını ifade eder. Ahlâk sözcüğünün ikamesi olarak "âdet" sözcüğünü kullanmaktan kaçındım, çünkü davranışı yargılamaya yönelik ahlâki ölçütler *bazı* açıklama türlerini içerir ve genellikle âdet adını verdiğimiz koşullandırılmış toplumsal reflekslere indirgenemez. Örneğin, diğer dünya dinlerininkiler gibi Musa'nın emirleri de teolojik temellerde doğrulanır; onlar, Yehova'nın, akılda temellenmedikleri için bugün haklı olarak karşı çıkabileceğimiz kutsal sözleridir. Buna karşılık etik, akılcı analizleri gerektirir ve Kant'ın "ahlâki buyruğu" gibi salt inançla değil, düşünsel işlemlerle doğrulanması gerekir. O halde ahlâk, düşünce ürünü olmayan âdet ile doğru ve yanlışın akılcı etik ölçütleri arasında bir yerde bulunur. Bu ayrımlar yapılmadıkça, devletin, özellikle patriyarkın ailesi üzerindeki tam denetimini destekleyen arkaik ahlâki kodları aşındırırken yurttaşlarına yönelttiği, giderek daha etik bir nitelik almış olan talepleri ve bu otoritenin Atina *polis*'i gibi siyasal anlamda daha yayılmacı toplumların önüne koyduğu engelleri açıklamak zor olur.

Adalet ile özgürlük, biçimsel eşitlik ile tözsel eşitlik arasındaki ayrım daha da temeldir ve kitap boyunca tekrar tekrar gündeme gelir. Bu ayrım, hâlâ özgürlükten çok sık sık ezilenlerin tarihsel "Adalet!" çığlığını yankılayan radikal teorisyenler tarafından bile çok az araştırılmıştır. Daha da kötüsü, iki sözcük eşanlamlı olarak kullanılmıştır (kesinlikle olmadıkları halde). Genç Proudhon ve daha sonra Marx doğru olarak gerçek özgürlüğün, eşitsizliği -kapasitenin ve gereksinimlerin, yeteneklerin ve sorumlulukların eşitsizliği- tanımaya dayanan bir eşitliği gerektirdiğini algılamışlardı. Herkesi topluma katkısına göre "adil biçimde" ödüllendiren ve herkesi "yasalar önünde eşit ve fırsatlar açısından eşit" gören salt biçimsel eşitlik, genç ile yaşlının, zayıf ile güçsüzün, pek az sorumluluğu olan birey ile çok fazla sorumluluğu olan bireyin (çağdaş toplumdaki zengin ve yoksuldan söz etmesek bile), denklik kuralıyla yönlendirilen bir toplumda hiçbir şekilde gerçek eşitliği yaşayamayacakları olgusunu büyük ölçüde gizliyor. Aslında ödül,

gereksinim, fırsat, hattâ -ister topluluk tarafından "sahip olunsun" ister kolektif olarak işletilsin- mülkiyet terimleri, yasa sözcüğü kadar inceleme gerektiriyor. Ne yazık ki devrimci gelenek bu temaları ve bazı terimlerde cisimleşmelerini tam olarak ele almadı. Birçok biçimiyle sosyalizm bir "ekonomik adalet" talebi olarak giderek yozlaştı, böylelikle burjuvazi tarafından kurulan adli ve politik denklik kuralının ekonomik bir tashihi olarak denklik kuralını yeniden ortaya koydu. Benim amacım bu ayrımları tam olarak karışıklıktan çıkarmak, karışıklığın ilk başta nasıl ortaya çıktığını ve artık geleceğin üstünde bir yük olmasını engellemek için nasıl aydınlatılabileceğini göstermektir.

Bu kitapta ele almaya çalışacağım üçüncü bir karşıtlık, mutluluk ile haz arasındaki ayrımdır. Burada tanımlandığı haliyle mutluluk, yalnızca *ihtiyacın,* yemek, barınma, giysi ve maddi güvenceden -kısacası hayvani organizmalar olarak ihtiyaçlarımızdan- oluşan hayatta kalma ihtiyaçlarımızın karşılanmasıdır. Buna karşılık haz, *arzularımızın,* düşünsel, estetik, duyumsal ve oyuncul "hayallerimizin" karşılanmasıdır. Genellikle özgürleştirici gibi görünen toplumsal mutluluk arayışı, sık sık haz arayışının değerini sinsice düşüren ya da onu bastıran yollarla gerçekleşir. Sanatsal çalışma ve duyumsal keyif pahasına zahmetli çalışmayı ve ihtiyacı haklı çıkaran birçok radikal ideolojide bu gerileyici gelişmenin kanıtlarını görebiliriz. Bu ideolojilerin, duyumsal olanın gerçekleştirilmesi arayışını "burjuva bireyciliği" ve "sefahat" olarak suçlamaları konusuna ise değinmek bile gerekmez. Ancak ben insanlığın en parlak kurtuluş ışığını tam da bu ütopik haz arayışı içinde kazanmaya başladığına inanıyorum. Bu arayış, şahsa özel hedonizm ile sınırlanmayıp *toplumsal* alana taşındığında, insanlık adalet alanını, hatta sınıfsız toplum alanını aşmaya başlayıp, özgürlüğün alanına -insanlığın potansiyellerinin en yaratıcı biçiminde, tam olarak gerçekleştirilmesi olarak tasarlanan bir alana- girer.

Bu kitaba nüfuz eden temel karşıtlığı belirtmem istenseydi, "zorunluluk alanı" ile "özgürlük alanı" arasındaki aldatıcı karşıtlıktan söz ederdim. Kavramsal olarak bu karşıtlık Aristoteles'in *Politika*'sına kadar uzanır. Toplumun, özgürlüğün maddi koşullarını -insanın potansiyellerini ve yeteneklerini geliştirmesine izin verecek boş zamanı- yaratmak için hâkim olmak zorunda olduğu, "doğal" olanın "kör" dünyasını, yani dış doğayı ve akılcı insani dünyayı, yani iç doğayı içerir. Bu kurgu, "uygarlığın" Batılı imgelerine nüfuz eden doğa ile toplum, kadın ile erkek, beden ile akıl arasındaki çatışmayı hatırlatır. Tarihin hemen her akılcı tarifini desteklemiş; ideolojik olarak yaşamın hemen

hemen her yönü üzerindeki tahakkümü doğrulamak için kullanılmıştır. İronik bir biçimde, bu karşıtlığın ilahlaştırılmasına özellikle Robert Owen, Saint-Simon ve en gelişkin biçiminde Karl Marx'ınki olmak üzere, çeşitli sosyalizmlerde varıldı. Marx'ın "doğayla güreşen vahşi" imgesi, Aydınlanma çağı kibrinden çok Victoria dönemi küstahlığının bir ifadesidir. Theodor Adorno ve Max Horkheimer'ın gözlemlediği gibi bu çatışmada kadının bir payı yoktur. Bu çatışma tamamen erkek ile doğa arasındadır. Aristoteles'in zamanından Marx'ın zamanına kadar, bu bölünme kaçınılmaz olarak görüldü: Zorunluluk ile özgürlük arasındaki mesafe, insana doğa üzerinde giderek artan bir üstünlük sağlayan teknolojik ilerlemelerle azaltılabilir, ama hiçbir zaman kapatılamaz. Daha sonraki yıllarda oldukça sofistike birkaç Marksisti şaşırtan nokta, iç doğayı bastırmadan ve disiplin altına almadan dış doğanın bastırılmasına ve disipline edilmesine nasıl ulaşılabileceği sorunuydu: "İnsan" doğasına boyun eğdirilmeden "doğal" doğa nasıl yedeğe alınabilirdi?

Benim bu bilmeceyi çözme girişimim, Victoria çağının mitik "vahşi"sini ele alma, dış doğayı ve iç doğayla ilişkilerini inceleme, zorunluluk (doğa) alanına, özgürlük dünyasının (toplum) onu sömürgeleştirme ve özgürleştirme yeteneği açısından anlam verme çabasını içerir. Stratejim teknolojinin evrimini ve anlamını yeni bir ekolojik ışıkta yeniden incelemektir. Çalışmanın nasıl çekici ve eğlenceli olmaktan çıkıp sıkıntılı bir işe dönüştüğünü anlamaya çalışacağım. Bu nedenle, tekniğin, çalışmanın ve insanlığın doğayla etkileşiminin doğasını ve yapısını yeniden ele almaya yöneliyorum.

Burada, doğa hakkındaki görüşlerimin aklın Ortodoksluktan epeyce uzak bir kavranışı ile bağlı olduğunu vurgulamak isterim. Adorno ve Horkheimer'ın vurguladıkları gibi akıl bir zamanlar gerçekliğin içkin bir özelliği, hattâ dünyanın örgütleyici ve motive edici ilkesi olarak algılanıyordu. Varoluşun tüm düzeylerinde gerçekliğe anlam ve tutarlılık veren içkin bir güç -*logos*- olarak görülüyordu. Modern dünya bu anlayışı terk etti ve aklı *rasyonelleştirmeye*, salt pratik amaçlara ulaşma tekniğine indirgedi. *Logos* basitçe mantığa dönüştürüldü. Bu kitap, bu içkin bir dünya aklı anlayışını tekrar kazanmaya çalışıyor, tabii ki bu anlayışı daha bilgili ve dünyevi bir toplumda savunulamaz hale getiren arkaik, yarı teolojik süslemeleri dışarda bırakarak. Bana göre akıl doğada maddenin kendi kendini örgütleyen vasıfları olarak mevcuttur; bilinçliliğe doğru içkin bir çaba gösteren gerçekliğin inorganik ve organik düzeylerindeki gizli öznelliktir. İnsanlıkta bu öznel-

lik kendini özbilinç olarak ortaya koyar. Yaklaşımımın eşi benzeri olmadığını iddia etmiyorum; doğada yaradılıştan gelen bir *logos*'un varlığını destekleyen kapsamlı bir yazın, esas olarak bilimsel topluluğun kendisinden çıkar. Benim burada yapmak istediğim, genellikle akılcı bir doğa felsefesinin formülasyonlarını sakatlayan teolojik ve mistik eğilimlerden arınmış olarak akıl hakkındaki spekülasyonlarımı tamamen tarihsel ve ekolojik terimlerle ortaya koymaktır. Kapanış bölümlerinde, doğa felsefesi ile özgürlükçü toplumsal teori arasındaki ortak yüzeyi araştırmaya çalışıyorum.

Ayrıca özellikle Rabelais, Charles Fourier ve William Morris tarafından ifade edildiği şekliyle *sahici* ütopyacı geleneği, onu gizleyen fütürizm enkazı arasından çıkarıp ele almak zorundayım. Herman Kahn'ın çalışmalarının örneklediği şekliyle fütürizm, korkunç bir bugünden daha da korkunç bir geleceğe ilişkin anlamlar çıkartır ve böylelikle geleceğin [futurity] yaratıcı, hayal gücüne dayalı boyutlarını siler. Buna karşılık, ütopyacı gelenek zorunluluğa özgürlüğü, çalışmaya oyunu, hatta zahmetli işe ustalığı ve neşeyi sokmaya çalışır. Ütopyacılık ile fütürizm arasına koyduğum karşıtlık ekolojik bir toplumun yaratıcı, özgürleştirici bir yeniden inşası için, özbilinçli kılınmış doğa olarak insan için bir görev ve anlam duygusu oluşturur.

Bu kitap, Doğa'yı fethetmeye çalıştıkları için tanrıların nasıl bir ceza ödediklerini anlatan bir İskandinav efsanesiyle başlıyor. Latince kökeni *poenalis*'in bize acı sözcüğünü kazandırdığı bu cezayı (penalty) ortadan kaldırmaya yönelik toplumsal bir projeyle sona eriyor. İnsanlık, doğa *üzerinde* -"doğaüstü" varlıklar olarak- değil, doğa *içinde* tanrılar olarak da olsa hayalinde yarattığı tanrılara dönüşecek. Bu kitabın başlığı *Özgürlüğün Ekolojisi* doğa ile insan toplumunun yeni bir ekolojik duyarlılık ve yeni bir ekolojik toplum içinde *uzlaşmasını* ifade etmeye yöneliktir; insanın insan ile yeniden uyum sağlaması yoluyla doğa ile insanlığın yeniden uyumlu hale gelmesi.

Bu kitaba diyalektik bir gerilim hâkim. Tartışmam boyunca sık sık tarihsel olarak henüz gerçekleştirilmemiş olan potansiyellerle uğraşıyorum. Serimleme ihtiyaçları sık sık beni embriyon halindeki belirli bir toplumsal durumu tamamlanmışlığa ulaşmış gibi ele almaya zorluyor. Yöntemim kavramı tüm görünümüyle ortaya koyma, tam anlamını ve içerimlerini aydınlatma ihtiyacını izliyor.

Örneğin hiyerarşinin oluşumunda yaşlıların tarihsel rolüne ilişkin

açıklamalarıma bakarak, bazı okurlar hiyerarşinin insan toplumunun ta başından beri var olduğuna inandığımı düşünebilirler. Hiyerarşilerin oluşumunda yaşlıların oynadıkları etkili rol, toplumsal gelişimin daha önceki dönemlerindeki, fiilen görece az toplumsal etkiye sahip oldukları daha gösterişsiz rolleriyle ilişkilidir. Bu durumda, yaşlıların hiyerarşinin en eski "tohumlarını" nasıl oluşturduklarını açığa çıkarma ihtiyacıyla karşı karşıyayım. Muhtemelen toplumda var olan ilk hiyerarşi biçimi gerontokrasiydi. Ancak benim sunuş tarzım nedeniyle bazı okurlar, yaşlıların gençler üzerindeki hâkimiyetinin, insan toplumunun böyle bir hâkimiyetin gerçekten var olmadığı dönemlerinde de var olduğunu düşünebilirler. Bununla birlikte, yaşlılar arasında hemen hemen kesin olarak yaşla birlikte gelen güvensizlikler vardı ve sonuç olarak gençler üzerinde etkili olmak ve saygınlıklarını kazanmak için var olan tüm yolları kullanmışlardı.

Şamanın ilk hiyerarşilerin gelişimindeki rolüyle, kadınlara ilişkin olarak erkeklerin rolüyle ve benzeri olgularla ilgilendiğimde de aynı açıklama problemi ortaya çıkıyor. Okur, kuvvetle ifade edilen ve görünüşte tam olan herhangi bir "olgu"nun aslında karmaşık bir sürecin sonucu olduğunu -bir toplulukta ya da toplumda tam gelişmiş olarak ortaya çıkan belirli bir başlangıç noktası olmadığını- unutmamalıdır. Bu kitaba hâkim olan diyalektik gerilim büyük ölçüde, geleneksel bir mantık metnindeki kategoriler gibi gösterişli bir biçimde rahat rahat birbirini izleyen, önceden hazırlanmış önermelerle değil *süreçlerle* uğraşmamdan kaynaklanıyor.

Başlangıç halindeki, potansiyel olarak hiyerarşik elitler giderek gelişirler; hiyerarşinin ilk sağlam filizleri ortaya çıkana ve sonunda olgunlaşana kadar, evrimlerinin her aşaması bir sonrakini gölgeler. Büyümeleri düzensiz ve karışıktır. Yaşlılar ve şamanlar birbirlerine dayanırlar ve sonra çoğu belli bir ölçüde nüfuz karşılığında elde edilen kişisel güvenliğe ulaşma çabaları olan toplumsal ayrıcalıklar için birbirleriyle rekabet ederler. Her iki grup, sonuçta yarı politik bir topluluğun başlangıcını ve başlangıç halindeki bir devleti oluşturmak için yeni ortaya çıkmakta olan savaşçı bir genç erkekler kastıyla ittifaklara girerler. Ayrıcalıkları ve güçleri ancak o zaman bir bütün olarak toplum üzerinde hâkimiyet uygulamaya çalışan kurumlar halinde genelleşmiş olur. Ancak başka zamanlarda, hiyerarşik büyüme durdurulabilir ve hattâ yaş ve cinsiyet grupları arasında daha büyük bir eşitliğe doğru "geriletilebilir". Hâkimiyet dışardan fetih yoluyla elde edilmedikçe, hiyerarşinin ortaya çıkışı, insan meselelerinde ani bir devrim

değildi. Genellikle uzun ve karmaşık bir süreçti.

Son olarak, bu kitabın yazıöncesi, hiyerarşik olmayan toplumlar -bakış açıları, teknikleri ve düşünme biçimleri- ile hiyerarşi ve tahakküme dayanan uygarlıklar arasındaki karşıtlıklar çerçevesinde yapılandığını vurgulamak isterim. II. Bölüm'de değinilen temaların her biri, sonraki bölümlerde yeniden ele alınmış ve "uygarlığın" insanın durumuna getirdiği kapsamlı değişiklikleri açığa çıkarmak için daha ayrıntılı olarak araştırılmıştır. Gündelik yaşamlarımızda ve toplumsal duyarlılıklarımızda genellikle toplumumuzun sanayi öncesi ve yazıöncesi kültürlerle karşıtlık -genellikle şiddetli antagonizma- içinde geliştiği çatlaklara ve yavaş iniş ve çıkışlara ilişkin bir kavrayışa rastlanmaz. Bugünümüze o derece gömülmüş bir şekilde yaşıyoruz ki bugün, tüm duyarlılıklarımızı ve dolayısıyla alternatif toplumsal biçimleri düşünme kapasitemizi massediyor. Bu nedenle, sonraki kurumlar, teknikler ve hiyerarşik toplumlardaki düşünme biçimleriyle karşıtlıklarını araştırmak için II. Bölüm'de yalnızca değindiğim yazıöncesi duyarlılıklara sürekli olarak döneceğim.

Bu kitap mantıksal kategorilerin ritmi eşliğinde yürümüyor, argümanları ise keskin bir şekilde birbirinden ayrılmış tarihsel dönemlerin yaptığı gösterişli bir geçit resmi halinde düzenlenmiş değil. Düzenlenmiş bir kronolojinin gereklerine göre her biri bir diğerini izleyen olayların bir tarihini yazmadım. Antropoloji, tarih, ideolojiler, hattâ felsefe ve akıl sistemleri ve onlarla birlikte doğa ve insan gelişiminin büyük hareketine önemli bir ışık getirdiğini hissettiğim arasözler ve kısa gezintiler biçimlendiriyor bu kitabı. Sabırsız okurlar çok dallanıp budaklanmış ya da konu dışı gördükleri paragrafları ya da sayfaları atlamak isteyebilirler. Ama bu kitap tam anlamıyla analitik olandan çok organik olanın kararsız ve zaman zaman karmakarışık mantığına göre büyüyen birkaç genel düşünceyi odak noktası olarak alıyor. Okurun bu kitapla birlikte büyümeyi, onu yaşamayı ve anlamayı da isteyeceğini umuyorum; kuşkusuz eleştirel ve sorgulayıcı bir şekilde, ama betimlediği özgürlüğün canlı gelişimine, insanlığın tahakkümle çatışmasını da keşfetmeye çalıştığı diyalektiğe yönelik empati ve duyarlılıkla.

Bazı serimleme sorunlarına ilişkin kendi hatalarımı belirtirken bu süreç-yönelimli diyalektik yaklaşımın, akademik mantıkçıların çok sevdiği, görünüşte daha kesin analitik yaklaşıma göre gerçeğe daha yakın olduğuna inandığımı belirtmek isterim. Binlerce yıl geriye baktığımız-

da, geçmişe ilişkin düşünce ve analizlerimizin, ilk insanlığın elbette ki sahip olmadığı uzun bir tarihsel gelişime ilişkin bilgilerle fazla dolu olduğunu görürüz. Binlerce yıl önce yaşayan insanların henüz yaratmamış ve kavramlaştırmamış olduğu büyük bir toplumsal ilişkiler, politik kurumlar, ekonomik kavramlar, ahlâki emirler bütününü ve dev bir kişisel ve toplumsal düşünceler külliyatını geçmişe atfetme eğilimindeyiz. Bizim için tamamen olgunlaşmış hakikatler olan şeyler onlar için henüz biçimlenmemiş potansiyellerdi. Onlar bizimkilerden temelden farklı terimlerle düşünüyorlardı. Bizim "insanlık durumu"nun parçası diye veri olarak aldığımız şey onlar için düşünülemez bir şeydi. Buna karşılık biz, onların yaşamlarının bütünsel parçası olan büyük bir doğal olgular zenginliğini hemen hemen kavrayamaz bir durumdayız. Dilimizin yapısı onların bakış açısını anlamayı önlüyor.

Günümüzde kolayca ifade edilebileceği gibi kuşkusuz yazıöncesi insanlarının inandığı birçok "gerçek" açıkça yanlıştı. Ama ben, özellikle topluluklarının doğal dünyayla ilişkisi bakımından bakış açılarının temel bir geçerliliği olduğunu ileri süreceğim; çağımızı özellikle ilgilendiren bir geçerliliktir bu. Ekolojik duyarlılıklarını inceleyip neden ve nasıl bozulduğunu göstermeye çalışacağım. Daha da önemlisi, bu bakış açısından nelerin geri kazanılıp bizimkine eklenebileceğini belirlemek istiyorum. Onların ekolojik duyarlılığını bizim hâkim analitik duyarlılığımızla birleştirmek hiçbir çelişki yaratmaz, ancak böyle bir birleştirmenin her iki duyarlılığı da yeni bir düşünme ve hissetme biçiminde aşması gerekir. Onlar bizim analitik "inceliğimizi" kavrayamayacakları gibi biz de artık onların kavramsal "ilkelliğine" dönemeyiz. Ama belki de bilim ve analitik akıl yürütmenin sağladığı anlayışı terk etmeden hem canlı hem de cansız olgulara yarı animistik bir biçimde yeniden ruh kazandırmayı içeren bir düşünme ve hissetme biçimine ulaşabiliriz.

Organik, süreç -yönelimli bir bakış açısını analitik bir bakış açısıyla birleştirmek, Sokrates öncesinden Hegel'e kadar klasik Batı felsefesinin geleneksel amacı olmuştur. Böyle bir felsefe her zaman bir bakış açısından ya da gerçekliği ele almanın bir yönteminden daha fazla bir şey oldu. Bu, aynı zamanda felsefecilerin *ontoloji* dedikleri şeydi, yani salt madde olarak değil, ama bilinçliliğe doğru bir çabası olan etkin, kendi kendini örgütleyen töz olarak tasarlanan gerçekliğin betimlenmesi. Gelenek, bu ontolojik bakış açısını, içinde düşünce ve maddenin, özne ve nesnenin, akıl ve doğanın yeni bir ruhsal [spiritized] düzeyde uzlaştığı çerçeve haline getirdi. Bu nedenle bu süreç-yönelimli

olgu anlayışının, özü gereği ekolojik bir nitelik taşıdığını düşünüyorum ve diyalektik yönelimli birçok düşünürün, diyalektik bir bakış açısı ile ekolojik bir bakış açısı arasındaki çarpıcı uyumluluğu görememesi beni çok şaşırtıyor.

Benim süreç olarak gerçeklik görüşüm, doğal gelişimde insanlığın özel bir değeri ve herhangi bir anlam olduğunu yadsıyan okurlara sakat görünebilir. Organik ve toplumsal evrimde "ilerleme" görmem, "ilerleme"yi yanlış bir biçimde sınırsız maddi büyüme ile özdeşleştiren bir kuşağı kesinlikle kuşkuya düşürecektir. Ben bu özdeşleştirmeyi yapmıyorum. Belki de benim problemim kuşak problemidir. Ben hâlâ olayların seyrini aydınlatmak, onları yorumlamak, onlara anlam kazandırmak için harcanan zamanı kutsal görüyorum. "Tutarlılık" en sevdiğim sözcük; yazdığım ve söylediğim her şeye kesinlikle kılavuzluk ediyor. Ayrıca bu kitap, çevreci yazında çok yaygın olan kötümserliği yaymıyor. Geçmişin anlamı olduğuna inandığım gibi geleceğin de anlamı olabileceğine inanıyorum. İnsanın durumunun ilerleyeceğinden emin olamasak da ütopist özgürlük ile toplumsal kurban verme arasında seçim yapma olanağına sahibiz. Bu kitabın fütursuz mesihçi karakteri; felsefi ve atadan kalma mesihçi karakteri burada yatmaktadır. Ernst Bloch'un deyimiyle "umut ilkesi", değer verdiğim her şeyin parçasıdır; mevcut topluma dayanmayan yeni her şeyi yadsıyarak, geleceğin (futurity) kendisini geçersizleştirecek ölçüde bugüne bağlı olan bir fütürizme yönelik nefretim de bundan kaynaklanıyor.

İleriki sayfalarda ortaya konan meselelerle ilişkili olası her düşünceyi sindiren bir kitap yazmamaya çalıştım. Bu düşünceleri edilgin okura sindirimi kolay püre niyetine sunmak istemedim. En fazla değer verdiğim diyalektik gerilim, bir kitabın okuru ile yazarı arasında olandır: Okuru kendisi için düşünmeye teşvik eden imalar, öneriler, tamamlanmamış düşünceler ve uyarımlar. Çok fazla değişim içinde olan bir çağda, tamamlanmış analizler ve reçeteler sunmak küstahlık olurdu; diyalektik ve ekolojik düşünceyi harekete geçirmeye, ciddi bir çalışmanın sorumluluğu olarak baktım. Hiçbir düzeltme ve değişiklik gerektirmeyecek kadar "basit", "açık" olan, paylaşılmayan -özetle, *elitist*- bir çalışma bekleyen okur bunu başka bir yerde aramak zorunda kalacaktır. Bu kitap ideolojik bir program değildir; düşünmeye yönelik bir uyarım, okurun kendi aklının mahremiyeti içinde tamamlamak zorunda olduğu tutarlı bir kavramlar bütünüdür.

I. TOPLUMSAL EKOLOJİ KAVRAMI

İskandinav efsaneleri, tüm varlıkların dünyevi alanlarının paylaştırılmış olduğu bir zamandan söz eder: Tanrılar göksel bir alanı (Asgard) işgal ediyorlardı; insanlar yeryüzünde (Midgard) yaşıyorlardı; onun altında ise devlerin, cücelerin ve ölülerin karanlık, buzlu alanı Niffleheim yer alıyordu. Bu alanlar dev bir dişbudak ağacıyla, Dünya Ağacı'yla birbirlerine bağlanıyorlardı. Yüksek dalları göğe, kökleri ise yeryüzünün en derin yerlerine ulaşıyordu. Dünya Ağacı sürekli olarak hayvanlar tarafından kemirildiği halde, her zaman yeşil kalıyor, kendisine sürekli olarak hayat aşılayan sihirli bir pınar tarafından yenileniyordu.

Bu dünyaya şekil veren tanrılar istikrarsız bir sükûnet ortamında hüküm sürüyorlardı. Düşmanları olan devleri buz ülkesine sürmüşler-

di. Kurt Fenris zincire vurulmuştu ve Midgard'ın büyük yılanı yakına yaklaştırılmıyordu. Pusudaki tehlikelere karşın, tanrılar, insanlar ve tüm canlılar için genel bir huzur ve bolluk söz konusuydu. Bilgelik tanrısı Odin tüm tanrılara hükümdarlık ediyordu; bu en bilge ve en güçlü tanrı, insanların savaşlarını izliyor ve ölenlerin en kahramanlarını, büyük kalesi Valhalla'daki ziyafetlerine katılmaları için seçiyordu. Odin'in oğlu Thor yalnızca güçlü bir savaşçı, inatçı devlere karşı Asgard'ın savunucusu değil, aynı zamanda insanlar arasında inancın ve anlaşmalara bağlılığın korunmasını gözeten bir düzen tanrısıydı. Bolluk, bereket, aşk, yasa, deniz ve gemi tanrıları ve tanrıçaları ve yeryüzünün tüm şeylerinde ve varlıklarında barınan sayısız animist ruh vardı.

Ama gözlerini zenginlik hırsı bürümüş olan tanrılar, sırlarını açıklamaya zorlamak için altın yapıcısı büyücü Gullveig'e eziyet ettikleri zaman düzen yıkılmaya başladı. Tanrılar ve insanlar arasında anlaşmazlık büyüdü. Tanrılar sözlerini tutmamaya başladılar; fesat, ihanet, rekabet ve tamah dünyaya hâkim olmaya başladı. Temel birliğin yıkılmasıyla birlikte, tanrıların ve insanların, Asgard'ın ve Midgard'ın günleri sınırlandı. Karşı konulmaz bir şekilde, dünya düzeninin ihlali Ragnarok'a, tanrıların Valhalla önündeki büyük bir çatışmada ölümüne yol açacaktı. Tanrılar, devler, kurt Fenris ve Midgard yılanıyla yaptıkları korkunç bir savaşta yenileceklerdi. Savaşanların karşılıklı olarak birbirlerini yok etmeleri sonucunda, insanlık da telef olacak ve geriye soğuk ve karanlık bir boşlukta çıplak kayalardan ve taşkın okyanuslardan başka bir şey kalmayacaktı. Ancak dünya böyle çözülüp ilk haline döndükten sonra, kendisini yıkan kötülüklerden ve fesatlıklardan temizlenerek yeniden canlanacaktı. Ayrıca boşluktan çıkan yeni dünya başka bir felakete sürüklenmeyecekti; çünkü ikinci kuşak tanrılar ve tanrıçalar atalarının hatalarından ders alacaklardı. Öyküyü nakleden kadın kâhin insanlığın bundan böyle "çok uzun bir süre boyunca keyif içinde yaşayacağını" söylüyor.

Bu İskandinav kozmografisinde, eski "bengi dönüş" temasından, sürekli bir doğum, olgunlaşma, ölüm ve yeniden doğum çevrimi etrafında dönen bir zaman duygusundan daha fazla bir şeyler var gibi görünüyor. Tarihsel travmayla yoğrulmuş bir kehanet fark ediliyor; efsane, "çözülme mitleri" denebilecek, az araştırılmış bir mitoloji alanına ait. Ragnarok efsanesinin oldukça eski olduğu bilindiği halde, İskandinav sagalarının evriminde ne zaman ortaya çıktığı konusunda bilgimiz çok az. Ebedi ödül pazarlığı yapan Hıristiyanlığın Batı Avrupa'daki büyük etnik gruplar içinde en geç İskandinavlara ulaştığını ve ondan

sonra da köklerinin kuşaklar boyunca yüzeysel kaldığını biliyoruz. Kuzeyin putperestliği uzun zaman önce güneyin ticaretiyle temas kurmuştu. Avrupa'daki Viking akınları sırasında kuzeyin kutsal yerleri altınla kirlenmiş ve zenginlik arayışı akrabaları bölmüştü. Kahramanlığa dayanan hiyerarşiler, zenginliğe dayanan ayrıcalık sistemleri tarafından kemiriliyordu. Klanlar ve kabileler parçalanıyordu; insanlar arasında, ilksel dünyalarının birliğine kaynaklık eden yeminler inkâr ediliyor, Dünya Ağacı'nı canlı tutan sihirli pınar ticaret enkazıyla tıkanıyordu. "Kardeşler birbirleriyle savaşıyorlar ve birbirlerini katlediyorlar," diye yakınıyor kadın kâhin, "çocuklar kendi atalarını yadsıyorlar... dünyanın artık var olmayacağı güne kadar, bu, rüzgârın, kurdun çağıdır."

Bu tür mitlerde aklımızın takılıp kaldığı şey, öyküleri değil, kehanetleridir. İskandinavlar gibi, belki de daha çok ortaçağın sonundaki insanlar gibi biz de dünyamızın kurumsal, kültürel ve fiziksel olarak parçalandığını hissediyoruz. Yeni, cennet benzeri bir dönemle mi, yoksa İskandinav Ragnarok'u gibi bir felaketle mi karşı karşıya olduğumuz henüz açık değil, ama belirsiz bir bugünde, geçmiş ile gelecek arasında uzun bir uzlaşma dönemi olamaz. Çağımızdaki yapıcı ve yıkıcı eğilimlerin araları uzlaşmaya olanak veremeyecek kadar açık. Toplumsal ufuk tamamen birbiriyle zıt beklentiler sunuyor: Bir yanda topluluğa, yardımlaşmaya ve yeni teknolojilere dayanan ekolojik bir duyarlığın eşlik ettiği uyumlu bir dünya ümidi, öte yanda dehşet verici bir termonükleer felaket beklentisi. Öyle görünüyor ki dünyamız ya insanlığın toplumsal ilişkilerini ve bizzat yaşam anlayışını tamamen değiştirmesine yol açacak kadar kapsamlı devrimci değişimler geçirecek ya da insanlığın dünyadaki varoluşunu sona erdirebilecek mahşer gerçekleşecek.

Bu iki beklenti arasındaki gerilim şimdiden geleneksel toplumsal düzenin moralini bozmuş durumda. Artık kurumsal istikrardan değil, kurumsal çürümeden ibaret olan bir döneme girdik. Kurulu düzenin biçimlerine, arzularına, taleplerine ve en önemlisi kurumlarına yönelik olarak yaygın bir yabancılaşma gelişiyor. Bu yabancılaşmanın en coşkulu, teatral kanıtı, 1960'ların ilk yarısındaki "gençliğin isyanı", karşı kültür denilebilecek şeye dönüştüğünde ortaya çıktı. Döneme protestodan ve gençlik nihilizminden çok daha fazlası damgasını vurdu. Neredeyse sezgisel olarak, hepsi derin bir toplumsal değişim dalgasına da-

yanan yeni duyumsallık değerleri, yeni topluluk yaşamı biçimleri, giyimde, dilde, müzikte değişiklikler tüm bir kuşağın büyük bir kesimine nüfuz etti. Bu dalganın hangi anlamda geri çekilmeye başladığını hâlâ bilmiyoruz: Tarihsel bir geri çekiliş olarak mı, yoksa içsel ve toplumsal gelişime yönelik ciddi bir projeye doğru bir dönüşüm olarak mı? Bu hareketin simgelerinin sonunda yeni bir kültür sanayisinin yapıtları haline gelmiş olması, hareketin geniş kapsamlı etkilerini değiştirmez. Batı toplumu -akademisyenlerin ve "narsisizm" eleştirmenlerinin tüm alaylarına rağmen- bir daha asla eskisi gibi olmayacaktır.

Bu durmak bilmeyen kurumsuzlaştırma ve meşruluktan çıkarma hareketini bu kadar önemli kılan, temelini Batı toplumunun geniş bir tabakasında bulmasıdır. Yabancılaşma yalnız yoksula değil görece zengin olana da, yalnızca gençlere değil onların büyüklerine de, yalnızca görünür şekilde yoksun bırakılmışa değil görünüşte ayrıcalıklı olana da nüfuz ediyor. Hâkim düzen geleneksel olarak onu destekleyen ve geçmiş dönemlerde sağlam bir şekilde kök saldığı toplumsal tabakaların sadakatini kaybetmeye başlıyor.

Kurumların ve değerlerin bu çöküşü ne kadar can alıcı olursa olsun, mevcut toplumun karşı karşıya bulunduğu sorunlar hiç de bununla sınırlı değil. Doğrudan insanın (man sözcüğü İngilizcede hem insan hem de erkek anlamına gelmektedir. -ç.n.) dünyayı sömürmesinden ortaya çıkan bir kriz toplumsal krizle iç içe geçmiş durumdadır.* Kurulu toplum sadece değer ve kurumlarının değil, doğal çevresinin de çöküşü ile karşı karşıyadır. Bu, bizim çağımıza özgü bir sorun değildir. Tarım ve şehircilik uğraşlarının başlangıç yeri olan Yakındoğu'nun kurumuş toprakları eski insan yağmacılığının kanıtıdır; ancak bu örnek, Sanayi Devrimi günlerinden beri, özellikle İkinci Dünya Savaşı'nın sonundan bu yana yaşanan muazzam çevre yıkımı karşısında sönük kalıyor. Çağdaş toplumun çevreye verdiği zarar tüm yeryüzünü kaplamaktadır. Dünyanın hemen her kıtasında her yıl ortaya çıkan muazzam verimli toprak kaybı; erozyona açık alanlarda ağaçların yaygın şekilde yok edilmesi; şehirleşmiş bölgelerde tehlikeli hava kirliliği olayları; tarımdan, sanayiden ve elektrik santrallarından zehirli mad-

* Burada "man" sözcüğünü kasıtlı olarak kullandım. İnsanlık ile doğa arasındaki kopuş, Theodor Adorno ve Max Horkheimer'ın unutulmaz satırlarında, "doğa üzerinde mutlak hâkimiyet sahibi olmayı, kozmosu dev bir av sahası haline getirmeyi hayal eden" (*Dialectic of Enlightenment*, [Aydınlanmanın Diyalektiği] New York: Seabury Press, 1972, s. 248) erkeklerin işidir. Ben olsam, çağımızın erkek yönelimli "uygarlığını" tanımlamak için "dev bir av sahası" sözcükleri yerine "dev bir katliam alanı" sözcüklerini kullanmayı tercih ederdim.

delerin dünyanın her yerine dağılması; insanın yakın çevresinin sanayi atıklarıyla, böcek öldürücülerin kalıntılarıyla ve gıda katkı maddeleriyle kimyasallaşması üzerine cilt cilt kitaplar yazıldı. Yeryüzünün sömürülmesi ve kirletilmesi, yalnız atmosferin, iklimin, su kaynaklarının, toprağın, belirli bölgelerin flora ve faunasının bütünlüğüne zarar vermekle kalmadı, tüm canlıların bağımlı olduğu temel doğal çevrimleri de etkiledi.

Fakat modern insanın yok etme kapasitesi, yeniden inşa kapasitesinin romantik bir kanıtıdır. Çevreye karşı dizginsizce kullandığımız güçlü teknolojik etkenler, çevrenin yeniden inşası için gereksinim duyduğumuz etkenlerin birçoğunu içermektedir. İnsanlığın doğayla ve insanın insanla uyumunu arttırmaya yönelik bilgi ve fiziksel araçlar büyük ölçüde el altındadır ya da kolaylıkla tasarlanabilir. Konvansiyonel enerji santralları, enerji tüketen araçlar, yüzey araştırma donanımı ve benzerleri küçük ölçekli güneş ve rüzgâr enerjisi aygıtlarının, yüksek randımanlı ulaşım araçlarının ve enerji tasarrufuna yönelik barınakların yapımına yöneltilebilir. Vahim bir eksiğimiz, bu kadar çok istenen hedeflere ulaşmamıza yardımcı olacak bilinç ve duyarlıktır; bu terimlerle genel olarak kastedilenden çok daha kapsamlı bir bilinç ve duyarlık. Tanımlarımız yalnızca mantıklı bir şekilde akıl yürütme ve insani bir tarzda duygusal olarak yanıt vermeyi içermekle kalmamalıdır; aynı zamanda şeyler arasındaki ilişkililiğin farkında olmayı ve olanaklı olana ilişkin yaratıcı bir sezgiyi de içermelidir. Bu açıdan Marx, çağımızın gerektirdiği devrimin şiirini geçmişten değil gelecekten, toplumsal yaşamın ufkunda yatan insani potansiyellerden alması gerektiğini vurgularken tamamen haklıydı.

Yeni bilinç ve duyarlık yalnız şiirsel olamaz; aynı zamanda bilimsel olmalıdır. Aslında, bilincimizin ne şiir ne de bilim olup yeni bir teori ve pratik alanına doğru her ikisinin de aşılması, hayali akılla, yaratıcılığı mantıkla, imgelemi teknikle birleştiren bir ustalık olması gereken bir düzeyi vardır. Maddi güvensizlik, zahmetli iş ve feragat zincirlerini içeren temel bir teknolojiye dönmeden bilimsel mirasımızdan kurtulamayız. Ve mekanist bir bakışa, yabancılaşma, rekabet ve insanlığın potansiyellerinin kabaca yadsınması zincirleriyle insanlıktan çıkarıcı bir teknolojiye de mahkûm olmaya razı olamayız. Şiir ve hayal gücü bilim ve teknolojiyle bütünleşmelidir; zira yalnızca efsaneler ve hayallerle beslenebilen bir saflığın ötesine geçtik artık.

Düşün, hayal gücünün ve ustalığın disiplinsizliğine izin veren bilimsel bir disiplin var mıdır? Çağımızın toplumsal ve çevresel krizleri tarafından yaratılan problemleri kapsayabilir mi? Eleştiriyi yeniden inşayla, teoriyi pratikle, imgelemi teknikle bütünleştirebilir mi?

Rönesans'tan bu yana hemen her dönemde, doğal bilimlerdeki radikal ilerlemeler ile toplumsal düşüncedeki atılımlar arasında çok yakın bir bağ var oldu. On altıncı ve on yedinci yüzyıllarda, özgürleştirici güneş-merkezli (heliocentric) dünya ve yerel ile evrensel hareketin birliği görüşleriyle ortaya çıkmakta olan astronomi ve mekanik bilimleri, toplumsal karşılıklarını, dinsel bağnazlığa ve politik mutlakiyetçiliğe meydan okuyan aynı derecede eleştirel ve akılcı toplumsal ideolojilerde buldular. Aydınlanma, duyusal algılamanın yeni bir değerlendirmesini ve insan aklının o zamana kadar ruhban sınıfın ideolojik tekelinde olan bir dünyayı sezme iddialarını getirdi. Daha sonra, antropoloji ve evrimci biyoloji, insan girişimine ilişkin geleneksel durağan anlayışları, ilk yaradılış efsaneleri ve teolojik bir yönelim olarak tarih efsaneleriyle birlikte yıktı. Toplumsal tarihin haritasını genişleten ve dünyevi dinamiklerini açığa çıkaran bu bilimler, Fransız Devrimi'ni izleyen yeni sosyalizm doktrinlerini ve onların insanın ilerlemesi ideallerini destekledi.

Şu anda karşımızda duran muazzam çözülme gözönüne alındığında, çağımız, sorunlarımızla uğraşmak için daha kapsamlı ve kavrayıcı -toplumsal olduğu kadar bilimsel- bir bilgi bütününü gerektiriyor. Önceki bilimsel ve toplumsal teorilerin kazanımlarını yadsımadan, doğal dünyayla ilişkimiz konusunda daha kapsamlı bir eleştirel analiz geliştirmemiz gerekiyor. Doğa ile toplum arasındaki görünüşteki "çelişkiler" tarafından ortaya konan ciddi sorunlara daha yapıcı bir yaklaşım için temeller aramamız gerekiyor. Artık daha geleneksel bilimlerin olguları parçalara ayırmak ve parçaları incelemek eğilimine tutsak olma lüksüne sahip değiliz. Olguları birleştirmemiz, birbirleriyle ilişkilendirmemiz ve onları özgüllüklerinin yanı sıra bütünlükleri içinde de görmemiz gerekir.

Bu gereksinimlere yanıt olarak, çağımıza özgü bir disiplin formüle ettik: *toplumsal ekoloji*. Daha iyi bilinen "ekoloji" terimi, bir yüzyıl önce Ernst Haeckel tarafından hayvanlar, bitkiler ve inorganik çevreleri arasındaki karşılıklı ilişkilerin araştırılmasını ifade etmek için icat edildi. Haeckel'den bu yana, terim, şehirlerin, sağlığın ve aklın ekolojilerini içerecek biçimde genişletildi. Bir sözcüğün tamamen farklı alanlara doğru bu çoğalması, bir tür düşünsel tutarlılık ve algılama bir-

liğini şevkle arayan bir çağ için özellikle istenir bir durum gibi görülebilir. Ama bu, son derece güvenilmez bir şey de olabilir. Bütüncülük (holism), ademi merkeziyetçilik ve diyalektik gibi yeni ortaya çıkan sözcükler gibi ekoloji terimi de hiçbir kökü, bağlamı ya da dokusu olmadan havada asılı kalma tehlikesini taşıyor. Sık sık, öncüllerinin potansiyel anlamda zorlayıcı olan iç mantığını yitiren bir metafor, çekici bir slogan olarak kullanılıyor.

Bu sebeple, bu sözcüklerin radikal hamlesi kolayca etkisizleştiriliyor. "Bütüncülük" mistik bir iç çekiş içinde, "bütünüyle senin" (holistically yours) gibi grup içi selamlaşmalarla sona eren, ekolojik yol arkadaşlığını ve topluluğu belirten retorik bir ifade içinde buharlaşıyor. Bir zamanlar ciddi bir felsefi tutum olan şey ucuz çevreci edebiyata indirgendi. Ademi merkeziyetçilik genel olarak, içten ve doğrudan demokrasiyi olanaklı kılacak insani ölçeği değil, devleşmenin lojistik alternatifleri anlamına gelir oldu. Ekoloji sözcüğünün durumu daha da kötü. Diyalektik sözcüğü gibi genellikle herhangi bir tür bütünleşme ve gelişme için kullanılan bir metafora dönüşüyor.

Belki de en rahatsız edici olan nokta, sözcüğün son yıllarda, *çevrecilik* denilebilecek çok kaba bir doğal mühendislik biçimiyle bir tutulmasıdır.

Ekolojik yönelimli birçok bireyin "ekoloji" ve "çevrecilik" terimlerini birbirinin yerine kullandığının farkındayım. Burada, anlambilimsel açıdan yararlı bir ayrım yapmak isterim. "Çevrecilik" terimiyle doğayı, yalnızca insan kullanımı açısından daha yararlı hale getirilmesi gereken hayvanlar, bitkiler, madenler ve benzeri gibi "nesneler"den oluşan edilgin bir doğal çevre olarak gören mekanist, araçsal bir bakışı ifade etmeyi öneriyorum. Terimi benim kullandığım biçimiyle aldığımızda çevrecilik, doğayı "doğal kaynaklar"ın ya da "hammaddeler"in depolama ambarına indirgeme eğilimindedir. Bu bağlamda, çevreciliğin sözlüğünden toplumsal doğa da payını alır: Şehirler "kent kaynakları"na, sakinleri ise "insan kaynakları"na dönüşür. Çevreci doğa, şehirler ve insanlar tartışmalarında *kaynaklar* sözcüğü bu kadar sık ortaya atılıyorsa, sözcük oyunundan çok daha önemli bir mesele söz konusudur. Terimin benim kullandığım anlamında çevrecilik, insanlık ile doğa arasında uyumlu bir ilişkiye ulaşmaya yönelik ekolojik projeyi, kalıcı bir dengeden çok bir ateşkes olarak görme eğilimindedir. Çevrecinin "uyum"u, insanın doğal çevresine en az zararı vererek, doğal dünyayı yağmalamaya yönelik yeni tekniklerin gelişmesini merkez alır. Çevrecilik bugünkü toplumun en temel öncülünü, insanlığın do-

ğaya egemen olması gerektiği öncülünü sorgulamaz; daha çok çevrenin pervasızca yağmalanmasının yol açtığı tehlikeleri azaltmak için teknikler geliştirerek bu anlayışı *kolaylaştırmaya* çalışır.

Ekolojiyi çevrecilikten ve terimin soyut, genellikle kafa karıştırıcı tanımlarından ayırmak için terimin özgün kullanımına dönmek ve toplumla doğrudan ilişkisini incelemek durumundayım. Basitçe dile getirirsek, ekoloji doğanın dinamik dengesiyle, canlı ve cansız şeylerin karşılıklı bağımlılığıyla ilgilenir. Doğa insanları da içerdiği için bilim, insanlığın doğal dünyadaki rolünü de içermelidir; özellikle insanlığın diğer türlerle ve biyotik çevrenin inorganik maddeleriyle ilişkisinin niteliği, biçimi ve yapısını. Eleştirel bir bakış açısından ekoloji, insanın doğal dünyayla ayrılığından kaynaklanan büyük dengesizlik alanına açılır. Doğanın eşsiz türlerinden biri olan *homo sapiens* yavaş ve zahmetli bir şekilde doğal dünyadan kendine özgü eşsiz bir toplumsal dünya geliştirdi. Her iki dünya son derece karmaşık evrim safhaları içinde birbiriyle etkileşim içinde olduğu için doğal bir ekolojiden söz etmek kadar toplumsal bir ekolojiden söz etmek de önem kazandı.

İnsan evriminin -hiyerarşilerin, sınıfların, şehirlerin ve nihayet devletlerin birbirini izlediği- bu safhalarını keşfetme konusundaki başarısızlığın, toplumsal ekoloji teriminin alay konusu olmasına yol açtığını vurgulamak isterim. Ne yazık ki disiplin sürekli olarak doğal ve insani gelişimi evrensel bir "birliğe" (bütünlüğe değil), Hegel'in yakıcı cümlelerinden birini ödünç alırsak, "tüm öküzlerin beyaz olduğu dipsiz bir gece"ye indirgemeye çalışan kendi kendine gelin güvey olmuş taraftarlar tarafından kuşatıldı. Başka hiçbir şey olmasa bile, çevremizdeki yaşam zenginliğini ifade etmek için *tür* (species) sözcüğünü kullanışımız, *özgüllük* (specifity), *tikellik* -tam da doğal ekolojinin konusuna giren *farklılaşmış* varlıklar ve şeylerin bolluğu- olgusu konusunda bizi uyarmış olmalıydı. Bu ayırt edici nitelikleri araştırmak, oluşumlarına ve insanlığın hayvanlıktan topluma doğru- sorunlar ve olanaklarla dolu- uzun gelişimine karışan safhaları ve ortak yüzeyleri incelemek, toplumsal ekolojiyi, günümüz toplumsal düzeninin eleştirisini çıkaracağımız en güçlü disiplinlerden biri yapacaktır.

Ama toplumsal ekoloji, insanlık ile doğanın ayrılmasının eleştirisinden daha fazlasını sunar; insanlığı ve doğayı iyileştirme gereksinimini ortaya koyar. Aslında, onları radikal bir şekilde aşma gereksinimini ortaya koyar. E.A. Gutkind'in işaret ettiği gibi "Toplumsal Ekoloji'nin amacı, rastgele toplanmış ve öznel ve yetersiz bir şekilde yorumlanmış sayısız ayrıntıyı bir araya toplamak değil bütünlüktür."

Bilim, topluluklardaki ya da ekosistemlerdeki* toplumsal ve doğal ilişkilerle ilgilenir. Toplumsal ekoloji, bunları bütüncü bir biçimde, yani karşılıklı bağımlılıkları içinde ele alarak, doğal ya da toplumsal topluluğa anlaşılırlık sağlayan karşılıklı ilişkilerin biçimlerini ve modellerini açığa çıkarmaya çalışır. Bütüncülük burada, bir topluluğun ayrıntılarının nasıl düzenlendiğini, "geometrisinin" (Yunanlıların ifade edebileceği şekilde) nasıl "bütünü parçaların toplamından daha fazla" bir şey yaptığını anlamaya yönelik bilinçli bir çabanın sonucudur. Bu nedenle, Gutkind'in referansta bulunduğu "bütünlük", yapısız bir nirvanada kozmik çözülmeyi getiren hayali bir "birlik"le karıştırılmamalıdır; kendisine özgü bir tarihi ve iç mantığı olan son derece tutarlı bir yapıdır.

Tarih de biçim ya da yapı kadar önemlidir. Büyük ölçüde, bir olgunun tarihi olgunun kendisidir. Biz, gerçek bir anlamda bizden önce var olmuş her şeyiz ve sonunda olduğumuzdan çok daha fazla bir şey olabiliriz. Yaşam biçimlerinin evriminde (ve embriyonik gelişimin tanıklığına göre bedenlerimizde de) doğal ve toplumsal evrimde pek az şeyin yitirilmiş olması şaşırtıcıdır. Evrim, tam da varlığımızın doğasının parçası olarak bizim içimizde (ve çevremizde) yer alır.

Şimdilik, bütünlüğün, bir olgunun geri kalan her şeyle ortak olan noktasına indirgenmesini içeren sıkıcı, farklılaşmamış bir "evrensellik" olmadığını söylemek yeterli. Bütünlük doğal ve toplumsal alanları oluşturan büyük maddi farklılığın yerini alan, kutsal, her yerde ve her zaman hazır bir "enerji" de değildir. Tam tersine, bütünlük kendisine çok zengin bir biçim çeşitliliği veren ve böylelikle katı analitik aklın genellikle "sayısız" ve "rastgele" ayrıntılara indirgediği eşsiz niteliksel özellikler katan renk renk yapılardan, eklemlenmelerden ve dolayımlardan oluşur.

Bütünlük, tümlük ve hattâ topluluk gibi terimlerin, faşizmi ve diğer totaliter ideolojileri tanıyan bir kuşak için ürkütücü nüansları vardır. Sözcükler, türdeşleşme, standartlaşma ve insanların baskıcı bir biçim-

* Ekosistem ya da ekolojik sistem terimi birçok ekolojik çalışmada sık sık üstünkörü bir şekilde kullanılıyor. Ben burada terimi, doğal ekolojide olduğu gibi sınırları oldukça belli bir hayvan-bitki topluluğu ve onu desteklemek için gerekli olan biyotik olmayan ya da cansız faktörleri belirtmek için kullanıyorum. Terimi, toplumsal ekolojide de ayrı bir insani ve doğal topluluğu, ekolojik açıdan tutarlı ve dengeli bir topluluk için temel sağlamak üzere karşılıklı ilişki içinde olan organik ve aynı zamanda toplumsal faktörleri belirtmek için kullanıyorum.

de uyumlulaştırılması aracılığıyla ulaşılan bir "bütünlük" imgesini çağrıştırıyor. Bu korkular, insan tarihinin seyrine değiştirilemez toplumsal yasanın insanüstü, dar bir teleolojik kavranışını ima eden ve insan iradesinin ve bireysel seçimin toplumsal olayların seyrini biçimlendirme yeteneğini yadsıyan, bir ereklilik sağlar gibi görünen bir bütünlükle desteklenıyor. Bu toplumsal yasa ve teleoloji anlayışı, bireyin, insan denetiminin ötesindeki insanüstü kuvvetlere insafsızca boyun eğdirilmesini sağlamak için kullanıldı. Yüzyılımız, insanları tarihin hizmetine sokarak, kendi insanlıklarına hizmet etmekten yoksun bırakan totaliter ideolojilerin istilasına uğramıştır.

Aslında "bütünlüğün" bu totaliter kavranışı, ekolojistlerin terimle ifade ettikleri şeyle taban tabana zıttır. Yüksek biçim ve yapı bilincini kavramaya ek olarak, şimdi ekolojinin çok önemli bir ilkesine geliyoruz: Ekolojik bütünlük değişmez bir türdeşlik değil, tam tersidir; *çeşitliliğin dinamik bir birliği.* Doğada denge ve uyuma, sürekli değişen farklılaşma, sürekli genişleyen çeşitlilikle ulaşılır. Ekolojik istikrar, aslında basitliğin ve türdeşliğin değil, karmaşıklığın ve çeşitliliğin bir fonksiyonudur. Bir ekosistemin bütünlüğünü koruma kapasitesi, çevrenin tekbiçimliliğine değil, çeşitliliğine dayanır.

Bu eğilimin çarpıcı bir örneği, gıda yetiştirmeye yönelik ekolojik stratejilere ilişkin deneyimlerden elde edilebilir. Çiftçiler, tarımda tek ürün yaklaşımlarına ya da dünyanın birçok bölgesinde göz alabildiğine uzanan sınırsız buğday ve mısır tarlaları için yaygın bir şekilde kullanılan terimi kullanırsak *monokültüre* verilen geleneksel önem nedeniyle sürekli olarak felaketlerle karşılaştılar. Normal olarak hem dengeleyici kuvvetleri hem de karma bitki ve hayvan popülasyonlarının getirdiği karşılıklı desteği sağlayan karma ürünler olmadığı için bir bölgedeki tüm tarımsal yapının çöktüğü bilinmektedir. Kuşlar ve küçük memelileri de kapsayan doğal denetimleri ortadan kalktığı için yararlı böcekler zararlılara dönüşürler. Solucanlar, nitrojen düzenleyici bakteriler ve yeterli miktarlarda yeşil gübre olmayınca toprak -başlangıçta ekosistemin ürün gelişimi için daha çevrimsel olarak sağladığı ve daha uygun bir şekilde zamanladığı, inorganik nitrojen tuzlarını çok büyük miktarlarda tüketen mineral bir ortam olan- kuma dönüşür. Doğanın karmaşıklığına ve bitki ve hayvan yaşamının ince gereksinimlerine tam bir kayıtsızlık içinde, tarımsal yapı kaba bir şekilde basitleştirilir; gereksinimleri artık içme suyuna sızan çözülmesi çok kolay sentetik gübreler ve yiyeceklerde artıkları kalan tehlikeli böcek öldürücüler tarafından karşılanacaktır. Bir zamanlar ürünlerin ve hay-

vanların çeşitliliğiyle elde edilen, kalıcı zehirli maddelerin bulunmadığı ve muhtemelen çok daha sağlıklı bir besleyiciliğe sahip yüksek bir ürün yetiştirme standardına şimdi ancak temel desteği zehirli kimyasal maddeler ve son derece basit besinler olan tek tip ürünlerle güç bela yaklaşılıyor.

Doğal evrimin karmaşıklığın artmasına yönelik olduğunu, dünyanın yaşam tarafından sömürgeleştirilmesinin ancak var olan biyotik bir çeşitliliğin sonucu olarak olanaklı olduğunu varsayarsak, doğal süreçlerin bozulması konusunda insan kibrinin ihtiyatlı bir biçimde yeni bir dengeye kavuşturulması gereklidir. Yüzyıllarca önce yeryüzünün en konuk sevmez alanlarını sömürgeleştirmek için sudaki ilk doğal ortamlarından çıkan canlı varlıklar, şimdi dünyayı kaplayan zengin biyosferi yaratabildilerse, bu yaşamın inanılmaz değişme yeteneği ve onun uzun gelişiminden devralınan yaşam biçimlerine ilişkin büyük mirası sayesinde olanaklı olmuştur. Bu yaşam biçimlerinin birçoğu, hatta en ilkel ve basit olanları bile, evrimle ne kadar değişmiş olursa olsun, hiçbir zaman yok olmadı. Bitki yaşamının başlangıcına işaret eden basit deniz yosunu biçimleri ve hayvan yaşamının başlangıcına işaret eden basit omurgasızlar hâlâ büyük sayılarda mevcuttur. Bunlar, gıda, ayrışma kaynakları ve hatta atmosferik oksijen ve karbon diyoksit sağladıkları daha karmaşık organik varlıkların varoluşu için önkoşulları oluştururlar. Daha "yüksek" bitkilerden ve memelilerden bir milyar yıldan fazla bir zaman önce var olmaya başladıkları halde, kendilerinden türeyen daha karmaşık nesillerle, genellikle çözülmesi mümkün olmayan ekosistemlerde karşılıklı ilişkilerini sürdürürler.

Bilimin, bu engin organik ve inorganik ilişkiler yumağının bütün ayrıntılarına hâkim olduğunu varsaymak haddini bilmezliğin çok ötesinde, tam bir budalalıktır. Çeşitlilik içinde birlik ekolojinin belli başlı ilkelerinden birini oluşturuyorsa, tek bir dönüm toprakta var olan biotanın zenginliği bizi başka bir temel ekolojik ilkeye götürür: Yüksek bir doğal kendiliğindenlik derecesine izin verme gereksinimi. Güçlü bir şiar olan "doğaya saygı"nın somut sonuçları vardır. Yaşam biçimlerinin, zengin bir yapıya sahip ve sürekli olarak değişen bu karmaşık doğal kaleydeskopu hakkındaki bilgimizin, bize biyosferi keyfimizce yönlendirme izni veren bir "üstünlük" sağladığını varsaymak tam bir aptallıktır.

O halde doğal kendiliğindenlik ve rengârenk bir ekolojik durum sağlayan çeşitli biyolojik güçler için geniş bir alan açılmalıdır. "Doğayla çalışmak", doğal olguların kendiliğinden gelişiminden doğan bi-

yotik çeşitliliği beslememizi gerektirir. Kendimizi insan anlayışının ve müdahalesinin ötesinde olan mitik bir "Doğa"ya, insandan korku ve itaati talep eden bir Doğa'ya teslim etmemiz gerektiğini söylemiyorum. Bu ekolojik ilkelerden çıkarabileceğimiz en açık sonuç belki de Charles Elton'ın duyarlı gözlemidir: "Dünyanın geleceği yönetilmelidir, ama bu yönetim bir satranç oyunu gibi olmayacaktır; daha çok bir gemiyi idare etmek gibi olacaktır." Doğal ve toplumsal ekolojinin bize öğretmeyi umut edebileceği şey, akıntıyı bulmanın ve akıntının yönünü anlamanın yoludur.

Ekolojik bir bakışı sonuçta eşsiz derecede özgürleştirici kılan nokta, geleneksel hiyerarşi anlayışlarına meydan okumasıdır. Ancak bu meydan okumanın örtük olduğunu vurgulamam gerekir: Geleneksel bilimci önyargıların, nüfuz ettiği ekoloji disiplini içinden özenle ayıklanması gerekir. Ekolojistler bilimlerinin hiyerarşik olmayan bir gerçeklik görüşü için güçlü felsefi temeller sağladığının pek ender farkında oluyorlar. Birçok doğa bilimci gibi araştırmalarına ve sonuçlarına yabancı olduğunu düşündükleri felsefi genelleştirmelere karşı çıkıyorlar; halbuki bunun kendisi de köklerini Anglo-Amerikan ampirik geleneğinde bulan bir felsefe olan bir önyargıdır. Ayrıca, başka disiplinlerdeki meslektaşlarını izliyor ve bilim kavramlarını fiziği temel alarak biçimlendiriyorlar. Galileo'nun zamanına kadar giden bu önyargı, ekolojik çevrelerde sistemler teorisinin yaygın bir şekilde kabul edilmesine yol açtı. Sistemler teorisinin bilimin repertuvarında yeri varsa da bu teori, ekosistemlerin *nitel* tariflerinin, yani organik evrim, çeşitlilik ve bütüncülükte kök salan tariflerin üzerinde üstünlük kazanırsa, kolayca her şeyi kapsayan, nicel, indirgemeci bir enerjetik [erkebilim] teorisine dönüşebilir. Bir ekosistemde enerji akışının bir açıklaması olarak sistemler teorisinin yararları ne olursa olsun, ekosistem analizinin bu nicel yönüne verdiği öncelik, yaşam biçimlerini kalori tüketicileri ve üreticilerinden daha fazla bir şey olarak tanımasını önlemektedir.

Bu uyarıları yaptıktan sonra, ekosistemlerin hiyerarşik terimlerle anlamlı bir şekilde tanımlanamayacağını vurgulamalıyım. Bitki-hayvan topluluklarının, bir tür *içinde* "hâkim" ve "boyun eğen" bireyler içerip içermediği ayrıntılarıyla tartışılabilir. Ama bir ekosistem içindeki türleri rütbelendirmek en kaba şekliyle insanbiçimciliktir. Allison Jolly'nin gözlemlediği gibi:

Hayvan hiyerarşileri anlayışının zorluklarla dolu bir tarihi vardır. Ta-

vukların ast-üst düzenini keşfeden Schjelderup-Ebbe bulgularını, evrende Tötonik bir despotizm olduğuna dair bir teori oluşturmaya kadar genişletti. Örneğin, bir taşı aşındıran su "hâkim"dir... Schjelderup-Ebbe hayvanların sıralanmasına "hâkimiyet" adını verdi ve birçok araştırmacı, "ya!" diyerek, birçok omurgalı grubunda hâkimiyet hiyerarşileri olduğunu kabul etti.

Her ekosistemin aynı zamanda bir yiyecek ağı olarak görülebileceğini kabul edersek, onu, doruğunda insanın bulunduğu tabakalaşmış bir piramitten çok, bitki-hayvan ilişkilerinin mikroorganizmalar ve büyük memeliler gibi çok çeşitli yaratıkları içeren döngüsel, ağ gibi örülmüş bir bağlantılar bütünü olarak düşünebiliriz. Yiyecek ağı şemalarını ilk kez gören birini genellikle şaşırtan nokta, ağa bir giriş noktası ayırt etmenin olanaksızlığıdır. Ağa herhangi bir noktadan girilebilir ve görünür bir çıkış olmadan hareket noktasına geri gidilir. Güneş ışığı tarafından sağlanan (ve radyasyon tarafından dağıtılan) enerji bir yana, sistem görünüşe göre kapalıdır. İster bir bakteri biçimi, isterse bir geyik olsun her tür, bağlantılar dolaylı da olsa, bir karşılıklı bağımlılık ağı içinde birbirine bağlıdır. Ağdaki yırtıcı bir avcı, organizmaların "en aşağısı" onu yalnızca hasta etse ya da ölümden sonra tüketilmesine yardımcı olsa bile, aynı zamanda bir avdır.

Yırtıcılık bir türü diğeriyle birleştiren tek bağ da değildir. Günümüzde ortakyaşamsal (synbiotic) karşılıklılığın ekolojik istikrarı ve organik evrimi beslemede ne kadar önemli bir etken olduğunu açığa çıkaran görkemli bir yazın mevcut. Bitkilerin ve hayvanların sürekli olarak farkında olmadan (karşılıklı olarak yararlı olan biyokimyasal işlevlerin değiş tokuş ederek ya da hatta dramatik fiziksel yardım örnekleriyle) birbirlerine yardım etmek üzere adapte oldukları düşüncesi, ekosistem istikrarı ve gelişiminin yapısına ilişkin olarak tamamen yeni bir perspektife yol açtı.

Yiyecek ağı ne kadar karmaşık ise bir ya da birkaç tür ortadan kaldırıldığında o kadar az istikrarsız olacaktır. Bu nedenle, bir bütün olarak sistem içinde türler arası çeşitlilik ve karmaşıklığa çok büyük bir önem verilmelidir. Kıraç ekosistemlerde yiyecekleri yağma eden hayvan popülasyonlarını denetleyen kurtlar ortadan kaldırıldığında ya da kemirgen popülasyonlarını denetleyen çok sayıda sürüngen yok edildiğinde, kutup ya da çöl gibi basit ekosistemlerde çarpıcı çöküşler oluşacaktır. Buna karşılık, ılıman ve tropik ekosistemleri nüfuslandıran çok çeşitli biota, büyük bozulmalara uğramadan etobur ya da otobur kayıplarını kaldırabilir.

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

Bu terimlerin ekolojide fütursuzca kullanılması birçok geniş kapsamlı meseleyi gündeme getiriyor. Terimlerin toplumsal olarak belirlenmiş değerlerle yüklü oldukları, kapsamlı bir tartışmayı gerektirmeyecek kadar açık. Birçok kişi doğayı toplumun bir boyutu olarak ele alırken acınası bir saflık sergiliyor. Hırlayan bir hayvan ne "huysuz"dur ne de "yabani"; ne "yaramazlık ediyor"dur ne de cezayı "hak eder"; çünkü bazı dürtülere uygun şekilde tepki veriyordur. Doğal olgular hakkında böyle insanbiçimci yargılara varmakla, doğanın bütünlüğünü yadsıyoruz. Daha da kötüsü, doğal olgulara "anlaşılabilirlik" ya da "düzen" vermek için hiyerarşik terimlerin yaygın kullanımıdır. Bu yöntemin tek yaptığı iş, "doğal düzen"in içkin özellikleri olarak erkekler ve kadınlar üzerindeki hâkimiyeti doğrulayarak insani toplumsal hiyerarşileri kuvvetlendirmektir. Böylelikle gençlerin yaşlılara, kadınların erkeklere ve erkeklerin erkeklere tâbi kılınmalarıyla birlikte insan tahakkümü, biyolojik açıdan değişmez bir özellik olarak genetik koda havale edilir.

Hiyerarşik terimlerin doğadaki tüm farklılıkları tarif etmek için kullanılma fütursuzluğu tutarsızdır. "Kraliçe" arı, kraliçe olduğunu bilmez. Bir arı kovanının temel etkinliği üremedir ve kovandaki -fazlasıyla kötüye kullanılan tabiri kullanırsak- "işbölümü", gerçek ekonomik işlevleri yerine getirmeyen büyük bir cinsel organa uygulandığında herhangi bir anlamdan yoksundur. Kovanın amacı daha fazla arı yaratmaktır. Hayvanların ve insanların ondan elde ettikleri bal büyük bir doğal ihsandır; ekosistemler içinde, arılar önemli hayvani gereksinimleri karşılamaktan çok, çiçek tozlarını yayarak bitkilerin üreme gereksinimlerini karşılamaya daha yatkındırlar. Bir arı kovanı ile toplum arasındaki analoji; toplum teorisyenlerinin genellikle kaçınılamayacak kadar dayanılmaz buldukları bu analoji, doğa görüşlerimizin kendi kendine hizmet eden toplumsal çıkarlar tarafından ne ölçüde biçimlendirilmiş olduğu hakkında çarpıcı bir fikir verir.

Sözde böcek hiyerarşilerini, sözde hayvan hiyerarşilerini ele aldığımız gibi ele almak, daha da kötüsü hayvan topluluklarının yerine getirdiği çok farklı işlevleri büyük ölçüde gözardı etmek, abeslik noktasına kadar vardırılmış analojik akıl yürütmedir. Primatlar çok farklı

nedenlerle "hâkimiyet" ve "itaat"i içerir gibi görünen şekillerde birbirleriyle ilişkidedirler. Ancak, terminolojik ve kavramsal olarak -aldıkları farklı biçimlere ve güvenilmez istikrarlarına rağmen- böcek "toplumları"yla aynı "hiyerarşik" bölüm altına yerleştirilirler. Afrika savanalarındaki Habeş maymunları (baboon) primat dünyasındaki en katı hiyerarşiye sahip sürüler olarak ayırt edilirler, ama bu katılık doğal bir orman ortamındaki "sıralama düzenleri"ni incelediğimizde buharlaşır. Savanalarda bile, "alfa" erkeklerin sürü içindeki ilişkileri "yönettikleri", "denetledikleri", hatta "koordine ettikleri" kuşkuludur. İnsani bir toplumsal bağlamda kullanıldığında her biri açıkça farklı bir anlama sahip olan bu sözcüklerden herhangi birini seçmek için argümanlar sunulabilir. Bir dişinin kızışma döneminde olup olmamasına, doğal ortamda değişiklikler yaşanıp yaşanmadığına ya da "patriyarkın" durum karşısında atıl olup olmamasına bağlı olarak sözde "babaerkil" primat "harem"leri, cinsel açıdan genelevler kadar serbest olabilirler.

Belirtmek gerekir ki Habeş maymunları, savanadaki doğal ortamlarının ilk insansıların doğal ortamlarına görünüşteki benzerliğine karşın maymundurlar. 20 milyon yıldan uzun bir süre önce insansıların evrim ağacından ayrıldılar. En yakın evrimsel kuzenlerimiz olan büyük kuyruksuz maymunlar hiyerarşi hakkındaki bu önyargıları tamamen yerle bir etme eğilimindeler. Dört büyük kuyruksuz maymundan biri olan gibbonların (Hindistan ve Malezya'ya mahsus kuyruksuz ve uzun kollu şebek [ç.n.]) hiçbir "sıralama" sistemleri yok. Birçok primatolog tarafından insana en çok benzeyen kuyruksuz maymunlar olarak görülen şempanzeler, (bir bölgenin, araştırmacıların önemli ölçüde etkilemiş olabilecekleri ekolojisine bağlı olarak) öylesine akışkan "tabakalaşma" türleri oluşturuyor ve öylesine istikrarsız birlik tipleri kuruyorlar ki hiyerarşi sözcüğü onların davranış özelliklerini anlamanın önünde bir engel haline geliyor. Orangutanlarda hâkimiyet ve itaat ilişkileri denilen şeyden çok az olduğu görülüyor. Dağ gorilleri, olağanüstü ünlerine karşın, yırtıcı tehditleri ve iç saldırganlık durumları dışında pek az "tabakalaşma" sergiliyorlar.

Bütün bu örnekler, Elise Boulding'in, aşırı hiyerarşik ve babaerkil yazarlar tarafından hayvan-insan benzerlikleri konusunda öne sürülen "primat davranış modelinin, kuyruksuz şebeği [gibbon] değil; Habeş maymununu [baboon] temel aldığı" yolundaki yakınmasını haklı çıkarmaya yarıyor. Boulding'in gözlemlerine göre Habeş maymununun tersine kuyruksuz şebek, fiziksel olarak da primat evrim cetvelinde de

bize daha yakındır. "Primat rol modeli seçimimizin kültürel olarak belirlendiği açıktır" sonucuna varıyor Elise Boulding:

> Saldırgan olmayan, otobur, yiyeceklerini paylaşan, babanın çocuk yetiştirmeye anne kadar katıldığı ve herkesin küçük aile gruplarında yaşadığı, bunun ötesinde pek az bir araya gelindiği kuyruksuz şebeklere benzemeyi kim ister? Büyük, birbirine sıkı sıkı bağlı, dışardaki Habeş maymunlarına karşı dikkatle kapanmış, herkesin kimin amir olduğunu bildiği ve anne bebeklere bakarken babanın avlanmaya ve balık tutmaya gittiği Habeş maymunlarına benzemek çok daha iyidir.

Aslında Boulding, savanalarda yaşayan primatlar hakkında çok fazla şey söylüyor. Hâkimiyet terimi "kraliçe" arıları ve "alfa" Habeş maymunlarını içerecek biçimde genişletilmiş olsa bile, *tek tek* hayvanların *özgül* baskı edimlerini tahakküm olarak adlandırmak zordur. Kurumlar edimlerle, tarih olaylarla kurulmaz. Ve içgüdüsel dürtülerde köklerini bulan son derece yapılaşmış böcek davranış modelleri toplumsal olarak görülemeyecek kadar esneklikten yoksundur. Hiyerarşi Schjelderup-Ebbe'nin kullandığı kozmik anlamda kullanılmadıkça, hâkimiyet ve boyun eğme, *kurumsallaşmış* ilişkiler, canlı varlıkların tam anlamıyla kurdukları ya da yarattıkları, ama ne bir yanda içgüdüyle amansızca sabitlenmiş ne de diğer yanda özel durumlara ait olan ilişkiler olarak görülmelidir. Demek istiyorum ki bu ilişkiler belirli bir toplulukta hâkim görünen özel bireylerden ayrı olarak var olan, baskıcı ve ayrıcalıklı sıra gruplarından oluşan açıkça *toplumsal* bir yapıyı, bireysel etkileşimlerin ya da doğuştan gelen davranış modellerinin ötesine giden toplumsal bir mantıkla yönlendirilen bir hiyerarşiyi kapsamalıdırlar.*

---

* Burada *topluluk* ve *toplum* sözcükleri arasında önemli bir ayrım yapmak gerekiyor. Hayvanlar ve hatta bitkiler kuşkusuz topluluklar oluştururlar; hayvanlar, bitkiler ve biyotik olmayan alt tabakaları, tür içinden türler arası düzeye kadar uzanan bir ilişkiler ağı olarak düşünülmediğinde ekosistemler anlamsız olacaktır. O halde yaşam biçimleri, etkileşimleri içinde, şu ya da bu şekilde birbirlerine bağımlı olmaları anlamında "komünal" olarak hareket ederler. Bazı türler arasında, özellikle primatlarda, bu karşılıklı bağımlılık ilişkileri ağı o kadar sıkı olabilir ki bir topluma ya da en azından tam gelişmemiş bir toplumsallık biçimine yaklaşabilir. Ancak bir toplum, doğada ne kadar derin kök salmış olursa olsun, yine de topluluktan *daha fazla* bir şeydir. İnsan toplumlarını eşsiz topluluklar yapan şey, yaşam araçlarını korumada açıkça belirlenmiş sorumluluk, birlik ve kişisel ilişki biçimleri çerçevesinde genellikle son derece, katı bir şekilde yapılanmış, *kurumsallaşmış* topluluklar olmalarıdır. Tüm toplumlar zorunlu olarak topluluk ol-

"Kendi kendini idame ettiren" bürokrasilerden söz ettiğimiz ve onları oluşturan tek tek bürokratları dikkate almadan bürokrasileri incelediğimiz zaman, bu tür özelliklerin insan toplumunda görüldüğü yeterince açıktır. Ancak, insan olmayan primatlara döndüğümüz zaman, insanların genellikle hiyerarşi, statü ve tahakküm olarak tanıdıkları şeyler, kesinlikle tek tek hayvanların özel durumlara ilişkin davranışçılıklarıdır. Jane van Lawick-Goodall'ın "alfa" şempanzesi Mike, "statüsünü", iki adet boş gaz tenekesine gürültüyle vururken bir grup erkek şempanzeye neşeyle emir vererek kazanmış. Anlatısının bir noktasında, van Lawick-Goodall, gaz tenekeleri olmadan Mike'ın bir "alfa" erkeği olup olamayacağını merak ediyor. Van Lawick-Goodall, hayvanın "insan yapımı nesneleri kullanmasının, muhtemelen üstün bir zekânın işareti" olabileceği yanıtını veriyor. Bir "alfa" erkeğinin ortaya çıkmasına saldırganlık, inatçılık ya da küstahlıktan çok zekâdaki bu tür belirsiz farklılıkların yol açıp açmadığı meselesi, etolojinin sahip olduğunu iddia ettiği bilimsel nesnellikten çok, tarihsel olarak koşullandırılmış insan değerlerinin bir primat grubuna sinsice yansıtılmasının göstergesidir.

Birçok hayvanın görünüşte hiyerarşik özellikleri, insan toplumlarında ve kurumlarında gördüğümüz türden örgütlenmiş tabakalaşmalardan çok, bir zincirin halkalarındaki çeşitlemelere benzer. Göreceğimiz gibi Kuzeybatı Kızılderililerinin sözde sınıflı toplumları bile, erken Avrupa-Amerikalı istilacıların büyük bir saflıkla kendi toplumsal dünyalarından Kızılderililere yansıttıkları tabakalar arasındaki sınıf benzeri bağlantılardan çok, bireyler arasındaki zincire benzer bağlantılardır. Nasıl ki edimler kurumları, olaylar tarihi oluşturmuyorsa bireysel davranış özellikleri tabakaları ya da sınıfları oluşturmaz. Toplumsal tabakalar daha sert malzemelerden oluşurlar. Kendilerine özlerini veren kişiliklerden ayrı, kendilerine özgü bir yaşamları vardır.

---

dukları halde, birçok topluluk toplum değildir. Hayvan topluluklarında oluş halinde toplumsal öğeler bulunabilir, ama yalnızca insanlar toplumlar -yani kurumsallaşmış topluluklar- oluştururlar. Hayvan ya da bitki topluluklarıyla insan toplumları arasında bu ayrımı yapamamak çok önemli ideolojik zararlara yol açmıştır. Böylelikle, hayvan topluluklarındaki yırtıcılık aldatıcı bir şekilde savaşla; hayvanlar arasındaki bireysel bağlar hiyerarşi ve tahakkümle; hatta hayvan toplayıcılığı ve metabolizması emek ve ekonomiyle özdeşleştirildi. İkinciler tamamen *toplumsal* olgulardır. Benim uyarılarım, toplum kavramını topluluk kavramının karşısına koymaya değil; ikisi arasındaki insan toplumu, hayvan ve bitki topluluğu düzeylerinin ötesinde geliştiğinde ortaya çıkan ayrımlara işaret etmeye yöneliktir.

Ekoloji, etoloji ve sosyobiyolojiyi, insan toplumunun doğaya aldatıcı bir biçimde yansıtılmasına dönüştüren analojik akıl yürütmeden nasıl kaçınabilir? Doğada *ve* toplumda çeşitlilik içinde birlik, doğal kendiliğindenlik, hiyerarşik olmayan ilişkiler için ortak bir anlam sağlayan terimler var mıdır? Doğal ekolojide ortaya çıkan birçok eğilim olduğuna göre neden burada durmalı? Yırtıcılık ve saldırganlık gibi başka, belki daha az lezzetli ekolojik kavramları neden topluma getirmemeli?

Aslında, kent sosyolojisinde Chicago okulunun, doğal ekolojinin bilinen hemen hemen her kavramını şehrin gelişimine ve "fizyolojisi"ne uygulamaya gayret ettiği yüzyılın ilk kısmında, bu soruların hemen hepsi toplumsal teorideki başlıca meseleler haline geldi. Yeni bilimin tutkunları Robert Park, Ernest Burgess ve Roderick McKenzie, Chicago çalışmalarına iki kuşak boyunca Amerikan kent sosyolojisine hâkim olacak bir etkililik ve ilham veren tamamen biyolojik bir modeli fiilen uyguladılar. Öğretileri ekolojik zincir, uzamsal dağılım, bölgesel dağılım, anabolik-katabolik dengeler ve hatta kurucularının liberal önyargıları olmasa okulu kolayca sinsi bir toplumsal Darwinizm biçimine sürükleyebilecek biçimde, rekabet ve doğal ayıklama kavramlarını içeriyordu.

Hayranlık uyandırıcı ampirik sonuçlarına karşın, okul metaforik indirgemeciliği nedeniyle çökecekti. Ayrımsız bir şekilde uygulanan kategoriler anlamlarını kaybettiler. Park, bazı uzmanlaşmış belediye hizmetlerinin ortaya çıkışını, "başka bitki türleri"nin "kayın ya da çam ormanı"nda doruğuna ulaşan "zincirleme tahakkümü"yle karşılaştırdığında, analoji açıkça zorlanmış ve saçma bir şekilde çarpıtılmıştı. Etnik, kültürel, mesleki ve ekonomik grupları "bitki istilaları"yla karşılaştırması, bir teorik ayrım yapma eksikliğini ortaya koyuyordu ve bu eksiklik nedeniyle insana ait toplumsal özellikler bitkilere özgü ekolojik özelliklere indirgenmiş oluyordu. Park'ta ve arkadaşlarında eksik olan, bir gelişim sürekliliği içinde doğal ve toplumsal olguları hem birleştiren hem de ayıran safhaları ayırt etmeye yönelik felsefi donanımdı. Böylelikle, salt yüzeysel benzerlik tam özdeşlik haline geldi ve bunun talihsiz sonucu olarak toplumsal ekoloji sürekli olarak doğal ekolojiye indirgendi. Ekolojik kategorilerin anlamlı bir seçimine ulaşmak için kullanılabilecek, doğalın toplumsala doğru zengin dolayımlar içeren evrimi, okulun teorik donanımının bir parçası değildi.

İnsanın toplumsal ilişkilerinin bitki-hayvan ilişkilerini aşma biçimini gözardı ettiğimiz her zaman, görüşlerimiz iki yanlış yönde çatallaşıyor. Ya doğalı toplumsaldan kesin bir şekilde ayıran beceriksiz bir

düalizme teslim oluyoruz ya da birini diğeri içinde eriten kaba bir indirgemeciliğe düşüyoruz. Her iki durumda da gerçekten söz konusu olan meseleleri düşünmekten vazgeçiyoruz. Son derece karmaşık bir sorun için, yani "dilsiz" biyolojik doğanın giderek bilinçli insan doğası haline geldiği safhaları çözümleme ihtiyacı için en az rahatsız edici "çözüm"e sıkı sıkı sarılmaktan başka bir şey yapmıyoruz.

Doğadaki çeşitlilik içinde birliği, toplumdaki çeşitlilik içinde birlik için anlamlı bir ekolojik metafordan daha fazla bir şey haline getiren, temeldeki felsefi bütünlük kavramıdır. Bütünlükle, henüz gelişmemiş bir potansiyelde gizli olan farklı gerçekleşme düzeylerini, tikellikler zenginliğinin açılıp serpilmesini kastediyorum. Bu potansiyel yeni ekilmiş bir tohum, yeni doğmuş bir bebek, yeni doğan bir topluluk ya da yeni doğan bir toplum olabilir. Hegel ünlü bir pasajında insan bilgisinin "serpilmesini" biyolojik terimlerle neredeyse tam bir uygunluk içinde betimler:

> Birden açılıveren çiçekte tomurcuk kaybolur, tomurcuğun çiçek tarafından yadsındığı söylenebilir; aynı şekilde, meyve göründüğünde, çiçek bitkinin sahte bir tezahürü olarak görünür ve meyve doğru tezahür olarak ortaya çıkar. Bu biçimler yalnızca birbirlerinden farklı olmakla kalmazlar, birbirleriyle uyuşmaz bir şekilde diğerinin yerini alırlar. Ancak aynı zamanda akışkan olan yapıları onları, çatışmadıkları, herbirinin diğeri kadar gerekli olduğu organik bir birliğin uğrakları haline getirir; ve yalnızca bu karşılıklı gereklilik bütünün yaşamını oluşturur.

Bu olağanüstü pasajı ele aldım, çünkü Hegel burada yalnızca metafor yapmaya çalışmıyor. Biyolojik örneği ve toplumsal konusu, *daha geniş* bir sürecin benzer yönleri olarak her ikisini de aşan şekilde birleşiyor. Canlı olmayandan farklı olarak yaşamın kendisi, en olgunlaşmamış öz-örgütlenme biçimlerinin mantığından içkin olarak ürettiği tüm özelliklerin gizli olarak var olduğu inorganikten ortaya çıkar. Biyolojiden farklı olarak toplum, hayvanlıktan farklı olarak insanlık ve insanlıktan farklı olarak bireylik de aynı şeyi yapar. Hegel'in ünlü deyişi "Doğru bütündür"ü "bütün Doğrudur" olarak söylemek haince bir manipülasyon olmaz. Sözcüklerin bu ters çevrilişi, doğrunun, gelişimi boyunca bir *sürecin* kendi kendini tamamlamasında, gizli tikelliklerinin tamlıkları ya da bütünlükleri içinde çiçek açmasında yattığı anlamında ele alınabilir; tıpkı bir çocuğun potansiyellerinin yetişkinliğe katılan deneyim zenginliğinde ve fiziksel büyümede ifadesini bulması gibi.

Bitkiler, hayvanlar ve insanlar arasında ya da bitki-hayvan ekosistemleri ile insan toplulukları arasında dolaysız karşılaştırmalara kendimizi kaptırmamamız gerekir. Bunların hiçbiri bir diğerine tam olarak benzemez. Bu eşitlemeyi yapacak kadar rahat olsaydık, görüşlerimiz, günümüzün sosyobiyologları bir yana Park, Burgess ve MacKenzie'nin görüşlerinin bile gerisine düşerdi. Bitki-hayvan topluluklarının, insan topluluklarıyla ekolojik olarak birleşmesi, farklılaşmanın ayrıntılarında değil, *farklılaşmanın mantığındadır*. Bütünlük aslında tam olma halidir. Bütünün dinamik istikrarı, doyum noktasındaki ekosistemlerde olduğu gibi insan topluluklarındaki görünür bir tam olma düzeyinden gelir. Özgüllüklerinde ve niteliksel ayrımlarında ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, bu bütünlük ve tamlık tarzlarını birleştiren, gelişimin mantığıdır. Doyum noktasındaki bir orman, belirli bir toplumsal biçimin bütün ve tam olmasını sağlayan aynı birleştirici sürecin -aynı *diyalektiğin*- bir sonucu olarak bütün ve tamdır.

Bütünlük ve tamlık, olguların içindeki içkin bir diyalektiğin sonucu olarak görüldüğünde, bu olguların biricikliğini, yerçekimi ilkesinin "yasalarına" tâbi olan nesnelerin biricikliğini ihlal etmesinden daha fazla ihlal etmiş olmayız. Bu anlamda, tamamlanmış bir topluluğun bir ürünü olan insan tamamlanmışlığı ideali, tamamlanmış doğal çevrenin bir ürünü olan istikrarlı bir doğa idealinin meşru mirasçısıdır. Marx, insanlığın kimliğinin ve kendi kendini keşfetmesinin köklerini, doğayla üretken etkileşimi içine yerleştirmeye çalışmıştı. Ama eklemek isterim ki yalnızca insanlık, doğal dünya üzerine damgasını vurup onu dönüştürmez; doğa da insan dünyasının üstüne damgasını vurur ve onu dönüştürür. Hiyerarşinin dilini kendisine karşı kullanırsak: Yalnız biz doğayı "evcilleştirmeyiz", aynı zamanda doğa da bizi "evcilleştirir".

Cümlelerin bu yer değiştirmesi, metafordan daha fazla bir şey olarak düşünülmelidir. Bütünlük kavramını soyut bir diyalektik ilkeye dönüştürüp sulandırdığım düşünülmesin diye, doğal ekosistemlerin ve insan topluluklarının birbirleriyle son derece varoluşsal biçimlerde etkileştiklerini belirtmek isterim. Hayvan doğamız, hiçbir zaman toplumsal doğamızdan, kendimizi dışımızdaki ve içimizdeki organik dünyadan ayırabileceğimiz kadar uzak değildir. Embriyonik gelişimimizden tabakalaşmış beynimize kadar, kendi doğal evrimimizi kısmen özetleriz. Primat atamızdan, stereoskopik görüşümüzde, zekâ keskinliğimizde ve kavrayıcı parmaklarımızda onun fiziksel mirasını gözardı edebilecek kadar uzak değiliz. Toplumun doğayı safha safha aşarak

kendine ulaştığı şekilde, biz de bireyler olarak topluma safha safha ulaşırız.

Bu süreklilikler kuşkusuz yeterince açıktır. Genellikle daha az açık olan, doğanın kendisinin ne derecede *toplumsal* farklılıkların ortaya çıkışı için bir potansiyeller alanı olduğudur. Teknik, emek, dil ve akıl kadar doğa da toplumun, yalnız ortaya çıkışı için değil; *gelişimi* için de bir önkoşuldur. Ve doğa yalnızca William Petty'nin kullandığı anlamda -emek zenginliğin "Baba"sıysa, doğa "Anne"sidir- bir önkoşul değildir. Marx'ın çok sevdiği bu formül, doğaya babaerkil bir dişi "edilgenliği" yakıştırarak doğayı küçümser. Doğa ile toplum arasındaki akrabalıklar kabul etmek istediğimizden daha etkindir. Çok özgül doğa biçimleri -çok özgül *ekosistemler*- çok özgül toplum biçimleri için zemin oluştururlar. Üzerinde çok kavga verilmiş bir terimi kullanma riskini göze alarak diyebilirim ki doğal gelişimin, "edilgen doğa"yı -insan emeğinin "nesne"sini- "etkin doğa"ya, insan emeğinin yaratıcısına dönüştürecek bir "tarihsel materyalizmi" yazılabilirdi. Emeğin doğayla "metabolizması" [etkileşimi] iki yüzlü bir kılıçtır; doğa insanlık *ile* doğal ve toplumsal dünyada ortak potansiyellerinin gerçekleşmesini sağlamak için etkileşir.

İçinde "Baba" ve "Anne" gibi terimlerin yanlış bir imada bulunduğu bu türden bir karşılıklı etkileşim çok somut bir şekilde dile getirilebilir. Son zamanlarda çeşitli insan topluluklarının çerçeveleri olarak biyobölgelere verilen önem, teknikleri ve çalışma tarzlarını, belirli ekolojik alanların ihtiyaçlarına ve olanaklarına uygun olarak yeniden uyarlama ihtiyacını güçlü bir şekilde göstermektedir. Biyobölgesel ihtiyaçlar ve olanaklar, insanlığın doğa üzerinde egemenlik ve doğanın ihtiyaçlarından özerklik iddialarına ağır bir yük getirmektedir. Kendi seçtiği koşullar altında olmamakla birlikte "tarihi insanın yaptığı" (Marx) doğruysa, kendi seçtiği koşullar altında olmamakla birlikte toplumu tarihin yaptığı da doğrudur. Marx'ın ünlü formülüyle yapılan bu kelime oyununda gizli olan boyut, toplumsal tarihin yapılışına katılan doğal tarihtir; ama karmaşık ve dinamik ekosistemler biçiminde, giderek karmaşıklaşan kendi gelişiminin bir aşamasından diğerine ortaya çıkan etkin, somut ve varoluşsal bir doğa olarak. Ekosistemlerimiz de birbirlerine, son derece dinamik ve karmaşık biyobölgelerle bağlıdırlar. Toplumsal gelişimin gizli boyutunun ne kadar somut olduğu -ve insanlığın egemenlik iddialarının ne kadarını ona bırakması gerektiği- ancak son zamanlarda, toplum için üretken olduğu kadar bir biyobölgeye uygun olan alternatif bir teknoloji tasarlama ihtiyacımız

nedeniyle açık bir hale geldi. O halde, bütünlük anlayışımız, sosyologların aç gözlerine sunabileceğimiz, doğal ve toplumsal ilişkilerin tamamlanmış bir kanaviçesi değildir. Hep etkin, hep değişen, bereketli bir doğal tarihtir; çocukluğun gençliğe, gençliğin ise yetişkinliğe doğru itilmesi ve onun tarafından özümsenmesi gibi.

Doğaya bir tarih duygusu getirme ihtiyacı, topluma bir tarih duygusu getirme ihtiyacı kadar zorlayıcıdır. Bir ekosistem hiçbir zaman, sadece şans eseri oluşan tesadüfî bir bitki ve hayvan topluluğu değildir. Potansiyelleri, yönü, anlamı ve kendine özgü bir kendini gerçekleştirme biçimi vardır. Bir ekosistemi veri olarak almak (bilimciliğin teorik olarak tarafsız gözlemciye aşıladığı kötü bir alışkanlıktır bu), bir insan topluluğunu veri olarak almak kadar tarihdışı ve yüzeysel bir tutumdur. Her ikisi de iç ilişkilerine ve gelişimlerinin yönlerine anlaşılabilirlik ve düzen veren bir tarihe sahiptir.

Geleneksel akrabalık yapılarının ve cinsiyete dayanan işbölümünün açıkça gösterdiği gibi başlangıcında insan tarihi, toplumsal olduğu kadar büyük ölçüde doğal tarihtir. Doğal tarihin, Sartre'ın münasebetsiz terimiyle insanlığa yapışan ve onun akılcı olgunlaşmasını önleyen "balçık" olup olmadığı daha ileride tartışılacak. Şimdilik, bir olgu açıklığa kavuşturulmalı: İnsan tarihi hiçbir zaman doğayla bağını koparamaz. Göreceğimiz gibi doğayı ister bir "balçık" olarak, isterse bereketli bir "ana" olarak adlandırma eğiliminde olalım, insan tarihi her zaman doğada gömülü olacaktır. İnsan dehamız için en zorlayıcı sınav, ne *tür* bir doğanın gelişmesini teşvik edeceğimizdir; son derece organik ve karmaşık bir doğa mı, yoksa inorganik ve feci şekilde basitleştirilmiş bir doğa mı?

İnsanlığın doğayla yakınlığı derinlere gitmekle kalmaz, giderek en gelişkin teorisyenin bile tahmin edebileceğinden daha ince biçimler alır. Bu yakınlık hakkındaki bilgimiz hâlâ "tarihöncesinde"dir. Ernst Bloch'a göre doğa ile toplum arasındaki tüm farklılıklar bir yana, doğayla yalnızca ortak bir tarihi değil, aynı zamanda ortak bir kaderi paylaşıyoruz. Bloch'un gözlemlediği gibi:

> Nihai tezahüründe tarih gibi, nihai tezahüründe doğa da gelecceğin ufkunda yatar. Dışsal olan -doğanın birlikte-üretkenliğiyle [*Mitproduktivität*] dolayımlanan- bir teknik daha ortak bir tekniğe [*Allianztechnik*] ulaşıldığı ölçüde, dondurulmuş bir doğanın dondurulmuş güçlerinin yeniden özgürleştirilebileceğinden emin olabiliriz. Doğa geçmişe emanet edilebilecek bir şey değildir. O daha çok henüz temizlenmemiş in-

şaat alanıdır, kendisi de henüz uygun biçimde var olmayan insan evi için uygun bir biçime ulaşmamış olan yapı araçlarıdır. Sorun yüklü doğal öznelliğin bu evin yapımına katılma yeteneği, somut terimlerle tasarlanmış insanın ütopyacı hayalinin karşılığıdır. Bu nedenle, insan evinin yalnız tarihte ve insan etkinliğinin zemininde durmadığı kesindir; o esas olarak doğanın inşaat alanında, dolayımlı bir doğal öznelliğin zemininde durur. Doğanın kavramsal sınırı [*Grenzbegriff*], (tarihte her zaman mevcut olan ve her zaman bizi kuşatan) doğanın insan egemenliği alanının [*regnum hominis*] mekânına dönüştüğü yerde değil; yabancılaştırılmamış dolayımlı bir mal olarak [*und sie unentfremdet aufgeht, als vermitteltes Gut*] uygun mekâna [uygun insan evi için] dönüştüğü yerde, insan tarihinin başlangıcıdır.

Mesele, Bloch'un doğayla etkileşimde insan egemenliğine verdiği önemle ve bu etkileşimin organik yapısını parlak bir şekilde kavrayışına sızan yapısal ifade tarzıyla birlikte ele alınabilir. *Das Prinzip Hoffnung* (Umut İlkesi) ümitsiz ve çetin bir dönem olan 1940'ların başlarında yazıldı; o sıralarda bu tür kavramsal bir çerçeve dönemin doğalcılık karşıtı, daha doğrusu militarist ruhuna tamamen yabancıydı. Bloch'un kavrayışı, "pop" ekolojik terminolojisi ve tehlikeli mistisizmiyle bizim onu sonradan anlama çabamızı fakirleştirmektedir. Her ne olursa olsun, doğa ile toplum arasındaki farklar konusunda yeterince yazıldı. Bugün, Bloch'la birlikte vurgumuzu doğa ile toplumun ortaklıklarına kaydırmak çok iyi olacaktır; ama onları fiilen birleştiren zengin gelişim safhaları tarafından birbirleriyle ilişkilendirilmemişler gibi birinden diğerine dikkatsizce sıçramayacak kadar ihtiyatlı olmak kaydıyla.

Kendiliğindenlik toplumsal ekolojiye, doğal ekolojiye girdiği yolla bir çeşitlilik ve karmaşıklık fonksiyonu olarak girer. Ekosistemler, Ernst Bloch'un *regnum hominis* dediği şeye ya da en azından insanlığın doğa üzerinde egemenlik iddiasına tamamen teslim edilemeyecek kadar çok çeşitlidirler. Ama aynı şeyin, toplumsal karmaşıklık ve tarihin insanlık üzerindeki egemenlik iddiaları için daha az doğru olup olmadığını haklı olarak sorabiliriz. Kerameti kendinden menkul bilimciler ya da toplum "muhafızları", toplumsal gelişimi oluşturan karmaşık etkenleri, onları denetlemeye cüret edecek kadar biliyorlar mı? (normal olarak kendi kendine hizmet eden görüşleri bir yana). "Uygun insan evi"

keşfedildikten ve buna gerçeklik kazandırıldıktan sonra bile, onların tarafsız hizmet vereceğinden nasıl emin olabiliriz? Tarih, liderlerin, partilerin, hiziplerin, "muhafız"ların ve "öncü"lerin yanlış hesaplama hikâyeleriyle doludur. Doğa "körse" toplum da ister toplumsal bilim, ister toplumsal teori açısından olsun, isterse sistemler analizi, hattâ toplumsal ekoloji açısından olsun, kendini tamamen bildiğini varsaydığında aynı derecede "kör"dür. Nitekim İskender'den Lenin'e kadar "dünya önderleri" insanlığa her zaman iyi hizmet etmediler. Sıradan adamın kibrinin doğal çevreye zarar verdiği kadar yıkıcı bir şekilde toplumsal çevreye zarar veren inatçı bir kibir sergilediler.

Büyük tarihsel geçiş dönemleri, toplumsal değişikliğin yükselen seline kendi düzeyini kendiliğinden bulması için olanak tanınması gerektiğini ortaya koyar. Öncü örgütlenmeler, dönemin insanlarının ve koşullarının maddi, ideolojik ya da ahlâki olarak taşıyamayacağı değişiklikleri zorla kabul ettirmeye çalıştıklarında, sürekli olarak felaketlere yol açtılar. Zorlama toplumsal değişiklikler, eğitimli ve bilgili bir halk bilinciyle beslenmediği zaman, terörle uygulandı ve hareketler kendi içlerine dönüp en aziz hümanist ve özgürlükçü ideallerini yuttular. Yüzyılımız, insanlığın geleceğini tamamen bulutlarla kaplatan bir olayın gölgesi altında kapanıyor: Rus Devrimi ve onun ürkütücü devamı. Zorlama olmayan ve halk hareketinin kolayca başardığı devrimin nerede sona erdiği ve Lenin'in Ekim 1917 *coup d'etat*'sının nerede başlayıp onun yerini aldığı kolaylıkla belirlenebilir ve tarihlenebilir. Ama hasımlarının moral bozukluğu ve ahmaklığının cesaretlendirdiği küçük bir kadronun tam da başarı adına başarıyı başarısızlığa nasıl dönüştürdüğünün açıklanması daha güç. Kendiliğinden halk momentumuna ve öz belirlemesine bırakılsaydı -muhtemelen ülke dışında daha ileri toplumsal gelişmeleri teşvik edebilecek kazanımlarla-, hareketin duraklayacağı, zamanın bize verdiği sonradan anlama olanağıyla varılabilecek en güvenli yargıdır herhalde. Toplumsal değişim, özellikle toplumsal devrim, en kötü düşmanlarını, iradeleri halkın kendiliğinden hareketlerini ikame eden liderlerde bulur. Toplumsal evrimde kibir, doğal evrimdeki kibir kadar ve aynı nedenlerle tehlikelidir. Her iki durumda da bir durumun karmaşıklığı, zaman ve mekân sınırlılıkları ve genellikle sadece öngörü olarak *görünen* şeye sızan önyargılar, gerçekliğe tüm ideolojik öntasavvurlar ve ihtiyaçlardan daha sadık olan binlerce ayrıntıyı gizler.

Toplumsal dünyada insanın kendiliğindenliğini şekillendirmesi gereken irade, anlayış ve bilginin büyük önemini yadsımak istemiyorum.

Doğada kendiliğindenlik daha kısıtlayıcı koşullar altında işler. Doğal bir ekosistem, verili olanaklar düzeyi içinde ulaşabildiği en büyük istikrar derecesinde doyum noktasını bulur. Kuşkusuz bunun edilgen bir süreç olmadığını biliyoruz. Ama bir ekosistem, ulaşabileceği düzey ile istikrarın ve sergilediği görünür çabanın ötesinde, hiçbir motivasyon ve seçim ortaya koymaz. Olanakları ve Aristoteles'in "entelekya"* dediği şey dikkate alındığında, bir arı kovanının işlevinin arı üretmek olması gibi bir ekosistemin istikrarı da kendi içinde bir amaçtır. Doyum noktasındaki bir ekosistem, bir süre için onu oluşturan karşılıklı ilişkileri duraklatır. Buna karşılık, toplumsal alan, nesnel özgürlük olanağını istikrarın önemli bir işlevi olarak özbilinçliliği ortaya koyar. Hangi düzeyde duraklarsa duraklasın, insan topluluğu, engellenmemiş irade ve özbilince ya da *özgürlük* dediğimiz şeye -bunun yeni bir başlangıç için çıkış noktası oluşturan tamamlanmış bir durum anlamına geldiğini de eklemeliyim- ulaşana kadar eksik kalır. İnsan özgürlüğünün, daima içinde gömülü kaldığı doğal ekosistemin istikrarına ne kadar bağlı olduğu, salt hayatta kalmanın ötesinde daha geniş bir felsefi anlamda ne anlama geldiği ve tüm yaşam dünyasıyla ortak tarihinden ve kendi toplumsal tarihinden hangi standartları geliştirdiği bu kitabın geri kalan kısmının konularıdır.

Bu son derece karmaşık düşünceler bağlamı içinde, doğal ekosistemlerin hiyerarşik olmayan karakterini topluma aktarmaya çalışmalıyız. Toplumsal ekolojiyi bu kadar önemli kılan, doğada ve toplumda hiyerarşi lehine hiçbir davayı savunmamasıdır; *her iki* alanda da hiyerarşinin istikrar kazandırıcı ya da düzenleyici bir ilke olarak işlev gördüğü iddiasına kesin bir şekilde karşı çıkar. Var olan biçimiyle düzenin hiyerarşi ile ilişkisi kopmuştur. Ve bu ilişki, -sosyobiyolojiye karşı iyi niyetli muhalefeti içinde sosyolojinin yapmayı alışkanlık haline getirdiği gibi- doğanın toplumla ilişkisini koparmadan kopmuştur. Sosyologların tersine biz toplumsal dünyayı doğadan, doğayı safha safha toplumun içine getiren sürekliliği yok etmek zorunda kalmamıza yol açacak kadar özerk kılmak zorunda değiliz. Kısacası, bir yanda sosyobiyolojinin bizi kaba bir şekilde doğaya bağlayan mantıksız öğretilerini, öte yanda ise bizi doğadan kesin bir şekilde ayıran sosyolojinin naif öğretilerini kabul etmek zorunda değiliz. Hiyerarşi günümüz toplu-

* Şekil veren neden veya kuvvetin gerçekleşmesi-ç.n.

munda mevcutsa da; doğa için anlamı ve gerçekliği olmamasından bağımsız olarak devam etmek zorunda değildir. Ama hiyerarşiye karşı bu dava onun toplumsal bir olgu olarak biricikliğine bağlı değildir. Hiyerarşi bugün toplumsal yaşamın varlığını tehdit ettiği için, toplumsal bir olgu olarak *kalamayacaktır*. Bugün hiyerarşi organik doğanın bütünlüğünü tehdit ettiği için, sert "dilsiz" ve "kör" doğanın hükmü hesaba katıldığında, bunu yapmaya devam edemeyecektir.

Hiyerarşik olmayan doğayla aramızdaki süreklilik, hiyerarşik olmayan bir toplumun bir ekosistemden daha az tesadüfi olmadığını düşündürüyor. Özgürlüğün kısıtlamanın olmamasından daha fazla bir şey olduğu, Anglo-Amerikan salt çoğulculuk ve kurumsal heterojenlik geleneğinin toplumsal bir ekosistemden çok daha azını sağladığı türünden görüşler ileri sürüldü ve etkili oldu. Aslında, toplumsal özgürlüğün doruk noktası olarak demokrasi, Benjamin R. Barber'ın vurguladığı gibi:

> katılımın yerini giderek temsilin almasına teslim olarak doğallıktan yeterince uzaklaştırıldı; klasik biçiminde demokrasi gerçekten harfi harfine *demos* tarafından, *plebes* tarafından, halkın kendisi tarafından yönetim anlamına geldiği halde, şimdi genellikle halk tarafından (temsil aygıtı aracılığıyla) onaylanan elit yönetimini ifade eder görünüyor. Rakip elitler, halk egemenliği kendisini yönetecek tiranın seçilmesine katılmak gibi acınası bir hakka indirgenmiş olan bir kamunun desteğine sahip olmak için birbirleriyle yarışıyorlar.

Belki de daha önemlisi, bir kamusal alan, bir politik gövde kavramının, politik tutarlılığın yerine kaosu yerleştiren bir heterojenlik -daha doğrusu, kurumsal olandan kişisel olana dek uzanan bir atomizasyon- tarafından tamamen maddilikten uzaklaştırılmış olmasıdır. Kamu ahlâkının yerini kişisel hakların alması, yalnızca bir zamanlar tam da kamu kavramına özünü veren birleştirici bir etik ilkenin değil, aynı zamanda hak kavramına özünü veren kişiliğin de yok edilmesi sonucunu yaratmıştır.

Sık sık sorulan genel bir sorunun yanıtlanması gerekiyor: Doğa, meşru olarak başvurabileceğimiz kendine özgü bir gerçekliğe ne ölçüde sahiptir? Doğanın gerçekten var olduğunu varsayarsak, doğal dünya hakkında, tamamen toplumsal olmayan ya da daha kısıtlayıcı bir şekilde, kendi öznelliğimizin ürünü olmayan ne kadar şey biliyoruz? Doğanın insani olmayan, daha genel bir şekilde toplumsal olmayan

her şey olduğu düşüncesi, salt akılcı söylemde değil, tüm bilgi teorisinin; nesnelliği ve öznelliği keskin bir şekilde iki kola ayıran bir epistemolojinin kalbinde yatmaktadır. Rönesans'tan bu yana, bilgi düşüncesi, bilginin, kendi doğaüstü sınırlamaları ve anlayışlarıyla sınırlanmış bir kafanın içinde kilitli yattığı düşüncesi, doğa diye adlandırılabilecek tutarlı bir dizgenin varlığı hakkındaki tüm kuşkularımızın temeliydi.

Epistemolojinin, biçimsel ve soyut bir soruşturma olarak bilginin geçerliliğine karar verme iddiasına tarihin bilgiyi, yalnızca biçimsel ve soyut bir anlamda bilme değil, bir yaradılış sorunu olarak ele alma iddiası her zaman karşı çıktı. Bu tarihsel bakış açısından, zihinsel süreçler kendilerine ait bir yaşam sürmezler. Görünüşte özerk bir şekilde dünyayı kurmaları, dünya -yalnız toplumsal anlamda değil, aynı zamanda doğal bir anlamda da son derece tarihsel bir dünya- *tarafından* kurulma biçimlerinden ayrılamaz. Doğanın bizim bilmediğimiz şeyleri "bildiğini" söylemek istemiyorum, bizim doğanın "bilgililiği" [knowingness] olduğumuzu, doğanın zekâya, akla ve kendi üzerinde düşünme yeteneğine doğru evriminin cisimleşmesi olduğumuzu söylemek istiyorum.*

Kartezyen, Lockeçu ve Kantçı epistemolojinin bu soyut dünyasında bu önermenin kanıtlanması güçtür. Rönesans ve Rönesans sonrası epistemoloji tarihsellik duygusundan tamamen yoksundur. Düşünce tarihine baktığında bile, bunu o kadar toplumsal bir bağlam içinde ve aklın biyolojik oluşumundan o kadar uzak tarihsel düzeylerde yapar ki doğayla hiçbir zaman temas kuramaz. Bu epistemolojinin "modernlik" iddiası, Helenik düşüncenin doğa ile akıl arasında oluşturmaya çalıştığı ortak yüzeyin sistematik bir şekilde çözülmesinden ibarettir. Bu ortak yüzeyin yerini zihin ile dış dünya arasındaki hiçbir şekilde kapatılamayan bir düalizm aldı. Düalizm Descartes'da ruh ile beden arasında; Locke'da algılayan duyular ile algılanan dünya arasında; Kant'ta

*Aslında, doğal hiyerarşi, terimin gerçek anlamında anlamsızdır; çünkü insanlığın ve toplumun gelişmesiyle birlikte ortaya çıkacak olan bir bilgililiği -bir *düşünselliği*- gerektirmektedir. Bu bilgililik ya da düşünsellik ekosistemlerde insanlığın ortaya çıkışıyla aniden başgöstermedi. Var olanın öncelleri, ortaya çıkacak olanın potansiyellerini içerir; ama bu önceller ortaya çıktıktan sonra, bu potansiyellerin gerçekleştirilmesini sağlamazlar. Şimdi hiyerarşi sözcüğüne anlam verecek olan *bizim* var olmamız, kendi öncel tarihsel sınırları içinde kilitli olan bitkilere ve hayvanlara herhangi bir hiyerarşik gerçeklik vermez. Doğada hiyerarşi varsa bu, bizim doğa üzerinde hiçbir zaman gerçekten başaramayacağımız bir egemenlik kurma yönündeki boş çabamızdan ibarettir. Bu aynı zamanda, insani olmayan dünyayı hiyerarşik kılmak için doğanın yeterince bir parçası olmamızı gerektirir ki bu düalizmin direnme eğiliminde olduğu bir anlayıştır.

ise akıl ile dış gerçeklik arasındadır. Böylelikle, doğanın bilgililiği sorununa geleneksel olarak, uzun bir toplumsal tarihin başından değil, bilgili sonundan bakıldı. Başlangıcından bakıldığında, bu tarihin akıl ve doğayla sürekliliği tamamen değişik bir görünüm kazanır. Sahici bir epistemoloji, beynin doğadaki kökenini ve toplumda doğal olguların eşsiz bir işlenişi olarak tasarlanan gelişimini görmemizi engelleyen tarihin kültürel çöp yığını değil; aklın, insan beyninin fiziksel antropolojisidir.

Aynı doğrultuda, akla doğa üzerinde sahip olmadığı açıkça belli olan bir "egemenlik" vermek istemiyorum. Doğa, katı kategorileştirmelere direnen sürekli bir değişim ve verimlilik kaleydeskobudur. Akıl bu değişimin *özünü* kavrayabilir, ama *bütün ayrıntılarını asla.* Ancak insan kibrinin tam da ayrıntılarda en fazla yaralanmaya açık olduğu ortaya çıkıyor. Charles Elton'ın duyarlı metaforlarına dönersek: Gemimizi bu doğal dünyanın derin sularında yüzdürmeyi öğrendik, ama karaya çıkışımızı her zaman tehlikeli hale getiren sayısız ve değişken kayalıklarda yüzdürmeyi öğrenemedik. Sahil hattının ayrıntılarının çok önemli olduğu bu noktada, deneyimlerimizin güvenilirliği konusunda bize garanti veren ve bizi batma tehlikelerinden koruyacak akıntıları gözardı etmezsek iyi olur.

Organik bilgi son kertede, mistisizm lehine analizi ya da sezgi lehine diyalektiği terk etmesi için değil, doğa içinde doğayı bilmesi için seferber edilmiş anlayıştır. Toplum tarafından ne kadar koşullandırılmış ve toplumsal evrim tarafından ne kadar zengin bir şekilde örülmüş olursa olsun, kendi düşüncemiz de doğal bir süreçtir. Düşünceyi organik tarihiyle (daha karmaşık moleküllerin duyarlılığı için temel oluşturan son derece reaktif organik moleküllerden, yaşam biçimlerinin büyük sağanağına kadar gelişim ve sinir sisteminin evrimi) etkileşim içine sokma kapasitemiz, düşünceye, toplumdan elde ettiğimiz düşünsel araçlar kadar gerçek olan organik bir kabuk sağlayan "bilme"nin bilgisinin parçasıdır. Sezgi ve inançtan çok, düşünce, bilmeye başladığımız ve bilmenin sona erdiği doğum ve ölüm kadar gerçektir. O halde, anababanın çocukta devam etmesi gibi doğa da epistemolojide devam eder. Sık sık bilginin sezgisel safhası olarak yanlış bir şekilde reddedilen şey, hayvanlığımızın insanlığımıza ve gelişimimizin embriyo aşamasının yetişkinliğimize verdiği doğrudur. Varlığımızın ve düşüncemizin bu derin safhalarını en sonunda bedenlerimizden ve kafalarımızdan ayırdığımızda, epistemolojik iddialarımızı düşünce ve doğa arasındaki şiddetli bir düalizme dayanan Kantçı yargılara indirgemekten

de daha kötüsünü yaptık; aklımızı kendimizden, zihinsel durumumuzu bedenlerimizin gelişiminden, o ana ait anlayışımızı sonradan bakarak elde ettiğimiz anlayıştan ve kavrayışımızı eski anılardan ayırdık.

Daha somut terimlerle konuşursak, toplumsal ekoloji günümüz ve geleceğimiz için hangi düş kırıcı meseleleri ortaya koyar? Doğayla daha ileri bir ortak yüzey oluşturulduğunda, tarımsal uygulamalarımızı, kent alanlarımızı ve teknolojilerimizi bir bölgenin ya da ekosistemlerinin doğal gerekliliklerine duyarlı bir şekilde biçimlendirerek insanlık ile doğa arasında yeni bir dengeye ulaşmak olanaklı olacak mıdır? Toprağı çeşitli fauna ve floralarla dengelenen bir bahçe gibi ekip biçmeyi olanaklı kılacak şekilde tarımı kesin olarak merkeziyetçilikten uzaklaştırarak, doğal çevreyle "başetmeyi" umut edebilir miyiz? Bu değişiklikler, şehirlerimizin, kent ile kır arasında yeni bir denge yaratacak orta büyüklükte topluluklara dönüştürülmesini gerektirecek mi? Bu amaçlara ulaşmak ve yeryüzünün daha fazla kirlenmesini önlemek için hangi teknolojiler gerekli olacak? Yeni bir kamusal alan yaratmak için hangi kurumlar, yeni bir ekolojik duyarlılığı beslemek için hangi toplumsal ilişkiler, insan çalışmasını neşeli ve yaratıcı kılmak için hangi çalışma biçimleri, yaşamı herkes tarafından denetlenebilir insani boyutlara getirmek için hangi büyüklükte ve nüfusta topluluklar gerekli olacak? Ne tür bir şiir gerekecek? Bugüne kadar geleneksel ideolojilerin ve düşünce alışkanlıklarının sınırlamalarıyla zaptedilmiş olan ekolojik, toplumsal, politik ve davranışsal somut sorular sel gibi akıyor.

Bu sorulara verdiğimiz yanıtlar, insanlığın dünyada hayatta kalıp kalamayacağı konusunda doğrudan bir etkiye sahiptir. Çağımızdaki eğilimler görünür bir şekilde ekolojik çeşitliliğe karşı bir yöndedirler; hatta tüm biyosferin insafsızca basitleştirilmesine işaret ederler. Topraktaki ve toprak yüzeyindeki karmaşık beslenme zincirleri, sanayi tekniklerinin tarıma ahmakça uygulanmasıyla acımasızca mahvediliyor; sonuç olarak, toprak birçok yerde basit kimyasal "besleyicileri" emmeye yarayan bir süngere indirgendi. Çok büyük topraklarda tek ürün yetiştirilmesi doğal, tarımsal ve hatta fizyografik çeşitliliği siliyor. Dev kent kuşakları durmadan kıra el uzatıyor, flora ve faunanın yerine beton, maden ve cam koyuyor ve büyük bölgeleri bir atmosfer kirliliği sisiyle kuşatıyor. Bu kitlesel kent dünyasında, insan deneyiminin kendisi de kaba gürültülü uyarımlara ve kaba bürokratik manipü-

lasyona tâbi kaba ve basit bir yaşam haline geldi. Bölgesel ve yerel çeşitliliğin yerini sanayi çizgilerinde standartlaştırılmış ulusal bir işbölümü alıyor, kıtaları tamamen duman çıkaran dev fabrikalara, şehirleri ise cafcaflı plastik süpermarketlere indirgiyor.

Aslında modern toplum çok uzun yıllar süren organik evrimin ulaştığı biyotik karmaşıklığı paramparça ediyor. Yaşamın basitten giderek karmaşıklaşan biçimlere ve ilişkilere doğru büyük hareketi, ancak daha basit canlı varlıkları destekleyebilecek bir çevreye doğru acımasızca tersine çevriliyor. Biyolojik evrimin bu tersine çevrilişinin devam etmesi, insanlığın yaşam araçları için bağlı olduğu biyotik beslenme ağlarının altüst edilmesi, insan türünün hayatta kalışını bile sorun haline getiriyor. Evrim sürecinin tersine çevrilişi devam ederse -tüm diğer zehirli maddelerin denetimi bir yana- karmaşık yaşam biçimlerinin önkoşullarının düzeltilemez bir şekilde mahvedileceğine ve dünyanın bizi yaşayabilir bir tür olarak besleyemez hale geleceğine inanmak için haklı nedenlerimiz var demektir.

Bu toplumsal ve ekolojik krizler kavşağında, artık yaratıcı olmama lüksümüz yok; artık ütopyacı düşünce olmadan yapamayız. Yaşadığımız krizler ve önümüzdeki olanaklar geleneksel düşünce tarzlarıyla çözülemeyecek kadar ciddi ve kapsamlı ki bu krizler de bizzat bu düşünce tarzlarının ürünüdür. Yıllarca önce, 1968'in Mayıs-Haziran ayaklanmasında Fransız öğrencileri bu keskin alternatifler karşıtlığını sloganlarında harika bir şekilde dile getirmişlerdi: "Pratik olun! İmkânsızı yapın!" Bu talebe, sonraki yüzyılla karşı karşıya kalan kuşak daha ciddi bir öğüt ekleyebilir: "İmkânsızı yapmazsak, düşünülemezle karşı karşıya kalacağız!"

İskandinav efsanelerinde, Odin bilgeliği elde etmek için Dünya Ağacı'nı besleyen büyülü pınarın suyundan içer. Buna karşılık bu tanrı, gözlerinden birini ceza olarak kaybeder. Buradaki simgesellik açıktır: Odin kendisine doğal dünya üzerinde bir miktar denetim sağlayan ve onun dokunulmamış uyumunu bozan anlayışı elde etmek için bir ceza ödemek zorundadır. Ama bu "bilgelik" tek gözlü bir adamın bilgeliğidir. Dünyayı daha keskin bir şekilde gördüğü halde, görüşü tek yanlıdır. Odin'in "bilgeliği", yalnızca Josef Weber'in "doğayla asli bağ" dediği şeyden değil, aynı zamanda doğanın ilk birliğine uygun algılama bütünlüğünden de vazgeçmeyi içerir. Doğruluk kesinlik, öngörülebilirlik ve hepsinden önce manipüle edilebilirlik kazanır; terimin gele-

neksel anlamında bilim haline gelir. Ama bugün bildiğimiz biçimiyle bilim, karşılıklı eşitliği ve uyumu değil tahakkümü ve antagonizmayı gerektiren, tek gözlü bir adamın parçalanmış, tek yanlı görüşüdür. İskandinav efsanelerinde, bu "bilgelik" Ragnarok'a, tanrıların düşüşüne ve kabile dünyasının yıkılışına yol açar. Günümüzde, bu tek yanlı "bilgelik" nükleer kurban verme ve ekolojik felaket olasılıklarıyla yüklüdür.

İnsanlık uzun bir tek yanlılık ve teknolojideki yaratıcı başarılarına karşın her zaman yıkım potansiyelini içeren bir toplumsal durum tarihi yaşadı. Günümüzün büyük projesi diğer gözü açmak olmalıdır: Her yönden ve bütün olarak görebilmek, insanlık ile doğa arasındaki ilk bilgeliğin sonucu olan açığı kapatmak ve aşmak olmalıdır. Açılan gözün en eski insanların görüşlerine ve mitlerine odaklanacağı konusunda da kendimizi aldatmamalıyız, çünkü tarih binlerce yıldır insanlığımıza nüfuz eden tamamen yeni gerçeklik alanları üretmek için çaba gösteriyor. Bireysellik, deneyim ve arzu kapasitemizi içeren özgürlük kapasitemiz, uzak atalarımızınkilerden daha derinlere gidiyor. Boş zaman, eğlence, güvenlik, algılama ve duyumsallık için, doğayla ilksel ilişki içindeki insanlığın ulaşabileceğinden daha geniş bir maddi temel oluşturduk; daha geniş özgürlük ve insanlık alanları için maddi bir potansiyel.

Ama bağlarımızı tanımadan onlardan kurtulamayız. Etkisi ne kadar bilinçsiz olursa olsun, bir tahakküm mirası düşüncemize, değerlerimize, duygularımıza, hatta kas sistemimize nüfuz ediyor. Tarih, biz onun farkında olmadığımız zaman bizim üzerimizde daha çok tahakküm kuruyor. Tarihsel bilinçdışı, bilinç haline getirilmelidir. Tahakküm mirasını kesen başka bir miras var: Tüm büyük toplumsal geçiş dönemlerinde yükselen büyük -isyancı, anarşik ve Dionysosçu- ideallerde ve hareketlerde insanlığın hayallerinde yaşayan özgürlük mirası. Günümüzde, bu miraslar iplik telleri gibi birbirine girmiştir ve geçmişte var olan açık modeller, özgürlük dili ile tahakküm dilinin birbirinin yerine kullanılabilir hale geldiği bir noktaya kadar yok edilmiştir. Bu karışıklık tüm asil idealleri yaralanan bir doktrin olan modern sosyalizmin trajik kaderi olmuştur. O halde, geçmişin defedilmesi ve yeni bir görüş bütünlüğüne ulaşılması için geçmişin tahlil edilmesi gerekir. Bütünlük kavramının anlaşılabilir hale gelmesi ve yeniden açılan gözün bir an için taze bir özgürlük imgesini yakalayabilmesi için insanlığı doğadan ayıran uçurumları ve bu uçurumu ilk olarak yaratan insan topluluğu içindeki bölünmeleri yeniden incelememiz gerekiyor.

II. ORGANİK TOPLUMUN BAKIŞ AÇISI

İnsanın, doğayı tahakküm altına almaya mahkûm olduğu anlayışı, kesinlikle insanlık kültürünün evrensel bir özelliği değildir. Her şeyi bir yana bıraksak bile, bu anlayış, ilkel ya da yazıöncesi denilen toplulukların bakış açısına tamamen yabancıdır. Kavramın çok tedrici bir biçimde daha geniş bir toplumsal gelişimden -insanın insan üzerindeki giderek artan tahakkümünden- ortaya çıktığını ne kadar vurgulasam azdır. Başlangıçta mevcut olan eşitliğin hiyerarşik sistemlere dönüşerek bozulması, kabile topluluklarının dağılarak kentlerin ortaya çıkması ve nihayet toplumsal idarenin devlet tarafından gaspedilmesi; bütün bunlar yalnızca toplumsal yaşamı değil, aynı zamanda insanların birbirlerine karşı tavırlarını, insanlığın kendine bakışını ve nihayet doğal dünyaya karşı tavrını derinden değiştirdi. Birçok şekilde, hâlâ bu bü-

yük ölçekli değişikliklerle ortaya çıkan sorunların acısını çekiyoruz. Tahakkümün bugünkü insanın en içten düşüncelerini ve en ufak eylemlerini ne dereceye kadar biçimlendirdiğini belki de yalnızca bazı yazıöncesi toplulukların tavırlarını inceleyerek ölçebiliriz.

Yakın zamana kadar, yazıöncesi insanlarının bakış açısı hakkındaki tartışmalar, bu insanların mantıksal işlemlerinin bizimkinden kesinlikle farklı olduğu şeklindeki düşünceler yüzünden karışıktı. Levy-Bruhl'un talihsiz terimini kullanırsak "mantık öncesi" bir olgu olarak "ilkel zihniyet"ten ya da daha yakın zamanlarda mitik -şiirsel gizemcilerin ifadesiyle "çizgisel olmayan" düşünceden söz etmek, eski toplumsal anlayışların önyargılı bir yanlış yorumundan kaynaklanır. Biçimsel bir bakış açısından, yazıöncesi insanlarının da geçmişte ve şimdi bizim yaşamımızın en sıradan görünümleriyle uğraşırken mecbur olduğumuzla aynı "çizgisel" anlamda düşünmeye zorunlu oldukları bir anlamda doğrudur. Bilgeliğin ve bir dünya görüşünün ikameleri olarak belli eksiklikleri olmasına karşın, geleneksel mantıksal işlemler hayatta kalmak için gereklidir. Kadınlar bitki topluyorlar, erkekler av aletlerini yapıyorlar, çocuklar ise bizimkilere yakın mantıksal süreçlere göre oyunlar icat ediyorlardı.

Fakat topluma yazıöncesi bakış tarzını tartışırken önemli olan bu biçimsel benzerlik değildir. Bizimle yazıöncesi insanları arasındaki bakış farklarında önemli olan şudur: Onlar yapısal anlamda bize benzer düşünseler de bu düşünüş bizimkinden temelden farklı bir kültürel bağlamda oluşmaktadır. Mantıksal işlemleri biçimsel olarak bizimkinin aynı olmasına karşın, değerleri bizimkilerden nitelik olarak farklıdır. Ekonomik sınıfları ve politik bir devletleri olmayan, içlerindeki ve doğal dünyayla aralarındaki kuvvetli dayanışmadan ötürü rahatlıkla *organik toplumlar* denilebilecek topluluklara doğru gidildikçe insanları, şeyleri ve ilişkileri "üstünlük" ya da "aşağılık"larından çok biricikliklerivle kavrayan bir yaşama bakışın kanıtlarını daha çok buluruz. Bu topluluklara göre bireyler ve şeyler birbirlerinden zorunlu olarak daha iyi ya da daha kötü değildi; sadece farklıydı. Her birine kendisi için, kendi *biricik* özellikleri için değer veriliyordu. Bireysel özerklik kavramı, bugün sahip olduğu kurgusal "egemenlik" tınısını henüz kazanmamıştı. Dünya, her biri birlik ve uyum için vazgeçilmez olan çok sayıda farklı parçanın bir bileşimi olarak algılanıyordu. Herkesin hayatta kalmasının bağlı olduğu topluluk çıkarıyla karşıtlık içinde olmadığı ölçüde bireysellik, bağımsızlıktan çok karşılıklı bağımlılık terimleriyle anlaşılıyordu. Farklılık, topluluğun geniş mozaiği içinde -topluluk bir-

liğinin paha biçilmez bir parçası olarak- değerlendiriliyordu.

Bu bakışın hâlâ hâkim olduğu çeşitli organik toplumlarda "eşitlik" ve "özgürlük" gibi kavramlar yoktur. Bu kavramlar bakışın kendisinde örtük olarak mevcuttur. Ayrıca, "eşitsizlik" ve "özgürlüksüzlük" kavramlarıyla yan yana konmadıkları için bu kavramlar tanımlanabilirliğe sahip değildirler. Dorothy Lee'nin bu bakış üzerine son derece zeki ve duyarlı denemesinde gözlemlediği gibi:

> Eşitlik uygulanacak bir ilke olarak değil, kültürün kendisinin demokratik yapısının bir yan ürünü olarak, şeylerin doğasında vardır. Bu gibi toplumlarda, eşitlik amacına ulaşma çabası yoktur, daha doğrusu eşitlik kavramı yoktur. Genellikle, karşılaştırmaya yönelik dilsel mekanizma yoktur. Bulduğumuz şey, yaşa ve cinsiyete bakılmaksızın, insana, tüm bireylere duyulan mutlak saygıdır.*

Organik kültürlerde baskıcı ve tahakkümcü değerlerin yokluğu belki de en iyi, Lee'nin çok yakından incelediği bir halk olan Wintu yerlilerinin sözdizimi kurallarında ortaya çıkar. Lee, modern dillerde genellikle baskıyı ifade eden terimlerin, Wintu sözdiziminde işbirliği davranışını belirtmek üzere düzenlendiğini belirtir. Örneğin bir Wintu anne bir bebeği gölgeye "götürmez", onunla birlikte *gider*. Bir şef halkını "yönetmez", anlarla birlikte *durur*. "Bizim gibi 'bir kızkardeşim ya da bir oğlum veya kocam var' demezler, daha doğrusu diyemezler", gözleminde bulunuyor Lee. "Bizim sahip olma olarak ifade ettiğimiz şeyi onların genellikle ifade etme biçimleri *birlikte yaşamak* ve bu terimi saygı duydukları her şey için kullanıyorlar; örneğin bir adamın yayı ve oklarıyla birlikte yaşadığı söylenebiliyor."

"Birlikte yaşamak" tâbiri yalnızca kişiye yönelik derin bir karşılıklı saygı duygusunu ve bireysel iradeye verilen büyük önemi ima etmekle kalmıyor; aynı zamanda birey ile grup arasında derin bir birlik duygusu olduğunu belirtiyor. Bu olgunun kanıtlarını fazlasıyla bulmak için Amerikan Kızılderililerinin yaşamını incelemekten başka bir şeye gerek yok. Geleneksel Hopi toplumu tamamen grup dayanışmasına

* Bkz. Dorothy Lee, *Freedom and Culture* (Özgürlük ve Kültür) (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1959). Dorothy Lee'nin denemeleri "ilkel zihniyet" hakkındaki yazında hemen hemen eşsiz bir yere sahiptir ve benim onun sunduğu malzemeye ve yorumlara borcum çok büyüktür. Verileri ve görüşleri son zamanlarda giderek yaygınlaştığı halde, son zamanlarda hiyerarşiyi eleştiren gazeteci eleştirmenlerin ona olan borçlarını ifade etmek şöyle dursun, adını bile anmamaları üzücüdür.

yönelikti. Tohum ekmekten yemek hazırlamaya kadar topluluğun hemen hemen tüm temel görevleri işbirliğiyle yapılıyordu. Çocuklar da yetişkinlerle birlikte bu görevlerin çoğuna katılıyorlardı. Her yaş düzeyinde, birey topluluğa karşı bir sorumluluk duygusuyla doluydu. Bu grup tutumları öylesine kapsayıcıydı ki beyazlar tarafından yönetilen okullara yerleştirilen Hopi çocukları rekabete dayalı oyunlarda puan kazanmaya büyük güçlüklerle ikna edilebilmişlerdi.

Grup içi dayanışmaya ilişkin bu güçlü tutumlar Hopi çocuklarında küçük yaşlardan itibaren besleniyor ve yaşam boyunca devam ediyordu. Bebeklikte, Hopi bireyleri ile grup arasındaki karşılıklı bağımlılığı -çevredeki beyaz kültürün "bağımsızlık" vurgusuyla çarpıcı bir karşıtlık içinde- vurgulayan sütten kesme süreciyle başlıyordu. Sütten kesme yalnızca "sütten katı gıdalara bir geçiş" değil diye gözlemliyor Dorothy Eggan, Hopi toplumsallaşmasına ilişkin bir incelemede: "Aynı zamanda annenin bedeninin ve bakımının sağladığı rahatlıktan bağımsızlaşmaya, sevgiyi başka kişilere aktarmaya ve kişinin kendi içinde ve dış dünyada tatmin bulmasına yönelik tedrici bir süreçtir." Bu anlamda, birçok beyaz "hiçbir zaman sütten kesilmemiştir; *bireysel* çabanın ve bağımsızlığın vurgulandığı bir toplumda bunun talihsiz sonuçları vardır. Öte yandan Hopi çocuğu doğumundan başlayarak biyolojik annesinin sütünden kesilir." Ama bu sütten kesilme süreci toplumsal ilgisizlik ya da anne ihmaliyle sonuçlanmaz. Tam tersine ve çok tipik olarak:

> Birçok kol ona rahatlık sunar, birçok yüz ona gülümser ve çok küçük bir yaştan itibaren kendisine ailenin çeşitli üyeleri tarafından çiğnenip ağzına konulan yiyecek parçaları verilir. Bu nedenle bir Hopi için içinde tatmin bulması gereken dış dünya hiçbir zaman çok uzak değildir.

Birey ile topluluk arasındaki bu birlik duygusundan, topluluk ile çevresi arasındaki bir birlik duygusu çıkar. Psikolojik olarak, organik topluluklardaki insanlar, doğal kuvvetler üzerinde görece basit teknolojilerinin gerçekten elverdiğinden daha büyük bir etkide bulunduklarına inanmak zorundadırlar. Böyle bir inanç grup ritüelleri ve büyü işlemleriyle beslenir. Ancak bu ritüeller ve işlemler ne kadar incelikli bir şekilde hazırlanırsa hazırlansın, insanlığın doğal dünyaya, daha doğrusu yakın çevresine bağımlılık duygusu hiçbir zaman yok olmaz. Bu bağımlılık duygusu, sefil bir korku ya da aynı derecede sefil bir ulula-

ma üretebileceği halde, organik toplumun gelişiminde, ham dehşet ve korku duygularını aşmaya eğilimli bir ortakyaşam [symbiosis], karşılıklı komünal bağımlılık ve işbirliği duygusunu yarattığı bir nokta vardır. Burada, insanlar yalnızca erk sahibi kuvvetleri yatıştırmaya ya da onları yönlendirmeye çalışmazlar; törenleriyle yaratıcı bir anlamda (onların gördüğü şekilde), yenen hayvanları çoğaltmaya ya da hava ve mevsimde değişiklikler yapmaya veya ekinlerin bereketini arttırmaya yardımcı olurlar. Organik toplum, doğanın dengesinin bir parçası -bir orman topluluğu ya da bir toprak topluluğu- olarak, kısacası tüm çevreye ve doğanın çevrimlerine etkin bir katılım duygusuyla, ekosistemine özgü tam bir ekolojik topluluk ya da *ekotopluluk* olarak kavranır.

Yazıöncesi halkların bazı törenlerinin tariflerine baktığımızda korku ile saygı arasındaki ince fark açığa çıkar. Erginlik ayinleri gibi toplumsal işlevlerle nitelenen törenler ve ritüellerin yanı sıra ekolojik işlevlerle belirginleşen başka törenlerle de karşılaşırız. Hopilerde, belli başlı bahçecilik törenleri kozmik düzenin çevrimlerini çağırma, gündönümlerini ve filizlenmeden olgunlaşmaya kadar mısırın yetişmesindeki farklı aşamaları gerçekleştirme rolüne sahiptir. Bu düzen ve bu aşamaların önceden belirlendiği bilindiği halde, insanın törensel katılımı bu önceden belirlenmenin bütünsel bir parçasıdır. Tamamen büyüyle ilgili süreçlerin tersine, Hopi törenleri insanlara yönlendirici olmaktan çok katılımcı bir işlev verir. İnsanlar doğal çevrimlerde tamamlayıcı bir rol oynarlar: Kozmik düzenin işleyişini kolaylaştırırlar. Törenleri, mısırın filizlenmesinden gündönümlerinin gelişine kadar uzanan karmaşık bir yaşam ağının bir parçasıdır. Dorothy Lee'nin gözlemlediği gibi:

> Doğanın her görünümü, bitkiler ve kayalar ve hayvanlar, renkler ve esas yönler ve sayılar ve cinsiyet ayrımları, ölüler ve canlılar, her biri evrensel düzenin korunmasında kooperatif bir paya sahiptir. Ergeç, insan ya da değil, her bireyin çabası bu büyük bütüne gider. Ve burada kişinin her yönüne önem verilir. Hopi bireyinin bütün varlığı doğa dengesini etkiler; ve her birey iç potansiyelini geliştirdikçe katılımını arttırır ve bütün evren güç kazanır.

Çağdaş ekolojik retorik, birey, topluluk ve çevrenin "evrensel bir düzen" içinde birleşmesinin ortaya çıkaracağı zengin sonuçları bulanıklaştırma eğilimindedir. Lee bu satırları kâğıda döktüğünden beri sözcüklerinin her biri "insan potansiyeli" hareketinin bozuk parası ha-

line geldi. Yazıöncesi toplumlar, gerçekten de günümüz mistiklerinin vardıklarını iddia ettikleri sonuçlardan oluşan bir evrenbilimle *başlıyorlar*. Organik toplumlar için şaşırtıcı kozmolojik mesele, her yerde ve her şeyde var olan yaşam değildir; şaşırtıcı olan nokta ölümdür, yani yaşamamanın ve dolayısıyla var olmamanın açıklanamayan biricik koşuludur. "Ruh" bir anlamda varoluşun tamamına nüfuz eder; Hans Jonas'ın büyük bir duyarlılıkla belirttiği gibi Rönesans'tan bu yana bilimin bize sunduğu "ölü" madde "henüz bulunmamıştı ve bu yüzden bize çok tanıdık gelen bu kavram onlar için hiç de açık değildi." Organik toplumlar için en doğal olan şey, son derece bereketli, bilgisinin parçası olan her şeyi kapsayan "canlılık", "insanın en yakın görüş alanına serilen bütün önplanı işgal eden bir yaşam dünyasıdır. Dünya, rüzgâr, su -vücuda getirmek, doğurmak, beslemek, yok etmek- bunların hepsi de "katıksız madde"nin modellerinden başka bir şey değildirler."

Bu yüzden insanlığın doğaya doğrudan bağlılığı bir soyutlama değildir ve Dorothy Lee'nin Hopi törenlerine ait betimlemeleri, Victoria dönemi antropologlarının inandığı gibi "ilkel insanın bilimi"nin betimlemeleri değildir. Doğa yaşam *olarak* başlar. İnsan bilincinin ta başlangıcından itibaren insanlıkla -yalnızca uyumlulaşma ya da denge değil- doğrudan bir *beraber çalışma* [consociation] içine girer. Yaşam olarak doğa, her öğünde yemek yer, her yeni doğumun imdadına koşar, her çocukla birlikte büyür, bir mızrak atan ya da bitki koparan her ele yardım eder, dans eden gölgelerin ateşinde kendini ısıtır ve nasıl ki yaprakların ve otların hışırtısı yalnızca rüzgârdan kaynaklanan bir ses değil de havanın bir parçasıysa, o da öyle oturur topluluk konseyinin ortasında. Ekolojik törenler doğanın, insan çevresinin parçası olarak elde ettiği "yurttaşlığı" geçerli kılar. "İnsanlar" (birçok yazıöncesi topluluğun kendine verdiği adı kullanırsak) doğa içinde yok olmaz ya da doğa "insanlar" içinde yok olmaz. Ama doğa yalnızca içinde yaşanılan bir yer değildir; kehanetleriyle bilgi veren, kamuflajıyla güvenliğini sağlayan, kırık dallar ve ayak izleriyle sır veren mesajlar bırakan, rüzgârın sesinden uyarılar fısıldayan, onu bitki ve hayvan armağanlarıyla besleyen ve sayısız işlevi ve öğütleri topluluğun haklar ve ödevler ağına alınan bir *katılımcıdır*.

Gerçekte ekolojik törenin yaptığı, doğal dünyayı *toplumsallaştırmak* ve toplum ile doğanın bağlılığını tamamlamaktır. Burada, saf kurgusal içeriğine karşın tören, toplum ile doğa arasındaki zengin bir biçimde eklemlenmiş ortak yüzey hakkında, doğayla, "matris", "artyö-

re" ya da daha kötüsü toplumsal dünyanın "önkoşulu" olarak ilgilenen anlayışlardan daha doğru konuşur. Aslında, tören doğayla "O" ya da (Martin Buber'in terimiyle) "Sen" olarak ilgilenmekten uzak durarak, doğayı *yurttaş* gibi terimlerin asla ulaşamayacağı bir *akrabalık* mertebesine çıkarır. Doğa henüz tanrılaştırılmadan önce *adlandırılır;* "doğaüstü" olarak topluluğun üzerine çıkarılmadan önce topluluğun parçası olarak kişileştirilir. İturi ormanı pigmeleri için "Ndura"dır, yerleşik Bantu köylüleri için de aynı sözcük, pigmelerin, bütün işlevlerinde etkin ve yapıcı olan, kendi içinde gerçek bir varlık olarak gördükleri ormanı ifade etmek için kullanılır.

Öyleyse doğa kavramı, insanlığın protoplazmasının doğanın protoplazmasıyla sabit bir sürekliliğe sahip olduğu şeklinde ontolojik bir anlamda, insan gelişiminin bu noktasında *her zaman* toplumsaldır. Organik toplumun diliyle konuşursak, akraba olma sürecinde topluluk ve doğa arasında akan kan, topluluğun çeşitli edimleriyle dolaşır: Törenler, danslar, oyunlar, şarkılar, süslemeler ve simgeler. Hareketleriyle hayvanları ya da çığlıklarıyla kuşları taklit eden dansçılar, aslında taklitten daha fazla bir şey yaparlar; doğayla topluluk ya da koro arasında bir birlik oluştururlar; yakın cinsellik ilişkisine, doğuma ve kan alışverişine yaklaşan bir birlik. Yönetim gibi terimlerin pek de ifade edemeyeceği bir topluluk dayanışması sayesinde organik toplumlar, üzerlerinde hâkimiyet kazanan "uygarlıklar" tarafından yavaş yavaş sesi boğulacak ve kısılacak bir doğa için "konuşurlar"; bir doğayı "duyarlar". O zamana dek, doğa, insan yönlendirmesinin dışında bir anlam taşımayan pasif bir çevre ya da sessiz bir dünya değildir. Bu nedenle, toplumsal ekolojinin kökeni, insanlığın başlangıçtaki kendi toplumsallığının farkındalığında yatmaktadır; yalnızca epistemolojinin bilişsel bir boyutu olarak değil, doğal dünyayla ontolojik bir beraber çalışma olarak.

İnsanların doğayı, toplumsal kategoriler ve çıkarlar tarafından önceden oluşturulmuş toplumsal terimlerle gördükleri şeklindeki eski epistemolojik kuralı reddetmek istemiyorum. Fakat bu kural daha iyi bir ifade biçimi ve özene ihtiyaç duymakta. Toplumsal sözcüğü bizi, bir toplumsal biçimi diğerinden ayıran farklılıkları gözardı eden düşünsel soyutlamalar kasırgasına sürüklememeli. Organik toplumun uyumlulaştırılmış doğa görüşünün, doğrudan eski insan topluluklarının içindeki uyumlu ilişkilerden geldiğini görmek kolaydır. Ortaçağ teolojisi-

nin Hıristiyan cennetini feodal çizgilerde yapılaştırması gibi bütün çağların insanları kendi toplumsal yapılarını doğal dünyaya yansıtmışlardır. Kuzey Amerika ormanlarında yaşayan Algonquinlara göre kunduzlar, topluluğun refahını arttırmak için akıllıca işbirliği yaparak, klanlar halinde ve kendi kulübelerinde yaşıyorlardı. Hayvanların da kendi büyüleri, ata totemleri (büyük erkek kardeş) vardı ve ruhu bütün evreni besleyen Manitu tarafından korunuyorlardı. Buna uygun olarak hayvanların gönlünü almak gerekliydi, çünkü insanlara deri ve et sağlamayı reddedebilirlerdi. Organik topluluğun varlığının devamı için bir temel sağlayan işbirliği ruhu, yazıöncesi insanlarının doğaya ve doğal dünya ile toplumsal dünya arasındaki karşılıklı etkileşime bakışlarının bütünsel bir parçasıdır.

Bu derin işbirliği ruhunun niteliğini uygun bir şekilde kavrayacak bir dili henüz bulamadık. "Doğa sevgisi" ya da "komünizm" gibi terimler -çağdaş sosyolojinin tercih ettiği jargonu bir yana bırakırsak- bizim kendi toplumumuzun ve zihniyetimizin sorunlu ilişkileriyle doludur. Yazıöncesi insanları doğayı "sevmek" zorunda değillerdi; onunla bir akrabalık ilişkisi içinde yaşıyorlardı, bizim *sevgi* sözcüğüyle ifade ettiğimizden çok daha temel bir ilişkiydi bu. Bu yüzden bizim "estetik" anlayışımızla kendilerinin doğal dünyaya işlevsel yaklaşımları arasında bir ayrım yapamazlardı, çünkü doğal güzellik zaten orada, bireyin deneyimlerinin beşiğindeydi. Yerlilerin dertlerini dile getiren sözcülerle karşılaşan beyazların hayranlığını uyandıran şiirsel dil, konuşmacı için hiç de "şiir" değildir, daha çok yerli yaşamının asaletini yansıtan bilinçdışı bir belagattir.

Organik toplumun diğer unsurları ve değerleri için de durum budur: İşbirliği, Batı toplumunun dilinde uygun bir şekilde ifade edilemeyecek kadar temeldir. Yaşamın en başından itibaren, birçok yazıöncesi toplumda çocuklara yaklaşımda baskı o kadar az görülen bir şeydir ki Batılılar ilkel denilenlerin çocukların en inatçısına bile yaklaşımlarındaki şefkat karşısında sık sık şaşkınlığa düşmüşlerdir. Ancak yazıöncesi topluluklarda anababalar "hoşgörülü" değildirler; yalnızca, topluluklarındaki yetişkinlere yaptıkları gibi çocuklarının da kişiliğine saygı gösterirler. Yaş hiyerarşileri başlayana kadar anababaların günlük davranışları, çocuğun yaşamında, çocukluk ve yetişkinlik yılları arasında sarsılmaz bir sürekliliği besler. Kanada'nın çorak topraklarında Ihalmiut Eskimolarının son kalan boyu arasında yaşayan biyolog Farley Mowatt, bir çocuk avcı olmak istediği zaman ne küstahlığından dolayı azarlandığına ne de kendisine alaylı bir tenezzül gösterildiğine

işaret ediyor. Tam tersine babası ciddi bir şekilde, oyuncak değil; gerçek silah olan minyatür bir yay ve oklar hazırlar. Daha sonra Ihalmiutların tecrübeli avcılarına söyledikleri geleneksel iyi şans dileme sözcükleriyle yüreklendirilerek ava gider. Mowatt'ın aktardığına göre dönüşünde:

> Babasına gösterilen ciddiyetin aynısıyla karşılanır. Bütün kamp avı hakkında bilgi almak ister, yetişkin bir avcıymış gibi başarısızsa alayla, küçük bir kuş vurmuşsa övgüyle karşılanmayı bekleyebilir. Böylelikle, anababa hoşnutsuzluğundan ve korkunun sınırlamasından uzak, oynar ve öğrenir.

Ihalmiut istisna değildir. Mowatt'ın Eskimo çocuklarıyla yetişkinleri arasında gözlemlediği, doğal bir şekilde otoriterlikten uzak ilişkiler hâlâ yaşayan organik toplumlarda oldukça yaygındır. Bu, yalnızca çocuklar ile yetişkinler arasındaki ilişkilere değil, aynı zamanda yaygın kabul gören mülkiyet, mübadele ve liderlik anlayışlarına da uzanır. Burada da Batı toplumunun terminolojisi bizi başarısızlığa uğratıyor. *Mülkiyet* sözcüğü, mallara bireysel olarak sahip olmayı, aletler, toprak ve diğer kaynaklar üzerinde kişisel bir hakkı ifade eder. Bu geniş anlamıyla ele alınırsa, mülkiyet, çok basit ve gelişmemiş bir teknolojiye sahip gruplar da dahil olmak üzere organik toplumlarda oldukça yaygındır. Aynı nedenle, işbirliğine dayanan çalışma ve komünist denebilecek düzeyde kaynak paylaşımı da aynı ölçüde yaygındır. Ekonomik yaşamın hem üretici hem de tüketici yanında, aletlerin, silahların, yiyeceğin ve hattâ giyimin sahiplenilmesi, -genellikle Batı gözünde, kendine özgü bir tarzda- sahiplenici ve görünüşte bireyci bir biçimden ürünün ya da bir avın topluluk üyeleri arasında titizlikle, genellikle törensel bir biçimde paylaşılmasına kadar uzanır.

Fakat bu görünüşte çatışan ilişkilerden daha önemli olan şey *yararlanma hakkı* [usufruct], bir toplulukta bireylerin yalnızca kullandıkları için kaynaklara sahip olma özgürlükleridir. Böyle kaynaklar kullanıldıkları sürece kullanana ait olurlar. Gerçekte, işlev, bizim kutsanmış sahip olma kavramımızın yerini alır; yalnızca borç, hattâ "yardımlaşma" olarak değil, kullanım üzerinde bir vurgu olarak; mülk sahipliği, iş ve hatta karşılıklılık gibi psikolojik engellerden bağımsız olan ihtiyaç üzerindeki bilinçsiz bir vurgu olarak. Batı düşüncesinin bireysellik ile sahiplik, kişilik ile zanaat arasında kurduğu özdeşlik -inatçı bir doğadan insan gücü tarafından zorla sökülüp alınan zanaat nesnesi

için de ifade edildiği gibi bu ikinci durum bir benlik metafiziğiyle yüklüdür- kullanım kavramının kendisinden ve gereksinilen şeylerin katıksız zevkinden henüz ortaya çıkmamıştır. İhtiyaç, komünal ya da değil, her türlü mülkiyet hâlâ, tatminin gereklerinden bağımsızlaşamadığı için çalışmayı yönlendirmektedir. Çalışmayı yönlendiren yalnızca kişisel değil, aynı zamanda kolektif bir ihtiyaçtır. Çünkü kolektif talep, yararlanma hakkının mülk sahipliği karşısındaki önceliğinde örtük olarak mevcuttur. Bu nedenle birinin kendi evinde yaptığı bir iş bile, ürünlerini bütün topluluk potansiyel olarak kullanabileceği için temel bir kolektif boyuta sahiptir.

Mülkiyetin kendisi bir kez bilincin bir kategorisi haline gelince, komünal mülkiyet özel mülkiyete doğru ilk adıma işaret eder; tıpkı karşılıklılığın bir kez bilincin bir kategorisi haline gelince, mübadeleye doğru atılan ilk adıma işaret etmesi gibi. Proudhon'un "yardımlaşma" ve sözleşmeli federalizmi yüceltmesi de Marx'ın komünal mülkiyeti ve planlı üretimi yüceltmesi gibi, temel yararlanma hakkı ilkesi karşısında kaydadeğer bir ilerlemeye işaret etmez. İki düşünür de çıkar kavramına, bencilliğin akılcı tatminine tutsaktır.

İnsanlığın erken gelişim evresinde, tamamlayıcılığın, ihtiyaç duyulan şeyleri ve hizmetleri ortaklaşa oluşturmaya yönelik çıkar gözetmeyen gönüllülüğün yerine geçen çıkarın henüz ortaya çıkmadığı bir dönem olmuş olabilir. Gontran de Poncins'in Kuzey Denizi'nin en uzak köşelerinde dolaşırken "saf, gerçek Eskimolara, nasıl yalan söyleneceğini bilmeyen Eskimolara" -dolayısıyla toplumsal ihtiyacın ötesinde özel bir çıkarın nasıl yönlendirileceğini, hesaplanabileceğini ve düşünüleceğini bilmeyen Eskimolara- rastladığı bir zaman vardır. Burada topluluk öyle mükemmel ve yapmacıksız bir bütünlük kazanmıştır ki ihtiyaç duyulan şeyler ve hizmetler kendine özgü büyüleyici bir kişilikle çok güzel bir mozaikte bir araya gelmiştir.

Lekelenmemiş verme ve kolektivite nitelikleriyle insan potansiyellerinin bu neredeyse ütopik anlık görünümlerini küçük görmemeliyiz. "Biz"in yerini alacak bir "ben"e henüz sahip olmayan yazıöncesi insanları (Levy-Bruhl'un öne sürdüğü gibi) topluluk açısından zengin oldukları ölçüde, bireysellik açısından eksik değildirler. Bu, nesneleri küçümseyen büyük bir zenginliktir.* Bu noktada, işbirliği yalnızca

* Amerika'nın kuzeybatı kıyısı yerlilerinin potlaç törenleri aslında artık, nesneleri küçük görmeye yönelik topluluk zenginliğini açıkça yansıtmıyor. Bu "birikimi yok etme" törenleri şimdiden, içinden çıktıkları verme niteliklerini fetişleştiriyorlar, ama bütün prestij ve toplumsal itibar çağrışımlarından uzak olan yararlanma hakkının daha masum biçimlerinin etkili kanıtı olarak kalmaya devam ediyorlar.

grup üyeleri arasındaki çimento olmaktan daha fazla bir şeydir; bireysel biricikliği kaybetmeden beraber çalışma birliğini koruyup besleyen, kimliklerin organik bir biçimde eriyip birbirine karışmasıdır. Bu bütünlüğe zorla sokulan sözleşme, yalnızca onu bozmaya yarar; düşünce dışı bir sorumluluk duygusunu, hesaplı bir yardım bağına ve bilinçdışı bir kolektivite duygusunu kibirli bir karşılıklılık duygusuna dönüştürür. Sık sık kolektivitenin en yüksek durumu olarak ele alınan karşılıklılığın ise grupların iç dayanışmalarını beslemekten çok gruplar arasında ittifaklar kurmakta daha önemli olduğunu göreceğiz.

Sözün kısası, yararlanma hakkı; hepsi, "adil" oranları ve "güvenilir" bilançolarıyla tarihin küçük düşürücü muhasebe defterlerinin tuzağına düşmüş olan karşılıklılık, mübadele ve yardımlaşmanın karşılığından nitelik olarak farklıdır. Hesaplamanın bu sınırlı alanına hapsolan beraber çalışma, her zaman aritmetiğin akılcılığıyla lekelenir. İnsan ruhu, çıkar ideolojisiyle sahip olmaya yönelik ruh yoksulu bir eğilimi güçbela gizleyen ihtiyatlı benler arasındaki "dürüst pazarlıkların" nicel dünyasını hiçbir zaman aşamaz. Şurası kesin ki toplumsal güçler sözleşme bağlarını işin içine katarak ve benin en açgözlü itkilerini besleyerek, insan kolektivitesini yıkarlar. Organik toplumların saf insanları, yararlanma hakkı değerlerine *bilinçdışı* bir şekilde bağlı oldukları sürece, ortaya çıkmakta olan bir sözleşme dünyasının tuzağına kolayca düşebilir durumda kalırlar. Tarih insanlığın en erdemli çizgilerini seçme ve koruma konusunda hiç de başarılı değildir. Ama yine de bilinçle ve geçmiş zamana ait anılarla desteklenen umudun, insanlığın geçmişte ne olduğu ve gelecekte ne olabileceği bilinci olarak içimizde var olmaya devam edemeyeceğini düşünmek için de bir neden yok.

Zorlayıcı ihtiyaç ya da giderek karmaşıklaşan toplumsal çevrenin karışıklığı açık bir şekilde tanımlanmış bir haklar ve ödevler sistemini gerektirdiği zaman, sözleşme ilişkileri ya da daha doğrusu topluluk yaşamına tayin edilebilir biçimler veren "anlaşmalar" ve "yeminler" insanlığa yararlı hizmetler vermiş olabilir. Çevre ne kadar zorlayıcı olursa, yazıöncesi insanları da birbirlerine karşı sorumlu oldukları noktaları ve kendilerini taciz eden dış faktörlerle -özellikle yakındaki başka topluluklar- başetme biçimlerini o ölçüde açıklamak zorundadırlar. Böylelikle ihtiyaç, yaşamın oldukça tesadüfi ve hatta zevk verici görünümlerini kurumsallaştırmada düzenleyici ve yapılandırıcı bir güç ola-

rak ortaya çıkar. Yalnızca daha zorlayıcı bir doğayla değil, özellikle ortak bir çevre üzerinde kendi iddialarını öne süren başka komşu toplulukları içeren bir doğayla başedebilmek için topluluğun cinsiyet, akrabalık, karşılıklılık, federasyon ve sivil alanları daha büyük bir yapı kazanmalıdır. Bu tür talepler topluluğun kendisi tarafından bir paylaşma sistemi olarak içselleştirilir. Ve yalnızca dikkatle ve daha sonra kılı kırk yararak eklemlenmesi gereken çıkarlar ortaya çıkmakla kalmaz, bu çıkarlar topluluk içinde açıkça daha ağır yük ve sorumluluklar taşıdıklarını hissetmeye başlayan bireylerden kaynaklanır. Bu bireyler oluş halindeki [nascent] "ezilenler" (genellikle kadınlar) ve oluş halindeki "ayrıcalıklılar" olarak tanımlayabileceğimiz bireylerdir.

Yazıöncesi topluluklarındaki kadın ve erkekler yalnızca cinsel isteklerini tatmin etmek için değil, aynı zamanda birbirlerine verdikleri maddi destek için de birbirlerine ihtiyaç duyarlar.* Evlilikleri, topluluğun savunması ve yabancılarla ilişkisi de dahil olmak üzere avcılık ve çobanlık görevlerini erkeğe, eviçi işler, yiyecek toplama ve bahçecilik sorumluluklarını kadına yükleyen bir paylaşıma yönelik ilksel bir işbölümü -cinselleştirilmiş bir ekonomiyle birlikte cinsel bir işbölümü- kurar. Cinsel bir işbölümüyle yalnızca biyolojik bir şeyi kastetmiyorum; biyolojik boyut önemli de olsa, esas olarak payına düştüğü cinsin toplumsal cinsiyetini kazanan bir ekonomiyi kastediyorum. Topluluğun maddi etkinliklerinin cinsler arasındaki paylaşımını formüle edenlerin ille de erkekler olması gerekmiyordu. Bana göre daha muhtemel olan, zengin bir şekilde kutsanmış olan sorumluluklarına ve kişisel haklarına ilişkin bir kaygı duygusu nedeniyle bu paylaşımı yapanlar, kadınlar olmuştu. Ancak daha sonra, daha karmaşık ve hiyerarşik toplumsal biçimlerin ortaya çıkması, eviçi rollerini kadınlara karşı bir hale getirdi. Bu gelişim, göreceğimiz gibi dikkatle çözülmesi gereken bir erkek kıskançlığından ileri gelmişti.

* Heteroseksüel bakış açısından bu cinsel isteklerin ne kadar acil olduğu her zaman açık değildir. Geçmişteki cinsellik üzerine çalışmalarım, Freud'un sapkınlık formülasyonunu kullanırsak, bizim "özgürleşmiş" çağımızı bile dehşete düşürecek düzeyde "çokbiçimli sapkınlığı" -ve hatta daha da çok biseksüellik ve eşcinselliği- *komünal* bir olgu olarak ortaya koyar. Bu tür cinsellik o derece yaygındır ki, antropoloğun sakınımlı bir biçimde mastürbasyon olarak betimlediği şey, gerçekte bütün doğal şeylerle ve özellikle hayvanlarla cinsel ilişkidir. Bu yüzden, evlilik cinsel olanlardan çok ekonomik kaygıları ve bağları içermektedir ve cinsellik bizim tahayyül etmeyi umabileceğimizden daha zengin bir animistik gizli anlam içeriyor olabilir. Erken dönem tekniklerine esin kaynağı olan cinsellik ve yazıöncesi toplumunda çalışmayı tanımlama biçimi henüz tamamen incelenmemiştir.

Düşük bir geçim düzeyinde ve oldukça ilksel bir toplulukta üyelerinin hepsinin hayatta kalması için değilse bile refahı için, işbölümünün her iki kısmı da gereklidir; bu yüzden cinsler birbirlerine saygıyla yaklaşırlar. Aslında bir kadının ya da erkeğin işbölümündeki payını iyi başarması, eş seçimini önemli ölçüde etkiler ve bir evliliğin bütünlüğünü korur ki bu bütünlük genellikle, barınma, beslenme ve çocuk yetiştirme sorumlulukları, bütün bu önemli işlevleri yerine getirmek konusunda erkeğin yararlılığına göre açıkça ağır basan kadın tarafından çözülür. Kadının erken topluluğun toplumsal düzenlemelerindeki fiili rolü gözönüne alınınca, bizim "ilkel tekeşlilik" takıntımız tamamen abes görünür; tabii bu kadar ideolojik ve şaşırtmaya yönelik olmasaydı.

Kan bağı ve onu çevreleyen haklar ve görevler, erken topluluk yaşamının tek görünür birleştirici ilkesini oluşturan, dile getirilmemiş bir yeminde somutlaşır. Ve bu bağ başlangıçta kadından türer. Tek başına kadın tam da toplumsallığın protoplazması haline gelir: Genci sürekli beraber çalışmaya bağlayan kadın ata, damarlarında akan ve kökenlerin ortaklığını besleyen kanın kaynağı, çocukluktan ölüme kadar uzanan ortak bir fiziksel ve ruhsal karşılıklılık üreten yetiştirici. Kadın, yaşamın temel yollarında yol göstericidir, mahrem bir aile yaşantısı olarak algılanan topluluğun ta kendisinin en tartışılmaz kişileşmesidir. En başta birbirlerini akraba -analarından geçen ortak et, kemik ve kan olarak- gören çocuklar, daha sonraları, annenin anısı aracılığıyla birbirlerini yoğun bir özdeşlik duygusu içinde görürler; bu duyguyu, fiziksel özellik açısından çok benzedikleri babada pek az bulurlar.

Kan ortaklığıyla birlikte, akrabalar arasında açık desteği emreden karşı konulmaz yemin gelir. Bu destek yalnızca paylaşma ve bağlılığı değil, aynı zamanda bir akrabaya zarar vererek kanını akıtanlardan tartışılmaz bir biçimde intikam alma hakkını da getirir. Hayatta kalabilmek için karşılanması gereken açık maddi ihtiyaçların ötesinde, kan yemininin gerekleri, ilksel topluluğun karşılaştığı ilk ilkeleri sağlar. Derin bir şekilde gizem yüklü olsalar da insanlığın bir arada çalışmasından doğan en eski topluluk refleksleridir bunlar. Böylelikle, kan yemini yoluyla topluluk her doğum ve ölümde kendini olumlar. Kan yeminini ihlal etmek, grup dayanışmasının kendisini ihlal etmek, topluluğun gizem duygusuna meydan okumaktır. Bu yüzden ister grup içinden ister dışından gelsin, böylesi ihlaller düşünülemeyecek kadar tiksindiricidir. Ancak daha sonraları, organik toplumun en temel öncüllerindeki önemli değişiklikler, akrabalığı ve gereklerini bilinçli bir

şekilde tartışılabilir hale getirdi ve törensel incelemenin bir nesnesi kıldı.*

Ancak, salt refleksler daha geniş toplumsal ilerlemelere izin veremeyecek kadar bağlayıcı, savunmacı, katı ve kendi içine kapalıdır. Bilinçli ittifaklara, daha ileri toplumsal oluşumlara ve gelişkin biçimlere dayanan toplumsal bir dayanışmaya izin vermezler. Topluluk dışı her şeye karşı tedbirlilik, kuşku yönünde içe doğru bir geri çekiliş oluştururlar; kan yeminiyle sınırlanan toprağın ötesinde kalan bir çevreye karşı duyulan korku. Böylelikle, zorunluluk ve zaman, topluluğu daha geniş bir toplumsal matrise yerleştirmek için yollar bulunmasını gerektirir. Hayatta kalabilmeyi sağlayacak yeni haklara sahip olmak için kendi içine kapalı grubun sınırlarının ötesinde yükümlülükler -kısacası felaket ya da çatışma durumunda dış grupları topluluğun hizmetine sokacak daha geniş bir haklar ve ödevler sistemi- getirilmelidir. Kan yeminiyle sınırlanınca ittifaklar bulmak kolay değildir; yalnızca akrabalık yoluyla birliğe dayanan topluluk, ortak ata soyunu paylaşmadığı topluluklarda kendini tanımayı olanaksız bulur. Kan yeminini paylaşılan akrabalığın temel koşulları üzerinde yeniden yaratan topluluklar arası evlilikler yoluyla böylesi soy zincirleri yaratılamadığı sürece kana göre ikincil olmakla birlikte, şeylerde karşılaştırılabilir bir gerçeklik bulabilecek yeni yeminler tasarlamak zorunludur. Claude Lèvi-Strauss ne düşünürse düşünsün, kadınlar kesinlikle erkeklerin müttefikler elde etmek için birbirleriyle değiş tokuş edebilecekleri "şeyler" değillerdir. Kadınlar bir Paris kahvesinde tadına varılabilecek ve alınıp satılabilecek küçük pastalar değillerdir, onlar akrabalığın ve toplumsallığın kökeni, topluluğun *archè*'si ve içkin dayanışma gücüdür.

Oldukları haliyle "şeyler" bile yeterli değildir, çünkü onlar da organik toplumun kullanım hakkı uygulamasıyla taban tabana zıt bir hesaplar ve oranlar sistemi önerirler. Bu nedenle, şeyler armağan haline gelmeden önce -daha sonra mala indirgenmelerini bir tarafa bırakıyorum- simge haline gelirler. İlk yazıöncesi halklar için önemli olan, bir şeyin, organik toplumun ekonomisindeki yararlılığı değil; karşılıklılı-

* *Orestes* psikolojik olarak, modern akıl için ne kadar etkileyici olursa olsun, ana hakkı ve yurttaşlığın gereklerinin kan bağının gerekleri karşısındaki üstünlüğü konularıyla uğraştığı kadar akrabalığı da işleyen Aiskylos'un üçlemesini iyi işlenmiş bir oyundan çok, büyüleyici bir Yunan ayini olarak görüyorum. Üçlemenin, kan yemininin ve kabile geleneğinin insan ruhu üzerindeki büyülü ağırlığından henüz kurtulamamış olan bir antik Yunan izleyicisi üzerindeki etkisini, ancak şimdi, savunmasız yalıtılmışlığımızda ve toplumsal olarak yabancılaşmış atoma benzer durumumuzda hissedebiliriz.

ğın, karşılıklı yükümlülük altına girme istekliliğinin fiziksel cisimleşmesi olarak simgeselliğiydi. Bunlar, kan yemininin ötesine geçip toplumsal yeminlere ulaşan anlaşmalardı: Biyolojik topluluğun insan toplumuna ilk genişlemesi, evrensel bir *animalitas*'ın ufkunun ötesine giden evrensel bir *humanitas*'ın ilk ışıklarıydı.

Yazıöncesi topluluklar kazanılmış "akrabalar" dizisini genişlettikçe, toplumsal olan, geleneksel akrabalık bağına giderek artan bir şekilde sızdı. Evlilik, karşılıklılık ve yabancıların kan bağına dayalı akrabalar olarak törensel kabulü, kardeşlik grupları ve totemik toplumlar gibi topluluk içi kurumlar, özellikle daha dinamik organik toplumlarda, âdet ve ritüelle zengin bir şekilde eklemlenmesi gereken sorumlulukların yavaş yavaş birleştirilmesine ve tabakalaştırılmasına yol açmış olmalı. Bu toplumsal özden, daha önceki eviçi alana paralel yeni bir sivil alan ortaya çıkmaya başladı.

Bu sivil alanda baskı ve komuta bulunmadığı, Avrupa kültürünün etkisine karşın hayatta kalan birkaç organik toplumdaki "otorite" kanıtımızla ortaya konmaktadır. Organik toplumlarda düşüncesizce "liderlik" dediğimiz şeyin, genellikle bildik komuta donanımından yoksun kılavuzluk olduğu anlaşılmaktadır. "İktidarı" politik olmaktan çok işlevseldir. Sömürgecilerin kafalarındaki bir kurgu olmayıp gerçekten var oldukları yerde şeflerin baskıcı bir anlamda gerçek bir otoriteleri yoktur. Onlar deneyimleri ve bilgelikleri nedeniyle saygı gören danışmanlar, öğretmenler, rehberlerdi. Sahip oldukları "iktidar" genellikle av ve savaş seferlerinin koordinasyonu gibi son derece sınırlanmış görevlerle kısıtlıydı. Yerine getirilmesi gereken görevlerle birlikte sona eriyordu. Bu nedenle, bu kurumsal değil olaylara bağlı; geleneksel değil dönemsel bir iktidardı; primatlar arasında karşılaştığımız "tahakküm" özellikleri gibi.

Dilimize, kendilerine ait şeyleşmiş bir yaşam kazanmış, tarihsel çağrışımlarla dolu örtmeceler [euphemisms] nüfuz etmiştir. İtaat bağlılığın yerini, hâkimiyet eşgüdümün yerini, güç bilgeliğin yerini, kazanım vermenin yerini, mallar armağanların yerini alır. Hiyerarşinin, sınıfın ve mülkiyetin ortaya çıkışıyla birlikte, bu değişiklikler tarihsel olarak yeterince gerçek olsalar da egemenliklerini dile genişlettikleri ve toplumsal yaşamın bütünlüğü üzerinde hak iddia etmeye başladıkları zaman fena halde yanıltıcı hale gelirler. İnsanlığın hafızasını bulup çıkarmanın aracı olarak kullanıldıklarında, bugünü geçmişle karşılaştırmaya, var olan dünyanın ve insan davranışının hâkim modellerinin denemeye yönelik yapısını ortaya çıkarmaya yardımcı olmuyorlar;

tam tersine, geçmişi bugüne benzetiyorlar ve tam da geçmişi aydınlatma vesilesiyle kurnazca onu gözlerimizden gizliyorlar. Dilin bu ihaneti tamamen ideolojiktir ve otoriteye çok iyi hizmet etmiştir. Tarihin, genellikle uzun bir gelişimi başlangıç noktasından görmemizi önleyen ve bir "sonradan anlama" [hindsight] ideolojisiyle önümüzü kapatan bu içinden çıkılamaz ağının gerisinde, aldatmayla beslenen bir dilin daha da kafa karıştırıcı bir simgeciliği yatar. Anımsamanın, tüm sahiciliğiyle var olan düzen karşısındaki sert meydan okumasıyla birlikte geri dönmesi için, şeylerin *arché*'sine sadakatini koruması ve kendi tarihinin bilincine ermesi gerekir. Kısacası hafıza, ortaya çıkardığını iddia ettiği insanlığın evriminin yanı sıra kendisinin ideolojiye doğru evrimini de hatırlamalıdır.*

Antropolojik adab-ı muaşereti zaman zaman, "seçilmiş veriler" kullanmam, "sınır tanımayan spekülasyon" eğilimim ve tartışılabilir araştırma malzemeleri hakkındaki "normatif yorumlar"ıma ilişkin olağan itirazlara dair düşüncelerimi belirtmemi gerektiriyor. Buna bağlı olarak okur, aynı malzemenin farklı bir şekilde yorumlanmasıyla, organik toplumun bencil, rekabetçi, saldırgan ve hiyerarşik olduğunun ve "uygarlaşmış" insanlığın başına bela olan tüm sıkıntılarla kuşatılmış olduğunun gösterilebileceğini anlamalıdır. Geleneğe gereken saygıyı gösterdikten sonra, şimdi ben tersini savunmak istiyorum. Eldeki antoropolojik verilerin dikkatli bir incelemesi, Hopi, Wintu, Ihalmiut ve burada ve ileriki sayfalarda adı geçenlere diğer toplulukların kültürel bakımdan biricik olmadıklarını gösterecektir; aslında, modern değerlerimizin ve özelliklerimizin hâkim olduğu bir organik topluma rastladığımızda, bu durum genellikle altüst edici teknolojik değişiklikler, istilalar, yaşanması özellikle güç bir çevreyle başetmeye çalışmanın sorunları ve hepsinden önemlisi beyazlarla temas temelinde açıklanabilir.

Paul Radin on yıllar süren antropolojik deneyimi, araştırmayı ve alan çalışmasını özetlerken şu gözlemde bulunuyor:

---

* Dilbilim, iletişim teorisi ve göstergebilim geçerli akımların hafızanın yenilenmesi için araçlar yarattığını ileri sürdüğüm sanılmasın diye, bu çalışmanın, dili kendi kullanımları ve onun sürekli değişen tarihsel bağlamı konusunda yeterince özeleştirel olmaya devam ettikleri sürece, antropologlar tarafından yapılacağını vurgulamak isterim.

Yerli uygarlıkların en önemli özelliklerini kısa ve öz olarak belirtmem istenseydi, hiç tereddüt etmeden üç önemli özellik olduğu yanıtını verirdim: Yaşa ya da cinsiyete bakılmaksızın bireye saygı; ulaşılan hayret verici toplumsal ve politik bütünleşme derecesi; ve tüm yönetim biçimlerini ve tüm kabile ve grup çıkarlarını ve çatışmalarını aşan bir kişisel güvenlik kavramının varlığı.

Bu özellikler şu şekilde özetlenebilir: Bireyler, yaş grupları ve cinsiyetler arasında tam denklik ya da eşitlik; yararlanma hakkı ve daha sonra karşılıklılık; iç meseleleri çözmeye çalışırken baskıdan kaçınma; ve nihayet Radin'in terimiyle, "indirgenemez asgari" -yaşam araçlarının elde edilmesine kattığı çalışma miktarına bakılmaksızın, topluluktaki her bireyin "beslenme, barınma ve giyinme konusundaki devredilemez hakkı." "Herhangi birinden bu indirgenemez asgariyi esirgemek, o kişinin artık var olmadığını, ölü olduğunu söylemekle eşdeğerdir"- kısacası, bir yaşam evreni olarak düşünülen dünyanın damarlarını kesmektir.

Var olan herhangi bir "ilkel" topluluğun insanın toplumsal gelişiminin erken aşamaları için model olarak ele alınabileceğini ima etmek istemiyorum. Onlar, insanlığı hayvanlıktan ayıran atalarının dünyasından çok uzak yollarda kendilerini her zaman sürüklemiş olan uzun bir tarihi kalıntı boylarıdır. Radin'in "yerli uygarlıkları"nda var olan dayanışmanın, doğal dünyaya ve topluluklarının üyelerine gösterdikleri büyük saygının bugün var olan organik toplumları büyük ölçüde çarpıtan modern kapitalizmin bölücü politik ve ticari ilişkilerinin hiçbirinin bulunmadığı tarihöncesinde çok daha yoğun olması büyük bir olasılıktır.

Ama kültür özellikleri bir boşlukta var olmazlar. Birçok farklı ve beklenmedik biçimde bir araya gelebildikleri halde halde, zaman ve yer farklılıklarına karşın genel olarak benzer kurumlar ve duyarlılıklar yaratan bazı tipik modeller ortaya çıkma eğilimindedir. Tarihöncesi insanlarını günümüzdeki "ilkeller"le birleştiren kültürel giyim, teknik ve çevre olguları o kadar çarpıcıdır ki kürk parkaları, kemik alet takımları ve buzlarla kaplı çevreleriyle eski zamanın Sibiryalı mamut avcılarının, Poncinin dönemindeki Arktik ayıbalığı avcılarından çok farklı olduklarına inanmak güçtür. Burada bir araya gelen fiziksel model bir dizi ilişkili kültürel çıkarım yapmayı haklı çıkaran bir birliğe sahiptir.

Tarihöncesi bir avcılık kampının ya da neolitik bir bahçeci köyün kalıntılarında büyüyle ilgili ya da dinsel anlamlarla dolu olduğu açık

olan kadın heykelciklerin varlığı, topluluğun kadınlara, göçebe çobanların bataerkil toplumlarında bulunması güç bir toplumsal prestij vermiş olması olasılığını düşündürüyor. Aslında, böyle bir topluluk soy sistemini annenin adına göre düzenlemiş (anasoyluluk) bile olabilir. Paleolitik kemik aletlerin üzerine hayvanların kült benzeri resimleri çizilmişse, topluluğun doğal dünyaya yönelik animist bir bakışa sahip olduğuna inanmak için yeterli nedenimiz var demektir. Tarihöncesi yapı temellerinin boyutları büyük bireysel konutların olmayışıyla dikkat çekiyorsa ve mezarlıklardaki süslemeler kaydadeğer bir zenginlik sergilemiyorsa, toplulukta toplumsal eşitliğin var olduğuna ve topluluğun kendi üyelerine yönelik eşitlikçi bir bakışa sahip olduğuna inanabiliriz. Tek başına bulunduğunda, her bir özellik bu tür genel sonuçları desteklemek için ikna edici olmayabilir. Ama hepsi birlikte bulunursa ve tüm bir toplumsal çağın tipik özelliği olacak kadar yaygınlarsa, bu çıkarsamaları kabul etmemek için insanda kesinlikle çıkarcı bir ampirik bakış ve hemen hemen sapkın bir genelleştirme korkusu olması gerekir.

Her ne olursa olsun, on bin yıl kadar önce, Hazar Denizi ile Akdeniz arasındaki bir bölgede, göçebe avcı-toplayıcı boyları kaba bir bahçecilik sistemi geliştirmeye başladılar ve küçük köylerde yerleşerek karma çiftçiliğe giriştiler. Onları, son derece bağımsız bir biçimde, dört beş bin yıl sonra benzer bir gelişim içinde orta Meksika Kızılderilileri izledi. Bahçeciliğin gelişimi muhtemelen kadınlar tarafından başlatıldı. Bu inancın kanıtları mitoloji incelemelerinden ve çapa bahçeciliğine dayanan bugünkü yazıöncesi topluluklardan geliyor. Göçebe bir bakışın yerini giderek görece sabit bir toprak topluluğuna ait olma duygusunun aldığı bu uzak geçiş döneminde, toplumsal yaşam, en iyi *anamerkezli* (Erich Fromm'un kullandığı bir terim) olarak adlandırılabilecek, tamamen yeni birleştirici nitelikler edinmeye başladı. Bu terimi kullanarak kadınların erkekler üzerinde herhangi bir biçimde kurumsal egemenliğe sahip olduklarını ve toplumun yönetiminde hâkim bir statü elde ettiklerini ima etmek istemiyorum. Yalnızca, topluluğun kendini ava ve göçebe hayvanlara bağımlılıktan belli bir derecede kurtararak, toplumsal imgesini, erkek avcıdan kadın yiyecek toplayıcıya, yırtıcıdan doğurgana, kamp ateşinden ev ocağına, babayla ilişkili kültürel özelliklerden anneyle ilgili kültürel özelliklere kaydırmaya başladığını

söylemek istiyorum.* Vurgudaki değişiklik esas olarak kültüreldir. "Kuşkusuz ev ve anne, neolitik tarımın her aşamasına kazılıdır", gözleminde bulunuyor Lewis Mumford, "ve aynı şey, en azından ev ve mezar temellerinde ayırt edilebildiği kadarıyla yeni köy merkezlerinde de geçerlidir." Aşağıda belirtilenleri başaranın muhtemelen kadın olduğu konusunda Mumford'la görüş birliğine varılabilir:

> Bahçe ürünlerine bakan ve işlenmemiş yabani türleri verimli ve son derece besleyici ehlileştirilmiş çeşitlere dönüştüren seçim ve çapraz dölleme baş yapıtlarını ortaya çıkaran; ilk kapları, sepetleri ve toprak

---

* Bu satırların ilk kez kaleme alınmasından (1970) bu yana, bu imgenin bazı özelliklerini insan gelişiminin paleolitik avcı-toplayıcı dönemine ve hattâ daha öncesine, daha uzak bir insansı [hominid] toplayıcı aşamasına kadar geriye götüren bir dizi çalışma yayımlandı. Aralarındaki bir dizi farklılık bir yana, bu yazarlar genel olarak avcı-toplayıcı toplulukları gerçekten barışçı, eşitlikçi ve muhtemelen anamerkezli toplumlar olarak görüyorlar. Bu imge, avcılığa dayanan daha kaygısız bir yaşamdan, gıda yetiştirmeye ve çok çalışmaya dayanan disipline dönmüş büyük, itaatkâr bir aileye reislik eden ihtiyatlı, duygusuz ve asık yüzlü (Paul Shepard'ın betimlemesini ödünç alırsak) modern çiftçinin dünyasıyla (bana göre, daha modern eli sıkı köylülerin özellikleriyle renklendirilmiş) tam bir karşıtlık içindedir. Hatta Marshall Sahlins avcı-toplayıcı "taş çağı ekonomisi"ni "ilk bolluk toplumu" olarak betimledi; çünkü ihtiyaçlar çok az, alet takımı çok basit ve yaşam gereçleri taşınabilir olduğu için, insanlar hiç değilse acelesiz bir yaşama ve büyük bir kişisel özerkliğe sahiptiler. Elizabeth Fisher bu eski zamana ait avcı-toplayıcı imgesini, anaerkilliğin insanların cinsel ilişkiyi gebelikle ilişkilendirmedikleri zamanlarda var olduğunu ileri sürme noktasına kadar götürdü; bu ilişkilendirme ilk kez, ehlileştirilme amacıyla tohumlar toprağa ekildiği ve hayvanlar yetiştirildiği -daha doğrusu bana göre *seçildiği*- zaman ortaya çıkmıştı.

Ben bu görüşleri paylaşmıyorum. Aslında bu görüşleri yalnızca basit değil, aynı zamanda geriletici buluyorum. Yazı, kentlilik, oldukça ileri zanaat ve teknikler ve hattâ bilimin ilk adımları gibi -ki bunların hiçbiri paleolitik göçebeler tarafından geliştirilemezdi- önemli toplumsal gelişmelerin anlamını bir yana bıraksak bile, avcı-toplayıcı dönemi insanlığın "altın çağı" olarak ileri sürmek hiçbir evrimci vaat içermez. Ama bu türden genel bir çalışmada Shepard, Sahlins ve Fisher tarafından ortaya konulan meseleler arasında analitik bir gezinti yapmamız anlamsız olur. Ancak, yeni bir uygarlık ihtiyacının, herhangi bir uygarlık türüne karşı atavist duyguları uyandırma ve faşist değilse de antitoplumsal karakterde yeni bir "hayatta kalmacı" hareketi kışkırtma tehdidini taşıdığı bir dönemde, bu gözardı edilemez. Bu eğilimin, tüm atfedilmiş erdemleriyle paleolitik avcının sözde kendine yeterliliğine bir dönüş değil, vahşi "cankurtaran sandalı etiği"yle burjuva bencilliğinin derinliklerine bir iniş anlamına geldiğini belirtmeme izin verin. Avcı-toplayıcı örneğinin daha okumaya değer ve iyi savunulan açıklamaları için okur, Marshall Sahlins'in *Stone Age Economics* (New York: Adine-Atherton, Inc., 1972), Paul Shepard'ın *The Tender Carnivore* (New York: Charles Scribners Son, 1973) ve Elizabeth Fisher'in *Woman's Creation* (New York: Anchor Books/ Doubleday, 1979) adlı yapıtlarına başvurmalıdır.

çömlekleri yapan kadındı.... Tarım ve hane alanlarındaki bu uzun gelişme dönemi olmadan, kent yaşamını olanaklı kılan gıda ve insan gücü fazlalığı ortaya çıkamazdı.*

Bugün, erkeklerin, kadınların bahçecilik keşfini kitlesel yiyecek ve hayvan üretimine genişletecekleri "tarım" sözcüğünü ayrımsız ve genel bir biçimde kullanmasında olduğu gibi Mumford'ın bazı sözcüklerini değiştirmek istiyor insan. Biz "ev ve anne"yi neolitiğin "her aşaması" yerine erken aşamalarıyla sınırlamak isteriz. Aynı şekilde, yenilebilir bitki çeşitlerinin seçiminin nerede sona erdiği ve yeni çeşitler için çapraz döllemenin nerede başladığı, sebze yetiştirmenin tarihöncesinde son derece karanlık bir ortak yüzeydir. Ama bugün Mumford'ın düşüncelerinin özü, kaba, erkek yönelimli bir antropolojinin onu duygusal diye reddedeceği yirmi yıl öncesinde olduğundan bile daha fazla geçerlidir.

Her şey bir yana, kadının duyarlılıklarını ve maharetini insanlık tarihinin başlangıcına kazıma konusundaki itibarı zamanla azalmamış artmıştır. Bütün diğer canlı varlıkların tersine, yiyecek paylaşımını tutarlı bir topluluk etkinliği ve hattâ yabancıları kucaklayan ve böylece paylaşmayı eşsiz bir insan vasfı olarak besleyen bir konukseverlik etkinliği haline getiren kadın olmuştur. Kuşkusuz kuşlar ve memeliler çocuklarını beslerler ve onlar için olağanüstü bir koruyuculuk sergilerler. Memeliler arasında, dişiler bedenlerinin ürününü süt ve sıcaklık biçiminde sunarlar. Ama yalnızca kadın yavrusunun cinsiyete ve yaşa bakılmaksızın paylaşanlarından biri olacağı -önce kardeşler, sonra erkek ve kadın yetişkinler ve nihayet anababa olarak- noktaya kadar paylaşmayı evrensel olarak toplumsal bir olgu haline getirmiştir. Paylaşmayı yalnızca olaylara bağlı ya da marjinal bir özellik değil, kutsanmış bir topluluk ilkesi haline getiren kadındır.

---

* Birçok yenilebilir bitki çeşidinin bilinçli olarak mı seçildiği yoksa yetiştirme koşulları altında kendiliğinden mi geliştiği tartışılabilir. Erich Isaac ve C.D. Darlington, tahılların ve diğer bitki çeşitlerinin erken gelişimine kendiliğinden seçimin yol açtığı görüşüne eğilimliler. Öte yandan Levi-Strauss, neolitik çiftçilerin başardıkları çoğu teknolojik ilerlemenin ("yabani otun ekili bitkiye dönüştürülmesi" de dahil) "gerçekten bilimsel bir tutumu, sürekli ve dikkatli bir ilgiyi ve bir bilme arzusunu gerektirdiğini" ileri sürüyor. Yazıöncesi toplulukların çevreleriyle son derece duyarlı ve bilgili bir uyum kazandıkları doğrudur, ama umarsız ihtiyacın beslediği "dikkatli bir ilgi", Helenistik çağın doruklarında Arşimed'in bile sahip olmadığı "gerçek bir bilimsel tutum"dan çok farklıdır. Bkz. Erich Isaac, *The Geography of Domestication* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1970); C.D. Darlington, "The Origins of Agriculture", *Natural History*, Cilt LXXIX, No.5; Claude Levi-Strauss, *The Savage Mind* (*Yaban Düşünce*, çev. T. Yücel, Simavi V. Y., 1985) (Chicago: University of Chicago Press, 1966).)

Son olarak, kadınların toplayıcı etkinliklerinin, insanlıkta keskin bir mekân, *oikos* duygusu uyandırmaya yardımcı olduğunu gözardı edemeyiz. Kadının besleme duyarlılığı, yalnızca toplumun kökenlerinin yaratılmasına değil, aynı zamanda -erkeklerin küstahça sahip çıktıkları bir alan olan- bizzat uygarlığın *köklerinin* yaratılmasına yardımcı oldu. Kadının "uygarlıktaki" payı yırtıcı erkeğinkinden farklıydı: Daha evcil, daha uzlaştırıcı ve daha gözeticiydi. Kadının duyarlılığı daha derinlere gidiyordu ve erkeğinkinden daha fazla ümit yüklüydü; çünkü kadın mitolojinin eski yitik "altın çağ" ve bereketli doğa mesajını bizzat fiziksel varlığında cisimleştiriyordu. Ancak ironik bir biçimde, potansiyelleri vahşice sınırlandırılan, ama erkeklerin "uygarlıkları" için istedikleri kanlı kazanda vicdanın sesi olarak her zaman var olan kadın, özel bir deha ve gizemle her zaman bizimle birlikte oldu.

Bu neolitik köy dünyasında beslenen iyi nitelikler, o dünyanın maddi başarılarından muhtemelen daha az önemli değildir. Hâlâ yaşayan bahçeci kültürlerde, toprağın komünal yönetimiyle anasoyluluk arasında yakın bir ilişki vardır. Avcı boylarda totemik kültlerin belki de içten içe ağır bir dönüşümü olan klan toplumu, bu dönemde doruğuna ulaşmış ve bununla birlikte toprak ve ürünlerinin komünal kullanımı başlamış olabilir. "Birlikte yaşamak" muhtemelen "paylaşmak" haline geldi; eğer o zamanlar iki ifadenin farklı anlamları varsa. Erken neolitik köylerin kalıntılarında, genellikle yaşamın bereketliliğine ve doğanın cömertliğine dair simgelerle dolu barışçı bir toplumun varlığını hissediyoruz. Silahlara, savunmaya yönelik çitlere ve koruyucu hendeklere ilişkin kanıtlara rastlanmakla birlikte, erken bahçeciler barışçı sanatlara ve yerleşik uğraşlara daha çok önem vermiş görünüyorlar. Yapılardan ve mezarlardan yola çıktığımızda, bu topluluklarda toplumsal eşitsizliğin var olduğuna ya da aralarındaki ilişkileri savaşın belirlediğine dair pek az kanıt vardır ya da hiç yoktur.

Bu uzak dünyada hüküm süren, Ana Tanrıça figürü ve simgeciliğiydi. Ana Tanrıça taş kalıntıları paleolitik mağaralarda ve kamp yerlerinde bile bulunan çok eski bir bereket ilkesiydi. Avcı-toplayıcılar, erken bahçeciler, ileri tarımcılar ve "yüksek uygarlıklar"ın rahipleri ona son derece farklı özellikler atfettiler; bazıları son derece sevecen, bazıları ise karanlık ve şeytani özellikler. Ama erken neolitik dönemde rahiplerin henüz bu figüre zalim, Kali (Hinduizmde dört kollu tanrıça -ç.n.) benzeri bir görüntüyü işlememiş olduklarını varsaymak pek adil olmaz. Görünüşte, Demeter gibi o da salt bereket simgesinden; onu avcı-toplayıcılara sevdiren büyülü şeyden, sevgi ve yası içinde ta-

şıyan dişi bir ilkeden daha fazla bir şeydir. Adadan adaya dolaşan gemicilerin, kadını ve onun alanını, acı içindeki savaşçıları yutan, ölüler diyarına ait zalim büyücü kadına indirgediği *Odysseia* metnini okuduğumuzda, bu figürün babaerki tarafından lekelenmekten kurtulamayacağını açıkça görürüz.

Tanrıçanın daha verici bir ilke olarak yorumlanmasını kuvvetle teşvik eden, babaerkiyle ilişkilendirilen koşullu sevgiye karşılık anne sevgisinin tanımsız yapısıdır. Erich Fromm, Toplumsal Araştırma Enstitüsü için hazırladığı kışkırtıcı denemelerinde, sevgiyi "çocuğun performansının ve ödevlerini yerine getirmesinin bir ödülü olarak sunan patriyarkın sevgisiyle karşılaştırıldığında, kadının sevgisinin çocuğun yerine getirmesi gereken ahlâki ya da toplumsal yükümlülüklere dayanmadığını; çocuğun, onun sevgisine karşılık vermek gibi bir yükümlülüğünün bile olmadığını" belirtir. Çocuktan gelecek herhangi bir ödülün beklenmediği bu koşulsuz sevgi, kişinin nesneleşmekten tam olarak çıkması sonucunu verir ve insaniliği, hiyerarşinin ve sınıfların bir aracı olmaktan çok kendi içinde bir amaç haline getirir. Tanrıçanın bu lekelenmemiş özdeşleşme duygusunu simgeleştirmediğini varsaymak, onun kadınlıkla ilişkisini sorgulamaktır; kısacası, onu rahipler topluluğunun daha ileride olağanüstü bir beceriklilikle yapacağı gibi bir tanrıya dönüştürmektir. Odysseus, Demeter'i Kirke'ye dönüştürerek sirenlerin insanları ve hayvanları nasıl birbirleriyle bir ortaklık duygusuyla büyülemiş olabileceğini ortaya çıkarıyor. Ancak, Homeros'un destanı, sirenlerin şarkılarının insanlığa başlangıçta ölümün cezbedici melodisinden çok yaşamın müziğini vermiş olması ihtimalini bizden sonsuza kadar gizleyecektir.

Erken neolitik köy dünyasının, en kaşarlanmış beyaz istilacıların son derece parlak sözlerle betimlediği erken Pueblo Kızılderililerinin dünyasına ne kadar yakın olduğu hiçbir zaman bilinemeyebilir. Ancak, tarihin başlangıcında, çalışma ve ürünlerinden komünal bir istifadenin; doğal dünyayla, açık ifadesini bereket törenlerinde bulan üretken bir ilişkinin; insanlar ile onları çevreleyen dünya arasındaki ilişkinin barışçı bir hale getirilmesinin yaşamı bütünleştirdiği bir köy toplumunun ortaya çıktığı düşüncesi ağır basıyor. Avcı-toplayıcılar, büyük sürüler için açtıkları otlaklar dışında, dünyayı hemen hemen hiç dokunulmamış bir halde bırakmış olabilirler, ama böyle bir başarı etkinliğin olmayışı sayesinde kaydedilir. İnsanlığın varlığına rağmen ya da daha

iyisi, bu sayede iyi bir şekilde bırakılan, ruhun nefesi kadar aklın nefesini de taşıyan çevresel bir sanat örneği, bir kır manzarası yoktur. Bugün, avcı-toplayıcıların yalnızca çevrenin asalakları olmaları, çağdaş insanın çılgın sömürüsünün karşısında bir erdem olarak ortaya çıktığında, kısıtlamayı pasiflik ve hiçbir şey yapmama noktasına kadar fetişleştirme eğilimindeyiz. Ancak, anamerkezli bahçeciler dünyaya dokunmayı ve onu değiştirmeyi başardılar, ama bunu evrimin kendi hasadı gibi görülebilecek bir zarafet, incelik ve duyguyla yaptılar. Arkeolojileri insan sanatçılığının ve doğal gerçekleşmenin bir ifadesidir. Neolitik insan yapıtları, insanlık ile doğa arasında, insanların birbirleriyle gönül birliğinin açık bir ifadesi olan, bir gönülbirliğini yansıtır görünüyorlar: Toplulukla yaşam dünyası arasında, topluluğun kendi içinde yaşadığı yoğun bir dayanışmanın ifadesi olan bir dayanışma. Bu iç dayanışma var olduğu sürece, doğa bundan yararlandı. Bu dayanışma çökmeye başladığı zaman, çevredeki dünya da onunla birlikte çökmeye başladı ve böylece normal olarak "uygarlık" adını verdiğimiz tahakküm ve baskının uzun karakışı başladı.

III. HİYERARŞİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

Erken neolitik köy toplumunun çöküşü insanlığın gelişiminde kesin bir dönüm noktasına işaret eder. En eski bahçeci toplulukları, antikitenin "yüksek uygarlıkları"ndan ayıran bin yıllık dönemde, kasabaların, şehirlerin ve nihayet imparatorlukların üretimin kolektif denetiminin yerini elitist denetimin, akrabalık ilişkilerinin yerini toprak ve sınıf ilişkilerinin ve halk meclislerinin ya da yaşlılar konseylerinin yerini devlet bürokrasilerinin aldığı nitel olarak yeni bir toplumsal arenanın ortaya çıktığını görüyoruz.

Bu gelişim çok düzensiz bir şekilde gerçekleşti. Yerleşik tarım topluluklarının göçebe çobanlar tarafından istila edildiği yerlerde, bir toplumsal arenadan diğerine kayma mahşeri bir şekilde gerçekleşmiş olabilir. Buralarda diller, âdetler ve dinler sersemletici bir hızla birbirleri-

nin yerini almış; eski kurumlar (hem tanrısal hem dünyevi) yenileri tarafından silinmişti. Ama bu kadar kapsamlı değişiklikler nadirdi. Daha sık olarak, geçmiş ve gelecek şaşırtıcı bir toplumsal biçimler çeşitliliği içinde ince bir şekilde birbirine karışıyordu. Böyle durumlarda, geleneksel biçimlerin yeni amaçlara yavaş yavaş asimile edildiğini, eski ilişkilerin yeni hedefler için tekrar tekrar kullanıldığını görürüz. Yeninin eskiye karmaşık bir şekilde nüfuz etmesi sırasında eski toplumsal biçimler tüm neolitik sonrası tarih boyunca uzun zaman can çekişmiş olabilir. Kapitalizmin ortaya çıkışına kadar, köy ve onun kültürel dağarcığı, kırsal yaşamın mekânı olarak varlığını korudu; insanlığın özgürlük mirasını ele aldığımızda çok büyük öneme sahip olacak bir olgudur bu.

Aslında en mükemmel değişiklik bireyin ruhsal donanımında oldu. Ana Tanrıça mitolojide en önemli yeri işgal etmeye devam ettiği halde (ama genellikle babaerkinin gerektirdiği şeytani özelliklerle süslenmiş olarak), kadınlar erkeklerle aralarındaki eşitliği kaybetmeye başladılar; yalnızca toplumsal statülerinde değil, aynı zamanda kendilerine ilişkin görüşlerinde ortaya çıkan bir değişimdi bu. Evde de ekonomide de toplumsal işbölümü, geleneksel eşitlikçi özelliklerini kaybetti ve giderek hiyerarşik bir biçim kazandı. Erkekler çalışmalarının kadınların çalışmalarına göre üstün olduğunu iddia ettiler; daha sonra zanaatçılar yiyecek yetiştiricilerinden üstün olduklarını ileri sürdüler; nihayet, düşünür, çalışanlar üzerindeki egemenliğini ifade etti. Hiyerarşi kendini yalnız gerçek, gündelik dünyada nesnel olarak değil, aynı zamanda öznel olarak, bireysel bilinçdışında da kurdu. Neredeyse bütün deneyim alanlarına sızarak gündelik söylemin sözdizimini, özne ile nesne, insanlık ile doğa arasındaki ilişkiyi özümsedi. Farklılık, çeşitlilik içinde birlik olarak beliren geleneksel statüsünden, ayrı, giderek antagonist hale gelen güçlerin çizgisel bir sistemine -din, ahlâk ve felsefenin tüm kaynaklarıyla geçerli kılınan bir sisteme- dönüştü.

İnsanlığın gelişimindeki bu büyük değişiklikleri büyük tarihsel istilaların göktaşı düşmesine benzer etkisinden başka, ne açıklayabilir? Ve bu değişikliklerin karanlık, genellikle kanlı safhaları toplumsal ilerleme için ödemek zorunda olduğumuz kaçınılmaz cezalar mıdır? Bu sorulara verdiğimiz yanıtlar çağımızın temel toplumsal sorunsallarından birine dokunuyor; insanlığın "yabani" hayvan dünyasından "uygarlığın" parlak ışığına ya da Marksçı terminolojide "zorunluluğun" tahak-

kümü altındaki bir dünyadan "özgürlüğün" hükmettiği bir dünyaya sürüklenmesinde kıtlığın, aklın, emeğin ve tekniğin rolü. Hükmetmek sözcüğünü, deyişini kullanmam hafife alınmamalıdır; Marksçı teorideki içerimleri bu çalışmada daha ileride incelenecektir. Şimdilik, Aydınlanmanın ve esas olarak Victoria dönemi ideolojilerinin -Marx'ın genel hatlarıyla liberal ekonomistlerle paylaştığı ideolojiler- insanın neolitik "barbarlıktan" kapitalizme "yükselişini" çarpıcı bir şekilde benzer yollarla açıkladıklarını belirtmek isterim. Bu açıklamalar yalanlamaktan çok onları on dokuzuncu yüzyıl toplumsal teorisinin ulaşabileceğinden daha geniş bir perspektif içine yerleştirmek için tekrar incelemeye değer.

Bu görüşlere göre tarihin taş çağından modern çağa doğru ilerlemesi esas olarak teknolojik gelişime ilişkin nedenlere bağlıydı: İleri tarım tekniklerinin gelişimi, maddi fazlalardaki artış ve insan nüfusunun hızlı büyümesi. Maddi fazlalardaki ve işgücü "kaynakları"ndaki, ilk olarak neolitik toplumun olanaklı hale getirdiği artışlar olmadan insanlık hiçbir zaman karmaşık bir ekonomi ve politik yapı geliştiremezdi. "Uygarlığın" ortaya çıkışını ilk sistematik yiyecek yetiştirme ilmine ve tekerlek, fırın, tasfiye fırını ve dokuma tezgâhı gibi giderek karmaşıklaşan aletlere borçluyuz. Bütün bunlar giderek artan bir gıda, giysi, barınak, alet ve ulaşım bolluğu sağladı. Bu temel yiyecek yedekleri ve teknik sayesinde, insanlık doğal süreçleri daha iyi anlamak için boş zaman elde etti ve yerleşik yaşam biçimleri geliştirdi ki bunun sonucunda kasabalarımız ve şehirlerimiz, hububata, sabana, hayvan gücüne ve nihayet temel bir makine teknolojisine dayanan büyük ölçekli tarım ortaya çıktı.

Ancak insanlığın kendini gerçekleştirmesine yönelik vaatler açısından çok zengin olduğu tahmin edilen bu gelişim, Janus (eski Roma'da kapılar mabudu, başı iki yüzlü bir ilah-ç.n.) yüzlü bir belirsizlikten, onun karanlık yüzünden ve tehlikeli yönlerinden arınmış değildi. İnsan ilerlemesinin akışı ikiye bölünmüş bir akıştı: Maddi güvence ve toplumsal karmaşıklığa doğru gelişim "uygarlığa" özgü maddi emniyetsizlik ve toplumsal çatışmaya yol açan kuvvetler de üretti. Bir yanda, erken neolitiğin getirdiği tarım ekonomisi olmadan, toplum süreğen olarak hayatta kalmanın kıyısında yaşayarak sonsuza kadar insafsız bir geçim ekonomisine saplanıp kalacaktı. Geçen yüzyılın toplumsal teorisyenleri doğa normal olarak "cimridir", elisıkı ve aldatıcı bir "anne"dir, diyorlardı. Cömertliğini insanlığa yalnızca dünyanın birkaç ücra bölgesinde bahşetmiştir. Pek ender olarak efsane yaratıcı düşün-

cenin çok uzun zaman önce yarattığı cömert besleyici olmuştur. Victoria dönemi kavimbiliminin "vahşi"si genellikle sefil ve neyse ki kısa, zaman zaman dayanılabilir olan; ama hiçbir zaman güvenli olmayan ve ancak marjinal olarak bereketli ve hoş olan yaşamını sürdürmek için her zaman mücadele etmek (ya da Marx'ın terimini kullanırsak "didinmek") zorundadır. İnsanlığın sınırlandırıcı doğal kıtlık dünyasından çıkışı böylelikle, doğanın cimri güçlerini toplumsal hâkimiyet altına alma, fazla yaratma ve arttırma, işgücünü bölme (özellikle, el sanatlarını tarımdan ayırma) ve entelektüel açıdan üretici kent elitlerini besleme yönünde büyük ölçüde teknik bir sorun olarak algılanır. Böylelikle düşünmek ve toplumu idare etmek için boş zamanları olan bu elitler bilimi yaratabilmiş, insan bilgisinin alanını genişletebilmiş ve insan kültürünü daha rafine bir hale getirebilmişlerdi.* Proudhon'un dönemin hâkim ruh halini yansıtan bir şekilde sızlanarak ilan ettiği gibi:

> Evet yaşam bir mücadeledir. Ama bu mücadele insan ile insan arasında değildir; insan ile Doğa arasındadır ve bu mücadeleye katılmak herkesin görevidir.

Marx "doğanın yükü" konusunda aynı görüşü benimsedi. Ama insanlığın doğal dünyaya hâkim olmasının kaçınılmaz bir yönü olarak insan üzerindeki hâkimiyeti çok vurguladı. Hem Marx hem de Engels modern sanayinin gelişimine kadar kapitalizm öncesi teknikler ile üretilen yeni fazlaların nicel olarak değişebildiğini, ama pek ender olarak şanslı bir azınlıktan fazlasına yetecek kadar bolluk ve boş zaman sağlayabildiğini ileri sürüyorlardı. Sanayi öncesi tekniğin görece düşük düzeyi dikkate alındığında, ayrıcalıklı bir yöneticiler sınıfını, hatta olağanüstü uygun coğrafya ve iklim koşulları altında hayli geniş bir yöneticiler sınıfını beslemeye yetecek kadar fazla üretilebilir. Ama bu fazlalar bir bütün olarak toplumu yokluk, maddi emniyetsizlik ve zah-

* "Vahşi"leri doğanın gailelerinden, paganizmden ve modern teknoloji konusundaki cehaletten kurtarma şeklindeki tüm bu ideolojik bütünün ve tabii ki içerdiği sefih değerlerin, Avrupa ve Amerika'nın sömürgeci zihniyetiyle ne denli uyumlu olduğunu ne kadar vurgulasak azdır. İster liberal, ister Marksçı olsun, insanın toplumsal gelişimine ilişkin ekonomist yorumlar "vahşileri" yalnızca kültürel olarak "uygarlaştırmak" üzere değil, aynı zamanda teknik olarak "sanayileştirmek" için, Avrupa-Amerikan egemenliği altına yerleştirerek tarihe katmak için harika bir ideolojik gerekçe sağladı. Marx için bu düşünce, sömürge dünyası incelemesinde çok önemliydi, ama Kipling, H. Rider Haggard ve Belçikalı Leopold gibi katı emperyalistler için de daha az önemli değildi.

metli işten kurtarmaya yeterli değildir. Marx'ın gözlemlerine göre bu sınırlı fazlalar, onları üreten kalabalıklar arasında eşit olarak bölüştürülseydi, "*yokluğun* genelleştiği" bir toplumsal durum ortaya çıkacaktı ve "yoklukla birlikte ihtiyaçlar için mücadele ve tüm eski saçmalıklar zorunlu olarak yeniden üretilecekti". Fazlaların eşit bölüşümü yalnızca yoksullukta eşitliği temel alan bir topluma, sadece sınıf hâkimiyetinin yeniden kurulmasına yönelik gizli koşulları devam ettirecek bir eşitliğe yol açacaktı. Nihai olarak, sınıfların ortadan kaldırılması "üretici güçlerin gelişimini," teknolojinin herkesin "yokluk," maddi emniyetsizlik ve zahmetli iş yüklerinden kurtulabileceği bir noktaya kadar ilerlemesini gerektirir. Fazlalar marjinal kaldıkça, toplumsal gelişim, üretkenliğin sınıfların hepsini destekleyemeyecek kadar çok düşük olduğu uzak bir geçmiş ile sınıf hâkimiyetini ortadan kaldırmaya yetecek kadar yüksek olduğu uzak bir gelecek arasında kalan gri bir bölgede gerçekleşir.

İnsanlık dramının öteki yüzü burada ortaya çıkar: Marksçı teorisyenler tarafından kullanıldığı şekliyle "toplumsal soruna" gerçek anlamını veren, gelişimin olumsuz yönü. Teknik ilerleme insanlığa eninde sonunda bahşettiği yararlar için bir ceza keser. Tekniğin ilerlemesi, doğal kıtlık sorununu çözmek için, insanlığın teknik bir güce indirgenmesini gerektirir. İnsanlar, aynen yarattıkları aletler ve makineler gibi üretimin araçları haline gelirler. Onlar da toplumun doğaya ve cansız teknik araçlara dayatmaya çalıştığı aynı eşgüdüm, akılcılaştırma ve denetim biçimlerine tâbi hale gelirler. Emek, hem insanlığın kendi oluşumunu işlemesi için bir araç hem de toplumsal manipülasyonun nesnesidir. Yalnız insan yeteneklerinin özgür ifadeye ve benliğe yansıtılmasını değil, zahmetli işin performans ilkesi yoluyla bu yeteneklerin boyun eğme ve kendini inkâr etme yönünde bastırılmasını da içerir. Kendine yönelik bastırma ve toplumsal baskı kişisel kurtuluş ve toplumsal kurtuluşun vazgeçilmez karşı noktasını oluşturur.

Şimdilik, hayli özetleyerek sunduğum sorunsalın daha önceki toplumsal teorisyenlerin iddia ettikleri kadar özerk olup olmadığını sormak gerekiyor. Bu kaçınılmaz bir dram, tarihin tözü olarak insanlık durumuna işlenmiş bir diyalektik midir? Doğadan "kopmuşluğumuz", "uygarlığa yükselişimiz" ve insan olarak gerçekleşmemiz bu tarihsel projenin "başarısını" insanlığın insanlıktan çıkışına ve toplumun kurban edilmesine yol açarak pekâlâ vahşi bir alaya dönüştürebilecek olan bir cezayı; insanlığın doğaya hâkim olmasının önkoşulu olarak insanın insan üzerindeki hâkimiyetini gerektiriyor mu?

Bu soruları yanıtlamaya çalışırken yine sonradan bakmanın yarattığı bütün paradoksların sıkıntısını çekiyoruz. Aşamalarla tabakalanmış ve son aşamanın ilk aşamaya işlev kazandırdığı, böylelikle her aşamanın önceki aşamaların mantıksal bir toplumsal devamı olduğu bir tarihten geriye doğru bakmak zorunda olsaydık, Victoria dönemi düşüncesinin sunduğu dram reddedilemez görünecekti. Bugünün, "kaderinin" ışığında kendini henüz tam olarak bilmeyen geçmişin anlamını genişlettiği görüşünde belirli bir bilgelik vardır. Ama "kader" kavramı hiçbir zaman önceden belirlenmiş kader anlamına gelecek şekilde basitleştirilmemelidir. Tarih, karşılaştıklarımızdan oldukça farklı "kaderler" üretebilecek farklı gelişim yollarını pekâlâ izleyebilirdi. Ve böyleyse, hangi etkenlerin bir olasılıklar bileşimini diğerlerine karşı desteklemiş olduğunu sormak önemlidir. Çünkü kendi tarihimizi biçimlendiren etkenler, geçmişin kötü alışkanlıkları -önümüzdeki geleceğin karanlık yüzünden kaçınmak için başa çıkmak zorunda olacağımız alışkanlıklar olarak- duyarlıklarımıza derin bir şekilde gömülmüştür.

Çağdaş toplumu şekillendirmede önemli bir ideolojik rol oynamış olan bir etkeni ele alalım: Doğanın "cimriliği". Doğanın "cimri" olduğu ve emeğin insanlığın hayvanlıktan kurtulmak için temel aracı olduğu tartışılmaz veriler midir? Kıtlık, bolluk ve kıtlık sonrası birbirinden ne açılardan ayrılır? Victoria dönemi ideolojisinin gösterdiği yolu izlersek, toplumun doğayı etkili bir şekilde yağmalayabilmesi ve sömürüyü olanaklı, hatta kaçınılmaz kılabilmesi için yeterli teknik, emek ve "insan gücü" var olduğu için mi sınıflı toplumlar ortaya çıktı? Yoksa ekonomik tabakalar daha sonra kendilerini net bir şekilde tanımlanabilir yönetici sınıflar olarak güçlendirmek için tekniğin ve emeğin meyvelerini gasp mı ettiler?

Bu soruları sorarak Victoria dönemi toplumsal teorisyenlerinin tipik olarak bu tür sorgulamalara verdikleri yönü kasıtlı olarak tersine çeviriyorum. Ve ben doğayı tahakküm altına alma anlayışının insanın insan üzerindeki tahakkümüne yol açıp açmadığını değil, insanın insan üzerindeki tahakkümünün doğayı tahakküm altına alma anlayışına yol açıp açmadığını soruyorum. Kısacası, insanın bekâsına ilişkin ümitleri iyice azalmakta olan bugünkü insanlık durumunu derinden değiştirebilecek toplumsal olanakların önünü açan ya da engelleyen, teknikten çok *kültür*, emekten çok *bilinç*, sınıflardan çok *hiyerarşiler* miydi?

Tipik ekonomist biçimiyle "tarihin mantığı"na çağdaş bağlılığımız, tarih boyunca gelenek ile yenilik arasında meydana gelmiş olma-

sı gereken şiddetli çatışmalara ciddi ve anlamlı bir açıklama getirmemizi güçleştirdi. Geçmişe kökenleri açısından bakmak yerine, geçmişi ve geleceği bugüne yüklediğimiz ekonomik ve teknik değişmezlik inancına tutsak ettik. Böylelikle geçmişin tarihi olarak bugüne hizmet ettik; yaşam tarzında, isteklerde, cinsel statülerde, özgürlüğün tanımlarında ve topluluk ilişkilerinde kapsamlı değişiklikler yapma ihtiyacını küçümseyen tipik ekonomist bir tarih. Bu nedenle, insanın toplumsal gelişimine ilişkin olarak takındığımız tutumun, geçmiş bilincimizin ötesine giden bir anlamı vardır. Daha açık ve düşünsel olarak sınırlanmamış bir şekilde yeniden düzenlendiğinde, özgürleştirilmiş bir gelecek imgemizi önemli ölçüde değiştiren bir görüş sağlayabilir.

Basmakalıp bir tarihsel bakış açısına ne kadar kolay kayabileceğimiz, kıtlık kavramına verilen anlam etrafındaki son hararetli tartışmalardan görülebilir. Kıtlığı basitçe ihtiyaçların bir fonksiyonu olarak açıklamak yani ihtiyaçlarımız ne kadar az ve alet çantamız ne kadar küçük olursa, doğa o kadar "bereketli", hatta "zengin" olur demek moda oldu. İlahi basitliği ile bu tartışma, bir yanda insanlığın zengin bir yazınsal gelenek, bilim ve bir mekân duygusu ve kapsayıcı bir ortak insanlık anlayışı geliştirme konusundaki gözle görülür olanakları ile öte yanda sözlü bir geleneğin, büyünün ve göçebe bir yaşam biçiminin ve akrabalığa dayanan dar ufuklu bir hemşerilik duygusunun bu olanakların önüne koyduğu sınırlar arasında bir denge bulma ihtiyacını ortadan kaldırıyor. Gerçekten de kıtlığa bu işlevsel yaklaşım, kendi başına maddi zenginliği ihtiyaç ve kaynaklar düzleminde vurgulayarak, tam da düzeltmeye çalıştığı ekonomist bakış açısına teslim oluyor. Bir burjuva bakış açısının son yüzyıl boyunca toplumsal teoriye getirdiği kaynaklar ve ihtiyaçlar hesabını bir avcı-toplayıcı bakış açısından yeniden yaratmakla kalıyor.

Konu dışına çıkışımın okurun sabrını taşırması riskini göze alarak, genel terimlerle kıtlık meselesini tartışmak ve sonra hiyerarşinin ortaya çıkışına ilişkin açıklamalarıma dönmek istiyorum. Kıtlık esas olarak ihtiyaç ya da istekler düzleminde açıklanabilecek salt işlevsel bir olgu değildir. Kuşkusuz yaşam araçlarında bir yeterlilik olmadan yaşamın kendisi olanaksızdır ve bu araçlarda belli bir fazlalık olmadığında, ihtiyaçların düzeyi ne olursa olsun yaşam hayatta kalmak için verilen amansız bir mücadeleye dönüşür. Bu koşullar altında boş zaman, büyünün, sanatın ve efsane yaratımının ötesinde düşünsel ilerlemeleri

besleyen *özgür* zaman değildir. Hayatta kalmanın sınırındaki bir topluluk için "zaman" büyük ölçüde "acı çekme zamanı"dır. Açlığın, inatla toplulukla birlikte yaşayan, her şeyi kapsayan bir korku olduğu bir zamandır, açlığı azaltmanın topluluğun sürekli meşguliyeti olduğu bir zamandır. Açıktır ki yaşam araçlarının yeterliliği, insani gelişmenin ulaştığı en ileri düzeylerde kişinin yeteneklerini gerçekleştirmesi için göreli bir zaman özgürlüğü ve nihayet insani potansiyellerin tam olarak tanınması ölçüsüne göre tamamen insani denilebilecek bir öz bilinç, tamamlayıcılık ve karşılıklılık derecesi arasında bir denge bulunması gerekir. Yalnızca ihtiyaçların ve isteklerin işlevsel buyrukları değil, aynı zamanda (Paul Shepard'ın ifadesiyle) "düşünen hayvanlar"dan daha fazla bir şey olarak insanlar kavramı da kıtlıktan kastettiğimiz şeyin tanımlanmasına dahil edilmelidir.

Bu ayrımlar ikinci ve belki de daha karmaşık bir sorunu ortaya çıkarıyor: Kıtlık insanın hayatta kalışını zorlaştırabildiği gibi insan potansiyellerinin gerçekleştirilmesini de önleyebilir. Bu nedenle, kıtlık hem biyolojik etkisiyle hem de *kültürel* sonuçlarıyla tanımlanabilir. Toplumun, kıtlığın çok özel bir tipini yaratmak için ihtiyaçların oluşumuna müdahale etmeye başladığı bir nokta vardır: Toplumsal çelişkileri ifade eden, *toplumsal olarak* yaratılan bir kıtlık. Böyle bir kıtlık, teknik gelişimin maddi kıtlığı tamamen mazeretsiz kılar göründüğü zaman bile ortaya çıkabilir. Burada, toplumsal gelişimin ihtiyaçlara dönüştürebileceği yeni ya da egzotik isteklerden söz etmediğimi vurgulamak isterim. İnsan yaşamının kültürel hedeflerini genişletmiş bir toplum, yaşam araçlarında sınırsız bir bolluğa ulaşmak için gereken teknik koşulların var olduğu durumda bile maddi kıtlık yaratabilir.

Kıtlık sorunu yalnızca bir nicelik, hatta tür sorunu değildir; ihtiyaç olarak ihtiyacın toplumsal olarak çelişkili bir biçimde aşırı şişmesi de olabilir. Kapitalizm üretim için üretime yol açtığı gibi tüketim için tüketime de yol açar. Büyük burjuva düsturu "büyü ya da öl"ün, "satın al ya da öl" gibi bir karşılığı vardır. Malların üretiminin, *kullanım değerleri*, gerçek fayda nesneleri olarak işlevleriyle ilişkisi kalmadığı gibi isteklerin de artık insanlığın gerçek ihtiyaç duygusuyla ilgisi kalmaz. Mallar ve ihtiyaçlar kendilerine özgü kör bir hayat edinirler; onları üreten ve tüketen insanların kaderini belirler görünen fetişleştirilmiş bir biçim, akıldışı bir boyut alırlar. Marx'ın ünlü kavramı "meta fetişizmi", "ihtiyaç fetişizmi"nde paralelini bulur. Üretim ve tüketim, artık teknik gelişimle ve öznenin varoluş koşullarının üzerindeki akılcı denetimiyle ilgisi kalmayan insanüstü nitelikler edinir. Artık, üretim

ve tüketim her yerde nazır bir pazar tarafından, yalnızca mallar arasında değil, aynı zamanda ihtiyaçların yaratımı arasındaki evrensel bir rekabet -malları ve ihtiyaçları akılcı bilginin ve kişisel denetimin dışına çıkaran bir rekabet- tarafından yönetilir.*

İhtiyaçlar, öznel bir güce değil, bir üretim gücüne dönüşürler. Onlar da metaların üretiminin körleşmesi anlamında körleşirler. Özneye dışsal olan kuvvetler tarafından yönetilen ihtiyaçlar, onları karşılamaya yönelik metaların üretimi gibi öznenin denetimi dışında var olurlar. Göreceğimiz gibi ihtiyaçların bu özerkliği öznenin özerkliği pahasına gelişir. Öznelliğin kendisindeki, bireyin kendi yaşamının koşullarını denetleme özerkliği ve kendiliğindenliğindeki ölümcül bir çatlağı ortaya koyar.

"İhtiyaçların fetişleştirilmesi" kıskacını kırmak, onu defetmek, *benliğin* seçme özgürlüğüne bağlı bir proje olan *seçim özgürlüğünü* yeniden kazanmaktır. *Özgürlük* ve *seçim* sözcükleri vurgulanmalıdır: Bunlar bir arada var olurlar ve ancak özgür bir toplumda olanaklı olan özerk bir birey idealine bağlıdırlar. Avcı-toplayıcı bir topluluk bizi kuşatan ihtiyaçlardan uzak olsa bile, çok kesin maddi buyruklara yanıt vermek durumundadır. Sahip olduğu özgürlük, seçimin değil, sınırlı yaşam araçlarının ürünüdür. Onu "özgür" yapan, maddi dünyaya ilişkin kapsamlı bir bilgi değil, alet çantasının *sınırlarıdır*. Oysa gerçekten *özgür* bir toplumda ihtiyaçlar, yalnızca çevre ve alet çantalarıyla değil, *bilinçle* ve *seçimle* oluşacaktır. Özgür bir toplumun bolluğu, şeylerin zenginliğinden kültür ve bireysel yaratıcılığın zenginliğine dönüştürülecektir. Bu nedenle, istek yalnızca teknolojik gelişime değil, aynı zamanda içinde oluştuğu kültürel bağlama dayanacaktır. Doğanın "cimriliği" ve teknolojinin gelişim düzeyi önemli olacaktır, ama ancak kıtlığı ve ihtiyacı belirlemedeki ikincil etkenler olarak.

Kısacası ihtiyaçlar ve kıtlık sorunları bir seçicilik, bir *seçim* sorunu olarak görülmelidir. Metaların metalarla rekabet ettiği gibi ihtiyaçların ihtiyaçlarla rekabet ettiği bir dünya, fetişleştirilmiş, sınırsız bir tüke-

---

* Burada Karl Polanyi'nin paha biçilmez gözlemini aktarmadan edemeyeceğim: "Akılcı eylem, araçların amaçlarla ilişkilendirilmesidir; özellikle ekonomik akılcılık araçların kıt olduğunu varsayar. Ama insan toplumu bundan fazlasını içerir. İnsanın amacı ne olmalıdır ve araçlarını nasıl seçmelidir? Dar anlamda ekonomik akılcılığın bu sorulara yanıtı yoktur; çünkü bu sorular mantıksal olarak karşı konulamaz, ama esasında boş olan ekonomik olma konusundaki nasihatın ötesine giden ahlâki ve pratik bir düzenin saiklerini ve değerlendirmelerini ima ederler." Bkz. Karl Polanyi, *The Livelihood of Man* (New York: Academic Press, 1977), s. 13.)

tim dünyasının çarpıtılmış alanıdır. Bu sınırsız ihtiyaçlar dünyası muazzam reklamcılık usulleri ve araçlarıyla, kitle iletişim araçlarıyla ve bireyin tarihle herhangi bir gerçek temastan sürekli olarak uzak tutulmasıyla birlikte gündelik yaşamın önemsizleştirilmesiyle gelişti. Seçim, yaşam araçlarında bir yeterliliğe ulaşılmasını gerektiriyorsa da bireyin kullanım değerlerini akılcı bir şekilde seçme, ihtiyaçlarını *nitel*, ekolojik, insani, felsefi ölçütlere göre tanımlama kapasitesini boğan, metaların saçma bolluğunu da gerektirmez. Akılcı seçim, yalnızca yaşam araçlarının asgari emekle elde edildiği bir yeterliliği gerektirmez; her şeyden önce *akılcı bir toplum* gerektirir.

Özgürleştirici bir anlamı olacaksa, kıtlıktan kurtulmuş olmak ya da *kıtlık sonrası* bu ışıkta görülmelidir. Bu anlayış, bireylerin neye ihtiyaçları olduğunu seçmek için maddi olanağa sahip olmalarını -yalnızca arasından seçim yapılabilecek mevcut malların yeterli olmasını değil, nitel ve nicel olarak çalışmanın dönüştürülmesini- gerektirir. *Ancak, birey akılcı seçim yapmak için gereken özerkliğe, ahlâki anlayışa ve bilgeliğe sahip değilse, bu başarıların hiçbiri kıtlık sonrası düşüncesi için yeterli değildir.* Tüketimcilik ve salt bolluk aptalcadır. "İhtiyaçları" akılcı yargılama yetisinden yoksun bir "zorunluluğa" dönüştürmek için ihtiyaçların tüketim için tüketime bağlanmasıyla -malın edinilmesini bir *buyruk* haline getirmek için reklamların ve kitle iletişim araçlarının kullanımıyla- seçim hükümsüzleşir. İhtiyaçları akılcı olan birey için, esas mesele özerk bir kişiliğe ve benliğe ulaşmaktır. Marx'ın kavramlarını kullanırsak, çalışmanın öznenin kimliğini tanımlaması ve ona gerçekliği dönüştürme ya da değiştirme yeteneğine ilişkin bir duygu vermesi gibi ihtiyaçlar da öznenin akılcılığını tanımlar ve ona çalışma ile üretilen malların yapısını dönüştürme ve değiştirme kapasitesi verir. Her iki durumda da özne ne ölçüde akılcı ya da akıl dışı, özgür ve özerk ya da denetimi dışındaki kuvvetlerin etkisi altında olduğunu yansıtan yargılar oluşturmak zorundadır. Kıtlık sonrası birincileri varsayar; tüketimcilik ise ikincileri. *Kapitalizmin ya da sosyalizmin hedefi ihtiyaçları arttırmaksa, anarşizmin hedefi seçimi arttırmaktır.* Özgürce seçim yaptığına ne kadar inandırılırsa inandırılsın, tüketici başkalarına tâbidir ve icat edilmiş bir zorunluluğun hükmü altındadır; buna karşılık özgür özne özerktir ve akılcı bir şekilde tasarlanmış isteklerini kendiliğinden gerçekleştirir.

Özetle, ihtiyaçların gerçek tarihi ihtiyaçların azaltılmasında ya da genişletilmesinde yatmaz. Daha çok, ihtiyaçları nitelikli ve akılcı hale gelen öznenin özgür ve kendiliğinden gelişiminin bir işlevi olarak ihti-

yaçların *seçilmesinde* yatar. İhtiyaçlar, ihtiyaç duyanın öznelliğinden ve kişiliğinin içinde oluştuğu bağlamdan ayrılamaz. İhtiyaçların oluşumunda kullanım değerlerine verilen özerklik, kullanıcılarının kişisel niteliğini, insani yeteneklerini ve entelektüel tutarlılığını dışarda bırakır. *Sakatlanmış kullanım değerlerini yaratan sınai üretkenlik değildir, ama sakatlanmış kullanıcıları yaratan toplumsal akıldışılıktır.*

Kıtlık, bir kabile reisine, ağaya, efendiye, soyluya, lonca üstadına ya da tüccara uygulandığında aynı anlama gelmediği gibi bir "vahşiye", köylüye, köleye, serfe, zanaatçıya ya da proletere uygulandığında da aynı anlama gelmez. Bir "vahşi"nin, köylünün, kölenin, serfin, zanaatkârın ve proleterin *maddi* ihtiyaçları birbirlerinden tamamen farklı değildir, ama ortaya çıkan en önemli farklar, ihtiyaç yapıları arasındaki farklılıkların bir sonucu olarak bireysel kıtlık tanımlarının önemli ölçüde değişmiş olmasından kaynaklanır. Genellikle, bu ezilen sınıfların ihtiyaçları kendi yönetici sınıfları tarafından yaratılır. Örneğin ihtiyaçların antropolojisinde beyaz ekmeğin tarihi, fiziksel zenginlikle ve hayatta kalışla değil; asaletle ilişkili tatların, ihtiyaçların fetişizminde, aşağıdakilerin hayatta kalma aracı kadar zorunlu ihtiyaçlarına dönüşme derecesini gösteren bir metafordur. Aynı şekilde, yöneticilerinin ihtiyaçlarının aşağıdakiler tarafından çileci bir şekilde reddedilmesi, ezilenlere kendilerinden üstün olanlar üzerinde mağrur bir ahlâki ve kültürel üstünlük duygusu veren telafi edici bir role sahip oldu. Her iki durumda da ihtiyaçların fetişizmi insanlığın tekniklerini akılcı bir şekilde kullanmasını ve ihtiyaçlarını bilinçli bir şekilde seçmesini önledi.

Kendi çarpıtılmış kıtlık ve ihtiyaç anlayışımız, bu fetişizmin daha da karşı konulmaz bir kanıtıdır. Görece yakın tarihlere kadar, ihtiyaçlar maddi gerçeklikle belirli bir temas derecesini koruyor ve bir derece akılcılıkla dengeleniyorlardı. Geçmişte kıtlık ve ihtiyaç anlayışını çevreleyen tüm kültürel farklılıklara karşın, fetişleştirme, çağımızla karşılaştırıldığında hemen hemen asgari düzeydeydi. Fakat tam bir piyasa toplumunun ortaya çıkışıyla birlikte, hem sınırsız üretim hem de sınırsız ihtiyaçlar ideali burjuva ideologları tarafından olduğu kadar sosyalist ideologlar tarafından da tamamen mistikleştirildi. Aristoteles gibi Yunanlı toplum teorisyenlerinin piyasaya getirmeye çalıştıkları kısıtlamalar, her ne kadar lafta saygı görüyor olsa da tamamen kaldırıldı ve nesneler ya da kullanım değerleri, toplumun, *polis*'te oluştukları günlerden itibaren geliştirdiği yüksek insan hedeflerine sızmaya başladı. Geçmişin idealleri şeylerin cazibesine o kadar kapılmışlardı ki kısa bir

süre sonra ideallerden çok şeylere dönüştüler. Onur bugün bir ahlâki dürüstlük duygusundan daha çok bir kredi değerlendirme ölçüsü olarak önemlidir; kişilik, bir öz bilinç ve kendini yetiştirme duygusundan çok kişinin mal ve mülklerinin toplamıdır. Bu karşıtlıklar listesi sınırsız bir şekilde uzatılabilir.

Piyasa toplumu, bir zamanlar kendisini denetim altında tutan tüm etik ve ahlâki sınırları yıktıktan sonra, doğa, teknik ve maddi refah arasındaki hemen her tarihsel ilişkiyi de yıktı. Artık doğanın "cimriliği" kıtlığı açıklayacak bir etken değildi, kıtlık da ihtiyaçların yaratılmasını ya da karşılanmasını açıklayan teknik gelişimin bir işlevi olarak algılanmıyordu. "Azalan kaynaklar" safsataları bir yana, modern kapitalizmin kültürü ve tekniği, kıtlık değil bolluk krizleri ya da en azından bolluk beklentisi üretmek üzere birleşti. Batı toplumu ekonomik krizler, enflasyon ve işsizlik gerçekliğini kabul ededursun halk safdilliği, hammaddeleri ve enerji kaynakları tükenen "cimri" bir doğa mitini reddetmedi. Bolluk, doğal ekonomik nedenlerden çok yapısal ekonomik nedenlerle yadsındığı için, günümüz toplumunun popüler kültürünü yönetmeye hâlâ devam ediyor. Katı Victoria dönemi metaforlarını çağdaş metaforlarla karıştırırsak: "Vahşiler" kendilerini hayvan pençeleri ve dişlerinin egemen olduğu cangıl dünyasından kurtarmak ve insanlıklarını hissedebilmek için kahramanca teknik başarılar göstermek zorunda idiyseler, piyasa toplumunun modern tüketicileri kendilerini alışveriş merkezlerinden kurtarmak ve kendi insanlık duygularını yeniden elde etmek için aynı derecede kahramanca etik başarılar kazanmak zorundalar.

Bu tüketiciler kendilerini alışveriş merkezlerinden "kopartmak" için, etikten daha güçlü araçlara gerek duyabilirler. Hâkim ihtiyaçlar fetişizminin, kendi terimleriyle defedilmek zorunda kalacağı muazzam miktarda bir mal bolluğuna gerek duyabilirler. Bu nedenle, Helenik çağdan beri çeşitli anlamlarla yüklenmiş olan etik sınırlar bugün yetersiz olabilir. Tarihin ihtiyaç muhasebesinde öyle bir noktaya ulaştık ki maddi kıtlıktan kurtulmuş olmanın yaratması beklenen, ihtiyaçları seçme *kapasitesi*, aşırı iştahlı bir duyarlılık tarafından altüst edildi. Toplum seçicilik kapasitesini yeniden kazanamayacak kadar sefahate batmış olabilir. Kaynak bilincine sahip çevrecilerimizin alışkanlık haline getirdikleri gibi toplumu "doymak bilmez" arzuları için tekdir etmek, tam da modern tüketicinin dikkate almaya hazır olmadığı şeydir. Ve toplumu suni yokluklar, ekonomik altüst oluşlar ve maddi yoksunlukla fakirleştirmenin, ihtiyaçların mistifikasyonunu, daha da uğursuz bir

toplumsal etos olan kıtlığın mistifikasyonuna kaydıracağı kesindir. Şimdiden "cankurtaran sandalı etiği", "aciliyete göre ayırma" [triage] ve *survivalism* denilen, yeni burjuva "pençe ve diş" imgesi şeklinde kristalleşen bu etos ekofaşizme doğru ilk adımlara işaret eder.

Kıtlık ve ihtiyaç gibi terimler bu kadar koşulluysa, insanlık bir kez hayatta kalmayı ve maddi refahı garanti ettikten sonra, tarih geçmişte bu kadar sık yarattığı zengin hümanist ideallere -özellikle kaynakların eşit bir bölüşümünün onları ulaşılır kılabileceği bir zamanda- neden ihanet etti? Eski metinlerin okunmasının gösterdiği gibi tarihin eşiğinde, birkaç kişinin yüksek bir mevkiye erişmesinin, karşı konulmaz bir şekilde birçok kişinin alt bir konuma inmesiyle tanımlandığı bir atalet eğilimi gelişti. Mezopotamya ve Mısır kabartmaları, daha sonra da Eflatun ve Aristoteles'in yazıları, kabile "büyük adamları"nın ortaya çıkışının yalnızca maddi yeterliliği değil, aynı zamanda kültürel olarak aşağıda olanları da gerektirdiği konusunda kuşku bırakmıyor. Güç, kişilik ve toplumsal ölümsüzlük tamamen güçsüzlük, kişiliksizleşme ve sık sık soykırımla karışmıştır. Toplumsal söylemde, "büyük" ve "küçük" hiçbir zaman boyut farkları değildir; "ihtiyaçlar" ve "lüksler" ya da "kıtlık" ve "güvenlik" gibi *karşıtlık* farklarıdır. Aristoteles'inki gibi kavrama yeteneğine sahip bir kafa için bile, Yunanlıların büyüklüğü barbarların kusurlarına karşılık doğanın tazminatıydı. Yönetici ile yönetilen arasındaki tüm ilişkilerde vazgeçilmez önemde olan bu anlayış, kişisel zenginlik karşısında gösterişi, kazanma karşısında cömertliği, rahatlık karşısında dayanıklılığı, lüks karşısında kendini yadsımayı destekler. "Doğuştan kötü" karşısında "doğuştan iyi"yi yücelten ikinci özellikler değil, birincilerdir. Kapitalizm öncesi dünyada lüks diye adlandırılan şey genellikle zevkten çok gücün savurganca sergilenmesiydi. Baskı yalnızca sömürünün değil, genellikle otoritenin de olumlanmasıydı; kamçının boyun eğmeyi değil yalnızca emeği elde etmek için kullanıldığını varsayarak sık sık tarihi yanlış yorumluyoruz. Aslında, geçmişin yönetici sınıfları yönetilenlere yalnızca sıkıntılı işleri yapan kişiler değil, çocuk muamelesi yaptılar; teknik alanında olduğu kadar babaerkinde de görülen bir özelliktir bu.

Fakat şimdiye kadar anlattığım eşitlikçi topluluklardan bu hiyerarşik değerler, nasıl oldu da çıkabildi? Bu değerlere hemen hemen rakipsiz bir güç kazandıracak olan sınıfların ve devletlerin ortaya çıkışından çok önce, hangi toplumsal töz tarafından gerçeklik kazandırıldı?

Erken neolitiğin üretkenlik ve nüfusundaki artışları gözardı etmek, bu artışların erken toplumun tamamlayıcı değerlerini sonraki toplumun benmerkezci değerlerine dönüştüren her şeyden sorumlu etkenler olarak görülmesi kadar basit bir yaklaşım olacaktır. Artan fazlalar ve "insan gücü" insanlığın tarihe doğru ilerleyişini açıklamada gözardı edilemeyecek kadar önemli bir olgudur.

Ama burada da mallardaki ve emekteki artışa "uygarlığı" yaratma rolünü veren geleneksel yorumu tersine çeviren bir paradoksla karşılaşıyoruz. Neolitik köylüler bizim gibi *homo economicus*'un değil, *homo collectivicus*'un bir türüydüler. Toplumsal bakışları kazanma ve rekabet arzularıyla değil, yararlanma hakkı alışkanlıkları ve indirgenemez asgari normlarıyla biçimlenmişti. Kapitalizmin haris ve atomlara ayrılmış dünyasına fırlatılsalardı, burjuva toplumunun kişisellikten uzak olmayan ilişkileri ve açgözlü bencilliği karşısında dehşete kapılırlardı. Bu nedenle, bu köylülerin yeni fazlalarla başa çıkmada karşılaştıkları psikolojik, kurumsal ve kültürel sorunlar korkunç olmalı. Topluluğun yararlanma hakkı, tamamlayıcılık ve indirgenemez asgari normlarını ihlal etmeden bu fazlalardan nasıl kurtulabilirlerdi? Zenginlik farklılıklarına yönelik yeni olanaklar karşısında topluluğun uyumunu ve birliğini nasıl koruyabilirlerdi?

Bu soruları bugünün toplumsal standartlarıyla yanıtlamak imkânsızdı, çünkü bu standartlar henüz icat edilmemişti. Genellikle bizimkilerle tam bir karşıtlık içinde olan birçok başka standart benimsendi; özellikle, üç bir örneğini Kuzeybatı Sahili yerlilerinin potlaç törenlerinde bulabileceğimiz, birikim yerine birikimi yok etme olgusu. Kabile yaşamının ötesine geçip daha politik bir şekilde örgütlenmiş toplumlara baktığımızda bile, şaşaalı mezarlıklar yapıldığını ve savurganca kamu binaları inşa edildiğini görüyoruz; burada da Mısır'ın piramitleri ve Mezopotamya'nın ziguratları başka türden üç örnekler oluştururlar. Sınıf analizlerine dayanan geleneksel teoriler ne derse desin, yöneticilik; mülkiyet, kişisel mülkler, zenginlik ve kazanımdan -kısacası güç veren *nesnelerden*- çok statünün, topluluk temsilinin, dinsel otoritenin *simgesel* ağırlığına ve neolitik köyün kutsadığı bir pratik olan malların birikiminin yok edilmesine dayanır.

O halde, neolitik köyün ahlâki öncülleri binlerce yıl sonrasına kadar, yani kapitalizmin ortaya çıkışına kadar tamamen bir kenara bırakılmadı. İşlendiler, değiştirildiler ve sık sık tuhaf bir şekilde çarpıtıldılar. Ama yeni ilişkiler düzeni içinde bir kâbus, toplumun içinde her zaman bir "altın çağ"ın anısı olarak gizlenen, geçmişten kalma tehdit

edici bir güç gibi kalmaya devam ettiler. Kıtlık, ortaya çıkan fazlalar, teknik ilerlemeler ve otoriter değerler kavramlarının, fazlaların bu eşitlikçi toplumlara çıkardığı bölüşüm sorunları karşısında sınıfların ve devletin oluşumuna nasıl katkıda bulunmuş olabileceklerini anlamak zordur. Neolitik köyün sınıf, özel mülkiyet, kazanma merakı ve hattâ babaerki gibi toplumsal biçimlere karşı direnci, "serbest piyasa" kapitalizminin, İngiliz tarım toplumunun bir piyasa ekonomisine karşı direncini yok etmede karşılaştığı güçlükleri kat kat aşabilir (Karl Polanyi'nin açıklamasını ödünç alırsak). En sonunda feodal toplumun malikânelerini ve loncalarını feshedecek olan oluşum halindeki burjuva ruhunu bulmak için ortaçağ dünyasına bakmamız gerektiği gibi organik toplumu sınıflı topluma dönüştüren oluşum halindeki ilk yapıları bulmak için en eski topluluklara bakmamız gerekir. Bu yapıların sınıflardan daha temel oldukları kabul edilmelidir. Bunlar, yaşta, cinsiyette ve sınıfların oluşmasına öncülük eden iktidarı ve maddi ilişkileri yaratan yarı dinsel ve yarı politik ihtiyaçlarda köklerini bulan hiyerarşilerdi. Organik toplumun yararlanma hakkı, tamamlayıcılık ve indirgenemez asgariye verdiği önem gözönüne alındığında, sınıf hâkimiyetinin, özel mülkiyetin ve devletin büyük ölçüde sırf fazlalar varoluşlarını olanaklı kıldığı için tam donanımlı ve her yerde hazır olarak ortaya çıkabildiğine inanmak zordur.

En eşitlikçisi de dahil olmak üzere organik toplumlar türdeş toplumsal gruplar değillerdir. Topluluğun her üyesi cinsiyete, yaşa ve ata soyuna bağlı bazı gündelik rollerle tanımlanıyordu erken organik toplumlarda, bu roller hiyerarşik çizgilerde yapılanmış görünmediği gibi insanın insana tahakkümünü de içerir görünmüyordu. Bu roller genel olarak, yalnızca bireyin topluluğa karşı sorumluluklarını tanımlıyorlardı: İnsan ilişkilerinin karmaşık bütününde edinilecek işlevsel bir statünün hammaddeleri olarak. Soylar kimin kimle evlenebileceğini ya da evlenemeyeceğini belirliyordu ve evlilik bağıyla bağlı aileler genellikle, doğrudan kan bağlarıyla bağlı akrabalar gibi birbirlerine yardım etmek zorundaydılar. Yaş, deneyim ve bilgelik prestiji sağlıyordu. Son olarak, cinsel farklılıklar topluluğun temel işbölümünü tanımlıyordu.

Maddi fazlalar önemli ölçüde artmaya başlamadan önce bile, her bireyin oynadığı roller eşitlikçi ilişkilerden, giderek itaat ve komuta sistemlerine dayanan elitlere dönüşmeye başladı. Bu iddiayı ileri sürmek bir dizi çok kışkırtıcı soruya yol açar. Ortaya çıkmakta olan bu

elitler kimlerdi? Erken toplumdaki ayrıcalıklarının temeli neydi? Organik toplumun topluluk statüsü biçimlerini -yararlanma hakkına, bir eviçi ekonomisine, karşılıklılığa ve eşitlikçiliğe dayanan biçimler- daha sonraları sınıflı ve sömürüye dayanan toplumlar haline gelecek şeye nasıl dönüştürdüler? Bu sorular akademik değildir: İnsanlığın bilinçdışı mekanizmasında, özellikle toplumsal ilişkilerde cinsiyet, yaş ve soy gibi biyolojik olguların etkisinde bugüne kadar gizlice var olan duygusal kavramlarla ilgilidirler. Bu kavramlar dikkatle incelenmedikçe ve doğrular doğru olmayanlardan ayrılmadıkça, bizi hangi toplumsal gelecek beklerse beklesin arkaik bir tahakküm mirasını taşımayı sürdürmemiz büyük bir olasılıktır.

Sözü geçen üç rolden cinsiyet bağlantılı ve yaş bağlantılı olanlar en büyük öneme sahiptir ve toplumsal sınıflardan ve ekonomik sömürüden önce gelen hiyerarşilerin gelişimine bir şekilde karışmışlardır. Ancak açıklık sağlamak amacıyla, bu rolleri ayrı ayrı ele almamız gerekir. Bireylerin cinsiyetle ilişkili rollerde toplumsallaşmasının biyolojik olgulara dayanıp dayanmadığını tartışmak açık olanı yadsımak olacaktır; en azından maddi olarak gelişmemiş toplumlarda erkek ve kadın arasındaki fiziksel farkların cinsiyetle ilişkili farklı yetenekler yaratacağı açıktır. Ama bu yeteneklerin doğası ve yazıöncesi topluluklarda kadınların statüsüyle yansıtılma dereceleri kültürel önyargılarla o kadar bulandırılmıştır ki antropolojik yazında yeterince incelendikleri nadir görülür. Melville Jacobs bizi haklı olarak uyarıyor:

> Avrupa-Amerika kökenli antropologlar kadınların statüsü hakkındaki düşüncelerini ve duygularını başka bir sosyo-kültürel sisteme atfetme tutumlarını inceleme sorunuyla karşı karşıyalar. Daha kötü bir şekilde söylersek, antropologların kadın cinsinin statüsüne ilişkin yargıları, bu bilimciler kadınların Hıristiyanlık dönemi boyunca aşağı bir statüde bulundukları Batı uygarlığından geldikleri zaman, yerlilerin açıklamalarını sözcüğü sözcüğüne aktarıp, onları ve açık davranışlarını sıkı bir analizden geçirmedilerse, kuşkuludur. Ve bu bir iki günde tamamlanabilecek bir araştırma türü değildir.

Modern antropolojinin birçok kuşağında şiddetli tartışmalar ortaya çıktığı halde, birçok kültür için bu tür araştırmalar henüz tamamlanmamıştır.

Mesele şu ki kadınlara yönelik erkek önyargıları hemen hemen sürekli olarak, bu hassas konuda yapılan az sayıda araştırmayı şekillen-

dirir. İnkâr etseler bile, erkekler (antropologların daha yaşlı kuşağı da dahil olmak üzere) kadınların fiziksel olarak zayıf olduklarına ve doğada maddi olarak hayatta kalışlarının içkin olarak erkeklere bağlı olduğuna inanma eğilimindedirler. Daha yaratıcı anlarında, kadınların duygusal olarak "kırılgan" olduklarını ve "soyut düşünce" yeteneğinden doğuştan yoksun olduklarını düşünürler.*

Bu anlayışlar tarafsız araştırmadan destek görmezler. Kadınlar aynı etnik kökenden olan erkeklere göre normal olarak fiziksel açıdan daha zayıf ve daha kısa oldukları halde, buradaki daha zayıf sözcüğü göreceli bir terimdir; doğal dünyanın insanlığa dayattığı hayatta kalma görevlerine göre değil, kadınlar ile erkekler arasındaki kas farklarıyla ilişkilidir. Erkek önyargılarının tersine, yazıöncesi toplulukların birçok antropolojik betimlemesinin farkında olmadan ortaya koyduğu gibi yaşamlarının büyük bir bölümünde güç işlerle uğraşan kadınlar fiziksel olarak en zor işlerde erkeklerle yarışabiliyorlar. Fırsat verildiği zaman erkekler kadar iyi avlanmayı kesinlikle öğrenebiliyorlar; normal olarak yiyecek toplama etkinliklerinin parçası olarak bulabildikleri bütün küçük hayvanları yakalıyorlar. Birçok kültürde, kadınlar yalnızca toplumun bitkisel yiyeceklerini toplamakla kalmıyorlar, aynı zamanda balıkçılığın da büyük kısmını üstleniyorlar. Ailenin barınağı küçükse, onu yapan genellikle erkekler değil kadınlardır. Kadınlar uzun yürüyüşlerde erkekler kadar dayanıklılık gösteriyorlar ve aynı ağırlıkta ya da daha ağır yükleri taşıyorlar.**

---

* Bu anlayışların erkeklerin kafasında ne kadar derinlere yerleştiği, çoğu içtenlikle kadın kurtuluşu bayrağını temel bir toplumsal mesele olarak yükselten radikal erkeklerin tutumları incelendiğinde görülebilir. Örneğin Marx, kızlarından birinin kişisel sorularına yanıt verirken, bir kadında en çok hoşlandığı şeyin "zayıflık" olduğunu belirtmişti. Üç ciltlik yapıtı *The Mothers* (Analar) (tüm eksikliklerine karşın) kadınlara ve tarihsel katkılarına yönelik toplumsal önyargıların dev bir eleştirisi olan, 1920'lerin Marksçı antropologlarından Robert Briffault, yine de şu sonuca varıyordu: "Kadınlar erkek aklına damgasını vuran niteliklerden mizaç itibarıyla yoksundurlar... Kadın zekâsı erkek zekâsından tür olarak farklıdır; soyut değil, somuttur; genelleştirici değil, özelleştiricidir. Zekânın eleştirel, analitik ve nesnel yaratıcı güç kadınlarda erkeklere oranla daha az gelişmiştir. Bkz. Erich Fromm, der., *Marx's Concept of Man* (New York: Frederick L. Ungar. Inc. 1959), [Marx'ın İnsan Anlayışı, çev. A. Arıtan, Arıtan Y., 1993] s. 296; Robert Briffault, *The Mothers* (New York: The MacMillan Co., 1927), Cilt III, s. 507.

** Birçok örnekten yalnızca birini verirsek: Kalahari Çölü Busmanları arasında birçok ay geçiren Elizabeth Marshall Thomas, oradaki genç kadınlardan biri olan ince kemikli ve ancak bir buçuk metre boyundaki Tsetchwe'nin ovada yiyecek topladıktan sonra bir çuval dolusu kavun ve odunla kampa girişini anlatıyor. Sırtındaki bebeğiyle birlikte Tsetchwe'nin yükü "neredeyse elli kilo çekiyor-

Kadınların kölece pasifliğe koşullanmadıkları yerlerde, duygusal metanetleri ve olgun davranışları, genellikle erkeklerin yanlarında şımarık çocuklar gibi kalmasına yol açıyor. "Soyut düşünce" kapasitelerine gelince, kadın Kelt ve İskandinav şamanlarının ve kâhinlerinin çokluğunun tanıklık ettiği gibi kadınların, insanlığın tarihöncesine çok sayıda dinsel formülasyon üreticisiyle -yazıöncesi topluluklardaki gerçek "genelleştiriciler"di bunlar- katkıda bulunmuş olmaları büyük bir olasılıktır. Ayrıca burada, antik Yunanistan'ın ileri gelen erkeklerinin yol gösterici olarak güvendikleri Delfi'deki kehanet mesajlarının rahibeler tarafından verildiğini de unutmamalıyız. Bu şifreli mesajları ricacılara rahipler yorumladıysa da bu, kadın kâhinlerin ve ölüler dünyasına ait "anaerkil" tanrıçaların organik toplumda seçkin bir dinsel konuma sahip oldukları zamana ait daha eski bir uygulamanın babaerkil bir şekilde değiştirilmesi olabilir.

Erkeklerin sık sık kadınlara atfettikleri "doğuştan gelen" sınırlılıklar konusundan bu kadar söz etmek yeter. Erken dönemlerdeki statülerine gelince, yiyecek toplayıcı ve avcı toplulukların dikkatli bir incelemesi, kadınların erkeklerle genellikle inandığımızdan daha yüksek bir eşitlik düzeyine sahip olduklarını ortaya koyar. Her iki cins de kendi alanlarında tamamen egemen bir role sahipti ve rolleri, kuşaklar önce, Victoria dönemi patriyarklarının suçluluk duygularını yatıştırmaya çalışan önyargılı beyaz gözlemcilerin kullandıkları gibi erkeklerin kadınlar üzerindeki tahakkümünün geçerli bir toplumsal norm olmasına izin veremeyecek kadar ekonomik olarak birbirini tamamlayıcı rollerdi. Gündelik yaşamda, kadınlar kendi eviçi ve yiyecek toplama etkinlikleri temelinde bir kadınlar topluluğu içine, erkekler ise bir avcı kardeş topluluğuna çekiliyorlardı. Orada, iki cins de tamamen özerkti. Modern toplumda "ev" ile "dünya" arasında var olan kesin ayrımlar organik topluluklarda mevcut değildir. Orada, ev ile dünya birbirine o kadar sıkı bir şekilde bağlıdır ki bir ailenin dışında bırakılan bir kişi tam anlamıyla toplumsal olmayan -hiçbir yerde olmayan- bir varlıktır. Birçok eşitlikçi toplulukta bile bir erkek kendisini ailenin "başı" olarak görme eğilimi taşıdığı halde, tutumu büyük ölçüde mizaca bağlıdır ve kendisine özel bir güç ya da bir eviçi gücü vermez. Yalnızca bir şişinme biçimidir bu, çünkü yaşamın insafsız olguları iddialarını her gün yalanlar. Kadının yiyecek toplama etkinlikleri genellikle ailenin yiye-

---

du"...ve bu yük kadınlar tarafından birkaç metre taşınmıyordu. Bkz. Elizabeth Marshall Thomas, *The Harmless People* (New York: Vintage Books, 1958), s. 90.)

ceğinin büyük kısmını karşılar. Kadın yalnız yiyecek toplamakla kalmaz, yemeği hazırlar, ailenin giysilerini yapar ve ailenin sepet ve çanak gibi kaplarını üretir. Erkeğe oranla çocukla daha fazla temas içindedir ve onların gelişiminde daha "hâkim" bir yer tutar. Kocası çok zorbaysa, onu teklifsizce kulübenin dışına atabilir ya da ailesi kararı hakkında ne düşünürse düşünsün kendisine ve çocuklarına kesin olarak bakılacağını bildiği kendi ailesinin yanına dönebilir. Yaşlandıkça, deneyimi saygıdeğer bir bilgelik kaynağı haline gelir; birçok durumda bir "matriyark", biçimsel olarak değilse bile fiilen ailenin başı olur.

Kadınların yazıöncesi topluluklarda kesinlikle yoksun oldukları şey erkeklere ait olan hareketliliktir. İnsan yavrusunun uzun süren gelişmesi ve bağımlılığı kültürel bir sürekliliği sağlamak için hayati önem taşıyan uzun bir zihinsel yoğrulma dönemi annenin serbestçe hareket etme kapasitesini kısıtlar. Erkeğe avcılık görevlerini kadınlara ise eviçi işlerini veren temel işbölümü acımasız bir biyolojik gerçekliğe dayanmaktadır: Yaygaracı bir bebeğe bağlı olan bir kadının, büyük hayvanlar avlamak için gerekli olan sessizlik ve atletikliğe sahip olması pek beklenemez. Doğası gereği anne-çocuk ilişkisi kadını görece daha yerleşik yaşam tarzlarıyla sınırlar. Ayrıca, kadın güç iş yapma kapasitesi açısından zayıf değilse de yabancı bir topluluktan gelen silahlı, muhtemelen düşman erkekler karşısında kuşkusuz "zayıf cinstir". Kadınlar erkeklerine yalnızca avcı olarak değil, aynı zamanda ailenin ve grubun muhafızı olarak da ihtiyaç duyarlar. Erkekler yalnızca gasp yoluyla topluluğun muhafızları olmazlar, maddi olarak gelişmemiş bir kültürde, topluluklarını düşman yağmacılara karşı savunmak için, kas açısından daha donanımlı oldukları için muhafız olurlar.*

Elizabeth Marshall Thomas bu acımasız gerçekliği fazla söz etmeden çarpıcı bir biçimde özetleyen bir olay aktarıyor. Thomas ve ekibi kuşkulu bir Buşman grubuna yaklaşırken "kadınlar kollarında bebeklerle erkeklerin arkasında olmak üzere grup geriye çekilip birbirine yaklaşmış ve onlara düşmanca bakmaya başlamış." Bu çok temel bir manzaradır. Çağlar boyunca sayısız kez yaşanmış olmalı; kadınlar, kollarında bebeklerle koruyucuları olan erkeklerin arkasında. Ve ilk grubun gelecekteki gelişimi açısından önemli içerimleri gizleyen çok

* Erkeğin gelişmiş kas yapılarına ilişkin bu gözlemler kadının büyük gücünü yadsımak anlamına gelmez. Cinsler arasındaki fiziksel farklar görelidir. Erken toplum bu ayrımların çoğunu zorunlu olduğu için yaptı, ama onları fetişleştirmedi ya da bizim yaptığımız gibi "güçlü erkek" ve "kırılgan kadın" olarak kutuplaştırmadı. Fiziksel farklılıkları karaktere ve kişiliğe de genişletmedi.

açıklayıcı bir manzara. Çünkü yalnızca avcılık değil, savunma ve daha sonraları savaş da işbölümünde erkeğe düşen paydır. Bu sorumluluklar, insanların ve kaynakların bilinçli bir idari eşgüdümünü gerektirdikleri ölçüde, yalnızca acımasız biyolojik olgular değillerdir; son derece *toplumsal* ya da modern dünyada muhtemelen *politik* diyeceğimiz olgulardır.

Boyların büyüklükleri ve sayıları arttıkça; klanlar, kabileler, kabile federasyonları halinde farklılaşmaya ve birbirleriyle savaşmaya başladıkça, giderek erkekler tarafından işgal edilen daha da büyük bir toplumsal alan ortaya çıktı. Erkekler klan reisi ya da kabile şefi olma ve kabile federasyonları konseylerini doldurma eğilimindeydiler. Çünkü avcılık ve hayvan gütme gibi bunlar da "erkek işleri"ydi. Topluluklarını koruma, düşman topluluklara saldırma ve böylelikle yaşamın biyoloji dışı, tamamen toplumsal alanını idare etme hareketliliğine ve fiziksel cesaretine sahiptiler.

Anasoyunun önemli bir kültürel ağırlığa sahip olduğu ve kadınların bahçecilik etkinliklerinin ekonomik yaşamın temelini oluşturduğu topluluklarda, kadınlar biçimsel olarak erkeklerinkilere çok benzer toplumsal roller üstlendiler. Bu rolleri genellikle klan düzeyinde, ender olarak da kabile düzeyinde üstleniyorlardı. Ayrıca, hemen hemen değişmez bir biçimde toplumsal rollerini erkeklerle paylaşıyorlardı. Anamerkezli bir toplumda, bu erkekler onların kocaları değil erkek kardeşleriydi. Ancak kadınların anamerkezli topluluklardaki toplumsal itibarının ortaya koyduğu şey, erkeklerin toplumsal işlerdeki yükselen konumunun yalnızca kadınların bilinçli olarak eviçinin "tinsel" alanına itilmelerinden kaynaklanmadığıdır. Tam tersine, en azından başlangıçta, bunun açıkça ortaya koyduğu şey, erkeğin kadından iktidar "gaspetmeye" ihtiyacı olmadığıdır; daha doğrusu toplumsal "iktidar" mevcut değildi, daha yaratılmamıştı. Toplumsal alan ve onun içinde erkeğin konumu doğal bir şekilde ortaya çıktı. Her iki cinse de eşitlik temelinde tamamlayıcı ekonomik işlevler veren temel denge yavaş yavaş erkeğe doğru meylederek onun toplumsal üstünlüğünü destekledi.

Ancak burada tersine bir not koymalıyım. Ölçü yavaş yavaş erkeklerin lehine geliştikçe, erkeğin artan üstünlüğü ilkel grubun mizacını değiştirmeye başladı. Toplumsal alan yalnızca işbölümündeki rolün olgunlaşmasıyla ortaya çıkmadı; aynı zamanda erkeğin bir avcı, muha-

fız ve sonunda bir savaşçı olarak mizacını özümseme eğilimindeydi. Kuşkusuz, erkek yönelimli bir kültüre doğru yeni gelişim çok yavaş bir şekilde ve toplumsal gelişim sürecinde cinslerin değişen ekonomik rolleriyle sık sık dönüşerek birçok kaymayla gerçekleşti. Büyük ölçüde yiyecek toplayıcılığına dayanan toplumlarda, topluluk kültür ve mizaç olarak temelde anamerkezli görünüyor; erken bahçeci toplumlarda da öyle. Öte yandan, hâkim olarak avcı ve çoban toplumlarda, babamerkezli bir kültür ve mizaç hâkim görünüyor. Ancak, tarihöncesinin bu anlaşılması güç kaygan zemininde, olgunlaşmış hiyerarşiler ve ekonomik sömürü ortaya çıkmadan önce bile, toplumsal normların ve ruh durumlarının yavaş yavaş erkek yönelimli çizgilerde kristalleştiği hissediliyor. Şehirlerin ortaya çıkışıyla, toplumsal yaşamın biyolojik boyutu hemen hemen tamamen darmadağın oldu. Akrabalık bağlarının yerini medeni bağlar; doğal çevrenin yerini insan yapımı bir çevre; eviçi alanının yerini politik bir alan aldı. Yalnız babamerkezlilik değil, organik topluluklarda kadın karşılığı olmayan babaerkillik de tamamen serpildi.*

Ama bu gelişim çok daha geç ortaya çıktı. Şimdilik iki cins arasındaki mizaç farklarını inceleyelim ve anamerkezli bir bakıştan babamerkezli bir bakış açısına geçişin yazıöncesi toplumlara tahakküm unsurlarını getirip getirmediğini belirleyelim.

Avcı bir toplulukta erkek şiddet alanında uzmandır. Çocukluğunun ilk günlerinden itibaren kendisini cesaret, kuvvet, kendini dayatma, kararlılık ve atletiklik gibi "eril" özelliklerle -topluluğun refahı için gerekli özellikler- tanımlar. Buna karşılık topluluk, erkeği bu özellikler için ödüllendirir ve erkekte bu özellikleri besler. İyi bir avcı olursa, herkesten -kıskanç erkekler ve hayran kadınlardan, saygılı çocuklar ve rakip gençlerden- çok saygı görür. Hayatta kalma sorunuyla meşgul olan ve kaynaklarını paylaşmak zorunda olan bir toplumda, iyi bir avcı herkes için kıymetlidir.

---

* Burada, kadınların erkeklere tahakkümünü ifade eden bir "anaerki"nin erken dünyada hiçbir zaman var olmadığını, çünkü tahakkümün kendisinin var olmadığını tekrarlamak isterim. Bu nedenle, Levi-Strauss'un, erkeklerin her zaman kadınlara "hükmettiği" çünkü kadınların bir zamanlar erkeklere hükmettiklerine dair hiçbir kanıt olmadığı şeklindeki bugünlerde çok fazla zikredilen "kanıtı" basitçe konu dışıdır. Gerçekten söz konusu olan "hâkimiyetin" olup olmadığıdır. Levi-Strauss "hâkimiyetin" her zaman var olduğunu varsaydığında, yalnızca kendi toplumsal bakışını erken topluma atfediyordu ironik bir biçimde, görkemli çalışması *The Second Sex*'de (İkinci Cins) Simone de Beauvoir'ın bile kurbanı olduğu tipik bir erkek özelliğidir.

Aynı şekilde, kadın çocuk yetiştirme ve yiyecek toplamada uzmandır. Sorumluluklarının odak noktası bakıp büyütme ve beslemedir. Çocukluğundan itibaren kendisini ilgililik ve şefkat gibi "kadınca" özelliklerle tanımlaması öğretilir ve görece yerleşik meşguliyetler için eğitilir. Buna karşılık topluluk bu özelliklerini ödüllendirir ve onda bu özellikleri besler. Bu özellikleri geliştirirse, ailesine yönelik sorumluluk duygusu, becerisi ve maharetiyle itibar görecektir. Anamerkezli bir toplumda, bu özellikler topluluğun mizacı olarak tanımlanabilecek toplumsal normlar düzeyine yükseltilecektir. Bu mizacı, akrabalık sistemi babasoylu bile olsa, bugün birçok Amerikan Kızılderili köylerinde ve bahçecilik yapan Asya köylerinde buluruz. Aynı şekilde, "eril" özellikler, anasoylu akrabalık sistemleriyle ender olarak bir arada var oldukları halde babamerkezli bir toplumda, bir topluluk mizacının normları düzeyinde yükseltileceklerdir.

Babamerkezli bir topluluğun *yalnızca* eril bir mizaca sahip olduğu için hiyerarşik olmak ve kadınları tâbi bir konuma indirmek zorunda olması için içsel bir neden yoktur. İki cinsin ekonomik rolleri hâlâ tamamlayıcıdır; her iki cinsin birbirine verdiği destek olmasa topluluk dağılacaktır. Ayrıca, her iki cins de hâlâ kendi alanında tam bir özerkliğe sahiptir. Kendi toplumsal tutumlarımızı yazıöncesi topluma atfettiğimiz için, en eski eviçi topluluğunun modern bir politik toplumdan ne kadar uzak olduğunu anlayamıyoruz. Daha ileride, ilk mitolojileri incelerken, iktidar kavramının en eski dünyada henüz son derece şekilsiz ve farklılaşmamış olduğunu göstereceğim. Genişleyen sivil alan, erkeğin işbölümündeki rolünün faydacı genişlemesi olduğu sürece, öyle kalır ve daha fazla bir şey olmaz. Sivil alan genişlerken bile, hâlâ kökleri eviçi yaşamındadır ve bu anlamda onunla kuşatılmıştır; en eski toplumların en babamerkezlilerinde bile kadınları çevreleyen esrarlı güç bundan kaynaklanır.

Ancak toplumsal yaşamın kendisi hiyerarşik farklılaşmadan geçtiği ve kendi terimleriyle örgütlenecek ayrı bir alan ortaya çıktığında eviçi alan ile sivil alan arasında bir çatışmayla karşılaşırız; hiyerarşiyi eviçi yaşamına genişleten ve kadının yalnızca boyun eğmesiyle değil, aynı zamanda aşağılanmasıyla da sonuçlanan bir çatışma. O zaman, en eski toplumun hayatta kalma açısından büyük bir değer olarak ödüllendirdiği "kadınca" özellikler toplumsal boyun eğme düzeyine iner. Kadınların besleme yetenekleri feragate indirgenir; şefkati itaate dönüşür. Erkeğin "eril" özellikleri de değişir. Cesareti saldırganlığa dönüşür; kuvveti tahakküm kurmak için kullanılır; kendini dayatması ben-

cilliğe dönüşür; kararlılığı baskıcı akıl haline gelir. Atletikliği giderek savaş ve yağma sanatlarına yönelir.

Ancak bu dönüşümler gerçekleşene kadar, hiyerarşik toplumun kendi ahlâki ve toplumsal yapısını dayandıracağı hammaddeleri tanımak önemlidir. Organik toplumun ihlali organik toplumun içinde gizlidir. Erken topluluğun, kendi içindeki ve doğayla ilk birliği topluluğun toplumsal yaşamının olgunlaşmasıyla -ekolojik farklılaşmasıyla- zayıflar. Ancak, erkekler tarafından işgal edilen, giderek büyüyen sivil alan hâlâ kan bağlarının doğal boyutuyla, aile yakınlıklarıyla ve cinsel işbölümüne dayanan çalışma sorumluluklarıyla kuşatılmaktadır. Doğrudan bu doğal boyutla çarpışan ve organik toplumun zayıflıklarını, belki de büyüyen eğilimlerini büsbütün çatlaklara dönüştüren, tamamen toplumsal nitelikte çıkarlar ortaya çıkana kadar, insan ile insan arasındaki ve insanlık ile doğa arasındaki birlik yok olmadı. O zaman, iktidar tüm farklılaşmalarıyla yalnızca toplumsal bir olgu olarak değil, aynı zamanda bir kavram olarak da ortaya çıktı; aynı zamanda özgürlük kavramı da.

Yazıöncesi topluluklardaki başka gruplarla karşılaştırıldığında, akrabalık çizgilerini ve işbölümünü kesen esas bir grubu bulmak için (ki bu topluluğu bir bütün olarak birleştiren tamamlayıcı ilişkilerden farklılaşan ayrı bir toplumsal çıkarın başlangıç noktasını oluşturur) yaş grubuna, özellikle de topluluğun yaşlılarına bakmamız gerekir. Doğmak, genç olmak, olgunlaşmak ve nihayet yaşlanmak ve ölmek doğal bir olgudur; kadın olmak, erkek olmak ya da bir kan soyu grubuna ait olmak gibi. Ama kişi yaşlandıkça, "doğal" olmayan ayrı çıkarlar edinir. Bu çıkarlar tamamen toplumsaldır. Yaşamın ilerleyen yılları fiziksel güçlerin azaldığı bir dönemdir; son yıllar tam bir bağımlılık dönemidir. Yaşlanan kişi ve yaşlı kişi ne cinsel rolüne ne de soyuna bağlı olan çıkarlar geliştirir. Hayatta kalmak için topluluğun terimin tam anlamıyla toplumsal olmasına; üretim ve yeniden üretim sürecine katkıda bulundukları için değil, toplumsal alanda kendileri için yaratabildikleri *kurumsal* roller nedeniyle topluluğun kendilerini beslemesi olgusuna bağımlıdırlar.

Cinsler ekonomik olarak birbirlerini tamamlarlar; yaşlılar ve gençler tamamlamazlar. Yazıöncesi topluluklarda, yaşlılar çok önemli bilgi ve bilgelik hazineleridirler, ama bu işlev yeteneklerinin büyük ölçüde kültürel ve toplumsal alana ait olması olgusunu vurgular. Bu nedenle,

yaşlanmakta olan ve yaşlı kişiler yavaş yavaş bir toplumsal iktidar duygusu kazanabilen kendini beğenmiş, kendini dayatan erkekten bile çok, toplumsal olarak bilinçli olma eğilimindedirler; bu, bir hayatta kalma meselesidir onlar için. Cinsiyetlerinden ve soylarından bağımsız ortak bir çıkarı paylaşırlar. Toplumun kurumsallaşmasından ve hiyerarşinin ortaya çıkışından en fazla çıkarı olan onlardır, çünkü bu alanda ve bu sürecin bir sonucu olarak fiziksel güçsüzlük ve zayıflığın kendilerinden aldığı güçleri koruyabilirler. Toplumsal güce ve özellikle de hiyerarşik toplumsal güce duydukları ihtiyaç biyolojik güç kayıplarının bir fonksiyonudur. Toplumsal alan, bu gücün yaratılabildiği tek alandır ve aynı zamanda doğal kuvvetler karşısındaki savunmasızlıklarını hafifletebilecekleri tek alandır. Bu nedenle, toplumsal yaşamın, toplumsal iktidarın ve hiyerarşik çizgilerde kurumsallaşmasının *en mükemmel* mimarları onlardır.

Yaşlılar, genç yetişkinleri bazı sorumluluklardan kurtarabilecek birçok işlevi de yerine getirebilirler. Yaşlı kadınlar çocuklara bakabilir ve onlar olmasa kızları tarafından yapılacak yerleşik üretici görevleri üstlenebilirler. Aynı şekilde, yaşlı erkekler silah yapabilirler ve oğullarına ve torunlarına silahları etkili bir şekilde kullanmayı öğretebilirler. Ama bu görevler, gençlerin yüklerini hafifletirken yaşlıları topluluk için vazgeçilmez kılmaz. Ve genellikle sert ve güvencesiz olan bir dünyada, doğal zorunluluğun yönettiği bir dünyada, yaşlılar topluluğun en kolay vazgeçilebilir üyeleridirler. Yiyeceklerin kıt olduğu ve topluluğun yaşamının zaman zaman tehlikeye girdiği koşullar altında, ilk gözden çıkarılacak olan onlardır. Antropolojik yazın, kıtlık yıllarında yaşlıların öldürüldüğünü ya da sürüldüğünü anlatan örneklerle doludur; grup kampı dağıtıp başka bir yere göç ettiğinde yaşlı üyelerini normal olarak geride ölüme terk eden topluluklarda, bu uygulama münferit olmaktan çıkar ve âdet haline gelir.

Bu nedenle, yaşlıların yaşamı her zaman bir güvensizlik duygusuyla bulutlanır. Bu duygu her yaştan insanın maddi olarak gelişmemiş topluluklarda hissedebileceği güvensizlikten daha fazladır. En eski dünyanın doğaya ilişkin bakışına -saygı ya da ekolojik uyarlanmayla korkunun iç içe geçtiği değişen bir bakış- nüfuz eden belirsizlik, yaşlılar arasında bir ölçüde nefretle güçlenir, çünkü korku söz konusu olduğunda, doğanın değişikliklerinden korkmak için yaşlıların gençlerden daha fazla nedeni vardır. Yaşlıların doğaya yönelik olarak gelişmekte olan kuşkuları daha sonraları Batı "uygarlığının" baskıcı akıl tarzına yol açar. Bu sömürücü akılcılık, sivil toplumu eviçi toplumunun karşı-

sına koyar ve toplumsal elitleri, daha sonraki bir toplumsal bağlamda güvensizliği bencilliğe, kazanma merakına ve hâkimiyet çılgınlığına; kısacası, kendi iç diyalektiğiyle yavaş yavaş toplumsal olmayan bir ilkeye dönüşen toplumsal ilkeye dönüştürecek bir tahakküm arayışına iter. Burada da eros ve beden nefretinin, sonuçta kasıtlı saldırganlığı ve Thanatik ölüm arzusunu oluşturan bir nefretin tohumları bulunur.

Başlangıçta, yaşlılar kendileri için bir nebze güç yaratmak için, toplumsallaşma süreci üzerindeki denetimlerinden yararlanırlar. Babalar oğullarına, anneler kızlarına yiyecek elde etme sanatlarını öğretirler. Yetişkinler ise günlük uygulamalardan törenlere kadar yaşamın hemen hemen her ayrıntısı için ana babalarına danışırlar. Yazıöncesi bir toplulukta, en kapsamlı bilgi özeti yaşlıların beyinlerinde kazılıdır. Bu bilgi genellikle ilgi ve sevgiyle verilse de her zaman karşılıksız değildir; bilinçsiz de olsa genellikle belli bir miktar kurnazlık ve kişisel çıkar içerir. Zorunlu olarak bütün toplumlarda olması gerektiği gibi gençlerin kafaları yetişkinler tarafından şekillendirilmekle kalmaz, yaşlıların otoritesine değilse de bilgeliğine saygı duymak üzere biçimlendirilir. Bir dizi antropoloğun öne sürdüğü gibi birçok yazıöncesi topluluğun yeniyetme erkeklere uyguladıkları sert topluluğa kabul törenlerinin amacı, yaşlıların bilgeliğini genç beyinlere "nakşetmek" için acıyı kullanmak olabilir; ama ben aynı zamanda bir otorite duygusu da "nakşedildiğini" ileri süreceğim. Doğal zorunluluktan nefret eden yaşlı, toplumsal zorunluluğun cisimleşmesi haline gelir: Doğal dünyanın onlara dayattığı sessiz "zulüm," toplumsal kataliz ile gence dayattıkları bilinçli zulme aktarılır. Doğa, en eski toplumun kendisini denetlemeye yönelik ilk girişimleri karşısında öcünü almaya başlar. Ama içselleştirilmiş doğa, insanlıktaki doğadır bu. Dış doğaya hâkim olma girişimi daha sonra, insanlık kavramsal olarak dışardaki doğal dünyaya toplumsal antagonizmaları aktarmak üzere donatıldığında gelecektir. Ancak bilgeliğin büyülü pınarından içen eğiticiler, baskıcı akılcılık mizacı konusunda eğitilirler. İskandinav kozmografisinde doğanın istediği bedel ödenmeye başlanmıştır: Odin'in yaralı gözü görme gücünü yitirmeye başlar.

En eski topluma karşı dürüst olmak için, yalnızca yaş temelinde kurulan hiyerarşinin kurumsallaşmış hiyerarşi olmadığını belirtmemiz gerekir. Bu, en olgunlaşmamış biçimiyle hiyerarşidir: Eşitlik matrisine gömülü bir hiyerarşi. Çünkü yaşlılık, zamanından önce ölmeyen her-

kesin kaderidir. Ayrıcalıkların yaşlıların hissesine düşmesi ölçüsünde, topluluktaki herkes bu ayrıcalıkların varisidir. Bu ayrıcalıkların topluluğun varlıklarına göre değiştiği gözönünde bulundurulduğunda, henüz yaşlıların yaşlanma süreci nedeniyle katlanmak zorunda kaldıkları zayıflıklıkların telafisinden daha fazla bir şey olarak görülemeyecek kadar yüzeyseldir bu ayrıcalıklar. Topluluğun tüm üyelerine, erkeklere olduğu gibi kadınlara da eşitlik veren eski denge böylelikle yaşlılara tanınan ayrıcalıklarda devam eder. Bu nedenle bunlara sadece ayrıcalık olarak bakılamaz.

Hiyerarşinin gelecekteki gelişiminde sorunsal olan, yaşlıların ayrıcalıklarını *nasıl* kurumsallaştırmaya çalıştıkları ve sonunda *neye* ulaştıklarıdır. Radin, yaş bağlantılı hiyerarşiyle ilgili, çok insafsız da olsa oldukça derinlikli bir tartışmada, yiyecek toplayıcı topluluklardaki yaşlıların "hemen hemen her zaman şu ya da bu türde büyücü hekimler olarak işlev gördükleri"ne ve tarımsal klan toplumlarının gelişimiyle birlikte "temel güçlerini, büyük ölçüde denetledikleri ritüellerden ve ritüel toplumlarından elde ettiklerine" işaret ediyor. Toplumsal iktidar, doğanın belirli kuvvetleri üzerinde büyü gücünün fetişleştirilmesi olarak kristalleşmeye başlar. Bu diyalektik düğümü çözmeye çalışırken, bakış açımızı, eşi olmayan son derece modern bir toplumsal duyarlılık ve deneyim tarzını içerecek biçimde yeniden odaklamamız gerekir: Yaşlı *ile* şamanın duyarlılığı ve deneyimi.

Şaman herhangi bir toplumsal hiyerarşi tartışmasında stratejik bir figürdür, çünkü o (zaman içinde erkekler bu konuda hâkim oldukları halde zaman zaman kadın da olabilir) yaşlıların -en eski toplulukta genel bir tabaka- ayrıcalıklarını, bu tabakanın özel bir bölümünün özelleşmiş ayrıcalıkları olarak katılaştırır. İktidarı profesyonelleştirir. İktidarı, bir bütün olarak topluluğun değil, ancak dikkatle seçilmiş bir grup tilmizin katılmayı umut edebileceği seçilmiş birkaç kişinin ayrıcalığı haline getirir. Şamanın kehanetle ilişkili kişiliği esas olarak bir toplumsal nevroz ölçeğinde bireyin güvencesizliğini ifade eder. Erkek avcı şiddet konusunda ve kadın yiyecek toplayıcı besleme konusunda bir uzmansa, şaman da korku konusunda bir uzmandır. Aynı kişide birleşmiş büyücü ve kâhin olarak, çevrenin insan ötesi gücü ile topluluğun korkuları arasında dolayım kurar. Weston La Barre'ın gözlemine göre "Tanrı'ya niyaz eden" rahiple karşılaştırıldığında, "psikolojik ve toplumsal olarak ikisinin arasında daha ilkel olan şamandır. Ego sınırları o kadar zayıf ve fantezileri o kadar asılsızdır ki dış güçler bedenini pratik bir rahatlıkla istila ve terk ederler." Belki de bu ayrımdan

daha önemli olan olgu, şamanın başlangıç halinde, cisimleşmiş devlet olmasıdır. En eski topluluğun toplumsal yaşam meselelerine birlikte eşit olarak katılan diğer üyelerinden farklı olarak, şaman ve yardımcıları profesyonel politik manipülatörlerdir. Eviçi toplumunu politik toplumdan ayıran saflık ve amatörlüğü yıkma eğilimindedirler. Şamanlar, "en basit yiyecek toplayıcı uygarlıklarda bile gayri resmi olarak bir araya toplanırlar", diyor Radin. "Klan tipi politik modeller ortaya çıkar çıkmaz, onları bir grup içinde ya da ayrı ayrı, resmi olarak birleşmiş olarak buluruz". Açıkça söylenirse, Radin'in kastettiği şamanist gruplar başlangıç halindeki politik kurumlardı.

Şamanların politik rolüne Weston La Barre şamanizm ve kriz kültlerine ilişkin kapsamlı incelemesinde daha da büyük bir önem verir:

> Her kültçü grup başlangıç halinde özerk bir varlık, kapalı bir toplum, politik bir birimdir ve bu nedenle her Kilise potansiyel bir devlettir. Kriz mezheplerini açıklarken aşırı bir şekilde vurgulanan politik alan, birçok şamanizm incelemesinde tuhaf bir şekilde gözardı edilmiştir. Kuzey Amerikalı ve Sibiryalı şamanlar... genellikle gruplarının koruyucuları oldukları kadar liderleriydiler de; ve Güney Amerikalı şaman-mesihler genellikle insanlar ve evren üzerinde aynı şekilde, politik gücü ve büyü gücünü birleştirmişlerdi. Paul Roux, Cengiz Han'ın şamanlarının unsurlarını ve politik olaylar üzerindeki iktidarını eşit derecede incelemiştir; ve Rene de Nebesky-Wojkowitz Tibet'teki devlet kehanetinin ya da törensel falcılığın kesinlikle şamanist karakterde bir kehanet vecdi olduğunu göstermiştir. Eski Çin *wu*'ları da politik şamanlardı. Asyalı ve Amerikalı şamanların aynı gelenceksel kökenlere sahip olduğu açıktır ve içsel politik yönü Kuzey Amerika'nın mesihvari hayalet dansı kâhinlerinde ve Güney Amerika, Amazon ve And tanrı-kralları ve şaman-reisleri arasında çarpıcı bir şekilde yeniden ortaya çıkar.

Bundan sonraki birkaç sayfada, La Barre dünyanın hemen her bölgesi ve Yunan-Roma uygarlığı dahil olmak üzere, hemen her erken uygarlık için benzer nitelikte veriler sunar.

Ama ilksel toplumda şamanın konumu herkesin bildiği gibi güvenceden yoksundur. Genellikle büyü hizmetleri için fazlasıyla ödüllendirilen şaman, teknikleri başarısız olursa, kindar saldırılarla karşılaşabilir, hattâ belki de öldürülebilir. Bu nedenle, şaman her zaman müttefikler arar ve daha da önemlisi genel olarak topluluktan korunması için karşılıklı olarak belli avantajlara sahip iktidar merkezlerinin yaratılma-

sını teşvik eder. Yarı dinsel bir formül üreticisi, ilkel bir evrenbilimci olarak, başlangıç halindeki iktidarı fiili iktidar olarak kristalleştiren ideolojik mitler yaratır. Bunu, yaşlılarla birlikte yaparak, yaşlıların gençler üzerindeki otoritesini arttırabilir ya da kendilerine özgü askeri toplumlar kurma eğiliminde olan daha genç ama daha önemli savaşçılarla birlikte yapabilir. Onlardan ise yanılabilirliğinden kaynaklanan kötü etkileri hafifletmek için dehşetle ihtiyaç duyduğu desteği alır. Bu güçlerle rekabet edebilmesi ve onların otoritesine el koyma girişiminde bulunabilmesi gelişimin bu döneminde olası değildir. Önemli olan nokta, şamanın politik kurumların ve koalisyonların yaratıcısı olmasıdır. Yaşlıların otoritesini sihirli-politik bir haleyle geçerli kılmakla kalmaz, politik güç ihtiyacıyla babamerkezli bir topluluğun "eril" mizacını arttırma eğilimi taşır. Bu mizacın saldırgan ve şiddete yönelik unsurlarını abartır, onu mistik destek ve doğaüstü güçle besler.

Tahakküm, hiyerarşi ve kadınların erkeklere boyun eğmesi şimdi ortaya çıkmaya başlıyor. Ama bu gelişimde örgütlü ekonomik sınıfların ve hâkimiyet altındaki toplumsal tabakanın sistematik sömürüsünün ortaya çıkışını resmetmek güçtür. Kuşkusuz gençler, bir klan ya da kabile hâkimiyetinin altına girerler; yaşlılar, şamanlar ve savaşçı reisler aleni toplumsal ayrıcalıklar elde ederler. Yararlanma hakkı, tamamlayıcılık ve "indirgenemez asgari" gibi en eski kurallar toplumda öylesine kökleşmiştir ki bu erken dünyanın ekonomisinin bu sosyopolitik değişikliklere şaşırtıcı bir şekilde kapalı olduğu ortaya çıkar. Radin, "yerli kabilelerin çoğunluğu gerçek sınıf ayrımları temelinde birey gruplaşmalarına sahip değildi" diyor ve ekliyor: "Aralarında kölelere sahip olanlar az değildi, ama statüleri olmadığı için yaşamları güvencesiz olduğu halde, köleler hiçbir zaman sistematik bir şekilde hizmetçilik işlerine zorlanmıyorlardı ve kendilerine bizim anladığımız anlamda aşağı ve düşük bir sınıf gibi bakılmıyordu". Zaman içinde varlıklı kişiler de oldu, ama Manning Nash'ın gözlemlediği gibi, "ilkel ekonomilerde ve köylü ekonomisinde düzey eşitleme mekanizmaları, bireylerin ya da belirli grupların itibarını arttırmalarını önlemede çok önemli bir rol oynar." Bu aynı seviyeye getirme mekanizmaları çok çeşitli biçimler alır:

> Akrabalara ya da birlikte yaşanılan kişilere zorunlu olarak ödünç verilmesi; ekonomik başarının ardından büyük bir ziyafet; Kuzeybatı Kıyı-

sı Kızılderililerinin büyük miktarda değerli malı yok ettikleri potlaç gibi bir harcama rekabeti; Meso-Amerika'da sivil ve dinsel hiyerarşilerde görev almanın sonucu olan ritüel bağış; ya da Ova Kızılderililerinin atları ve malları dağıtmaları. Çoğu küçük ölçekli ekonominin, teknik ilerlemeye yeniden yatırımı önlemek için serveti eritmeye yönelik bir yolu vardır ve bu, sınıf çizgilerinin ekonomik bir temelde kristalleşmesini önler.

Aslında, burjuva toplumunda en değerli kişisel amaç olan bağımsız servet, yazıöncesi toplumlarda fazlasıyla zan altındadır. Bu servet, genellikle, varlıklı bireyin, zenginliklerini şeytani güçlerle uğursuz bir anlaşmaya girerek elde ettiğinin bir kanıtı olarak kabul edilir. Bu şekilde kazanılan zenginlik "hazine"dir, teşhir edilen cisimleşmiş iktidardır, mitolojinin Faustçu masallarını dokuduğu malzemedir. Bu servetin "bağımsızlığı"; doğrudan toplumsal denetimden bağımsız olması eski kuralların en temelinin ihlaline işaret eder: Kan bağlarının getirdiği karşılıklı yükümlülükler. "Uygarlığın" toprak sisteminden farklı olan soy sisteminin hâkimiyeti, hiyerarşi ve statüde farklılıklar var olsa bile, topluluğun akrabalardan oluştuğunu varsayar; Patrick Malloy'un gözlemlediği gibi, "topluluğun serveti, toplumsal ilişkileri" zayıflatmak ya da daraltmak için değil, "desteklemek ya da genişletmek için kullanılmalıdır". Zenginlik ancak soy sisteminin parametreleri içinde elde edilebilir ve topluluğun içine "düzey eşitleme sistemi"nin işleyişiyle etkili bir şekilde süzülür. Malloy'un dirayetle gözlemlediği gibi: Topluluktaki "en zengin kişi sık sık en kötü duruma düşer, çünkü tüm maddi servetini dağıtır. İstendiğinde armağanlar vermek, başlık bedelini sağlamak ve topluluğun hayatta kalması açısından önemli olan diğer önemli işlevleri yerine getirmek gibi belirli yükümlülükleri vardır".

Böylelikle, doğa ilksel kan yeminiyle toplumu kendine bağlamaya devam eder. Bu yemin en eski toplumsal yaşamın temel olgusu olarak yalnız akrabalığı değil, aynı zamanda karmaşık bir haklar ve ödevler ağını da geçerli kılar. Hiyerarşi ve tahakkümün toplumsal sınıflar ve ekonomik sömürü olarak yerleşebilmesi için; karşılıklılığın malların "serbest mübadele"sine yol açabilmesi için; yararlanma hakkının yerini özel mülkiyete ve "indirgenemez asgari"nin yerini yaşam araçlarını bölüştürme normu olarak zahmetli çalışmaya bırakabilmesi için; özetle bu son derece geniş kompleksin çözülebilmesi ve yerini bir sınıf, mübadele ve mal mülk kompleksine bırakabilmesi için tüm talepleriyle kan yemininin sona ermesi gerekir.

Sınıf ilişkilerini ve insanın insan tarafından sistematik sömürüsünü beslemek üzere tamamen yeni bir toplumsal alan kurulana kadar hiyerarşi ve tahakküm kan yeminine tutsak kalır. Açıktır ki toplumsal değişimin bu sınıf*öncesi*, daha doğrusu ekonomi*öncesi* dönemini kafamıza nakşetmeliyiz; çünkü "modernliğin" -özellikle Batı tarzında olmak üzere kapitalizmin- geniş ideolojik külliyatı büyük ölçüde görüşümüzü perdelemek üzere tasarlanmıştır. Radikal antropologlar ve teorisyenler tarafından çok tutulan ilkel komünizm, anaerki ve toplumsal eşitlik gibi kavramlar bile bu perdeyi kaldırmak yerine yerinde tutan, anlamayı güçleştirici bir rol oynarlar. İlkel komünizm kavramında, komünal ilişkileri zorunlu kılan sinsi bir "cimri doğa", bir "doğal kıtlık" anlayışı gizlidir; şeylerin komünal paylaşımı insanlığa dışsal bir şeymiş ve "modernliğin" sık sık "benlik"le özdeşleştirdiği doğuştan insan bencilliğinin üstesinden gelmek için bu komünal paylaşımın hayatta kalma ihtiyaçları tarafından dayatılması gerekiyormuş gibi. İlkel komünizm, nitelik olarak "komünal" de olsa, benliği mülk sahipliğiyle özdeşleştiren mülkiyet kavramını da içerir. *Bütün* mülkiyet iddialarının ihlali olan yararlanma hakkı, bir kamu kurumu olarak mülkiyet tarafından gizlenir. Aslında, "komünal mülkiyet", mülk sahipliği kâbusunun "komünist" bir toplumun duyarlılığından ve uygulamalarından tamamen arındırıldığı söylenebilen "kamu mülkiyeti", "ulusallaştırılmış mülkiyet" ya da "kolektif mülkiyet"ten kavramsal ve kurumsal olarak çok uzak değildir. Nihayet, toplumun erkekler yerine kadınlar tarafından yönetilmesi olarak "anaerki" yalnızca hâkimiyetin yapısını değiştirir; ortadan kaldırılmasını getirmez. "Anaerki" yalnızca tahakkümün cinsiyetini değiştirir ve dolayısıyla tahakkümü devam ettirir.

Böylelikle tam da sınıflı toplum, sömürü, özel mülkiyet ve servet kazanımının eleştirisinde "doğal kıtlık", "mülkiyet" ve "hâkimiyet" varlığını korur. Hiyerarşi ve tahakkümün sınıflı topluma doğru gelişmesini sınırlayan ilksel kan yeminini gizleyen, ekonomik sömürü, mülkiyet ve sınıf eleştirisi yalnızca akrabalık kısıtlamalarının yerine ekonomik kısıtlamaları koyar, *her ikisini de* daha yüksek bir özgürlük alanına doğru aşmaz. Mülkiyeti yararlanma hakkı, hâkimiyeti hiyerarşik olmayan ilişkiler ve kıtlığı, etik bir ihtiyaç seçiciliğinin ortaya çıkmasını sağlayabilecek bolluk karşısında rakipsiz kılarak burjuva hukukunu yeniden kurar. Yararlanma hakkı, karşılıklılık ve indirgenemez asgarinin daha eleştirel alt tabakasının üzeri *daha az temel* bir eleştiri ile kaplanır: Özel mülkiyetin, yaşam araçlarının bölüşümündeki ada-

letsizliğin ve haksız bir emek gelirinin eleştirisi. Marx'ın Gotha Programı üzerine düşüncelerindeki adalet eleştirisi radikal toplumsal teoriye yaptığı en önemli katkılardan biridir, ama bu katkının ekonomist sınırları, bir bütün olarak yaptıklarının içeriğinde açıkça görülür.

Bu sınırlar Marx'ın özellikle "kapitalizmin ilerici rolü" üzerine vurgusunda ve kapitalist olmayan dünyaya ilişkin insafsız metaforlarında ortaya çıktığı gibi tarih anlayışının Avrupamerkezliliğinde hemen hemen kesin bir nitelik kazanır. Marx'ın vurguladığı gibi, "burjuva döneminin sonuçlarına, dünya pazarına ve modern üretimin güçlerine", onları "en ileri halkların (tabii ki Avrupalılar) ortak denetimi altına yerleştirerek hâkim olduktan sonra, insani ilerlemenin, nektarı sadece katledilenlerin kafataslarından içen şu korkunç pagan idolüne artık benzemeyeceği" doğru mudur? Bu sözler Victoria dönemi küstahlığının en kötü biçimini ortaya koyuyor ve Batılı olmayan dünyanın binlerce yıl süren gelişim süresince olgunlaştırdığı, yaşamsal önem taşıyan "tarihöncesini" açıkça gözden kaçırıyor.

Sınıflı toplumun bir bütün olarak insanlığın yaratımı olmadığını unutmamak gerekir. Bunun en insafsız biçimi, büyük ölçüde Avrupa ile sınırlı olan, şu az sayıda "ileri halk"ın "başarısı"dır. Oysa Keşif Çağı'ndan önce dünyayı dolduran büyük insan kitleleri, kapitalizme, hattâ sınıflı topluma karşılık kendi alternatiflerini geliştirmişlerdi. Onlara "uygarlığın" yumuşak okşamasını ve çarmıha gerilmiş İsa heykelini bekleyen, duraklamış toplumlar olarak bakmaya hiç hakkımız yok. Onların toplumsal biçimlerinin, teknolojilerinin, kültürel yapılarının ve değerlerinin kendine özgü tarihlerden çok yalnızca "antropolojilere" indirgenmiş olması, yalnızca kendi "tarihöncesinin kalıntıları" olarak kendi toplumsal yaratımlarından ve kendi toplumsal gelişiminin "arkeolojisi"nden başka bir şey görmeyen düşünsel bir atavizmin kanıtıdır.

Avrupalı olmayan birçok toplum için küstahça "durağanlık" olarak adlandırdığımız şey, etik ve ahlâki açıdan Avrupalıların düşüncesizce "ilerleme" ve "tarihle" özdeş tuttukları *yağmacı* dinamizmle uyumlu olmayan kültürel özelliklerin farklı ve genellikle son derece duyarlı bir biçimde olgunlaştırılması ve zenginleştirilmesi olabilir. Bu toplumları, Avrupalıların niceliğe ve bencil kazanıma kurban etmiş oldukları değerler geliştirdikleri için "durağan" diye kınamak, Avrupalıların olmayan toplumsal yaşam anlayışlarından çok Avrupalıların tarih, ahlâk anlayışları hakkında bilgi verir.

Ancak şimdi, nükleer silahlar [nücleonics], biyolojik savaş ve kitle

kültürü gibi "pagan idollerimiz" bizi yeterince utandırdıktan sonra, Avrupalı olmayan kültürlerin bizimkinden genellikle daha mükemmel ve daha bilgili, karmaşık toplumsal yollar izlemiş olabileceklerini anlamaya başlayabildik. Fetih hakkı temelinde, dünya kültürel hegemonyası üzerindeki taleplerimiz kendi aleyhimize döndü. Yalnız daha insani değerler, daha ince duyarlılıklar ve daha zengin ekolojik anlayışlar için değil, aynı zamanda son derece esrarlı bir hale getirilmiş "üretim güçlerimizin" -şimdiden gücümüzü aşan ve yeryüzündeki yaşam bütünlüğünü tehdit eden güçler- *teknik* alternatifleri için de başka kültürlere bakmak zorunda kaldık. Ama yakın zamana kadar, yaygın tahakküm sistemimiz bizi körleştirerek kendi toplumsal gelişimimizin tarihiyle sınırladığı gibi bazıları bizimkinden çok daha iyi, bazıları bizimkiler kadar kötü, ama pek azı bizimkinden kötü olan alternatif toplumsal gelişimlerin anlaşılmasını da önledi. Bu gelişmeler bize daha iyi bir gelecek için alternatif etik ve teknik yollar sunacaksa, önce bugüne kadar önümüzü görmemizi engelleyen büyük tahakküm mirasını yeniden incelememiz gerekir.

IV. HÂKİMİYET EPİSTEMOLOJİLERİ

Hiyerarşik toplumlardan sınıflı toplumlara kayış iki düzeyde oldu: maddi ve öznel. Açıkça maddi bir kayma şehrin, devletin, otoriter bir tekniğin ve son derece örgütlü bir piyasa ekonomisinin ortaya çıkışıyla cisimleşti. Öznel kaymalar baskıcı bir duyarlılık ve değerler grubunda -tüm yaşantı alanını komuta ve itaat çizgilerinde zihinselleştirmenin çeşitli yollarında- ifadesini buldu. Geniş bir felsefi terim kullanırsak, bu tür zihniyetler pekâlâ *hâkimiyet epistemolojileri* olarak adlandırılabilir. Herhangi bir maddi gelişim kadar, bu hâkimiyet epistemolojileri de ataerkinin gelişimini ve toplumun yöneticilerinde bencil bir ahlâkı besledi; yönetilenlerde ise suçluluk ve feragatte kök salan ruhsal bir mekanizmayı besledi. Saldırganlığın bedenlerimizi kavga ya da kaçış için kasması gibi sınıflı toplumlar ruhsal yapılarımızı komuta ya da itaat için örgütlerler.

Kendi halinde akıl ile karıştırılmaması gereken baskıcı bir akılcılık, organik toplumdan sınıflı topluma doğru toplumsal gelişimin karakterini son derece belirsiz hale getirdi. Akıl insanın tamamlanmasını her zaman bir benlik bilinciyle, mantıksal açıklıkla ve insanlığın sisli efsane yaratıcı dünyada tamamen massedilmesinden kurtuluşla tanımladı. İnanç ve din konuları bile akılcı bir şekilde yorumlandı; birkaç temel inançtan akılcı bir şekilde türetilen son derece sistematik teolojiler olarak. Ama bu büyük -organik toplumdan sınıflı topluma doğru- insanlaşma projesi insanın tamamlanması için açık, kesin akılcı bir içeriği olan etik bir temel olmadan gerçekleşti. Bu nedenle sınıflı toplumun ortaya çıkışı başlangıcından itibaren bir paradoksla yüklüydü: Etik amaçlara ulaşmak için bir *araç* ya da yöntem olarak düşünülen akıl, bu etik amaçların içkin özelliği ya da *anlamı* olarak düşünülen akılla nasıl bütünleştirilebilir?

Trajik bir şekilde, bu paradoksun çözülmesi Aydınlanma'nın büyük düşünürlerinin büyük bir iyimserlikle inandıkları gibi yalnızca akla bırakılmadı. Ta başından itibaren krizler sınıflı toplumu delik deşik etti. En azından Batı dünyasında, bizi, toplumsal yaşamı içine çekebilecek bir uçuruma itmekle tehdit eden olağanüstü bir tahakküm mirası üretti. Sonuç, tahakküm mirasını göremez hale gelmesine yol açacak kadar zehirli ve akıl düşmanlığına gömülü, yersiz bir antirasyonalizmin ortaya çıkışı oldu. Aklı sezgiye, akılcılığı salt itkiye, tutarlılığı eklektisizme ve bütünlüğü mistik bir "birliğe" teslim ederek yalnızca akılcı analizler aracılığıyla defetmeyi reddettiğimiz için bu mirası pekâlâ güçlendirebiliriz.

Aydınlanma düşüncesine tepki gösterirken, "rasyonalist" olmadan, aklı kurtarmalı, salt tekniğe indirgemekten kaçınmalıyız. Toplumun, hâkimiyeti zihinselleştirme biçimimizi ve tahakkümün tarihini açık bir şekilde anlama ihtiyacını o insanlığın bir ölüm kalım sorunuyla karşı karşıya olduğu günümüzde olduğu kadar şiddetle duyduğu başka bir zaman pek ender olmuştur. Ne olursa olsun, zihnin vaatleri ve tuzakları, akıl hakkında akıl yürütürken değil, yalnızca aklı *kullanırken* ortaya çıkar. Akıl yetilerimizi zihnin kendisini silebilecek karanlık bir miras karşısında tamamen yitirmek yerine, onları kullanmak ve daha sonra onlar üzerinde düşünmek daha iyi olacaktır.

Hiyerarşik toplumların sınıflı toplumlar olarak kristalleştikleri maddi ve öznel düzeyler keskin bir şekilde birbirlerinden ayrılmazlar. Ya da

Victoria dönemi toplumsal düşüncesinin dilini kullanırsak, bir düzeyden rahatlıkla bir diğerinin "altyapısı" olarak söz edemeyiz. Tarihin başlangıcından beri akrabalıktan teritoryalizme doğru temel değişikliklerin "sonucu" olarak görülen şehir, kan yemininin çözülmesi için o kadar önemli bir alandır ki teknik ve ideolojideki önemli değişikliklere ne kadar bağlı görünürse görünsün ancak bir "neden" olarak görülebilir. Aslında, başlangıcından itibaren kent yaşamı sağduyulu neden - sonuç mantığında o kadar belirsiz bir yer tutmaktadır ki bu kavramları ihtiyatla kullanırsak iyi olur.

Şuraya kadar olan kısım açık: İlksel değerleri ve kurumları tek başına başka herhangi bir etkenden daha fazla belli bir bütünlük derecesinde bir arada tutan kan yemini, ancak kan bağı iddialarının yerine medeni bağ iddiaları geçtikten sonra aşılabilirdi. Ancak teritoryal sistem akrabalık sistemini yıkmaya ya da en azından sorumluluklar ağını zayıflatmaya başladıktan sonra, erkek kardeş ya da kız kardeş gibi kutsallaştırılmış terimler artık zorunlu doğal gerçeklikler olmaktan çıkabildiler.* Bundan sonra, "biraderlik" giderek akrabalık bağlarından çok maddi ve politik çıkarların ortaklığı anlamına gelmeye başladı ve "kız kardeşler" -askeri, politik ve ekonomik ihtiyaçlar temelinde erkekleri toplumsal kardeşlik grupları içinde birleştirmek için-ittifaklar kurmanın araçlarına dönüştüler.

Kökleri açıkça şehir ve devletin gelişiminde olan, bu maddi ve öznel etkenlerin toplumsal ve kültürel etkisi ne kadar vurgulansa yeridir. İnsanlık ilksel kan yeminine o kadar sıkı bir şekilde sarılmıştı ki en eski toplumsal biçimler, içerikleri boşaltıldıktan sonra bile, genellikle bozulmadan kalıyorlardı. Birçok durumda, klanlar hemen yıkılmıyordu; genellikle muhafaza ediliyorlar ve geniş aile gibi geçmişin gölgeleri olarak kalmaya devam ediyorlardı. Aslında, bazı toplumlarda incelikle yeniden devreye sokularak -önce erken ruhani birliklerin hiz-

* Bu, şehirler ortaya çıkar çıkmaz, etnik ya da toplumsal statüye bakılmaksızın şehir sakinlerine hemen yurttaşlık verildiği anlamına gelmez. Tam tersine: Gerçek ya da kurgusal, etnik köken, kent birlikteliğinin adli temelini oluşturmaya devam ediyordu; ancak tedrici bir şekilde, şehir sakinlerini ortak atasal gerçekliklerinden ya da mitlerinden uzaklaştırdı. Kent toplumunun en açık kurbanı klandı ya da daha genel olarak akrabalığa dayanan birlik bağları ve sorumluluklarıydı. İmparatorluğun ihtiyaçlarının son derece farklı etnik grupların sadakatini gerektirdiği Roma dönemine kadar, şehirler, ortaçağ dünyasının gettolarında yaşayan Yahudiler gibi genellikle şehrin ayrı mahallelerinde toplanan yabancılardan çok, ortak bir ataya bağlı olan üyelerine şu ya da bu türde ve değişen derecelerde ayrıcalıklar verdiler.

metinde, daha sonra kalıntı biçiminde askeri şeflerin ve kralların hizmetinde- yeni ortaya çıkmakta olan devletin araçlarına dönüştürüldüler.

Burada şamanizmin yeniden devreye sokulmasıyla ortaya çıkan erken ruhbanlığın ideolojik etkinliklerini hissediyoruz. Ruhani birlik [priestly corporation] kendisini, bedeni yalnızca ruhlar için bir kap olan şamanın toplumsal savunmasızlığından kurtararak, insanlık ile giderek insanbiçimci hale gelen tanrılar (tanrılar artık organik toplumun çevresini kuşatan doğa ruhlarıyla karıştırılmamalıdır) arasında evrensel bir komisyonculuk firması rolünü üstlendi. Teoloji kehanet karşısında üstünlük kazanmaya başladı. Evrenin kökenleri, işleyişi ve kaderiyle ilişkili -bir hâkimiyet epistemolojisiyle yüklü- görünüşte akılcı açıklamalar büyünün yerini almaya başladı. Ruhani birlik günahkâr insanın "suçunu" ve tanrıların "memnuniyetsizliğini" vurgulayarak, şamanın yoksun olduğu başarısızlığa karşı bağışıklık kazanabildi. Şamanın, toplumsal statüsünü ilksel toplumda tipik bir şekilde güvencesiz hale getiren *teknik* başarısızlıkları, ortaya çıkmakta olan ruhban tarafından, topluluğun kendisinin *ahlâki* başarısızlığının kanıtı olarak yeniden yorumlanabildi. Kuraklık, hastalıklar, seller, çekirge istilaları ve savaştaki yenilgiler -eski insanlığın Kitabı Mukaddes'te dile getirilen dertleri-yalnızca kötü niyetli ruhların esrarlı işleri olarak değil, öfkeli tanrıların, topluluğun günahları için verdiği ceza olarak yeniden yorumlandı. Aslında teknik başarısızlık ruhani birlikten, ahlâki zaafları için kefaret ödemek zorunda olan düşmüş bir insanlığa geçti. İnsanlık ancak rahiplerin, mallar ve hizmetler biçiminde cömert fedakârlıklarla teşvik edilen yakarışlarıyla kurtulabilir, tanrıların cezalandırıcı hareketleri yatıştırılabilir ve insanlık ile tanrıları arasında var olan eski uyum yeniden sağlanabilirdi. Zaman içinde, fedakârlık ve yakarış, ne topluluğun ne de ruhani birliğin vazgeçebileceği sürekli bir çabaya dönüştü. Bu çaba süreksiz olanın süreğen hale gelmesi ölçüsünde kurumsallaştığı zaman, şehirlerle el ele giden ve odak noktaları her zaman tapınak, ruhban semtleri, ambarları, zanaat atölyeleri ve zanaatçıların ve bürokrasilerin meskenleri olan ilk teokrasileri yarattı. Kent yaşamı yalnızca bir pazar yeriyle değil bir sunakla ve muhtemelen yalnızca savunma setleri olarak değil; kutsal alanı doğal alandan ayırma işlevini gören surlarla başlar.

Bu yeni dokudaki, aleni sınıf ve maddi sömürü alametleri taşıyan, anlaşılması güç ideolojik ilmekler çeşitliliğini düşününce insanın nefesi kesiliyor. Ruhani birlik dünyevi doğa ruhlarını ve kötü ruhları, insa-

na benzer doğaüstü tanrılara ve şeytanlara dönüştürerek maharetle tamamen yeni bir toplumsal ve ideolojik düzenleme, daha doğrusu, hâkimiyeti *zihinselleştirmenin* yeni bir yolunu yarattı. Topluluğun koruyucu tanrısı giderek bir bütün olarak topluluğun bir vekili -tam anlamıyla, giderek toplumsal egemenliğin koşumlarını ele geçiren asli bir dayanışmanın kişileşmesi ve maddileşmesi- haline geldi. Ludwig Feuerbach, insana benzeyen tanrılarımızın ve tanrıçalarımızın, insanlığın kendisini yaşamdan daha geniş bir dinsel dünyaya yansıtması olduğunu ilan ettiğinde, bizi farkında olmadan yanlış yöne sevk etti; aslında bunlar ruhani birliğin son derece gerçek bir toplumsal tahakküm ve maddi sömürü panteonuna yansıtılmalarıydı.

Ne olursa olsun, bir zamanlar yararlanma hakkı uygulaması sayesinde herkese açık olan topluluk toprakları ve ürünleri artık, yeryüzündeki komisyoncuları aracılığıyla isteklerini, ihtiyaçlarını ve emirlerini bildiren doğaüstü bir tanrının ihsanları olarak görülüyordu. Sonunda topluluk, emeği ve ürünü üzerinde teokratik egemenliği elde ettiler. Terimlerdeki çelişkiyle biraz eğlenirsek, komünal mülkiyet, Tanrı'nın ve yeryüzündeki idarecilerinin komünizmi biçiminde ortaya çıktı. Bir zamanlar *bir bütün olarak* topluluğun idaresine sahip olan topluluk bütünü, artık topluluğu ve birliğini cisimleştirme rolünde onu bir ruhban eliti tarafından yönetilen itaatkâr bir cemaate dönüştüren (yalnızca doğaüstü bir panteondaki bir koruyucu tanrı bile olsa) tanrılaştırılmış bir "Tek"in idaresi altındaydı. İlksel dünyayı dolduran doğa ruhları, himayeci tanrılar tarafından massedildi. Zengin alt tanrılarıyla tüm çeşitliliği içinde doğanın bereketini temsil eden Ana Tanrıça, "sert" ahlâki kanunları tanrısal Doğaüstünün soyut alanında formüle edilen "Meleklerin Tanrısı" tarafından ayaklar altına alındı.

Ruhani birlik gibi klan da ekonomik bir kuruluşa dönüştü. Bir zamanlar can alıcı komünleştirme [communizing] *etkinliği* olarak düşünülen topluluk, pasif topluluk emeği kaynağına, yalnızca bir üretim aracına dönüştü. Komünal özelliklere, ancak kendilerini teknik çşgüdüme, sömürüye ve akılcılaştırmaya adadıkları ölçüde değer veriliyordu; hiyerarşi çerçevesinde yapılanan bir komünizmin sömürücü doğası üzerine çok eski bir yorum. Bu durumda, klan toplumu, en başta silinmek bir yana, bir maddi nesneler zenginliği üretmek için kendisine karşı kullanıldı. Ruhani birlik, Yahudi Leviler gibi kendisini tüm klanların üzerine çıkaran, kendisine özgü bir klan haline geldi. Oldukça yeni bir şeye dönüştü: bir *sınıfa.*

Artık insanlığın tanrılara verdiği maddi adaklarının toplamı olarak

düşünülen biriktirilmiş zenginlik, organik toplumun hazineye atfettiği şeytani özelliklerden arınmıştı. Eski ve Yeni Dünya'da ortaya çıkan zengin tapınaklar, birikmiş zenginliğin kutsallaştırılmasına, daha sonraları cesaretin ödülü olarak yağmaya; ve sonunda politik egemenliğin sonucu olarak armağana tanıklık ederler. Bir zamanlar karşılıklı destek sistemlerinde insanlar arasındaki ittifakı simgeleştiren armağanlar artık doğaüstü ve politik güvenlik için verilen öşüre ve vergilere dönüşmüştür. Komünal klanların işgüçlerine, komünal toprakların özel ruhban malikânelerine, uzlaştırıcı mitlerin baskıcı dinsel dramlara, akrabalık sorumluluklarının sınıf çıkarlarına, hiyerarşik komutanın sınıf sömürüsüne bu kesintisiz dönüşümü kutsanmış âdetlerden belirgin kopuşlardan çok geleneksel hukuk sistemlerindeki vurgu değişiklikleri gibi görünüyordu. İstilaların feci etkilerini bir yana bırakırsak, ilksel toplum organik toplumun genel hatlarından net bir şekilde ayrılmadan, sınıflı toplumun yeni toplumsal düzeni tarafından baştan çıkarılmış görünüyor.

Ama bu değişiklikler yalnızca tapınak çevresi içinde ortaya çıkmadı. Mezopotamya'ya ilişkin oldukça yeni veriler ve Robert McAdams'ın hayranlık uyandırıcı Mezoamerika ve Mezopotamya karşılaştırmaları, erkek savaşçının sivil alanının, organik toplumun ruhani birliğin kutsal alanı olarak sınıflı topluma dönüşmesine fazlasıyla karıştığını ortaya koyuyor. Ruhban ideoloji gücüne sahiptir; hiç de önemsiz olmayan, ama ikna ve inandırmaya dayanan bir güçtür bu.. Savaşçı, zorlama gücüne sahiptir; daha çok fiziksel cesaret, silah ve şiddetin zorlayıcı etkilerine dayanan bir güç. Ruhani birliğin ve askeri toplumun çıkarları zaman zaman oldukça içli dışlı olarak birbirine karıştığı halde, sık sık çözülür ve karşı karşıya gelirler. Kutsal bir aracı ya da komisyoncu olarak topluluk ile tanrıları arasında duran rahiple karşılaştırıldığında, hasmıyla karşılaşan savaşçı genellikle daha talepkâr ve çıkarlarının uygulanmasında kuşkusuz daha dikkatlidir. Bu farklı tarihsel figürlerin yarattıkları ideolojiler ve kurumlar ne birbirlerine benzerler ne de aynı toplumsal sonuçlara yol açmışlardır. Organik toplum içinde ortaya çıkan savaşçı toplumlar, organik toplumu ortadan kaldırma konusunda -organik toplum hiyerarşik kurumlar tarafından önemli değişikliklere uğratıldıktan ve şamanist uygulamaları bir halk büyücüsüne ve hekimine havale ettikten sonra- onun dışında ortaya çıkan ruhani birliklerden daha etkili olmuşlardır. Savaşçılar, her şeye rağmen, aslında teokrasilerin yaratmış olduğu ideolojik değişikliklere dayanarak teokratik öncellerinin yerini aldılar. O halde tarih, politik devleti

ve daha sonra kendisine özgü ruhban kalıntılarıyla merkezi monarşiyi yaratan klasik soyluluğunu ve malikâne sahiplerini, savaşçı şeften ve onun askeri yoldaşlarından devşirdi. Büyük ölçüde askeri nitelikte olan bu kardeşlik, klan toplumunun soy sistemini savaş baltasının gücüyle kesiyordu ve sonunda onun toplumsal yaşam üzerindeki etkisini yok etti. Ve yine, sürekli olarak toplumsal güçten arındırıldıkları halde klanlar, Azteklerin *capulli*'leri ve Sümer toplumuna atfedilen aile birimleri gibi var olmaya devam ettiler

Teokrasiler, kabile yaşamının, halk meclisleri ve yaşlılar konseyleri gibi bazı demokratik özellikleriyle uyuşmaz değildirler. Ruhani birliğin ayrıcalıklarına saygı gösterildiği sürece, kabile demokrasisi ve teokrasi birbirini kurumsal olarak destekleyebilir; biri, politik yapının maddi çıkarlarıyla ilgilenerek, diğeri ise tapınağın ve kutsal olanın maddi çıkarlarıyla ilgilenerek. Onların arasında, kardeşliğe dayalı askeri toplumların, ancak sivil iktidar açlıklarının küçük düşürücü bir kısıtlaması olarak görebilecekleri etkin bir işlevler bölüşümü ortaya çıkabilir. Kilise ile devlet arasındaki en eski çatışmalar, başlangıçta klanların demokratik taleplerini -ve sonunda onların çatışma dışında bırakılmasını- içeren üç yönlü çatışmalardı.

Yıllardır ileri sürdüğüm gibi devlet yalnızca bürokratik ve baskıcı kurumlardan oluşmaz. O aynı zamanda bir zihin durumu, gerçekliği düzenlemek için aşılanan bir zihniyettir. Bu nedenle, devletin uzun bir tarihi vardır; yalnız kurumsal olarak değil, aynı zamanda psikolojik olarak. Fetheden halkların fethedilenlere tamamen boyun eğdirdikleri ya da onları fiilen yok ettikleri çarpıcı istilalar bir yana, devlet tedrici bir şekilde gelişti; genel tarihi gelişimi boyunca sık sık o derece eksik ya da melez biçimlerde durakladı ki sınırlarını salt politik terimlerle belirlemek hemen hemen olanaksızdır.

Devletin yalnız kuvvete dayanarak yönetme kapasitesi her zaman kısıtlı olmuştur. Tamamen baskıcı, her yerde hazır ve nazır devlet mitosu, ezilenlerde toplumsal tevekküle yol açan bir korku ve güçsüzlük duygusu yaratarak devlet mekanizmasına çok iyi hizmet eden bir kurgudur. Köleler ve serfler gibi toplumun en ezilen sınıflarından bile yüksek derecede bir işbirliği görmese, devletin otoritesi eninde sonunda dağılırdı. Devlet iktidarı karşısındaki korku ve kayıtsızlık bu iktidarı olanaklı kılan toplumsal koşullandırmanın ürünleridirler. Bu nedenle, devletin kökenlerinin kendiliğinden ya da içkin açıklamaları, orta-

ya çıkışının ekonomik betimlemeleri ya da fethe dayanan teoriler (hemen hemen imhaya yol açan fetihler bir yana), toplumların devletsiz bir durumdan devlete nasıl sıçrayabildiğini ve politik toplumun dünyaya nasıl bu kadar yayılabildiğini açıklayamazlar.

Geçmişte ortaya çıkan devletlerin ve yarı devletlerin sonsuz çeşitliliğini açıklayabilecek tek bir sıçrama da yoktur. Yönetici *ensi*'nin ya da askeri derebeylerinin sürekli olarak halk meclisleri tarafından denetlendiği erken Sümer devleti; *capulli* ile soylular arasındaki şiddetli rekabetle karşı karşıya kalan Aztek devleti; (Ernst Bloch'un terimiyle) "Bedevi anlaşması"nın demokratik âdetlerine başvuran peygamberler tarafından sürekli olarak tedirgin edilen Yahudi monarşileri; ve kurumsal olarak doğrudan demokraside kök salan Atina devleti; bütün bunlar, birbirlerinden ne kadar farklı ve modern çağın merkezi bürokratik devletleriyle ne kadar çatışma içinde olurlarsa olsunlar, devletin tamamlanmamış gelişim biçimlerini oluştururlar. Batlamyus'un son derece bürokratik Firavun Devleti bile, vergi ve angarya emek taleplerine karşın, birçok Mısır köyünün yaşamını değiştirmeden bıraktı. Yakındoğu'da ve Asya'da ortaya çıkan merkezileşmiş devletler, toplumun temelindeki topluluk yaşamını, kitle iletişim araçları, son derece karmaşık gözetim sistemleri ve kişisel yaşamın hemen hemen her yönünü denetlemeye yönelik otoritesiyle modern devlet kadar istila etmiyordu. Bugün gördüğümüz gerçekten tamamlanmış, tarihsel olarak eksiksiz biçiminde devlet, ancak geleneksel toplumlar, âdetler ve duyarlılıkların, insanlığın içinden çıktığı organik toplumla tüm temas duygusunu yitireceği kadar tahakkümle uyumlanacak biçimde tamamen yeniden işlenmesinden sonra ortaya çıkabilirdi.

Devlet tek bir tarihsel sıçramada kurulmadığı gibi klan toplumu da tek ya da ani bir darbeyle silinmedi. Toplumsal bir kuvvet olarak etkisizleştirilene kadar klanlar toplumun erken kent safhası boyunca büyük toprak alanlarını ellerinde tutmaya devam ettiler. Savaşçı toplumlar ise kendi halklarının değil, fethedilen halkların topraklarını özel ganimet olarak talep ederek askeri güçlerini ekonomik güçle desteklediler. Aslında kabile dışı fetih, genellikle yerli sakinlerin serf olarak işledikleri büyük özel mülklerle savaş şeflerinin itibarlarının artmasına yol açtı. Şeflerin çevresinde bir araya toplanan savaşçı toplumlara gelince, savaş ve zaferin en kalıcı ganimetlerini kendi malikâneleri olarak paylaştıkları ve sonra köylüler, kiracılar, serfler ve kölelerden oluşan içsel bir malikâne hiyerarşisine dönüştürdükleri topraklardı. Mezoamerika'dan elde edilen verilerden çıkarttığımız sonuca göre ma-

likâne ekonomisi sonunda sırf arazi alanı ve ürün açısından *capulli* ekonomisine baskın çıkmaya başladı. Sümer arşivleri ve Aztek toplumunun İspanyol betimlemeleri klan topraklarının yavaş yavaş malikânelere satılmasının ve özgür ya da tutsak yiyecek yetiştiricilerinin serf benzeri ya da kiracı statüsüne düşüşünün acıklı hikâycsini dile getirir.* Şehir surlarının ötesinde, toplumun en uzak alanlarında, köy yaşamı canlılığını büyük ölçüde koruyordu. Ne kadar hafif ve kalıntı biçiminde olursa olsun, eski usuller modern çağlara kadar kaldılar. Ama çok çeşitli âdetleri ve ritüelleriyle kan yemini, gerçek olmaktan çok simgesel bir hale geldi. Hiyerarşik toplumun, organik toplumun eşitlikçi özelliklerinin yerini kapması gibi sınıflı toplum da hiyerarşik toplumun yerini kaptı.

Akrabalığa, yararlanma hakkına ve karşılıklılığa dayanan toplumsal bağlardan sınıflara, mülk sahipliğine ve sömürüye bu büyük kayma, teknikte buna eşlik eden değişiklikler olmadan gerçekleşemezdi. Genellikle erkekler tarafından uygulanan ve kadınların kazma ve çapasının yerini alan büyük ölçekli, hayvan gücüne dayanan saban tarımı olmadan, fazlaların profesyonel rahipleri, zanaatkârları, yazmanları, kralın maiyetini, kralları, orduları ve bürokrasileri -kısacası devletin büyük donanımını- beslemeye yetecek kadar artacağını düşünmek zordur. Ancak karşımıza birkaç kültürel paradoks çıkıyor. Açıkça görülen sınıf yapısına karşın Aztek toplumu en basit pueblo topluluklarının ötesinde hiçbir teknolojik ilerleme sergilemiyor. Amerikan Kızılderili toplumları arasında, toprakta iz açan sabanları, Aztek oyuncaklarında görülen ulaşıma yönelik tekerlekleri, hayvanların tarımsal amaçlarla evcilleştirilmesini göremiyoruz. Büyük mühendislik başarılarına karşın, yiyecek yetiştirmenin bir zanaattan bir sanayiye indirgenişini bulamıyoruz. Buna karşılık, sabanların, hayvanların, tohumların ve büyük sulama sistemlerinin tarımsal temeli oluşturduğu toplumlarda, en eski topluluk kurumları komünal bölüşüm normlarıyla birlikte korun-

* Klan topraklarının satılması geleneksel topluluk topraklarının serbestçe devredilmesinin kanıtı olarak görülmemelidir. Normal olarak askeri krallıkların yükselişini ve daha sonra zayıflamasını izleyen yeni feodal idare, toprağı yalnızca bir "gayri menkul" olarak değil, hâlâ hemen hemen kutsal bir mekân duygusunun mevkisi olarak görüyordu. Daha büyük bir olasılıkla, palazlanmakta olan soylulara satılan klan toprakları tasarruf hakkının topluluk *içinde* ve klan halkı ile askeri liderler arasındaki bir devri olarak görülüyordu. Aristoteles bile doğuştan Atinalı olmadığı için, öğretileri ne kadar ünlü ve etkili olursa olsun Atina'da toprak satın alamamıştı. Yunanlı olduğu halde, Atina'da bir yurttaş değil, bir yabancıydı.

maya devam ediyorlar. Bu toplumlar ve değerleri, ya sınıflar geliştirmeden ya da genellikle kendilerini insafsızca sömüren -ama pek ender olarak yapısal ya da düzgüsel olarak değiştiren- feodal ya da monarşik kurumlarla bir arada var olarak devam ettiler.

Genel olarak, insanlık ya sınıflı topluma doğru "ilerlemedi" ya da ancak değişen derecelerde ilerledi. Saban tarımı, tohumlar ve el sanatlarının gelişmesi dünyanın birçok bölgesinde şehirlerin, sınıfların ve sömürünün ortaya çıkışı için zorunlu koşulu sağladı, ama hiçbir zaman yeterli koşulu sağlayamadı. Avrupa toplumunu, özellikle kapitalist biçimin altında tarihsel ve ahlâki olarak eşsiz kılan şey, ekonomik sınıfların ve ekonomik sömürünün -daha doğrusu, bugün bildiğimiz anlamda iktisadın- kişisel ve toplumsal yaşamın en mahrem yönlerini bile sömürgeleştirme konusunda, içinden kök saldığı Yakındoğu toplumları da dahil olmak üzere, *her* toplumu aşmış olmasıdır.

Bu dönüşüme ulaşılmasında şehrin taşıdığı merkezi taşıdığı önem ne kadar vurgulansa yeridir. Çünkü teritoryalizm için toprağı, yurttaşlık için medeni kurumları, gelişkin mübadele biçimleri için pazar yerini, sınıflar için semtlerin ve mahallelerin yalıtılmışlığını ve devletin heybetli yapıları için alanı sağlayan şehirdi. Şehrin keresteleri, taşları, tuğlaları ve kireçleri, aksi halde insanlığın zikzaklı tarihindeki münferit bir olay niteliği alabilecek ya da terk edilmiş bir arazinin orman tarafından geri alınması gibi tekrar doğa tarafından massedilebilecek toplumsal, kültürel, kurumsal ve hatta ahlâki değişikliklere kalıcı bir gerçeklik kazandırdı. Dayanıklılığı ve büyümesi sayesinde şehir, biyoloji üzerinde toplumun, doğa üzerinde zanaatın, topluluk üzerinde politikanın taleplerini kristalleştirdi. Sınıflı toplumun savaş baltasının keskin kenarı gibi sürekli saldırı halindeki akrabalık, yararlanma hakkı ve tamamlayıcılığın talepleriyle savaştı, paylaşma ve eşitlik üzerinde çıkar ve tahakkümün egemenliğini onayladı. Fetihçi bir ordu için, bir kültürün şehrini yok etmek kültürün kendisini imha etmektir; ister bir Kudüs isterse bir Roma olsun, şehri geri almak, kültürü ve onu yaratan insanları eski haline getirmektir. Şehir, kan yemininin kent sunaklarında akrabalığı biçimsel olarak göklere çıkarırken, içeriğini yok etti ve dış kabuk hüsnü tabirle "çekirdek aile" dediğimiz salt yeniden üretime yönelik bir birim lehine bir kenara atıldı.

Sınıflı toplum yönündeki bu nesnel değişiklikler ne kadar kapsamlı olurlarsa olsunlar, sınıfların, sömürünün, kazanımın ve burjuva reka-

betinin yarışmacı zihniyetinin insanlığın ruhsal donanımının bir parçası olabilmesi için *öznel* alanda ulaşılması gereken değişiklikler kadar zorlu değillerdi. İnsan doğasını yalnızca bir hâkimiyet ve tahakküm epistemolojisi ya da daha da kötüsü sınıf ilişkileri ve sömürü açısından ele alırsak, onu vahim bir şekilde yanlış yorumlarız. Howard Press, "ayrılma ilk trajedidir" gözleminde bulunuyor. Ama ayırmanın çeşitli yolları vardır. Bu "trajedi" bireyin eşsizliğini ve kimliğini keşfetmesine izin vermek için zorunlu olsa da bireyler arasındaki toplumsal olarak tahrip edici rekabet ve yarışma biçimini almak zorunda değildir.

Benlik oluşumunun uzlaşmacı ve katılımcı yönlerini dikkate alan bir benlik fenomenolojisi henüz yazılmadı. "O"nun karmaşıklığından çıkan "ben"; bebeğin, sensorimotor mekanizmasına akan ayrıştırılmamış deneyimlerden kendisini ayırt etmek için aşması gereken büyülü sınır, antagonizmanın ürünü değildir. Korkunun öğrenilmesi gerekir; korku *toplumsal* bir deneyimdir; nefret gibi. Benmerkezciliğin *genişlemesinin*, benliğin ve bireyselliğin layık olduğu yere geldiği gerçek ortam olduğu şeklindeki genel kabul gören ideoloji, bir burjuva hilesi, *burjuva bencilliğinin temelidir*. Bu anlayış, Piaget'nin çocukluğun ilk yılları konusunda yaptığı ömür boyu süren araştırmalarla çelişir. Piaget'nin gözlemine göre:

> Benzerini daha büyük çocuğun düşüncesinin benmerkezciliği konusunda betimlediğimiz paradoksal gibi görünen bir mekanizma sayesinde, özne kendisini en az, tam da en benmerkezci olduğunda tanır ve kendisini keşfettiği ölçüde kendisini evrene yerleştirir.

Böylelikle, Piaget dilin, kendi üstüne katlanan düşüncenin ve uzamsal, nedensel ve zamansal bir evrenin düzenlenişinin, "benliğin kendisini bularak kendisinden özgürleşmesi ve böylelikle kendisine şeyler arasında bir şey, olaylar arasında bir olay olarak bir yer vermesi ölçüsünde" olanaklı hale geldiğini ortaya koyar.

Erken insanlık (Piaget'nin verdiği anlamda), "şeyler arasında bir şey, olaylar arasında bir olay" olmadan asla hayatta kalamazdı . Toplumsal Darwinizm bir yana, zihinselleştirme ve kavramsallaştırma, planlama ve hesaplamaya yönelik güçlü bir nöro-fiziksel kapasite geliştiren yaratıklar, herkesin herkese karşı Hobbesvari savaşı içinde kendilerini yok ederlerdi. Akıl, hesaplama kapasitesiyle birleşmek ve yaratmaktan çok bölmek ve yok etmek için kullanılsaydı, insanlığın

insan niteliği kendisine karşı döner ve insan türü çağlar önce, modern silahları icat etmeden çok önce kendisini boğazlardı.

Organik toplumun uzlaştırıcı duyarlılığı dış dünyayla ilgilenirken benimsediği bakış açısında ifadesini bulur; özellikle animizm ve büyüde. Temel olarak, animizm saldırgan bir kavramlaştırma biçiminden çok tinsel bir uzlaştırma evrenidir. Tüm varlıkların "ruh"a -Hegel'in sözcüklerini kullanırsak basit bir "tin ve varlık özdeşliği"ne- sahip olduğu düşüncesi fiilen yaşanır ve hissedilir. Bu bakış açısı basit yazıöncesi halklarının davranış tarzlarına hâkimdir. Edward B. Tylor, klasik animizm tartışmasında bir Amerikalı Kızılderilinin "bir at ile at akılcıymış gibi tartışacağını" belirtirken, şeyler arasındaki sınırların işlevsel olduğunu söylüyor. Kızılderili de, at da *öznedir;* hiyerarşi ve tahakkümün onların ilişkilerinde hiçbir yeri yoktur. "Uygar dünyada çok yaygın olan, insan ile hayvan arasındaki mutlak ruhsal farklılık duygusu, daha aşağı (aynen alınmıştır) ırklarda pek bulunmaz". Bu "daha aşağı ırklar"ın epistemolojisi bizimkinden nitelik olarak farklıdır.

Yazıöncesi epistemolojisi bölmekten çok birleştirmeye eğilimlidir: İnsanlar kadar hayvanları, bitkileri, hatta doğa kuvvetlerini ve tamamen cansız şeyleri de kişileştirir. Bizim kafamızda genellikle salt soyutlamalar olan şeyler, yazıöncesi animist kafalarda yaşam ve öz kazanır. Animist için, örneğin insanın ruhu; onun nefesi, eli, kalbidir ya da benzer, açıkça tözsel bir nitelik taşıyan başka kendiliklerdir.

Birçok çeşidiyle bu animist bakış, organik toplumun ortadan kalkışından sonra uzun bir süre zihinlerde yer tutacaktır. Yunan felsefesinin görünüşte paradoksal niteliklerini ele alırken karşılaştığımız güçlük, sahip olduğu animist bakış açısı ile dünyevi akıl arasındaki gerilimden kaynaklanmaktadır. Thales ve İyonya düşünürleri, bakış açılarının dünyevi olması ve mantıksal nedenselliği temel alması anlamında görünüşte akılcı olmalarına karşın, dünyayı canlı, bir *organizma,* daha doğrusu, Collingwood'un gözlemlediği gibi bir "hayvan" olarak görüyorlardı. "Dünya, içinde daha küçük organizmaların kendilerine özgü ruhlara sahip olduğu, ruhu olan bir şeydir; öyle ki, tek bir ağaç ya da tek bir ruh (Thales'e göre) hem canlı bir organizmadır hem de dünya olan büyük canlı organizmanın bir parçasıdır". Bu animist bakış, Aristoteles'in zamanına kadar Yunan felsefesinden ayrılmadı; Helenik düşünceyi "idealist" ve "maddeci" bölümlemelerde düzgün bir biçimde sınıflama konusunda karşılaştığımız güçlük buradan kaynaklanmaktadır.

Animistin dünyayı idare etmek için kullandığı teknik olan büyü, bu duyarlılığın uzlaştırıcı epistemolojisini ihlal eder gibi görünüyor. Antropologlar büyü süreçlerini "ilkel insanın", şeyleri kendi iradesine itaat ettirmek için, "zorlamaya" yönelik kurgusal teknikleri olarak betimleme eğilimindedirler. Oysa daha yakından baktığımızda göreceğimiz gibi bu zorlama zihniyetini ilksel dünyaya biz sokarız. Yazıöncesi topluluklar büyüyle, doğayı, kuvvetlerini ya da hayvanların ve insanların hareketlerini taklit ederek, kendi ihtiyaçlarını dış dünyaya yansıtırlar; dış dünyanın ta başından itibaren karşılıkçı bir topluluk olarak kavramlaştırıldığını vurgulamak gerekir. Yönlendirici eylemden önce, törensel yalvarış sözcüğü, akılcı bir varlığa -bir *özneye*- işbirliği ve anlayış için yalvarma gelir. Ayinler her zaman eylemden önce gelir ve yalnızca zorlama değil, eşit katılımcılar arasında iletişim olması gerektiğini belirtir. Bir hayvanın, diyelim ki bir ayının rızası, öldürülmesiyle sonuçlanacak avın temel bir parçasıdır. Cesedi kampa getirildiğinde, Kızılderililer ağzına bir barış çubuğu koyacaklar ve uzlaştırıcı bir hareket olarak onu üfleyeceklerdir. Büyünün ve ayinin ayrılmaz bir özelliği olan basit taklit, "nesne"yle doğal birliğin, "nesne"nin öznelliğinin kabul edilmesini belirtir. Kuşkusuz daha sonraları söz fiilden ayrılacak ve babaerkil bir tanrının otoriter Sözü olacaktır. Bu arada taklit toplumsal uyum ve türdeşlik sağlamaya yönelik bir stratejiye indirgenecektir. Ama büyü ve çalışma şarkıları biçimindeki sözün ritüeli, karşılıklı kabule ve paylaşılan akılcılığa dayanan daha eski bir duyarlılığı anımsatır.

Organik toplumun bu deneyimsel birlik bütününde, bir tikellik duygusundan yoksun olduğunu söylemiyorum. Animist için ayılar ayıdırlar, bizon ya da insan değildirler. Animist, bireyleri ve türleri bizim kadar -geç paleolitiğin mağara resimlerinde ortaya çıktığı gibi genellikle ayrıntılara büyük bir dikkat göstererek- dikkatli bir şekilde ayırır. Bir ayının bir ayı ruhu halinde *baskıcı* bir biçimde soyutlanması, ayıların ruhunun, onların özgüllüğünü yadsıyan evrenselleştirilmesi, kanımca, animist ruhun olgunlaşmasında sonraki bir gelişimdir. Bireysel ayıyı insan yırtıcılığının *manipülatif* biçimlerine tâbi kılarak, bu biçimin genelleştirilmesi dış dünyanın nesneleştirilmesine doğru ilk adımlara işaret eder. "Bir Kızılderili bir ayının saldırısına uğrar ve parçalanırsa, muhtemelen hayvan başka bir ayıya verilen zararın öcünü almak için, öfkeyle, kasıtlı olarak ona saldırmıştır", derken Tylor'un ileri sürdüğü gibi ayı ruhlarından önce muhtemelen yalnızca tek tek ayılar vardı. İradesi, amacı olan ve öfkeyi bilen bir ayı yalnızca bir ayı ruhu-

nun yan ürünü değildir; kendisine özgü ve özerk bir varlıktır.

Tek tek ayılardan bir ayı ruhunu soyutlayarak, tikelden evrensele genelleştirme yaparak ve dahası bu soyutlama sürecine büyüsel bir içerik katarak, dış dünyayı açıklamak için yeni bir epistemoloji geliştiriyoruz. Tek ayı *yalnızca* bir hayvan ruhunun yan ürünüyse, tikeli tamamen genelin içine alarak ve özgül ve somut olanın eşsizliğini yadsıyarak doğayı nesneleştirmek artık olanaklıdır. Böylelikle animist bakışın vurgusu, uzlaşma ve iletişimden tahakküm ve zorlamaya kayar.

Bu düşünsel süreç muhtemelen tedrici adımlarla gerçekleşti. Mitolojideki en eski efsanelerden biri olan Orfeus efsanesi, hayvanların efendisi anlayışından çok hâlâ bir *koruyucu ruh* anlayışına dayanıyor. Orfeus hayvan evrenini uzlaşma ve uyuma yöneltir. Vahşi bir "pençe ve diş" dünyasında bir uzlaştırıcıdır. Orfeus efsanesinden, uzlaştırma ve soyutlamanın birbirini karşılıklı olarak dışlayıcı süreçler olmadığı bir zamanın varlığını hissediyoruz. Ama efsanenin vurgusunda küçük bir değişikliğin etkisiyle hayvanların koruyucusu imgesinden hayvanların efendisi imgesine geçiyoruz. Bu değişiklik, Ivar Paulson'ın ileri sürdüğü gibi muhtemelen aynı zamanda avın koruyucusunu -ruhlarının *efendisini*- ve avcının yardımcısını cisimleştiren şamanın işidir. Şaman sihir yoluyla avlanan hayvanı avcının ellerine teslim eder: O efendilikten söz ederken ima edilen efendidir. Hem yaşlı hem de profesyonel büyücü olarak eski animist bakışı yıkan yeni, yarı hiyerarşik sınırlar yaratır.

Akıl denilen bu kutsanmış genelleştirme ve sınıflama süreci çok erken bir dönemde karışık ve çelişkili bir biçimde ortaya çıkar: Doğanın *kurgusal* manipülasyonu, insanlığın *gerçek* manipülasyonuyla başlar. Şamanın dünyaya daha büyük bir tutarlılık kazandırma çabaları, insanlığa dış dünya üzerinde daha büyük bir denetim olanağı sağlayan toplumsal iktidar haline gelecektir ama, şaman ve daha kesin olarak ardılı olan rahip başlangıçta manipüle etmek için bu dünyayı böler. Kadın şamanlar ya da rahibeler, bu olguya karşı erkeklerden daha bağışık değildirler. Her iki durumda da Weston La Barre, erken avcı-toplayıcıların, dünyevi iktidarın toplumsal yapısını diğer grupların yaptığı gibi doğaüstüne atfettiklerini söylerken kesinlikle haklıdır: "Mitin, avcı bir boyun toplumsal yapısına uygunluğu tamdır. Mit, daha sonraki bir toplumsal düzenlemeyi öngörmüyordu, çünkü din yalnızca o zamanki çağdaş toplumsal yapıyı yansıtıyordu".

Ayrıca, tahmin edebileceğimiz gibi şamanlar ve rahipler her zaman işbaşındaydı. Yalnızca genelleştirmez ve formüle etmezler, aynı

zamanda yeniden genelleştirir ve yeniden formüle ederlerdi. Yaşlılarla ve savaşçı şeflerle kurdukları erken koalisyonlar, daha sonraları giderek daha karmaşıklaşan tarımsal toplumların ortaya çıkışıyla karşılaştıkları ihtilaflı meseleler, yeni genelleştirmelere ve formülasyonlara yol açan ideolojik yaratıcılığın önüne yeni talepler yerleştirdi. En ünlü şamanlar ve rahipler ölümlerinden sonra, tanrılar yaratmanın hammaddeleri haline geliyorlardı. Animizm ve din arasında, şamanizmi rahipler topluluğuna götüren bir uzlaşma sağlandı. Erken tanrılar, Sfenks ve Minotaur gibi bir hayvan yüzünü bir insan vücuduyla ya da hayvan vücudunu insan yüzüyle birleştirerek bu yeni karışımı ortaya koyar. Bu sürekli ikame süreci, karşı konulmaz bir şekilde, kaprisli davranışlarıyla bile tamamen insani olan bir tanrılar panteonuna yol açar.

Toplum yavaş yavaş hiyerarşiye ve daha sonra sınıf yapılarına doğru geliştikçe, tanrılar da aynı yönde gelişti. Henüz anamerkezli geleneklerle dolu olan hiyerarşik bir toplumda, en önde gelen tanrı, bereketi ve toprağı, bir arada var olan cinsiyet ve bahçecilik alanlarını kişileştiren Ana Tanrıça'dır. İyice yerleşmiş -erkeği, hayvanlarını ve sabanı yiyecek yetiştiriciliğine dahil eden- babamerkezli bir toplumda Ana Tanrıça bir erkek eş edinir ve ataerki yaygınlaştıkça mevkisini ona verir. Bu süreç, tanrıların toplumsallaşması politik teogonilere (ilahların soylarını yazan kitap-ç.n.) yol açana kadar, "uygarlığın" kent toplumları ile arasındaki eşik boyunca devam etti. Topluluklar meclislerde tartışırsa, tanrılar da meclislerde tartışır; ilkel kent demokrasilerinde savaşın etkisi egemen bir yöneticinin kuruluşuna yol açarsa, bir de egemen tanrı ortaya çıkar. Dünya şamanlık ve daha da önemlisi ruhban aracılığının hükmü altında olduğu sürece, dinsel bir matriste gömülü kalma eğilimindedir. İnsan insanın tahakkümü altında olduğu sürece kendisini efsane yaratıcı ve dinsel olandan asla kurtaramaz. Toplumsal bölünmeler, mit ve mitoloji ile gözlerden saklanır: Savaşçı şef bile bir rahip ya da tanrı haline gelerek toplumsal statüsünü geçerlileştirmeye çalışır. Otoriter toplumsal güçler, onları kişileştiren ya da idare eder görünen tanrılar gibi doğal kuvvetler olarak gösterilir.

Doğanın yiyecek yetiştiricisinin çalışmalarından etkilendiği yerlerde, insanlık toprağın ve ev ocağının parçası olan tanrılar icat etme konusunda güçlük çekmiyordu: Davranışları genellikle mevsim döngüleriyle ya da insan yakarışıyla belirlenen halk tanrıları ve halk tanrıçaları. Savaşlar, felaketler, açlıklar ve büyük şanssızlıklar kuşkusuz oluyordu,

ama bunların ardında doğal düzenin artyöresi bulunuyordu. Örneğin Mezopotamya tanrıları, Mısır'ın kaderine hâkim olanlardan daha zaptedilemez ve insafsız görünüyorlar; Mezopotamya ülkesindeki ırmağın davranışları ve daha yıkıcı öngörülmesi Mısır'dakinden daha zordur. Ancak ne kadar önemli olursa olsun, iki büyük alüvyonal uygarlıktaki tanrılar arasındaki farklar, nitelik farkları değil derece farklarıydı. Doğa hâlâ ilgi ve özen gösteren besleyici bir anneydi. Kendisine saygı gösteren ve ona hiçbir zaman törensel armağanlarını vermemezlik etmeyen topluluğa bereketli hasatlar ve güvenlik bahşediyordu.

Ama bu iyi işlenmiş topraklar, Bedevilerin kıraç bozkırları ve sıcaktan kavrulan çölleriyle karşıtlık oluşturur. Burada, babaerkil savaşçı çobanlar arasındaki su ve hayvan sürüsü hakları konusundaki güvensizlik ve çatışma süreğen bir insanlık durumudur ve tarımcıların doğa ruhlarından, tanrılarından ve tanrıçalarından daha korkunç bir çehreye sahip yeni tanrıların neden ortaya çıkmaya başladığını anlamak kolaydır. Burada, doğa aklına estikçe insanı ve sürülerini ezen sıkılmış bir yumruğa çok benzemektedir. Günlük çalışmadan sonra ruhun ısıtılabileceği bir ev ocağı yoktur; yalnızca süreksizlik ortamıyla göçebe kampı vardır. İçinden serin ırmakların geçtiği bereketli topraklar da yoktur. Bedevi için, yalnızca kavurucu bir güneşin nezaret ettiği gökler mavidir. Çıplak dağlar ve platolarla kesilen geniş ufuk, uzayın sonsuzluğu, fizikötesi ve öteki dünya duygusu verir. Çiftçi için verimliliğin ve görece şefkatli bir doğanın cisimleşmesi olan kadının bu çıplak evrende -yalnızca oğullar, çobanlar ve savaşçılar üretmenin bir aracı olmanın dışında- hiçbir simgesel yeri yoktur. Kadın sömürülmekten çok alçaltılır.*

---

* Kuşkusuz bu betimleme Weberci bir "ideal tip"tir. Bedevi ya da daha genel olarak hayvan yetiştiriciliği ekolojisine karışan birçok değişkeni ve karmaşıklığı hesaba katmaz. Artık hayvan yetiştiriciliğinin on dokuzuncu yüzyıl antropologlarının ileri sürdükleri gibi avcılık ve tarım "aşamaları" arasındaki bir ara "aşama" olmadığı, daha sonraki bir gelişimi, daha doğrusu tarım toplumunun bir yan ürününü temsil ettiği genel olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle, daha sonraki babaerkil yapı ve değerler daha önceki yaşam tarzlarından gelen anamerkezli geleneklerle karışmıştır. Bu olgu kadınların Tevrat'taki ve var olan birçok hayvan yetiştiricisi topluluğundaki belirsiz konumunu açıklayabilir. Hayvan yetiştiricisi topluluklarının hepsi kendilerini çobanlıkla sınırlamazlar. Yapabildikleri zaman yiyecek yetiştirirler ve tarih boyunca, değiş tokuş yaparak ya da sürülerini biçilmiş toprakların ekin artıklarında otlatarak, gelişimin bütün düzeylerinde çiftçi topluluklarla barışçı bir etkileşim içine girmişlerdir. Benim burada ilgilendiğim nokta, hayvan yetiştiricilerinin dünyasının, onların istilalarının nesnesi haline gelecek birçok bahçeci ya da tarım topluluğuyla ortak olan yönleri değil, esas olarak *biricik* olan yönüdür.

İklimle ilgili değişikliklerle ya da toprak üzerindeki nüfus baskılarıyla tarımdan kopan hayvan yetiştiricisi göçebeler, sürülmüş, sürekli dolaşan, huzursuz halklardır. Kayıp bir cennetin hayaletleri olarak hâlâ aralarında dolaşan ölüler dünyasının tanrıları tarafından lanetlenmişlerdir. Çobanlar olarak, daha çok her biri devredilebilir bir nicelik olan evcil hayvanlar arasında yaşayan bir halktırlar; patriyarkın sahip olduğu hayvanların yalnızca *sayısı* zenginliğinin ve prestijinin bir ölçüsüdür. Güç ve servet sayısal bir kesinlikle belirlenebilir: Kişinin sürülerinin büyüklüğü ve oğullarının sayısıyla. Bu insanlardan -tarihsel olarak, hayvan yetiştiriciliği duyarlılığını *en mükemmel* bir şekilde ifade eden İbranilerden- eril iradenin sınırsız, sert ifadesine ve sık sık doğanın insafsızca inkârına dayanan yeni bir hâkimiyet epistemolojisi ve yeni bir tanrı ortaya çıkacaktır. H. ve H.A. Frankfort'un belirttiği gibi:

> İbrani düşüncesinin hâkim öğretisi Tanrı'nın mutlak aşkınlığıdır. Yehova doğada değildir. Ne yeryüzü, ne güneş, ne de gök kutsaldır; en güçlü doğa olguları bile yalnızca Tanrı'nın büyüklüğünün yansımalarıdır. Tanrı'yı adlandırmak bile olanaklı değildir... O *kutsaldır*. Yani o *sui generis*'dir. İbranilerin tektanrıcılığının, Tanrı'nın hiçbir şeyle koşullanmamış olan doğası konusundaki ısrarlarıyla ilişkili olduğu haklı olarak ileri sürülmüştür. Ancak her olguyu aşan, herhangi bir tezahür biçimiyle koşullanmayan bir Tanrı -ancak şarta bağlı olmayan bir Tanrı- *tüm* varoluşun bir ve tek zemini olabilir.

Bu tür kozmogonilerin arkasında, aynı anda özgürleştirici ve baskıcı olan -mitte gömülü olan akıl gibi- çelişkili bir akılcılık diyalektiği yatar. Kuşkusuz, gerçek düşünsel güçler kullanılmaktadır; kendilerini efsane yaratıcı malzemelerle gerçekleştirirler. Animist düşüncenin bireyselden türlere, ayılardan "ayı ruhlarına" ilerlemesi, doğa güçlerinin insani açıdan ilahi olarak kavramlaştırılmasının bariz bir önkoşuludur. Tanrılar insanlığın kendine özgü bir doğa kuvveti olarak doğada varoluşunun gizli kanıtıdırlar.

Burada bozkırları ve özellikle çölü, insanlığı doğaya boyun eğdiren tahakkümcü çevreler olarak görmek ve Bedeviyi doğayla şiddetli bir "mücadele"ye girmiş olarak ele almak insana çekici geliyor. Ancak böyle bir imge çok basit olurdu. Bedevi için, göçebenin kıraç dünyasının çıplaklığı genellikle bir arınma, daha doğrusu ahlâki ve kişisel özgürlük kaynağı olarak görünüyordu. Büyük İbrani peygamberlerine, özellikle Amos gibi kişilere göre çöl, her şeyden önce kişinin adalet-

sizlikle savaşmak için gereken karakter kuvvetini ve ahlâki dürüstlüğü bulmak için yöneleceği topraktı. Sürüleriyle dolaştığı ve kendi düşüncesiyle başbaşa kaldığı için, yiyecek yetiştiricisine göre Tanrı'ya daha fazla yaklaşan çobana bu nedenle soyluluk atfedilmişti. Çölle teması onu bir doğruluk duygusuyla dolduruyordu. Batılı duyarlılığımızdaki Semitik katkının önemi yalnızca tarımsal toplumların zaten var olan hiyerarşilerine verdiği babaerkil keskinlikte -burada bulgulayıcı amaçlarla vurguladığım bir katkıdır bu- yatmaz. Aynı zamanda köylüler arasında çok yaygın olan somut doğa imgesini soyutluğu içinde iradi olduğu kadar çarpıcı bir derecede düşünsel nitelikte olan bir Doğaüstüne doğru genelleştiren ahlâki dürüstlük ve aşkın zihniyette de yatar.

O halde İbranilerle birlikte, din soyutlama, sınıflama ve sistemleştirme yönünde artan bir eğilim sergiler. Açıkça görülen tüm çelişkilerine karşın, Tevrat insanlığın topluma doğru evrimleşmesinin son derece tutarlı bir betimlemesidir. İbranilerin doğa olgularını değersizleştirmesinde bile, efsane yaratıcı düşünceden bir uzaklaşma, fantezi olarak olgulardan bir kopuş, yaşamla gerçekçi ve tarihsel olarak ilgilenme yönünde bir istek buluruz. Tanrının iradesi olarak toplumsal tarih, ruhların, cinlerin ve ilahi varlıkların kozmogonisi olarak doğal tarihin yerini alır. Frankfortlar'ın vurguladığı gibi İbraniler,

> ortaya spekülatif bir teori değil, devrimci ve dinamik bir öğreti attılar. Tek, mutlak, aşkın bir Tanrı öğretisi, eskiliğinden dolayı muteber olan değerleri reddetti, yeni değerler ilan etti ve tarihe ve insanın eylemlerine metafizik bir anlam atfetti.

İnsanın tarihi düşünce sahnesinin merkezine geçti: Bu *onun* ve "seçilmiş halk" olarak da olsa onun türünün, Tevrat'ta merkezi bir temayı oluşturan kaderidir.

Ama bu "devrimci ve dinamik öğreti"ye karşı sav nitelığinde bir akılcılık sızar. İbranilerle birlikte, hâkimiyet epistemolojisi *aşkın bir düzen kavrayışı* olarak layık olduğu mevkiye erişir. Tahakküm *sui generis* olur: Bölünmez olanı emirle böler. İbrani Yehovası'nı çok çeşitli bir doğanın ya da hatta pagan dünyasını dolduran insani tanrıların arasında *tektanrıcı* bir önceliğe indirgemek bir basitleştirmedir. Aslında bu tür çabalar Yahudilik, Hıristiyanlık biçiminde, bir dünya dinine dönüşerek itibar kazanmadan yüzyıllarca önce gündemdeydi. İbraniler kendilerini seçilmiş olarak gören tek halk da değillerdi; bu, çoğu yazıöncesi ve yazısonrası halklarının kendilerini "insanlar", başkalarını ise

"yabancılar" ya da "barbarlar" olarak tanımlayarak etnik terminolojilerinde simgeleştirdikleri çok eski bir kabile âdetidir.

Tevrat'ı eşsiz kılan kendi kendini türetmesidir: Tanrının iradesi Tanrı'dır. Onu açıklamak için hiçbir kozmogoni, ahlâk ya da akılcılık gerekli değildir ve insanın ödevi sorgusuzca itaat etmektir. Musa Yehova'yla ilk kez karşılaşıp ona adını sorduğunda, yanıt lanetleyici bir tarzda verilir: "Ben benim". Ve dahası: "Ben kendimi sana göndereceğim." Musa'nın karşılaştığı yalnızca bir *tek* Tanrı ya da *kıskanç* bir Tanrı değildir; aşkınlığı kendisini, kendi varoluşu ve iradesinin ötesindeki tüm varlıklara kapatan *adsız* bir Tanrı'dır. Somut olan, artık *tamamen* evrensel olanın *ürünü* haline gelir; animizmin ve erken kozmogonilerin tikelden genele doğru ilerleme ilkesi tamamen tersine çevrilmiştir. Şeylerin düzeni doğadan Doğaüstüne gitmez, Doğaüstünden doğaya doğru gider.

Karakteristik olarak, Kitabı Mukaddes'in yaradılış anlayışı, Rudolph Bultman'ın gözlemlediği gibi, "spekülatif bir kozmogoni değil, Efendi olarak Tanrı'ya inancın ikrarıdır. Dünya ona aittir ve o gücüyle dünyayı ayakta tutar." Dünya artık, adsız bir soyutlama olan Efendinin nezaretinde, hiyerarşi tarafından, hükmedenler ve hükmedilenler tarafından istila edilmiştir. Tanrı'nın gözüyle insan son derece aşağılık bir yaratıktır, ancak bizim gözlerimizle kendi çapında bir başpapazdır. Çünkü Tanrı "yeryüzündeki her hayvanın, havadaki her kuşun ve toprak üzerinde hareket eden her şeyin ve... denizlerdeki tüm balıkların" Nuh Peygamber'den "korkmasını" buyurmuştur. Animistin avlanan hayvanla, önce bireysel bir varlık, daha sonra ise o hayvanın bir tür ruhunun bir yan ürünü olarak büyü yoluyla kurduğu iletişim "korku"ya dönüşmez. Hayvanların "korku" hissedebilmeleri düşüncesi -"Tanrı korkusu"ndan ilham alan, insanlarla paylaştıkları bir duygu- hâlâ onların öznelliğini kabul eder, ama bu insan tahakkümü altına yerleştirilmiş bir öznelliktir.

Aynı şekilde önemli olan bir nokta, insanların da insan tahakkümü ağına yakalanmalarıdır. Kitabı Mukaddes'in gücü, tüm efendilerin kölelerine karşı kullanabildikleri *mana*'dır (insan veya maddede bulunabilen doğaüstü bir kuvvet-ç.n.): Hükmedenin hükmedilene karşı, erkeğin kadına karşı, yaşlıların gençlere karşı kullanabildikleri bir güç. Bu nedenle Tevrat'ın neden evrensel bir belge haline geldiğini anlama konusunda güçlük çekmememiz gerekir: O, devletin, okulun, atölyenin, politik organın ve ailenin en yüksek kanunudur. Savaşçı şefin, tanrısal kralın ve eviçi patriyarkının *mana*'sı konusunda giderek dünyevileşen

bir dünyanın getirdiği kuşkuculuktan etkilenmemesini sağlayan metafizik süsler edinmiş *mana*'dır o. Frankfortlar'ın gözlemlediği gibi, "İbrani düşüncesi efsane yaratıcı düşünceyi tamamen aşmadı. Yeni bir mit -Tanrının İradesi miti- yarattı. Ancak Yehova'nın emirlerinde mitten daha fazla şey söz konusudur. Tevrat'ın içerdiği öyküler, olaylar ve tarihin gerisinde, insan egemenliğini saldırgan davranışa bağlayan, gelişim halindeki felsefi bir önselcilik [apriorism] vardır. Aslında hiyerarşinin idamesi, değiştirilemez kuvvetlerin karşısında insanın bekâsı meselesi olarak görünür.

Yehova'nın iradesi özne ile nesne arasındaki büyüyen ayrılığı tamamlar. Daha da önemlisi, O'nun iradesi bu ikisini yalnızca daha zengin bir bütünlüğü oluşturan tikeller olarak değil; antagonist bir şekilde böler: Nesne özneye tâbi kılınır. Özne ve nesne, soyut, evrensel ve zihinsel olan tarafından, somutun, olgusalın ve bedenin yadsınmasını içeren karşıtlar olarak bölünürler. Artık ruh gerçekliğe, zekâ duyguya, toplum doğaya, kadın erkeğe ve kişi kişiye karşı olabilir, çünkü Yehova'nın Ben'inin buyurduğu biçimiyle şeylerin düzeni böyle gerektirir. Bu düzeni açıklamak için âdetlere, yasaya ya da teoriye başvurmak gerekmez; Tanrının -*sui generis* bir tanrı- aşkın iradesi bu düzeni emretmiştir. Onun kadiri mutlaklığını sorgulamak insana düşmez.

Dünyanın düzeninin, tamamlayıcılıktan çok egemenlik terimleriyle ifade edilen bu dinsel ayrılığı onun yardımcılarına da hizmet edecekti. Bu ayrılık, ortaya çıkmakta olan sınıflar ve devlet için, akla dayanmayan bir itaat ve komutaya ve doğaüstü cezalandırma güçlerine dayalı bir hâkimiyet ideolojisi sağladı. Ve bu kapsamlı dönüşüme, doğaya ve tanrılara "ayı ruhu"na, Mısır dinsel animizminin örnek oluşturduğu yarı insan, yarı hayvan tanrılara ya da Sümerlerin ve Yunanlıların huysuz insanbiçimli tanrılarına- değil; ampirik gerçekliğin kısıtlamalarına tâbi olmayan, saf inancın kanunlaştırılmasına izin veren tamamen cisimsizleşmiş, soyut ve adsız bir Doğaüstüne başvurularak ulaşıldı. Bedevinin çöl manzarası bu ideolojiyi yalnızca keskinleştirdi, onu oluşturmadı; çünkü "Bedevi anlaşması" sınırsız politik egemenlik iddialarını yalanlama eğilimindedir. Aslında, karıları, çocukları ve hizmetlileri kadar patriyarklardan da bu kadar boyun eğme ve itaat talep eden bir ideolojinin, kısa bir süre sonra tarımsal bir yaşam biçimiyle yerleşik hayata geçecek olan basit Bedevilerden çıkabilmiş olması kuşkuludur. Bu ideoloji açık bir şekilde rahipler ve askeri komutanlar tarafından, katı kanun yapıcılar ve gözle görülür bir şekilde bir Musa figüründe cisimleşen Spartalılara benzer askerler tarafından şekillendirildi.

Tanrı'nın, Musa'dan yeryüzü ikametgâhı olarak keçi kılından bir çadır istemesi, ideolojinin Tevrat'taki ilk kısımlarının, birleşik Musevi kabileleri Vaat Edilmiş Ülke'ye doğru yollarını açarken formüle edildiğini düşündürüyor. Daha sonra, ülkenin fethedilmesinin ardından, bu ideoloji son derece hümanist ve idealist bir etik belge olarak geliştirildi.*

Yunanlılarla birlikte hâkimiyet epistemolojisi inanca dayanan ahlâki bir ilkeden, akla dayanan etik bir ilkeye dönüştürüldü. Efsane yaratıcı düşünce Helenik kültürel mirasta hiçbir zaman eksik değilse de ya son derece akılcılaştırılmış bir biçim alır ya da akıl, yani *nous* tarafından içeriksizleştirilir. Yunanlı akıl alanı, Doğaüstünü odak noktası olarak almaz; onun gerçek yeri *polis* ya da şehir-devlettir.

Semitik babaerkil klan gibi *polis* de kısmen zorlayıcı bir doğal çevre tarafından biçimlendirilmiştir: Dağlar Yunanistan yarımadasını engebelerle doldurmuş ve yüksek bir topluluk özerkliği düzeyine ve tarımdan metalürjiye ve savaşa kadar hemen hemen tüm görevlerde kişisel yeteneğe olanak sağlamışlardır. Amatör sözcüğü Latinceden gelir, ama her alanda mütevazı bir yeterlilik derecesine, geçmişte dağda yaşayan toplulukların karakteristik bir özelliği olan ve sakinlerini kendine güven, karakter, dayanıklılık ve özgürlük sevgisiyle damgalayan denge ve kendine yeterliliğe [*autarkeia*] yönelik Helenik eğilimi çok

---

* İronik bir biçimde, Tevrat'ın ahlâki olarak talepkâr ve doğalcılık karşıtı Bedevi değerleri, Hıristiyanlığın sevgi akidesine karşın, Yeni Ahit'te Eski Ahit'e oranla daha biçimlendirici bir rol oynamıştır. Roma İmparatorluğu'nun ortaya çıkışından hemen önceki dönemde, Yahudilik son derece etik bir karakter kazandı. İbrani peygamberleri, özellikle Amos, Yahudiliği, adalete bağlılık ve zorbalığa karşı nefret duygusuyla öylesine doldurdu ki eski Yahudiler sürekli olarak Roma egemenliğine karşı ayaklandılar ve sonunda ulusal bir varlık olarak Judea'nın (Roma İmparatorluğu'nda Filistin'in güney kısmı-ç.n.) yok oluşuna yol açtılar. İsa'nın döneminde, Ferisiler Tesniye Kanunu'nun (Tesniye, Eski Ahit'teki 5. kitabın adıdır-ç.n.) antikçağdaki en insani kanunlardan biri haline getirdiler. Musa'nın "göze göz" isteyen *lex talionis*'inin (kısasa kısas usulünün-ç.n.) yerini para tazminatı aldı; bedeni ceza büyük ölçüde kısıtlandı; kadının zina yaptığının belirlenmesi için işkence kullanımı kaldırıldı; son olarak hem borçlulara hem de kölelere o zaman için benzeri görülmemiş bir saygıyla yaklaşıldı. Hyam Maccoby'nin *Revolution in Judea*'da (New York: Taplinger Publishing Co., 1980) belirttiği gibi Yahudilik ile Hıristiyanlık arasındaki ortak yüzey, mevcut İncillerin Helenist yazarları tarafından kaba, neredeyse alaylı bir şekilde yeniden yazıldı. Maccoby'ye göre bu yazarlar İsa'nın milliyetçi hedeflerini, Nasıralı müritlerinin etik düşüncelerini, İsa'nın kardeşi James tarafından yönetilen Kudüs Kilisesi'nin eylemci mesajını tanınmayacak hale getirecek biçimde çarpıtmışlardı.

iyi yansıtır. Yalıtılmışlıkları, gerçek bir görüş genişliğini bastıran bir dargörüşlülüğe de yol açabileceği halde, bu gibi insanlar için, ruhsal bağımsızlık kendi içinde bir amaç haline gelir.

Helenik entelektüalizmin merkezi esas olarak, dağdaki kökenlerinin serbestçe dolaşan ruhu ile denizle temaslarının kozmopolit ruhu arasında ender bulunur bir dengenin kurulduğu, antikitenin kıyı ve ada *poleis*'iydi. Bu *poleis* içinde, özellikle Atina'da yeni bir düalizm ortaya çıktı: Ev ya da *oikos* ile *agora* (zaman içinde büyük bir çeşitlilik içeren bir medeni merkeze dönüşen pazar yeri) karşı karşıya konuldu. *Agora*, daha geniş olarak *polis*, Hannah Arendt'in Aristoteles'in *Politika*'sının motifini yansıtarak belirttiği gibi "özgürlük alanı"ydı. Ev ile polis birbiriyle ilişkili olduğu ölçüde,

> evdeki yaşamın zorunluluklarının üstesinden gelmek, kuşkusuz *polis*'in özgürlüğünün koşuluydu.... *Polis* yaşamına ne kadar karşı olursa olsun tüm Yunan felsefecilerinin veri olarak aldığı şey, özgürlüğün yalnızca politik alanda yer aldığı, zorunluluğun esas olarak politika öncesi özel hane örgütlenmesine özgü bir olgu olduğu ve zorunluluğun üstesinden gelmenin örneğin köleleri tahakküm altına alarak ve özgürleşmenin tek aracı olarak bu alanda kuvvet ve şiddet kullanmanın haklı olduğuydu. Tüm insanlar zorunluluğa tâbi oldukları için, başkalarına karşı şiddet kullanmaya hakları vardı; şiddet, dünyanın özgürlüğü için kişinin kendisini yaşamın zorunluluğundan kurtarmasına yönelik politika öncesi edimdi.

İbrani monistik düşüncesine tamamen yabancı olan bir düalizm olan, zorunluluk ile özgürlük arasındaki bu epistemolojik düalizm, doğa, çalışma, bireysellik, akıl, kadın, özgürlük ve teknik konusunda o kadar genel varsayımlara dayanıyordu ki onları gerektiğince ele almak için ayrı bir çalışma yapmak gerekir. Ben burada Batı'nın tahakküm mirasına özel bir yer vererek ve içerimlerini daha sonraki bir çalışmaya bırakarak bu varsayımlardan bazılarını hızla incelemek istiyorum.

İlk olarak, Yunan akılcılığı pek de doğanın reddini beslemedi. İnsan tarafından *evcilleştirilmiş* bir doğa, özellikle çiftçilerin düzenli tarlaları ve tanrıların kutsal koruları hoş bir ihtiyaçtı. Gözü ve ruhu tazeliyorlardı. Bu biçimiyle doğa, akıl ile yoğrulmuş ve insan yaratıcılığı tarafından şekillendirilmişti. Yunanlıların korktukları ve direndikleri, vahşi, evcilleşmemiş doğaydı (Havelock Ellis'in vurguladığı gibi); deyim yerindeyse *barbar* bir doğaydı. Vahşi doğa yalnızca politika ön-

cesi değildi; o düzen alanının dışındaydı. Ne akıl ne de zorunluluk azgın ormanın ve tehlikelerinin karışıklığında kendine yer bulabilirdi. İnsanın doğaya hâkim olmasına ilişkin Yunan anlayışı -modern anlayıştan daha az gerçek olmayan bir anlayış- orada bir kararlılık ve anlamlılık bulamazdı. Yunan kafasında, toprağı iyi sürülmüş çevresiyle *polis*, tekinsiz dünyanın ve onun barbar sakinlerinin tecavüzlerine karşı sürekli bir mücadele veriyordu. Kendi sınırları içinde *polis*, yalnızca söz, akılcılık ve "iyi yaşam" için değil, politika öncesi olduğu halde hiç değilse kendi düzeni olan *oikos* için bile bir alan yaratmıştı. *Polis*'in *oikos* üzerindeki üstünlüğünü daha evrensel bir düalizm destekliyordu: Anlamsız dağınıklık, yani *kaos* üzerinde, düzenin, yani *kozmosun* üstünlüğü. Tüm Yunan doğa felsefesi, bu düşünsel koordinatları -özellikle tutarsızlık güçleri karşısında *polis*'in tutarlılığına göndermede bulunurken- temel referans noktaları olarak alıyordu. Vahşi doğa sevgisi daha sonra, Avrupa ortaçağıyla birlikte gelecekti.

Ayrıca, Yunan akılcılığı, çalışmayı ve maddiliği hor görmüyordu. Aslında Atinalı toprak sahibi, yani çiftçi-yurttaş olarak klasik demokrasinin askeri omurgasını oluşturan *hoplite* (eski Yunanistan'da ağır zırhlı piyade askeri-ç.n.) ücretli yardım ve alabildiği kadar köleyle omuz omuza çalışıyordu. Genellikle bu küçük emek gücü aynı yiyecekleri ve maddi yaşam koşullarını paylaşıyordu. Yunanlıların insan vücuduna, atletikliğe sevgileri ve fiziksel biçime duydukları saygı ünlüdür. Yunan akılcılığının adamakıllı horgördüğü şey -burada da elitlerden söz ediyoruz- ticaret ve kazanç arayışı ile ilişkili zahmetli çalışmaydı. Çünkü pazar yerinde, Helenik kendine yeterlilik, denge ve sınır -yani aklın dikkati gevşediği zaman *kaos* tarafından kolayca yıkılabilecek olan *kozmos*- idealini yıkma tehdidi taşıyan kuvvetler bulunuyordu.

Çok sık alıntılanan bir pasajda Aristoteles bu korkuyu tipik Helenik bir açıklıkla dile getirmişti:

> Hane idaresinin hedefinin servet edinme olduğuna inanan ve yaşamlarının tek düşüncesi paralarını sınırsız olarak arttırmak, en azından kaybetmemek olan (bazı insanlar vardır). İnsandaki bu eğilimin kökeni, iyi yaşamayı değil, yalnızca yaşamayı istemelerindedir; ve istekleri sınırsız olduğu için, bu istekleri tatmin edecek araçların da sınırsız olmasını isterler.

Aristoteles için, sınırsızlığın tehlikesi yalnızca dengesizlik ve ba-

ğımlılıkta yatmaz; aynı zamanda biçimin bozulmasında yatar ki o olmazsa kimlik yok olur ve anlamsız olan anlamlı olanın yerini alır.

Dolayısıyla Yunanlılar, Batı düşünce geleneğine getirdikleri ikilikleri, terazinin sağlayabileceği dengeden bile daha düzgün bir biçimde tanzim etmeye çalıştılar: Doğa ile toplum, çalışma ile serbest zaman, duyumsallık ile zekâ, birey ile toplum arasındaki ikilik. İkilikler, ancak birbirlerine karşı ve bir arada oldukları zaman var oldular ve anlam kazandılar. Aklın dehası, ikilikteki ikinci terimlere, birinci terimler karşısında epistemolojik ve toplumsal öncelik vererek aralarındaki gerilimi bilmek ve ayarlamak zorundaydı. Özgürlük alanı olarak düşünülen *polis* bile sürekli olarak, topluluğun, kolektif çıkar ile birey arasındaki özdeşliği koruyup koruyamaması sorunuyla kuşatılıyordu. "Atina ideolojisinde devlet yurttaşlarından üstündür ve onlardan önce gelir", diyor Max Horkheimer. En azından kısa bir zaman için:

> *Polis*'in bu üstünlüğü bireyin yükselişini engellemekten çok kolaylaştırıyordu: Devlet ile üyeleri, bireysel özgürlük ile topluluk refahı arasında, hiçbir yerde Perikles'in Cenaze Söylevi'nden daha güzel bir biçimde betimlenmemiş olan bir denge kurmuştu.

Ama Helenik düşünceye göre düzen her zaman düzensizliğe -*kozmos kaosa*- direnmek zorundaydı. Bu betimleme, Yunanlıların -ve *polis*'in çöküşünden sonra gelen her Avrupa yönetici sınıfının-insanlık durumu hakkında nasıl düşündüğünü anlamak için çok önemlidir. Denge ve pat durumuna yönelttiği övgülere karşılık, Helenik düşüncedeki hâkim nokta her zaman gerçekliğin hiyerarşik bir biçimde örgütlenmesiydi. Her zaman akılcı ve dünyevi terimlerle ifade edilmiştir, ama *kaosun* büyük bir köleler, yabancılar, kadınlar ve *polis* içinde aşağı bir statüye yerleştirilen ya da hiçbir statüsü olmayan potansiyel olarak itaatsiz, azat edilmiş köleler nüfusundan oluşan çok sıradan ve kaba bir mevcudiyeti olduğunu unutamayız.

Yunanistan'ın hiyerarşik epistemolojisinin baş mimarları olan Eflatun ve Aristoteles'in köklerini Sokrates öncesi doğa felsefesinde bulan uzun bir felsefi şeceresi vardır. Polisin tam anlamıyla yarısını oluşturan kadınlar ile çok sayıdaki köle üzerindeki tahakküm nasıl açıklanabilir? Yabancı sakinlerin ve tam anlamıyla *polis'i* istila eden ve onun en temel günlük hizmetlerini yerine getiren azat edilmiş kölelerin sivil

ve politik hakları nasıl yadsınabilir? Bu soruların, *kaosa* ve onun karanlık geçmişine kapıyı açan mitlere başvurmadan, akılcı terimlerle yanıtlanması gerekiyordu.

Eflatun ve Aristoteles için, akılcı bir yanıt, ilahi vahyi ve erken İbrani toplumsal düşüncesinin tanrılaştırılmış İradesini değil, düşünsel nesnelliği gerektiriyordu. Kitabı Mukaddes'in dışlamadığı ve en büyük peygamberlerinin vurguladığı insanın eşitliği anlayışı *doğalcı* zeminlerde tekzip edilmeliydi -Yunan kafasının kabul edebileceği düzenlenmiş akılcı bir doğa zemininde-. Bu konuda Eflatun ve Aristoteles anlaşıyordu. Ama bu doğanın yeri, yani insanlar arasındaki farkların komuta ve itaat sistemleri içinde tabakalaştırılabileceği gerçek kazan konusunda ayrılıyorlardı.

Eflatun'un stratejisi birçok açıdan daha atavisttir: Bireysel kapasiteler ve performanslardaki farklar ruhlardaki farklılıklardan kaynaklanır. Yönetme donanımı olan az sayıda kişi -Eflatun'un ideal toplumundaki muhafızlar- "altın" ve "gümüş" ruhlarla doğarlar. "Altın" ruhlara sahip olanlar doğuştan gelen tinsel nitelikleri nedeniyle polisin felsefeci-yöneticileri olmaya yazgılıdırlar; "gümüş" ruhlara sahip olanlar polisin savaşçıları olurlar. İkisi de atletikliği, tüm eşyaların ve yaşam araçlarının paylaşımını -tüm tabakayı büyük bir *oikos'a* dönüştüren aileye benzer bir dayanışma-ve Spartalılar gibi lüksün ve rahatın reddini teşvik eden sert bir idare altında eğitilirler. Daha sonra, açıkça görünen "altın" ve "gümüş" ruhlar işlevsel olarak ayrılırlar; birinciler düşünsel ve teorik niteliklerini geliştirmek, ikinciler ise pratik, genellikle askeri sorumlulukları yerine getirme kapasitelerini geliştirmek üzere.

Nüfusun geri kalanından -"bronz" ya da "demir" ruhları olan çiftçiler, zanaatkârlar ve tüccarlardan- pek söz edilmez. Muhafızları tarafından şekillendirilen daha güvenli yaşamlara sahip olacakları açıktır. Ama yaşam tarzları Eflatun'un dönemindeki halk tabakasınınkinden çok farklı görünmez. Bu nedenle *Devlet* esas itibarıyla otoriterdir, bazı açılardan ise totaliter. Felsefeci-yöneticiler, toplumsal birlik için ve *polis'i* "şerefsiz" düşüncelerden ve edebiyattan temizlemek için tüm halka açık açık (Eflatun'un deyimiyle "soylu bir şekilde") yalan söylemekte serbesttir. Burada Eflatun, herkesin bildiği gibi Homeros şiirlerini ve muhtemelen insanlığın tanrılara ilişkin imgesini alçalttığını düşündüğü döneminin çağdaş tiyatro yapıtlarını da temizlik konusuna dahil ediyordu.

Öte yandan, muhafız tabakasındaki kadınlar, erkeklerle tam, kısıt-

lamasız bir eşitlik içindeydiler. Eflatun, *oikos'u* yönetici sınıfın yaşamından çıkararak ve onun yerine bir eviçi komünizmi koyarak, zorunluluk alanını, politika öncesi alanı, halk tabakasının omuzlarına taşıdı. Karşı konulamaz bir mantıkla, muhafız tabakasındaki kadınlara erkeklerden farklı davranılması için hiçbir neden görmez. Bu nedenle, eylemlerini -savaş, atletizm, eğitim ya da felsefi uğraşılar- sınırlayabilecek tek şey fiziksel yetenekleridir. Karşılaştırılabilir düşünsel faziletlere sahip erkekler kadar onlar da felsefeci-yöneticiler olabilirler. Halk tabakası arasında dönüşerek, "altın" ya da "gümüş" olan ruhların muhafız tabakası dışında tutulması gerekmiyordu. Aynı şekilde, muhafızların çocukları arasında görülen "bronz" ya da "demir" ruhlar yönetici tabakadan alınır ve halk tabakası arasına yerleştirilirdi.*

Devlet, yazıldıktan yüzyıllar sonra aldığı tüm övgülere karşın, bir ütopya, bir komünist toplum görüşü ya da terimin herhangi bir anlamında bir demokrasi değildi. Eflatun'un metafizik biçimler dünyasındaki ideal bir biçim, bir *eidos'tu*. Burada vurgulanması gereken nokta, Eflatun'un akılcılığının insafsızca, hattâ alaylı ya da şakacı bir şekilde hiyerarşik olduğudur. Eflatun'un bakış açısından *polis*, yaşayabilmek için, deyim yerindeyse, "aklın zulmü"ne boyun eğmek ve tahakkümün tüm mantığını izlemek zorundaydı. Hiyerarşi ve tahakküm olmadan, *kozmos*, düzen olamazdı. Yunanlılar -Eflatun'un ilgilendiği yalnız onlardı- baskıcı bir epistemolojinin dikte ettiği çizgilerde *polis*'i kesin olarak değiştirmek zorundaydılar.

Aristoteles'e göre *Devlet*'in akılcı idealliği yersizdir. Teorik saflığı, onu akılcı bir *polis* ve idaresi formülasyonunun ait olduğu pratik akıl kategorisinden çıkarıyordu. Bu nedenle Aristoteles, Eflatun'un *polis'i* pratik çizgilerde düzenlemenin pragmatik sorunlarını maddilikten uzaklaştıran "aklın zulmü" anlayışını doğru bulmaz. Aristoteles'in *Politika*'sı, Eflatun'unki ve öncellerininkiler de dahil olmak üzere, ideal *polis*'i ciddi bir şekilde eleştirir. Batı toplumsal düşüncesinde daha derin bir etki yapmış bir çalışma herhalde yoktur. Bizim amaçlarımız açısından önemli olan, Aristoteles'in son derece eleştirel stratejisi ve düşünceleridir. Akıl kendi mitlerini -özellikle Eflatun'un ideallik çabasını ve kendini toplumsal idare ve yeniden inşanın pratik sorunlarından uzaklaştırma eğilimini-defetmek zorundadır.

Aristoteles'in *Politika*'daki başlıca kaygıları tamamen döneminin

* Eflatun'un üç kısımlı ruhlar teorisi *Devlet*'te gömülü kalmadı. Geç antikitenin çok radikal gnostik teorilerinde ve ortaçağın ve Reformasyonun savaş halindeki sapkın Hıristiyan düşüncelerinde yeniden ortaya çıktı. Bkz. Bölüm 7 ve 8.

kaygılarıdır: Kölelik, yurttaşlığın yapısı ve bir diğeri karşısında bir tipin seçimini geçerli kılan *poleis*'in akılcı sınıflaması. Her konuda, akıl etik tarafından ve akılcı insanın hiçbir şekilde maddeyle sınırlı olmayan "iyi yaşam" sürme arzusu tarafından şekillendirilmelidir. Çalışma, kölelik ve babaerki için ve yurttaşlığın gerçek alanları olarak politik bir yüksek zekâlılar hâkimiyeti meritokrasi için akılcı bir temel oluşturur. Aristoteles'e göre Yunanlıların coğrafya, iklim ve doğuştan gelen düşünsel nitelikleri, yalnız barbarları değil, aynı zamanda köleleri ve kadınları -her ikisi de "politika öncesidir" ve erkek efendilerinin "daha yüksek" zihinsel yeteneklerinden büyük yararlar elde ederler- yönetme olanağı sağlar. Kadınların ve kölelerin daha "aşağı" akılcılıkları, politikalar ve anlamlı davranış süreçleri formüle etme yeteneksizlikleri gözönüne alındığında, onlar da en az efendileri kadar onun "üstün" akılcılığından ve kendilerine yön verme ve akılcı olmayan davranışlarını yönetme kapasitesinden yarar sağlarlar. Aslında kölelik ve babaerki aklın zincirleri olarak değil, armağanları olarak görülür.

Aralarındaki farklara karşın, Eflatun ve Aristoteles ardıllarının birçoğuna herhalde kusursuz görünmüş olan bir tutarlılık ve mantıkla toplumsal teoriler geliştirdiler. Ve ikisi de akılcı bir toplumsal felsefenin temellerini kurmakla kalmadılar, aynı zamanda Batı düşüncesinin bütün devirlerine uzanan baskıcı bir epistemolojik gelenek oluşturdular. Çeşitli sosyo-biyolojiler ilhamlarını Eflatuncu ve neo-Eflatuncu teorilerden aldılar. Aristotelesçi teori, Thomist teolojiye ve katı sınıf yönelimine karşın, "bilimsel sosyalizm"e kadar uzanan inanılmaz karmaşıklıkta bir miras bıraktı.

Her şeyden önemlisi, iki düşünürün, daha doğrusu bir bütün olarak Helenik düşüncenin, hiyerarşiyi akılcı -belki de olanaklı olduğunda demokratik, genellikle gerekli olduğunda totaliter- olarak evrenselleştirmesidir. Tam da varoluşuyla, *polis* Batılı yurttaşlık anlayışlarında yeni bir gelenek yarattı ve onlara modern toplumsal düşüncenin gerçek temellerini verdiği eşi görülmemiş bir dünyevilik kazandırdı. Ayrıca sonraki yüzyıllar boyunca Batılı zihni ve uygulamayı meşgul edecek meseleler -ve onlarla ilgilenecek tamamen baskıcı bir zihniyet- yarattı. İyi ya da kötü, bu mirasın dünyeviliğinden, tarafsızlığından ve mantığından hiçbir şekilde arınmış değiliz. İbrani düşüncesiyle çapraz döllenen Avrupa düşünselliği, klasik Atina'da doğdu ve hoşlanalım ya da hoşlanmayalım hâlâ mirasçısı olmamıza yol açacak biçimde yüzyıllar boyunca onun yolunda devam etti.

İbrani ve Helen zihniyetleri, inanç ya da akılcılık çerçevesinde yapılanan hiyerarşik ilişkilere katı bağlılıkları açısından birbirlerine benzerler. Nesnel olarak, ruhani birliğin kan değerlerini organik toplumun aleyhine çevirme kurnazlığından; savaşçı şeflerin ve maiyetlerinin yükselişi ve erkeklerin sivil alanının genişlemesindeki hâkim rolünden; komünal bir ekonominin bir malikâne ekonomisine dönüşmesinden; ve nihayet akrabalık ilişkilerinin ve kan yemininin yurttaşlık, sınıf ilişkileri ve devlet tarafından çözülmesinin alanı olarak şehrin ortaya çıkışından bu yana uzun bir yol geldik. Yehova'nın aşkın iradesinin ve Helenik epistemolojinin akılcı unsurlarının, animistin tamamlayıcılık duygusunu ve somut gerçekliği uzlaştırıcı çizgilerde yorumlayışını ihlal ederek, ayırt edici vasıfları nasıl antagonist çizgilerde yapılaştırdığını gördük.

O halde, tahakküm mirası, gençlikle toplumsal gerçeklikteki ve kişisel duyarlılıktaki vurgu değişiklikleriyle, ilksel kurumların ve duyarlılıklarının birbirine karşı kullanılmasıyla gelişti. İnanç ya da akıl olarak, soyutlama ve genelleştirme, bütünlüğe ya da eksiksizliğe ulaşmak için değil, nesnel ve öznel alanlarda bölücü bir antagonizma yaratmak için kullanıldı. Alvin Gouldner'in sözcükleriyle "benliğin anlayışa daha rahat bir biçimde açılışını" destekleyebilecek diğer olası epistemolojiler, "hâkimiyet ve denetimi merkez alan değerler" lehine gözardı edildi. Bu gereksizce bölücü gelişim, toplumun ve duyarlılığın, Batılı düşüncenin "insanlığın tarihi" olarak kendine ait gördüğü şeye bir ihaneti gibi görülebilir. Şimdi bu ihanetin korkunç mahsulünü toplamaya başlarken bu tarihin egemenlik iddialarına karşı çıkmalıyız.

Ama bu ihanetin öyküsü bu kurumsal ve öznel değişikliklerle sona ermez. Hiyerarşi ve tahakkümü insan doğasının ezeli ve ebedi özellikleri olarak içselleştirerek insan ruhunun içine kadar ulaşır. Benliğin ayrılmaz bir özelliği olarak hâkimiyeti güvenceye almak için Yehova'nın iradesinden ve klasik antikitenin akılcılığından daha fazlası gereklidir. Bu özellik yalnızca insanlığın inanç ve akıl aracılığıyla kendi kendini bastırmaya teslimiyetini gerektirmez; aynı zamanda suçluluk duygusu ve feragate dayanan kendi kendini düzenleyici bir "gerçeklik ilkesi" (Freud'un terimi) edinerek içsel olarak kendi kendisinin *polisliğini* yapmalıdır. Ancak o zaman yönetilenler kendi ezilmeleri ve sömürülmelerinin suç ortağı olurlar, seferber edilmiş fiziksel şiddetin gücünden çok, pişmanlığın "iç sesi"nin gücüyle hükmeden devleti kendi içlerine işlerler.

Bu süreci tam olarak anlamamıza ne Freud ne de Marx yardımcı

olmuştur. Her ikisi de kendi tarzında, "uygarlığı," özellikle Batılı biçimini, hâkimiyete dayanan bir gerçeklik ilkesini formüle etme gibi gerçekten işlediği bir suçtan beraat ettirmiştir. Özbaskıyı (Freud) ve özdisiplini (Marx) doğa üzerinde hâkimiyete ulaşmanın tarihsel kamçısı yaparak -son tahlilde Freud'un görüşü de Marx'dan aşağı kalmayarak *tam da* bu Victoria dönemi toplumsal projesine oturur- tahakkümü uygarlık diyalektiğinde vazgeçilmez bir aşama ya da uğrak haline getirmişlerdir. Yüceltme ya da üretim olarak, insanlığın kendi kendini denetim altına alması toplumsal gelişimin bir önkoşulu olarak kalır.

Tipik psikolojik anlamlarında kullanıldığında bastırma, feragat ve disiplin gibi terimler çok sık olarak baskı, sömürü ve güçsüzlüğün hüsnü tabirleri olmuşlardır. Ve bunlar hiçbir zaman "uygarlığın" amaçlarına -bu amaçlar ne ise- hizmet etmeyip yalnızca elitlerin ve yönetici sınıfların yükselişine ve gücüne hizmet eden "tarihsel amaçlara" kurnazca bağlanmışlardır. Büyük ölçüde, Marx ve Freud'un teorik çalışmaları, bu benliği yönlendirme çabalarının gerçekte ne denli sınıf çıkarlarının benliğe genişletilmesi olduğunu bulandırır ve gizler. Ama bu çıkarların toplumsal gelişimi beslemeye değil, onu altüst etmeye hizmet eden duygusuz, suçluluğun hükmü altında, iradesiz bir ruhu biçimlendirdikleri artık açık bir hale gelmektedir. Hem içsel hem de dışsal olarak insanın insan üzerindeki hâkimiyeti, benliğin kendisini fiilen kemirmeye başlamıştır. Kişiliği giderek inorganik hale getirerek, baskıya ve disipline uygun olduğu varsayılan benliği ezip toz haline getirmektedir. Çağdaş kişilik terimleriyle, biçimlendirilecek ya da şekillendirilecek pek az şey kalmıştır. "Uygarlık" insanlığın sırtında değil, oldukça ürkütücü bir şekilde insanlık olmadan "ilerlemektedir".

Daha yakın bir tarihte, sosyobiyoloji bu Freudcu-Marksçı "paradigma"ya kendi desteğini sundu. Biyolojik evrimin bir ürünü olarak insan beyninin, ilksel olarak özerk, "hayvani" unsurlara ve bu ikisinin üstünde "daha yüksek", daha karmaşık beyinsel unsurlar içerdiği ve davranışsal ve toplumsal karışıklıktan kaçınmak için bu daha yüksek unsurların "daha aşağı hayvani" beynin işlenmemiş dürtülerini değiştirmesi, bastırması ya da disiplin altına alması gerektiği anlayışı açıkça ideolojiktir. Bu anlayışın Helenik düalizmdeki kökeni aşikârdır. Beynin birçok işlevi düşünmeden yerine getiren tabakaları olduğu nöroloji açısından kuşkusuz doğrudur. Ama belirli tabakalara tamamen hiyerarşik ve sınıf çıkarları tarafından belirlenen *toplumsal* işlevler atfetmek; bu çıkarları bir akıl biyolojisinde birleştiren "uygarlık" gibi her şeyi kapsayıcı bir terim yaratmak; ve son olarak çalışmanın, fera-

gatin, suçluluğun, yüceltmenin ve disiplinin sanayi üretimi ve kârlı fazlalar hizmetinde Victoria dönemine özgü bir temellendirilmesi; bütün bunlar, evrimde ve anatomide Yehova'nın ve iradesinin ve Helenik baskının tedavülden kalkmış söylemlerine demir atmaktır.

Bu ideolojik gelişimi daha açık bir hale getirmek için, şimdi psikanalitik kategorilere temel olan bazı varsayımları ele alalım ve bunların antropolojik olarak ne kadar iyi desteklendiğini görelim. Organik toplumlardan söz ederken, toplumsal yaşamın baskıcı bir "gerçeklik ilkesi" yarattığını söylemek anlamlı mıdır? Üretici etkinlik ihtiyacının, acil tatmin ve zevkin ertelenmesini gerektirdiğini söylemek anlamlı mı? Oyunun çalışmaya ve tam özgürlüğün güvenliği getiren toplumsal kısıtlamalara yerini bırakması gerektiği söylenebilir mi? Ya da daha temel terimlerle, feragatin toplum yaşamının *içkin* bir özelliği olduğu ve suçluluk duygusunun, bu yaşamın kurallarının ve törelerinin ihlal edilmesini önlemek için bireye aşıladığı kısıtlama olduğu söylenebilir mi?

Bu soruların Freudcuların ve Freudcu-Marksçıların baskıcı bir akılcılığa atfettikleri rolü büyük ölçüde basitleştirdiğinin farkındayım. Ancak tam da psikanalitik argümanların en fazla basitleştirildiği düzeylerde, organik ve hiyerarşik toplumlar arasındaki en önemli farklılıkları buluyoruz. Belki de bütün bu sorulara verilebilecek en iyi genel yanıt şudur: Pek az şey oluşturulduğunda feragat edilecek ya da bastırılacak çok az şey vardır. Geçmişteki psikologların insan doğasına atfettikleri, kesin bir şekilde kalıplanmış içgüdülerin bugün saçmalık olduğu biliniyor. Bir insan doğası *vardır*; ama bu, toplumsal ihtiyaçların aşılanmasıyla giderek tanımlı hale gelen eğilimlerden ve potansiyellerden ibaret olan bir şeydir. Cinsel içgüdü, toplum onu aşırı bir şekilde uyardığı ve aynı zamanda başlangıçta abarttığı şeyi sonradan ketlediği zaman ya da tabii ki toplum asgari biyoseksüel ihtiyaçların bile yeterli tatmininin önünü kapattığı zaman bir baskı nesnesi haline gelir. Arzunun doyurulması olarak ya da (Freudcu terminolojiyi izlersek) genel bir "ilke" olarak haz bile toplumsal olarak koşullandırılır. Anında tatmin doğal dünyanın kendisi tarafından ketlenirse, bu "ihtiyacı bastırmak" için hiçbir feragat ettirici aygıt gerekmez. "İhtiyaç," eğer varsa bile, karşılanamaz ve insan doğası konusunda en insani olan nokta, insanların bu acı olguyu anlayabilmeleridir.

Organik toplumlarda, toplumsal yaşam az çok bu duruma yakındır.

Doğa genellikle insan davranışına öylesine kısıtlayıcı koşullar getirir ki bireyin karşılaştığı toplumsal sınırlar doğal dünya tarafından yaratılanlarla hemen hemen aynıdır. Freudcu kategorileri kullanırsak, çocuğun oluşturduğu "süperego" ve "ego", toplumsal ilişkilere uyarlanmış doğal sınırlamaların ürünleri gibi görünür (genellikle de gerçekten öyledirler). Çocuk ile anababası ve birey ile toplum arasındaki, bastırmanın varsaydığı şiddetli gerilim, doğal dünyanın toplumsal dünyanın matrisini oluşturması ve gelişimine sınırlar getirmesi olgusuyla yatıştırılır. Freudcu terimlerle ifade edildiğinde, "haz ilkesi" "gerçeklik ilkesi" tarafından *oluşturulur*. İkisi, *hiyerarşik ve sınıflı toplumlarda var oldukları ölçüde birbirinden ayırt edilemez*. O halde, ayrı ayrı ilkeler olarak pek var olamazlar ve aralarındaki antagonizma fiilen anlamsızdır. Organik toplumda çok tipik olan alıcı duyarlılık, "uygarlığa" baskıcı akıl ve kurumlar için gerekçe sağlayan zorlayıcı, saldırgan tutum tarafından henüz altüst edilmemiştir.

Organik toplumlar, toplumsal kurallarımızın ihlal edilmesine karşı bizim sürekli olarak ürettiğimiz ahlâki yargılamaları yapmazlar. Yazıöncesi dünyada, kültürler normal olarak bir suçun bir doğru ve yanlış cetvelindeki öznel statüsüyle *değil, nesnel* etkileriyle ve bu etkilerin uygun bir şekilde düzeltilip düzeltilmediğiyle ilgilenirler. "Afrika'ya ilişkin bazı verilere bakıldığında, suç her zaman topluma karşı yapılan ve meydana çıkarılan bir kusurdur," diye belirtiyor Paul Radin. "Hata olduğunun tamamen farkında olarak yapılan, ama meydana çıkarılmayan bir hata sadece toplumsal sonuçları olmayan bir olgudur." "Hata yapanın kafasında ruhsal" bir boyut olabilir, ama "Musevi-Hıristiyan anlamında günah duygusu yoktur." Toplumun kabahat işleyenden istediği tek şey, topluluğun uyumuna karşı bir kusur işlediğini kabul etmesidir. Kusur düzeltilirse, eylem damgalanmaz. "Bu, aslında kabahat işleme konusunda en iyi ve en etkili caydırıcıdır," diye vurguluyor Radin, karakteristik faydacı şevkle. Ve devam ediyor: Bir Bantu'ya;

> belirli bir suçu işlediği sırada pişman olup olmadığı sorulduğunda, yerli "Hayır, o zaman meydana çıkmamıştı," diye yanıt verince, burada söz konusu olan kinizm değildi ve bu ahlâk bozukluğunun bir işareti değildi. Topluluk yaşamının uyumunda hiçbir rahatsızlık oluşmamıştı.

Suç anlaşılırsa yerli *utanç* duyabilir ya da açık hoşnutsuzluğun bir sonucu olarak itibar kaybedebilir, ama *suçluluk*, özellikle de pişmanlık

ve bir özür dileme arzusu uyandıracak içselleştirilmiş bir kendi kendini ayıplama ve endişe duygusu hissetmez.*

Utanç ve bir toplumsal ihlalin etkilerini tamir etmeye yönelik pratik ihtiyaçtan farklı olarak, suçluluk ve pişmanlık ahlâkın ortaya çıkışıyla birlikte karakter özellikleri haline gelir. Tarihsel olarak, ahlâki kuralların formülasyonu başlangıçta peygamberin ve rahibin işidir; daha sonra, daha inceltilmiş biçimlerde, etik olarak, felsefecinin ve politik düşünürün alanıdır. Bu kurallar organik toplumda ortaya çıkandan tamamen farklı zihinsel bir durumu yansıtır. Toplumsal ihlalin "kötü," toplumun törelerine itaatin "iyi" olduğunu söylemek, bir davranışın grubun uyumunu desteklediğini, başka bir davranışın ise karışıklık içine ittiğini söylemekten oldukça farklıdır. "İyi" ve "kötü" ahlâki ve daha sonra etik yargılardır. Yalnızca hareketlerle sınırlı değildirler. "İyi" ile "kötü"yü özellikle önemli kılan, toplumsal kodların kurnazlıkla bireyin ruhuna yansıtılmasının kanıtları olmalarıdır: Bireylerin -toplumsallaşmanın şu son derece güçlü ürünü olan- vicdanlarına danıştıklarında vardıkları yargılar. Daha ileride ahlâkın, özellikle etik olarak *akılcı* biçimine ilerledikçe, benliğin, bireyselliğin gelişimini ve iyi ve erdemli olanın yeni bir kavranışını desteklediğini göreceğiz. Burada ben, özellikle *âdetler* denilen saydam olmaktan çok uzak duygusal yaptırımlarla ilgileniyorum. Bu perspektiften bakıldığında, ahlâk, bir zamanlar birleşik, eşitlikçi olan bir *davranış* sistemini anlaşılmaz hale getirmek ve gizlemek için tasarlanmıştır. Bu topluluğun görünüşte ahlâki standartları, davranışın günahkârlığı ya da babaerkil bir tanrının ve despotik bir devletin sorgulanmayan buyrukları çevresinde değil, davranışın topluluğun bütünlüğü ve yaşama kabiliyeti üzerindeki *işlevsel* etkileri çerçevesi etrafında toplanıyordu.**

---

* Buradaki alıntılar Paul Radin'in *The World of Primitive Man* (New York: Henry Schuman, Inc., 1953) adlı olağanüstü çalışmasından yapılmıştır. Muhtemelen Radin'den bağımsız olarak E.R. Dodds hemen hemen aynı sıralarda, büyük ölçüde erken Helenik malzemelere dayanarak bir utanç-kültürü ile bir suçluluk-kültürü arasında ayrım yapmıştı. Bkz. E.R. Dodds: *The Greeks and the Irrational* (Berkeley: University of California Press, 1951). Dodds'un çalışmasını yoğun bir şekilde kaynak olarak kullanmamamın nedeni yalnızca benim ihmalimdir. Bu satırlar yazılırken onun çalışmalarından henüz haberdar değildim.

** Bu ayrım iki örnekle biraz daha geliştirilmeye değer: Bantu halkının ayıpladığı "ne aldatmak ne de çalmaktır," gözleminde bulunuyor W.C. Willoughby, "(suçun) meydana çıkmasına yol açan işlemin beceriksizce oluşudur." Bu "ahlâk dışı" tutum, Yunan şehir devletlerinin en az gelişmişi olan Sparta'da bir davranış normu haline geldi ve çağlar boyunca devam etti. Spartalı gençler kendi askeri eğitimlerinin bir parçası olarak topluluklarının yurttaşlarını soymaya ve efendile-

Organik toplumun çöküşüyle birlikte, ayrıcalık eşitliğin yerini, hiyerarşik ya da sınıflı toplum eşitlikçi ilişkilerin yerini almaya başladı. Toplumsal değerlerin, pratik ölçütlerin değil; ideolojik ölçütlerin konusu haline getirilmesiyle, ahlâki kurallar artık organik toplumun sakatlanmasını gözlerden gizlemek için kullanılabilirdi. Edimler bir kez gerçek dünyadan gizemlileştirilmiş dünyaya aktarılabilir olduklarında, toplumun kuralları gerçekliğin kendisini gizemlileştirmekte ve şimdi toplumsal alanda ortaya çıkan çelişkileri gizlemekte özgürdü.

Ancak bu süreç ruhun kendisinin daha vahim bir yeniden yapılandırılmasının yalnızca *ideolojik* yönüydü. Çünkü ahlâk yalnız ahlâksız edimler üzerindeki kısıtlamalar olarak açık davranışlar üzerinde egemenliğini ilan etmekle kalmadı; daha da ileri gitti ve bireyin kafasını kuşatan "kötü" düşüncelere karşı da gardiyanlığı üstlendi. Ahlâk yalnız davranışsal "erdemi" değil, aynı zamanda manevi, ruhsal ve zihinsel erdemi de talep eder. Doğru ve yanlışın akılcı değerlendirmesi ahlâkta gözardı edilir. O etiğe bırakılmıştır. Hiyerarşi, sınıf ve nihayet devlet insan ruhunun derisinden sızar ve onun içinde düşünce ürünü olmayan iç baskı ve kısıtlama kuvvetleri oluşturur. Bu açıdan, hiçbir kurumun ya da ideolojinin hâkim olmayı umut edemeyeceği "sterilize edici" bir otoriteye ulaşırlar. Suçluluk ve kendi kendini kınamayı kullanarak iç devlet, devletin baskıcı güçlerinin korkusuna başvurulmadan çok önce davranışı denetleyebilir. Aslında kendi kendini kınama, kendinden *korkma* -toplumsal baskının güvensizlik, endişe ve suçluluk biçiminde içe yansıtılması- haline gelir.

Böylelikle feragat, tarihin yönetici elitleri için toplumsal açıdan anlamlı ve "ahlâki" olarak değerli hale gelir, çünkü artık gerçekten feragat edilecek bir şey *vardır:* Statü ayrıcalıkları, maddi fazlaların mülk edinilmesi, hattâ çalışmanın zevkli ve eğlenceli olduğu ve yararlanma hakkı ile indirgenemez asgarinin hâlâ yaşam araçlarının paylaştırılmasını belirlediği eşitlikçi bir düzenin süregiden anıları. Sınıf hâkimiyeti koşulları altında, bir "haz ilkesi" gerçekten ortaya çıkar. Ve sınırları bir zamanlar doğa tarafından dayatılanlara uygun olan bir "gerçeklik ilkesi"yle keskin bir karşıtlık içinde durur. Yönetici azınlığın, çalışıp didinen çoğunluk tarafından bu sınırlardan kurtarılması öl-

---

rine karşı saldırgan tavırlarından kuşkulanılan serfleri, yani *helot*ları öldürmeye gönderiliyorlardı. Kötü değil, ama utanç verici olan yakalanmalarıydı. Buna karşılık İbraniler ve Atinalılar için aldatma ve çalma yalnızca toplumsal edimler olarak değil, aynı zamanda ilahi buyruğun ya da akılcı davranışın ihlalleri olarak *içkin* bir biçimde tekdire müstahak bulunuyordu.

çüsünde, iki ilke arasındaki gerilim giderek kızıştırılır; yalnızca bir toplumsal sarsıntı, özellikle de sınıf çatışması biçimini almakla kalmaz, aynı zamanda suçluluk, feragat ve güvensizlik şeklinde ruhsal bir sarsıntı biçimini de alır.

Ama burada Freudcu kurgu bizi tamamen yanıltıyor ve son derece gerici bir içeriği ortaya koyuyor. Organik toplumda doğanın sınırlarının tek "gerçeklik ilkesi"ni oluşturduğu olgusu gözardı ediliyor; aslında bu olgu, suçluluk ve feragatle sınırlanması gereken mitik bir "haz ilkesi"yle yer değiştiriyor. İşbirliğine dayanan doğa, bencillik, rekabet, zulüm ve anında tatmin arayışının hükmettiği yağmacı doğaya dönüştürülüyor. Ama akılcılık, emek ve *kendi kendini* bastırma epistemolojisiyle oluşturulan "uygarlık," asi doğayı egemenliği altına alan ve insanlığa kültür, işbirliği ve yaratıcılık boyutu sağlayan bir "gerçeklik ilkesi" üretir. Freud'un doğa ve "uygarlığın" sırasını değiştirmesi, antropoloji ve tarihin korkunç bir yanlış yorumunu içeriyor. Aslında doğanın sınırlarından ortaya çıkan bir "gerçeklik ilkesi," bencilce bir anında tatmin -kısacası toplumsal tahakkümün tarihsel olarak *henüz* yaratmamış ve anlamlı kılmamış olduğu "haz ilkesi"- arayışına dönüştürülüyor. Bloch'un terminolojisiyle, yararlanma hakkı, tamamlayıcılık ve paylaşmayı destekleyen insanlığın doğal yuvası, herkesin herkese karşı olduğu Hobbesçu bir dünyaya indirgenirken rekabet, bencillik ve sahiplenmeyi besleyen insanlığın "uygarlaşmış" yuvası bir Musevi-Helenik ahlâk, zekâ ve yaratıcılık dünyası olarak görülüyor. Freud'un "haz ilkesi" ile "gerçeklik ilkesi"ni yeniden karıştırması, tahakkümün, elitizmin ve bir hâkimiyet epistemolojisinin zaferini tutarlı bir şekilde geçerli kılıyor. Freud'un "uygarlık" dediği şey, tüm süslü tahakküm, baskıcı akıl ve feragat özelliklerinden arındırıldığında, insanlık, Hobbes'un yabani hayvanlık olarak gördüğü "doğal durumu"na indirgenir.

Utancın bu Freudcu evrende yeri yoktur; orada yalnızca suçluluğun yeri vardır. Bu aldatıcı "gerçeklik ilkesi"nin, amaçlarına hizmet ettiği "uygarlığın," tam da Batı kapitalizmine özgü sınıflı ve sömürücü toplum -çıplak tahakküm ve toplumsal ayrıcalık "uygarlığı"- olduğu ortaya çıkar.* Freud'un görüşlerinin Marx'ın görüşlerine uygunluğu,

* Freudcu kurgunun Hobbesçu kurguyla benzerliği hak ettiği ilgiyi görmemiştir. Muhtemelen Freud'un şu görüşünü Hobbes'tan daha çok kabul edecek kimse yoktur: "Bireysel özgürlük kültür için bir fayda değildir. Birey pek de onu savunacak bir konumda olmadığı için o zaman pek az değeri varsa da herhangi bir kültür olmadan önce bireysel özgürlük çok büyüktü." Dahası var: "Bir insan topluluğunda kendisini hissettiren özgürlük arzusu, var olan bazı adaletsizliklere karşı bir isyan olabilir ve böylelikle uygarlığın daha fazla gelişmesi için elverişli olup,

"uygarlığa" doğru ortak yönelimlerinde çarpıcıdır. Freud'a göre "çalışmanın bireyi gerçekliğe daha sıkı bağlama yönünde herhangi bir başka yaşama tekniğinden daha büyük bir etkisi vardır; birey, işinde en azından güvenli bir şekilde gerçekliğin bir parçasına, insan topluluğuna bağlanır."

Son olarak, Freudcu "gerçeklik ilkesi"nin hizmet ettiği, "uygarlığın" amaçları değil, yönetici elitlerin kendileri için ayırdıkları "haz ilkesi"nin amaçlarıdır. Anında tatmin arzusuyla dizginlenemez bir ruhsal hayvanlığı besleyen doğa değil, tahakküm ve sömürüye dayanan hiyerarşik bir "gerçeklik ilkesidir"; bir hâkimiyet epistemolojisi. Freud'un korkutucu bir biçimde, saldırgan güdülerin mülayim akıl karşısındaki üstünlüğüyle ilişkilendirdiği gerçekten vahşi "avam," "uygarlığın" tabanında değil doruklarında bulunur. Freud'un "uygarlığın" kaderi konusundaki kötümserliği doğrulanabilir, ama onun ileri sürdüğü nedenlerle değil. Bugün saldırganlığıyla "uygarlığı" yok etmekle tehdit eden bastırılmış bir insanlık değil, onun süperegosunun mimarlarıdır: Bürokratik kurumlar ve toplumu yukarıdan yöneten "baba figürleri."

---

onunla uyumlu kalabilir. Ama aynı zamanda, kişiliğin, henüz uygarlaştırıcı etkilerle kısıtlanmamış olan ilkel köklerinden de kaynaklanıyor olabilir ve böylelikle kültür için bir karşıtlık kaynağı haline de gelebilir." Bkz. Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents* (Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları) (Londra: The Hogarth Press, Ltd., 1930), s. 60.

V. TAHAKKÜM MİRASI

Ahlâkın hiyerarşik kökenleri, aile örgütlenmesinin erken ve klâsik biçimlerinde -ailenin erkek reisi tarafından sahip çıkılan ahlâki otoritede- ortaya çıkar. Kitabı Mukaddes, karıları ve çocuklarına yönelik davranışlarında patriyarkın sahip olduğu egemenliğin kanıtlarını bol bol sağlar. Açık bir şekilde söylersek, onlar, sürülerini oluşturan hayvanlar gibi patriyarkın taşınır mallarıdırlar. Onlar üzerindeki iktidarının, şefkatin ve dölünün canlı ürünlerinden çıkardığı ölümsüzlük duygusunun getirdiği sınırlar dışında hiçbir kısıtlaması yoktur. Oğul babanın suretinde kalıba dökülmüş olsun ya da olmasın, ikisi de onları akit ve kan ile birleştiren Tanrı'nın suretinde yapılmışlardır. Ana sevgisinin özgeci niteliklerine karşılık, baba sevgisinin talepkâr nitelikleri, erkeğin ölümsüzlükle çekişmesine getirdiği çözümü temsil eder. İbra-

ni patriyarklarının cennete ya da ölümsüz ruha ihtiyaçları yoktu, çünkü ikisi de oğullarının fiziksel gerçekliğinde mevcuttu.

Ancak daha ilgi çekici olan, felsefecileri, ahlâki kurallara -ilahi değil- akılcı ya da etik bir yaptırım kazandırmaya çalışan Yunanlıların sahip çıktıkları baba otoritesidir. Başlangıçta, hane reisi ailenin diğer üyeleri karşısında kralları andıran bir konuma sahipti. Helenik felsefenin toplumsal ilişkilere vermeye çalıştığı akılcı boyuta karşın, aileyi istila etme kapasitesi başlangıçta sınırlıydı. E.R. Dodds'un konu hakkındaki büyüleyici bir incelemesinde gözlemlediği gibi:

> Çocukları üzerindeki otoritesi ilk zamanlarda sınırsızdı: Onları bebeklikte terk etmekte (yani, bebek öldürmeye teşebbüste) ve yetişkinlik döneminde, kabahat işleyen ya da isyankâr bir oğulu topluluktan sürmekte özgürdü: Theseus'un Hippolytos'u, Oineus'un Tyedeus'u, Trophios'un Pylades'i kovması, Zeus'un annesinin tarafını tuttuğu için Hephaistos'u Olimpos'tan atması gibi.

İÖ altıncı yüzyıla kadar, oğulun "babası yaşadığı sürece görevleri vardı, ama hakları yoktu; sürekli olarak reşit olmayan biriydi". Klasik biçiminde, babaerki yalnız kadınlar üzerinde erkeklerin hâkimiyetini değil, aynı zamanda erkek yaşlıların hâkimiyetini de ifade ediyordu. Cinsiyetine bakılmaksızın genç, tamamen ailenin en yaşlı üyelerinin ahlâki ve toplumsal otoritesi altına yerleştiriliyordu.

Yunan patriyarkının vesayeti altındakilerin özel yaşamları üzerindeki hâkim konumu, bürokratlar ve askerler olarak ihtiyaç duyduğu genç erkeklere sahip çıkmak zorunda olan devlet tarafından şiddetli bir şekilde zayıflatıldı. Ama geç neolitiğin bronz çağı ve demir çağı "uygarlıkları"na doğru ilerlediği, katı bir şekilde babaerkil istilacıların yerleşik, genellikle anamerkezli kültürleri bastırmak zorunda olduğu karanlık geçiş döneminde, erkek yönelimli aile yapıları topluluğun temel toplumsal öğelerini oluşturdu ve toplumsal yaşam üzerine kapsayıcı değerlere damgasını vurdu. Aslında, politik kurumların ve devletin -eninde sonunda içinde eriyecekleri yapılar- ahlâki temellerinin hazırlanmasına yardımcı oldular.

Toplumsal sınıflar ortaya çıkmadan ve rahiplik toplum üzerinde yarı politik tapınak despotizmlerini kurmadan önce bile, patriyark, devletin daha ileri politik bir biçimde cisimleştireceği otorite sistemini toplumsal bir biçimde cisimleştiriyordu. Bir sonraki bölümde, babaerkil aile ile adalet ve etik düşüncelerini yükselten devlet arasındaki tu-

haf diyalektik gerilimi -babanın bir tirandan bir hâkime ve daha sonra bir hâkimden bir öğretmene dönüştüğü bir diyalektiktir bu- inceleyeceğiz. Ama babaerkil iktidar politik güçler tarafından zayıflatılana kadar, yalnız politika öncesi bir toplumsal tahakküm ahlâkını değil, aynı zamanda doğa üzerinde hâkimiyet düşüncelerini gerektiren bir ahlâkı da cisimleştiren babaydı.

Bu tahakkümcü ilişkinin ilk kurbanı *insan* doğasıydı, özellikle kadının insani doğası. Baberki, başlangıçta yaşlıların toplumu kolektif bir bütün olarak yönetmeye başladıkları son derece otoriter bir yaşlılar hâkimiyeti biçimini temsil etse de sivil alanın genişlemesiyle birlikte erkekler yaşamın eviçi alanı karşısında toplumsal üstünlük kazandıkça, kadınlar giderek erkeklerle eşitliklerini kaybettiler. Babamerkezlilik ve babaerki sonunda tamamen hâkim oldu. Aynı sebeple, kadın ahlâkın ilk Öteki'si, çarpıtılmış kötü imgesinin insan biçiminde cisimleşmesi haline geldi. Erkeğin hâlâ kendi toplumunu kadının doğasının, kendi mal üretme kapasitesini kadının yaşamı yeniden üretme yeteneğinin, kendi akılcılığını kadının "içgüdüsel" dürtülerinin karşısına koyduğu, antropolojik ve feminist yazında yeterince vurgulanmıştır. Buna uygun olarak, kadın erkeğin ahlâki gelişimine, öğretilerinin biçimlendirilmesindeki karşıt taban -*en mükemmel* karşı sav niteliği taşıyan karşıt etken- olarak girer. Horkheimer ve Adorno, kadının statüsüne ilişkin olağanüstü bir tartışmada kişisel olarak kadının "(erkeğe ait) uygarlığın dayandığı verimlilikte hiçbir payı yoktur", gözleminde bulunuyorlar.

> Dostça olmayan bir dünyaya gitmek, mücadele etmek ve üretmek zorunda olan erkektir. Kadın kendi başına bir varlık, bir özne değildir. Kadın hiçbir şey üretmez, ama üretenlere bakar; eviçi ekonomisinin kendine yeterli olduğu, çok önce yitirilmiş bir dönemin canlı bir anıtıdır.

Doğayı değersizleştiren bir uygarlıkta, kadın "doğanın imgesidir", "daha zayıf ve daha küçük olandır" ve doğanın cinsiyetler arasına koyduğu farklar "erkek egemen bir toplumda var olabilecek en gurur kırıcı farklar... saldırganlığın esas uyaranı haline gelir."*

* Bu etkileyici ifadenin temel zayıflığı, yazarların, tam da erkeğin öncelikli bir yere sahip olduğu ekonomide kadının üretici rolünü gözardı etmeleridir. Farkında olmadan, dönemlerinde çok revaçta olan, kadının her zaman eviçi bir dünyaya -*düz anlamda* bir barınak olarak algılanan bir dünyaya- hapsedilmiş olduğu ve emek dünyasındaki işlevlerinin asgari düzeyde olduğu şeklindeki imgeyi destek-

Ama kadın, erkeğin bu "uygarlığı"nı arkaik ya da atavistik olmanın ötesine geçen bir güçle taciz eder. Her erkek yönelimli toplum kadının, türü yeniden üretme, onu yetiştirme, ona "dostça olmayan dünya"ya karşı sevgi dolu bir sığınak sağlama, erkekler tarafından formüle edilenlerden çok farklı terimlerle olmakla birlikte, bu dünyayı olanaklı kılan maddi başarıları sağlamak -kadına ait olduğu kesin olan teknik buluşları sayarsak; yiyecek yetiştirme, çömlekçilik ve dokumacılık- yeteneğinde yatan eski güçlerini sürekli olarak defetmeye çalışmak zorundadır.

Erkek erkeğin -sınıfın sınıf tarafından- fethine girişmeden önce bile, babaerkil ahlâk, erkeğin kadını fethini ispat etmesini gerektirir. Kadının doğasına boyun eğdirilmesi ve bu doğanın babaerkil ahlâk çerçevesi tarafından massedilmesi, sonunda erkeğin, boyun eğdirilmiş bir doğa imgesine yol açan ilk tahakküm edimi örneğini oluşturur. Doğanın ve toprağın çağımızda dişi cinsiyetini koruması belki de tesadüfi değildir. Bize toplumsal yaşamın anamerkezli olduğu ve doğanın onun eviçi meskeni olduğu uzun sürmüş bir dönemi yansıtan dilsel bir atavizm gibi görünen şey, pekâlâ, erkeğin doğa olarak kadına ve kadın olarak doğaya sürekli tecavüzünün süregiden ve maharetle yaşamını sürdüren bir ifadesi olabilir.

Bu tecavüzün simgeselliği en eski törenlerde bile ortaya çıkar: Sanki istek edimin babasıdır ve bunun, oyunlarda törensel bir şekilde onaylanması daha sonraki gerçekliğinin bir habercisidir. Ituri ormanının derinliklerinden Kilisenin altın kaplamalı sınırlarına kadar, kadın, her zaman erkeğe boyun eğme konumuna itilmek üzere uygun mevkisine yükseltilmiştir. Turnbull'un *Orman Halkı* adını verdiği, orta Afrika pigmelerinin bile önce erkeği baştan çıkartan ve sonra da imdadına koşan, ama sonuçta erkeğe "hâkim olmasına" asla izin verilmemesi gereken bir Havvası ya da Pandorası vardır. Kadının "uygarlık" sanatlarıyla ilişkisine kıskanç bir olumsuzlama nüfuz etmiştir. Havva, Adem'i doğru ve yanlış ağacının meyvesini yiyip bilginin lanetine uğraması için baştan çıkarır. Havva'nın Helenik kızkardeşi Pandora, erkeği, her türlü masumiyetin yitirilmesinden kaynaklanan belalara maruz bırakır. Gılgamış Destanı'nda Enkidu ile sevişen Sümer "fahişesi", onu arkadaşları olan ovaların ve ormanın hayvanlarından ayırarak,

---

liyorlar. Aslında, Horkheimer ve Adorno'nun tarihöncesine sürdükleri ilksel eviçi ekonomisinde, kadın "barınakta" olmaktan çok uzaktı, dünyayla en az erkek kadar içli dışlıydı, ama söz konusu dünyanın çevresi kamusal olmaktan çok eviçine ait bir çevreydi.

geri dönülmez bir şekilde doğadan uzaklaştırır. *Odysseia*, destanın, eski kadın tanrılarla ahlâksız ve huysuz kocakarılar olarak alay ederek onları aforoz ettiği kinci bir tarih gezintisidir.

Ama babaerkil ahlâk Simone de Beauvoir'ın bir kuşak önce vurguladığı gibi kadını yalnızca karşı çıkılması, reddedilmesi ve sınırlanması gereken genelleştirilmiş bir Hegelci Öteki'ye indirgemez; bu ötekiliği kadının meraklılığına, araştırıcı öznelliğine ve ilgililiğine karşı özel bir nefret olarak özelleştirir. Kadının "kendi başına bir varlık" olduğunu yadsırken bile, erkek yılana yanıt verdiği için Havva'yı, dertler kutusunu açmaya cesaret ettiği için Pandora'yı ve önceden görme gücü için Kirke'yi lanetlerken aslında bunu onaylar. Yeni ortaya çıkan erkek ahlâkının her yönüne kemirici bir aşağılık ve eksiklik duygusu damgasını vurur: Kötülük her yerdedir, zevk ve duyular aldatıcıdır ve doğanın "uygarlığı" geri istememesi için, her zaman *kozmos*'u içine çekip yutma tehdidini taşıyan *kaos* sürekli olarak savuşturulmalıdır. İronik bir biçimde, burada kadının nesnelliğinin yadsınması değil, kadının gizli güçleri ve bu güçlerin tekrar hayatiyet kazanmaları olasılığı karşısında çığlık çığlığa bir korku söz konusudur.

O halde, babaerkil ahlâk, erkeğin kadının aşağılık olduğuna ilişkin ürkek düşüncesine kadını suç ortağı yapmak zorundadır. Kadına, kendi feragat, alçakgönüllülük ve itaat tavrını kendi öznelliğinin içkin vasıfları olarak görmesi, kısacası bir kişilik olarak kendini tamamen yadsıması öğretilmelidir. Anlamsız savaşların, erkek övüngenliğinin, abartılmış politik törenlerin ve sivil kurumların akıl almaz bir incelikle geliştirilmelerinin nasıl olup da birbirinden bu kadar farklı toplumları, hattâ kabile toplumunu bile içine çekip yuttuğunu anlamak, bu olguların ne kadar erkek etkinliğinin kanıtı ve "üstünlüğünün" ifadesi olduğunu fark etmeksizin tamamen olanaksızdır. Yeni Gine halklarının kendi aralarındaki aptalca ve ardı arkası kesilmeyen çatışmalardan, politik biçimlerin aşırı titiz kurumsallaştırılmasına kadar, erkek hep etkindir ve sorumluluklarıyla "aşırı yüklenmiştir"; çünkü genellikle en eski topluluklarda ve hattâ birçok tarihsel toplumda erkek için yapılacak çok az şey vardır. Ama erkeğin kadını aşağılamayı gittikçe arttırması ve ötekiliği uzlaştırıcı bir ilişkiden antagonist bir ilişkiye dönüştürmesi, toplumda erkeği giderek kendi türünü mağdur etmeye eğilimli kılan düşmanca bir ortam yaratır; bir ruh yoksulluğu, bir tanınma arzusu, saldırgan bir şehvet ve zulmün ürkütücü bir şekilde abartılması. Köle, uzun süredir köleleştirilmiş kadının erkek şeklinde vücuda gelmesidir: Babaerkil ahlâkın kanunları ile sahip olunan ve kullanılan bir

nesne. Ötekiliğin, Hegel'in özkimlik edinmeye doğru ilk adımlar olarak selamladığı antagonist yapılanması, insanlığı bir nesneler toplamına indirgeyen bir epistemoloji, sonunda da insanların salt emeğin cisimlenmesi olarak kibirli kavranışına yol açan psikolojik bir gerileme haline gelir.

Kurban ve saldırgan olarak, kadın ve erkek böylelikle, insani doğalarını ve sonunda dışsal doğanın bütünlüğünü de yadsıyan ahlâki bir sistemin kör suç ortaklığına sürüklenirler. Ama babaerki ile birlikte ortaya çıkan baskıcı ahlâkta her zaman, toplumsallaşmanın her şeye aşıladığı, ama insan öznelliğinin en derin girintilerine ulaştıramadığı rollerin patlayıcı bir reddini içeren, için için yanan bir ayaklanma potansiyeli örtük olarak bulunur. Babaerki tarafından ve nihayet sınıf hâkimiyeti tarafından dayatılan ahlâki kısıtlamalar insan akılcılığına yönelik sürekli bir hakaret olarak kalır. Ahlâkın küllerinden, doğru ve yanlışa ilişkin olarak, hiyerarşik olarak aşılanmış davranış biçimlerinden kurtulmuş olan yeni bir yaklaşımın -etik denilen *akılcı* bir disiplinin- programı yükselir. Etikten yalnızca kabahati, günahı ve cezalarını değil, aynı zamanda erdemi, kötülüğü ve özgürlüğü değerlendirmenin akılcı ölçütleri ortaya çıkacaktır. Etik, ahlâkı içine almaya ve onun hâkimiyet epistemolojilerini doğrulamaya çalışabilir, ama her zaman tahakkümü geçerlileştirmek için yarattığı akılcı standartlara tâbi bir durumdadır.

Kendi kendini yadsıma ve giderek yükselen hâkimiyet çelişkileri, sınıflı toplumun -yalnız bireyin içinde beslediği devlet tarafından psikolojik olarak değil, aynı zamanda kurumsallaştırdığı devlet tarafından fiziksel olarak da- her zaman silahlı olmasını gerektiren, "uygarlığın" istikrarını içkin olarak bozan gerginlikler yaratır. Eflatun'un Atinalılara hatırlattığı gibi kölenin doğası isyankâr bir doğadır; dönemsel olarak patlayıcı bir toplumsal gerçeklik haline gelebilecek bir durumun felsefi bir formülasyonudur bu. Ahlâkın ve ruhsal içe yansıtmanın yükselen toplumsal ve kişisel çelişkileri kuşatamadığı noktada, sınıflı toplumun doğrudan doğruya baskıya -politik devlet adını verdiğimiz kurumsallaşmış zor sistemine- başvurması gerekir.

Toplum ile tamamen gelişmiş politik devlet arasında, baskıcı toplumsallaşma ve ahlâk tarafından yaratılan ruhsal kısıtlamaların bozulmaya başladığı tarihsel bir nokta vardır. Artık toplumsal ve kişisel çelişkiler karşılıklı konuşmayla çözülemez. Geriye kalan tek şey kaba şiddet

tehdidine başvurmaktır. Kapitalizm öncesi toplum bu olanağı kullanmaktan hiçbir zaman kaçınmadı ya da yaşamın kutsallığına ilişkin sofu vaazlarla onu gizledi. Zorlamanın, toplumsal ve halktan gelen karışıklığa karşı en son savunması olduğunu içtenlikle kabul etti.

Bir örgütlü şiddet aracı olarak devletin, şiddetin aleni uygulamasından geliştiği varsayılabilir. Proudhon gibi birçok radikal teorisyenin tezi buydu. Ancak Marx'ın ve Kropotkin'in bir dizi yazılarında belirttikleri gibi böylesine indirgemeci bir görüşün tarihsel olarak yanıtsız bıraktığı birçok soru vardır.* Devlet toplumsal ufukta bir volkan püskürmesi gibi patlamadı. İstilacı çobanlar gelişimini büyük ölçüde hızlandırmış olabilir, ama devletsizlikten devlet biçimlerine sıçrama muhtemelen bir kurgudur.

Devletin, politik kurumlarla toplumsal kurumların, baskıcı işlevlerle bölüşüm işlevlerinin, son derece cezalandırıcı işlemlerle düzenleyici işlemlerin ve son olarak sınıf ihtiyaçlarıyla idari ihtiyaçların bir karışımı olması -bu karışma süreci-, günümüze kadar temel meseleler olarak kalan çok gerçek ideolojik ve pratik paradokslar üretmiştir. Örneğin devleti toplumdan belediye düzeyinde, ekonomik, ulusal ve uluslararası düzeylerde ayırmak ne kadar kolaydır? Bunu tam olarak yapmak olanaklı mıdır? Devlet ve toplum, otoritenin delege edilmesi gibi bazı devlet özellikleri olmadan özgür bir toplumun olanaklı olmayacağı ölçüde, içinden çıkılmaz bir biçimde birbirine geçmiş midir? Kısacası, Marx'ın önerdiği gibi "politik olmayan" bir devlet ya da onun bazı "özgürlükçü" müritlerinin ileri sürdüğü gibi "asgari" bir devlet olmadan özgürlük olanaklı mıdır? Bu soruları yanıtlama girişi-

---

* Marx'a ilişkin olarak, *The Civil War in France* (*Fransa'da İç Savaş*) adlı yapıtındaki oldukça tuhaf formülasyonuna göndermede bulunuyorum: Özgürlük "devleti toplumun üzerine konulan bir organdan, tamamen ona tâbi bir organa dönüştürmekten ibarettir"; nihai olarak devletin ortadan kaldırılmasını değil, "politik olmayan" (yani idari) bir otorite kaynağı olarak varlığını sürdürmesini (proletarya tarafından farklı bir şekilde yeniden oluşturulmuş olsa da) öneren bir formülasyon. Kropotkin'le ilgili olarak, devletin "tarihsel olarak zorunlu bir kötülük" olduğu şeklindeki Bakunin'le paylaştığı inançtan ve ortaçağ komününün erdemlerini, politik donanımlarına ilişkin sınırlı bir kaygıyla, toplumsal yaşamın yarı özgürlükçü bir biçimi olarak değerlendirmesinden söz ediyorum. Anarşizmin, özellikle sendikalist varyantının şimdiye kadar açıkça hesaplaşmadığı daha da büyük bir sorun vardır: Sendikalist teori tarafından ileri sürülen piramit yapısı fiilen gerçekleştirildiğinde devletin idari organının tam olarak hangi biçimleri yok olacaktır? Martin Buber, *Paths in Utopia* (Ütopya Yolları) adlı çalışmasında yaptığı Kropotkin eleştirisinde ve Bakunin'in devrimin yenileyici etkileri anlayışına kötü niyetli göndermesinde bu paradoksları kullanmıştı.

mi bu kitabın son bölümlerine ertelenmelidir. Şimdilik, bizi ilgilendiren, devletin topluma, ikisi arasında ayrım yapma olanağını tamamen bulandıracak ölçüde karışmasına yol açan özellikleridir.

Açıktır ki öncelikle toplumsal baskı ile toplumsal nüfuz arasında bir ayrım yapmak gerekir. Benzerlikleri olmasına karşın bu ikisi aynı değildir. Weber'in tarihin başlangıcındaki karizmatik lideri, sonundaki gayri şahsi bürokrasisine hemen hemen hiç benzemez. Birincisi kişiseldir; ikincisi kurumsaldır. Bu ayrımı daha ileri götürürsek, kişiliğe dayanan hiyerarşik ilişkilerin, etologların primatlara atfettikleri "tahakküm-itaat hiyerarşileri" gibi gevşek, kısa süreli ve kolaylıkla parçalanabilir olduğu bilinir. Buna karşılık bürokratik ilişkiler sert, katı ve kasıtlı olarak kişisellikten tamamen uzaktırlar. Kendi kendini idame ettirici ve yayılmacı olma eğilimindedirler. Salt hâkimiyet araçları olarak bürokratik yapılar özsel olarak hiyerarşiktirler; aslında *nesnel* iktidarın, kişilik ve biriciklikten tamamen uzaklaştırılmış insanlar olan bürokratların uyguladığı iktidarın politik ifadesidirler. Buna uygun olarak, modern dünyanın birçok bölgesinde, bu tür insanlar, her bürokratın bir diğeriyle ve hatta son zamanlarda mekanik aygıtlarla değiştirilebileceği, kelimenin tam anlamıyla bir devlet teknolojisine dönüştüler.*

Toplumsal baskı ile toplumsal nüfuz arasındaki fark, politik olarak henüz gelişmemiş görünüşte hiyerarşik toplumlarda açıkça fark edilir. Oldukça tabakalaşmış Kuzeybatı Kıyısı Kızılderilileri, Polinezya'nın daha incelikli kültürlerini içerecek biçimde kolayca genişletilebilecek iyi bir örnek sunmaktadırlar. Bu Kızılderili toplumlarının köleleri vardı ve muhtemelen "en son ve en aşağı yurttaş şeften (tam olarak) tanımlanmış bir mesafeyle tam kalıtsal konumunu biliyordu", gözleminde bulunuyor Peter Farb. Ama gerçekte bunları devlet yapısına sahip topluluklar olarak adlandırmak zordur. Şefin "kararlarını desteklemek üzere kullanabileceği hiçbir politik iktidarı ve yolu yoktu". Toplumsal nüfuzu prestije dayanıyordu. Herhangi bir "zor tekeli"nden yoksundu. Görevlerini topluluğu tatmin edecek şekilde yerine getiremezse, kolaylıkla defedilebilirdi. Aslında, bu toplulukların son derece tabakalaşmış yapısına karşın, bunlar terimin modern anlamında bir "sınıflı top-

* Son kuşağın büyük Stalinist temizlikleri bürokratik yönetimde herhangi bir insani boyut kalmadığına tanıklık eder. Bu temizliklerin Stalinist bürokratlar arasında ulaştığı neredeyse soykırım boyutları, sistemdeki hemen hemen herkesin feda edilebilir ve kitle tutuklamaları ve cinayetleri için kullanılan resmi, barbarca terimi kullanırsak, kolayca tasfiye edilebilir olduğunun canlı kanıtıdır.

lum" değillerdi. Tabakalaşma şefe daha yakın ya da daha uzak kan bağlarına dayanıyordu -Farb'ın terimini kullanırsak-, "şefle aralarındaki mesafe" meselesiydi. Kısacası, statüyü belirleyen ekonomik konum ya da kurumsal dereceler değil, soy çizgisiydi. "Kuzeybatı Kıyısı toplumu için 'sınıf sistemi' terimini kullanmakta ısrar etmek, her bireyin kendi başına bir sınıf olduğu anlamına gelir," diyor P. Drucker; sınıflı bir toplumla ilişkilendirdiğimiz kurumsallaşmış tabakalaşmadan çok primat "hiyerarşilerine" benzeyen bir durum.

Başlangıçta devletin ortaya çıkışını niteleyen şey önemli toplumsal *işlevlerin* giderek politikleşmesidir. Kızılderili Amerikası'ndan Asya'nın en uzak bölgelerine kadar, ilkesel olarak Kuzeybatı Kıyısı Kızılderililerinin şefliğine çok benzeyen kişisel statü rollerinin yavaş yavaş politik *kurumlara* dönüştüğünün önemli kanıtlarını görüyoruz; bu, yalnızca zorlamayı değil, aynı zamanda gerçek toplumsal ihtiyaçların karşılanmasını da içeren bir dönüşümdü. Bu kurumların karşıladığı temel ihtiyaçlardan biri, ekolojik ve kültürel olarak farklı olan bölgeler arasında malların yeniden dağıtımıydı. Yerel pazarların yokluğunda, Nil vadisinde, Mezopotamya ovalarında, Peru dağlarında, Hindistan ve Çin'in nehir vadilerinde başa geçen krala benzer şahıslar, ekicilerin, avcıların, çobanların ve balıkçıların ürünlerinin, aksi halde ancak çok sınırlı yiyecek çeşitlerine erişebilecek idari şehirlerin de dahil olduğu topluluklara ulaşmasını olanaklı hale getirdiler. Daha önceleri benzer işlevler tapınak depoları tarafından yerel bir düzeyde yerine getiriliyordu; ama, eski uygarlıkların hükümdarları bu işlevleri imparatorluk ölçeğine çıkardılar.

Ayrıca, "ziyafet" ve "kıtlık" dönemleri için tampon vazifesi gördüler. Yusuf'un öyküsü, akrabalık ilişkileri ve bağlılıkları hakkındaki bir Kitabı Mukaddes meseli olmanın ötesine geçer. Peygamber düşlerinin gizemli dünyasında, toplumsal olanı politik ilkeyle karıştıran otokratik ideolojiyi örnekler. Yusuf kâhin ile vezirin, efsane yaratıcısıyla dikkatli akılcı memurun rollerini bir arada cisimleştirir. Gılgamış bize, tanrıdan krala doğru toplumsallaşması gereken savaşçıyı anımsatıyorsa, Yusuf daha da önceki bir değişimi anımsatır: Toplum ve devlet açık bir şekilde ayırt edilebilir hale gelmeden önce, açıkça *politik* bir figüre dönüşecek olan kabile şamanı. Yusuf'un öyküsü bizi, günümüze kadar bizi izleyen geçmişin paradokslarından biriyle karşı karşıya getirir: Politik kâhin (karizmatik liderden anayasa teorisyenine) nerede sona erer ve arı ve basit biçimiyle toplumsal idareci nerede başlar? Daha doğrusu, devlet, massetmeye başladığı toplumsal olarak pragma-

tik işlevlerden nerede ayrılabilir? Bunlar göreceğimiz gibi boş sorular değildirler, çünkü özgür ve insani bir toplumsal gelecek düşüncesini yeniden oluşturma çabalarımızda sürekli olarak karşımıza çıkarlar.

Yusuf aynı zamanda ilk politik profesyonellerden biridir ve profesyonellik devletçiliğin bir alametidir; "amatör" bir etkinlik olarak toplumsal yönetimin ortadan kaldırılması.* Verimlilik kanunları kendi içlerinde politik bir ahlâk haline geldiler, böylece henüz tam olarak oluşturulmamış, resmi olmayan, muhtemelen etkisiz özgürlük biçimleri kavramının yerini aldılar. Devlet Yehova'dan bile daha kıskanç bir tanrıdır. Besleyici bir öz koruma ilkesi olarak iktidarı kendine ayırmak, massetmek ve yoğunlaştırmak zorundadır. Toplumun tüm diğer yetkilerinin üzerindeki bu politik emperyalizm biçimi, metafizik bir devletçi ideolojiler cangılı yaratır: Aydınlanmanın devleti toplumla özdeşleştirmesi, Hegel'in devleti toplumun etik düşüncesinin gerçekleşmesi olarak ele alması, Spencer'in "biyolojik bir organizma" olarak devlet anlayışı, Bluntschli'nin devleti "kolektif irade"nin kurumsallaşması olarak görmesi, Meyer'in devleti toplumun örgütleyici bir ilkesi olarak idealleştirmesi. Bu liste sonsuz bir şekilde uzatılabilir ve seçilmiş parçalar bir araya getirildiğinde, kolaylıkla faşist ideolojiye elverişli bir korporatif devlet görüşü oluşturulabilir.

Tarihsel olarak, devlet hükümet etme ile idare arasındaki ayrımı siler. Organik toplumlardaki ilkel denilen halklar bu farkın tamamen bilincindeydiler. Boylar ve görece basit kabileler şeklinde örgütlenmiş kültürlere yaklaştıkça, "yönetim" daha çok kısa süreli, kurumsal olmayan bir idare sistemi olur. Crow Kızılderililerinin askeri ve dinsel toplumları (kulüp benzeri kardeş grupları) bile hükümetin değil idarenin örnekleridirler. Hükümetin en temel düzeylerde bile gerektirdiği itaat ve komutaya dayanan kalıcı, kurumlaşmış yapılara karşılık, Crow toplumlarında, işlevlerin rotasyonu ve çok sınırlı ve tanımlanmış amaçlar için geçici egemenlik belirgindi. Bu toplumların bütün olarak topluluk üzerinde sahip oldukları egemenlik büyük ölçüde işlevseldi: Esas olarak, başarısı yüksek bir eşgüdüm ve disiplin düzeyi gerektiren bir proje olan bizon avlarını idare ederlerdi.

Bu etkinlikleri "idare" değil de "hükümet" olarak adlandırmak ve

* Yusuf'un iktidarı almasının daha sonra seçim ritüeli olarak dünyevileşecek olan ritüel yönü, oyundaki en zorlayıcı pasajlardan biridir: "Ve Firavun mühür yüzüğünü elinden çıkarıp Yusuf'un eline koydu ve onu saf ketenden giysilerle donattı ve boynuna altın bir zincir taktı. Ve onu sahip olduğu ikinci arabaya bindirdi; ve onun önünde 'Diz çökün', diyerek yalvardılar; ve onu Mısır ülkesinin dört bir yanına gönderdi." (Tekvin: 41: 52-41)

onlarda en temel politik işlevlerden çok, tamamen gelişmiş bir devletin kanıtını görmek yalnızca bir kelime oyunu değildir. Bu, en kötü haliyle kavram kargaşasını yansıtır. Her türden politik ideolojilerde, hükümet ve idare gibi terimlerin suiistimali, işlevleri "asgari"ye indirilse de devleti özgür bir toplum için şablon haline getirir. Son olarak, bu karışıklık devlete, azami gelişimi için; özellikle de Doğu Avrupa'nın Sovyet tipi rejimleri için ideolojik gerekçesini sağlar. Piyasa gibi devlet de sınır tanımaz; sadece kendi varlığı için kolayca kendi kendini üreten ve genişleten bir kuvvet haline gelebilir; bu, tahakküm için tahakkümün bariz bir hal aldığı kurumsal biçimdir.

Devletin toplumsal işlevleri massetme kapasitesi yalnızca varoluşu için ideolojik bir gerekçe sağlamakla kalmaz; insanların beraber çalışması için *örgütleyici bir ilke* olarak devletin vazgeçilmez görünmesi için, fiziksel ve psikolojik olarak toplumsal yaşamı yeniden düzenler. Başka bir deyişle, devletin kendine ait bir epistemolojisi -ruha ve akla kazınan *politik* bir epistemolojisi- vardır. Merkezileşmiş bir devlet merkezileşmiş bir topluma yol açar; bürokratik bir devlet bürokratik bir topluma; askeri bir devlet askeri bir topluma yol açar ve hepsi bireyi herbirine uyarlamaya yönelik uygun "tedavi" teknikleriyle birlikte bakış açıları ve ruhlar geliştirirler.

Devlet toplumu kendi etrafında yeniden yapılandırarak artık politik işlevler gibi görünen ek toplumsal işlevler edinir. Ekonomiyi *yönetmekle* kalmaz onu *politikleştirir;* toplumsal yaşamı *sömürgeleştirmekle* kalmaz, onu *masseder.* Böylelikle toplumsal biçimler devlet biçimleri, toplumsal değerler politik değerler olarak görünür. Bu şekilde yeniden örgütlenen toplum devletten ayırt edilemez hale gelir. Bu durumda devrimin önündeki görev yalnızca devleti parçalayıp *idareyi* özgürlükçü çizgilerde yeniden kurmak değildir; aynı zamanda mevcut haliyle toplumu parça parça etmesi ve insanın *beraber çalışmasını*, yeni komünal çizgilerde yeniden kurması gerekir. Devrimci hareketin şu anda karşısında duran sorunlar yalnızca topluma yeniden sahip çıkmak değil, harfi harfine onu yeniden oluşturmaktır.*

* Bununla, yalnızca "çalışma demokrasisini", "malların adil bölüşümünü", hattâ "mülksüzleştirenlerin mülksüzleştirilmesini" -yani kapitalistleri olmadan kapitalizmi korumayı- değil, nitel olarak yeni bir toplumun yaratılmasını kastediyorum. Lenin'in, "sosyalizm halkın çıkarı için devlet kapitalizmidir" iddiası, bugünkü toplumun eski sapkın özelliklerini "yeni" toplum içinde düşüncesizce devam ettirerek, bugünün toplumuna sahip çıkma şeklindeki sosyalist projenin iflasını ortaya koyar. Ekonomist özgürlükçü hareketler de amaçları ne kadar antiotoriter olursa olsun, nitelik olarak yeni bir alternatif sunmazlar.

Ama göreceğimiz gibi devlet ile toplumun bu şekilde iç içe geçmesi oldukça yeni bir gelişimdir. Başlangıçta, günümüzün sosyolojik yazınında genellikle devlet diye geçen şey, toplumda pek belirsiz kökleri olan kurumlardan oluşan oldukça gevşek, istikrarsız, hattâ oldukça demokratik bir bütündür. Yurttaşların halk meclisleri, üyelikleri kesin bir şekilde kısıtlandığı zaman bile, ender olarak tamamlanmış devlet biçimleridir. Şeflikler ve tam gelişmemiş krallıklar da kolayca gerçek politik kurumlara dönüştürülemezler. Antikitenin erken aşamalarında, konseyler ve merkezileşmiş kurumlar devlete benzer biçimler almaya başladığında, bu kurumlar kolayca çözülebilir ve hükümet yetkisi kolayca topluma geri dönebilir. Atinalıların yerleşmemiş politik kurumlarını pekâlâ *yarı*-devlet biçimleri olarak adlandırabiliriz ve antikitenin Doğu despotizmleri genellikle köy yaşamından o kadar uzaktırlar ki geleneksel topluluklar üzerindeki denetimleri belirsizdir ve sistematik olmaktan uzaktır.

Ortaçağ komünü, devlet ile toplum arasındaki ilişkilerde aynı ölçüde çarpıcı muğlaklıklarla ortaya çıkar. Kropotkin'in *Mutual Aid*'deki komün tartışmasını büyüleyici kılan, özhükümet sistemini betimlemek için devlet terimini çok gevşek bir şekilde kullanmasıdır. Kropotkin'in vurguladığı gibi:

> Özyargılama temel noktaydı ve özyargılama özidare anlamına geliyordu. Ama komün yalnızca devletin -böyle muğlak sözcükler o sırada henüz icat edilmemişti- özerk bir parçası değildi, *kendi içinde bir devletti*. Savaş ve barış yapma, komşularıyla federasyon ve ittifak kurma hakkı vardı. Kendi işlerinde egemendi ve başkalarınınkine karışmazdı. En yüksek politik iktidar, *vyeche*'si büyükelçiler gönderen ve kabul eden, anlaşmalar yapan, prensleri kabul eden ve gönderen ya da onyıllarca prensler olmadan yaşayan Pskov'un durumunda olduğu gibi demokratik bir foruma verilebilirdi; ya da yüzlerce İtalya ve Orta Avrupa şehrinde olduğu gibi bu iktidar, bir tüccarlar aristokrasisine ya da soylulara verilebilir ya da onlar tarafından gaspedilebilirdi. İlke yine de aynıydı: *Şehir bir devletti* ve -daha da dikkate değer nokta- şehirde iktidar bir tüccarlar ya da hattâ soylular aristokrasisi tarafından gaspedildiğinde, şehrin iç yaşamı ve gündelik yaşamının demokratikliği yok olmuyordu: Devletin *politik biçimi* denilebilecek şeye çok az bağlıydılar.

Kropotkin'in son derece karmaşık anarşist görüşleri veri alındığında, bu satırlar dikkate değer ve tedrici bir olgu olarak devletin oluşu-

muna gerçekten büyük bir aydınlık getirir. Ancak kişisel bağlılıklar kişiliksizleştirilmiş kurumlara dönüştürüldüğünde, iktidar merkezileşip profesyonelleştiğinde, âdet yerini yasaya bıraktığında ve hükümet idareyi massettiğinde, devlet istikrar, biçim ve kimlik kazanır. Ama toplumdan devlete kesin geçiş en yüksek politik edimle birlikte oluşur: İktidarın delege edilmesi. En ateşli teorik ve tarihsel tartışmaların bu son derece önemli edim etrafında dönmesi anlamsız değildir. Hobbes'dan Rousseau'ya kadar toplumsal sözleşme teorisi, iktidarın delege edilmesinde hemen hemen metafizik bir merkezilik gördü. Toplumsal sözleşmenin kendisi bir kişisel yetkisizleştirme, kişinin yaşamın toplumsal koşulları üzerindeki denetimi bilinçli olarak teslim etmesi olarak görüldü. Kuşkusuz Hobbes'a ve Locke'a göre iktidarın delege edilmesi yaşam güvencesiyle (Hobbes) ve bu güvencenin emek dolayımıyla mülkiyetin kutsallığına doğru genişletilmesiyle (Locke) kısıtlıydı.

Rousseau'nun görüşleri İngiliz öncellerininkilerden daha katı ve daha samimiydi. *Toplumsal Sözleşme*'nin oldukça sık alıntı yapılan bir pasajında, şöyle diyordu:

> Egemenliği devredilemez kılan neden; onu, temsil edilemez de kılar. Egemenlik temel olarak genel iradede yatar ve irade temsili kabul etmez; ya odur ya da ötekidir, ara olasılık yoktur. Bu nedenle halkın vekilleri onun temsilcisi değildirler ve olamazlar: Onlar sadece halkın vekilharçlarıdırlar ve nihai kanunları sonuçlandıramazlar. Halkın bizzat onaylamadığı her yasa geçersiz ve hükümsüzdür; daha doğrusu bir yasa değildir. İngiltere halkı kendini özgür görüyor; ama çok yanılıyor, yalnızca parlamentonun üyelerinin seçilmesi sırasında özgürdür. Parlamento üyeleri seçilir seçilmez, halk köleliğe teslim olur ve artık hiçbir şey değildir.

Toplumsal Sözleşme'nin genel bağlamından koparıldığında, bu pasajın yanlış anlaşılması çok mümkündür. Ama önemli olan Rousseau'nun vekillik ve delege etme, doğrudan demokrasi ile temsil arasında yaptığı açık ayrımdır. İktidarı delege etmek kişiliği en ayrılmaz özelliklerinden yoksun bırakmaktır; bireyin yalnızca kendi kişisel yaşamının idaresiyle değil, aynı zamanda onun en önemli bağlamıyla -*toplumsal* bağlam- iştigal etme *yeteneğinde* olduğu anlayışını yadsır. Kuşkusuz erken toplumlar delege edilen iktidar meselesini kişilik ve onun bütünlüğü açısından ele almamışlardı, ama tarihsel kayıtlar, söz konusu top-

lumların, bu meseleler davranışlarını derinden etkiliyormuş gibi işlediklerini düşündürüyor.

Delege edilen iktidar problemi en açık olarak "şehir devletin" meselelerinde ortaya çıkar. Aslında, sınırlandırılmış toplumsal alanların ötesinde, insani ölçeğini ve anlaşılabilirliğini kaybettiği için bile olsa sorun anlaşılması zor ve çapraşık hale gelir. Henri Frankfort'a göre Sümer tarihinde, ilk "şehir devletleri olağanüstü bir özgürlüğe sahip eşitlikçi meclisler" tarafından idare ediliyordu. Bir oylamanın ifade ettiği gibi çoğunluğun iradesine tâbiyet bile bilinmiyordu. Aslında iktidarın sayısal bir çoğunluğa delege edilmesi, en azından kabile biçiminde, asli bütünlüğün bir ihlali olarak görünüyordu. "Fiili oybirliğine ulaşılana kadar meclis yaşlıların rehberliğinde tartışmaya devam ediyordu." Şehir devletleri genişlemeye, toprak ve su hakları üzerine çekişmeye başladıkça, savaş yapma iktidarı bir *ensi*'ye yani "büyük adam"a veriliyordu. Ama bu biçimde delege edilen iktidar, "şehir devletleri" arasındaki bir çatışma sonuçlanınca meclise geri dönüyordu. Ancak Frankfort'un işaret ettiği gibi:

> Şehirler gelişip sayıları artınca, her zaman aniden bir savaş çıkması tehlikesi ortaya çıkmaya başladı. Bitişik tarlalar, kanalizasyon ve sulama sorunları, geçişte güvenliğin sağlanarak erzakların korunması; bütün bunlar komşu şehirler arasında anlaşmazlık konuları haline gelebiliyordu. Umma ve Lagash arasında birkaç ekilebilir arazinin söz konusu olduğu anlamsız ve yıkıcı bir savaşın beş ya da altı kuşak boyunca devam ettiğini görebiliriz. Bu koşullar altında, krallık [*bala*] sürekli hale gelmiş gibi görünüyor.

Böyle olsa bile, muhtemelen eski toplumsal idareyi yeniden kurmaya ya da *bala*'nın otoritesini azaltmaya yönelik halk ayaklanmaları olduğuna dair kanıtlar var. Kayıtlar, Sümer şehirleri içinde iç çatışmalara yol açabilecek tüm meselelere ilişkin olarak bize açık bir fikir veremeyecek kadar bulanık, ama kabileden despotizme sıçramanın bir mit olduğu açık.

Politik organın ehliyetini onaylayarak iktidarı delege etme meselesi, klasik Atina'da olağanüstü bir bilinç ve açıklık düzeyine ulaşıyor. Perikles'in Cenaze Söylevi, hasımlarından biri olan Thukydides tarafından yeniden oluşturulmuş haliyle, *polis* demokrasisinden bize kalan en dikkate değer eserlerden biridir. Söylev yalnızca yurttaşların görev ve özgürlüklerini yüceltmez; kişilik ve kişisel özgürlük taleplerini de

kuvvetle onaylar. Perikles'in, Atina'nın yasalarının "herkese özel farklılıkların içinde eşit adalet sağladığını" beyan ettiği söyleniyor; ve "sınıf kaygıları hakka müdahale etmez; yoksulluk da yolu kapamaz. Bir insan *polis*'e hizmet etme yeteneğine sahipse, konumunun muğlaklığı nedeniyle engellenmez." Politik özgürlük;

> günlük yaşamımıza kadar uzanır. Orada, birbirimizi kıskançlıkla gözetlemek şöyle dursun, komşumuzun istediğini yapmasına kızmamız gerektiğini düşünmeyiz, hattâ fiilen ceza vermese bile saldırgan olabilen aşağılayıcı bakışlara bile tenezzül etmeyiz. Ama özel ilişkilerimizdeki bütün bu rahatlıklar bizi yurttaşlar olarak kanunsuz yapmaz.

Klasik yazında eşi bulunmayan bu coşturucu kişisel gözlemlerle başlayan söylev, geleneğe dayalı bir topluluğun sınırlarını aşan bir *polis* olarak Atina'ya ilişkin son derece dünyevi bir duygu oluşturur:

> Şehrimizi açık bir şekilde dünyaya fırlatıyoruz ve sisteme ve politikaya yurttaşlarımızın doğal ruhundan daha fazla güvenmeksizin, bir düşmanın liberalliğimizden yararlanma olasılığına rağmen, yabancıların öğrenme ya da gözlem yapma fırsatını önlemek için hiçbir zaman yabancı kanunları kullanmıyoruz; eğitimde, rakiplerimiz daha beşiklerinden başlayarak acı verici bir disiplinle yiğitliğin peşinden koşarken, Atina'da biz tam istediğimiz gibi yaşıyoruz ve yine de her meşru tehlikeyle karşılaşmaya hazırız.

Perikles'in *polis*'in bütünlüğüne olan güveni, yurttaşlarının dürüstlüğüne olan engin inancı üzerinde temelleniyor. Burada, politik topluluğun fiziksel gerçekliği olarak -daha doğrusu doğrudan doğruya politikayı formüle ve idare eden özgür bireylerin bir araya gelmiş bir topluluğu şeklinde vücuda getirilmiş toplum olarak- Atina yurttaşlık ideali, çok yakın zamanlara kadar bir daha ulaşamadığı bilinçli bir ifadeye kavuşuyor. Perikles'e göre tüm Atinalılar ehliyetli bireyler, özyönetime muktedir kişilikler olarak görülmeli, dolayısıyla kamu meseleleri üzerinde dolayımsız egemenliğe sahip olma hakları tanınmalıdır. Atina'nın özelliği yalnızca *polis*'in tamamlanmışlığında değil, aynı zamanda yurttaşlarının da tamamlanmışlığında yatar; çünkü Atina "Hellas'ın okulu" ise de Perikles "dünyanın, Atinalı gibi kendinden başka dayanabileceği kimse yokken, bu kadar çok acil ihtiyaca yanıt verebilen ve bu kadar mutlu bir çeşitlilikle donanmış bir adam yaratabilece-

ğinden" kuşkuludur. Benliğin tamamlanmışlığıyla donatılmış, bireysel kendine yeterlilik anlamına gelen Yunancadaki *autarkeia* kavramı, Atina demokrasisinin gerçek temelini oluşturur. Topluluğa -Atina- şükranla başlayan bu ünlü pasajın bireye -Atinalı- yönelik en sıcak övgüyle sona ermesi şaşırtıcı olmamalı.

Büyük devrimler tarafından yaratılan insan hakları bildirgeleri de dahil olmak üzere, bizim Perikles'inkiyle karşılaştırılabilecek pek az beyanımız var. Büyük söylev topluluk ve birey arasında duyarlı bir denge, toplumsal idare ile ehliyet arasında, özgürlüğe ilişkin daha sonraki ifadelerde pek ender olarak karşılaştırılabilir bir merkeziliğe sahip olan bir birlik sergiliyor. Atina *polis*'i "Tanrı"ya değil, kendine "güveniyor". Bir doğrudan demokrasi uygulaması, bir doğrudan eylem süreci olarak yurttaşlığın olumlanmasıdır. Atina, potansiyel olarak monadik yurttaşlarını, serbestçe dolaşan atomlardan oluşan bütünleşmiş bir politik topluluğa dönüştürmek üzere kurumsal olarak örgütlenmişti. Düzenli yurttaş meclisleri (*Ecclesia*), sürekli değişen Beşyüzler Konseyi (*Boule*) ve yüzlerce minyatür *polis* türeten mahkeme jürileri, kabile toplumlarında sezgisel olarak ziyadesiyle beslenen ve sonraki yüzyıllarda pek ender olarak akılcı uygulama düzeyine çıkan bir kamu alanının *bilinçli* yaratımlarıydı. Tüm Atina sistemi politik profesyonelliği önlemek, bürokrasinin ortaya çıkışını engellemek ve *bir tasarım meselesi olarak* etkin yurttaşlığı idame ettirmek üzere örgütlenmişti. Nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturan kölelerin, kadınların ve yabancı şehir sakinlerinin iktidarını yadsıdığı için bu demokrasiyi haklı olarak kınayabiliriz. Ama bunlar Atina'ya özgü özellikler değildir; İÖ beşinci yüzyılda bütün Akdeniz dünyasında bu özellikler vardı. Atina'ya özgü olan, nüfusunun bir azınlığı için geliştirdiği kurumsal biçimlerdir; daha geleneksel "uygarlıkların" yalnızca çok küçük bir yönetici sınıfın ayrıcalığı haline getirdiği biçimler.

İktidarın delege edilmesi ve vekâlet, bürokrasi ve yurttaşların yetki iddiaları üzerine çatışmalar, tarih boyunca ortaya çıkmıştır. Ortaçağ Komünü'nde, İngiliz, Amerikan ve Fransız devrimlerinde, 1871 Paris Komünü'nde ve hattâ son zamanlardaki popüler özerk belediye ve mahalle talepleri biçiminde yeniden bahis konusu olmuştur. Tuhaf bir tılsım gibi bu çatışmalar hemen hemen elektriksel olarak devletin toplumsal taleplerini toplumun politik taleplerinden ayırt etmeye yarar. Kamu yetkisi meselesi, hükümeti idareden, profesyonelliği amatörlükten, kurumsallaşmış ilişkileri işlevsel ilişkilerden ve şiddet tekelini silahlı yurttaşlardan ayırmak için devlet işlevlerini toplumsal olandan

gizleyen ideolojik zırha nüfuz eder. Atina kurumlarının eşsiz olmalarının tek nedeni uygulamaları değil, politik sezgi ya da âdetlerin tesadüfi sonuçları olmaktan çok *bilinçli niyetin* ürünleri olmalarıydı. Atinalıların demokratik kurumları yaratma uygulamasının *kendisi* bir amaçtı; toplumsal bir süreç olarak tasarlanan *polis*'e denk düşüyordu.

Doğrudan demokrasi uygulamasını doğrudan eylemden çok ince bir çizgi ayırır.* Doğrudan demokrasi kurumsallaşmış ve özdisiplinlidir; doğrudan eylem ise olaylara bağlı ve genellikle son derece kendiliğindendir. Ancak politikaları yüz yüze tartışarak formüle eden bir halk meclisi ile grev, sivil itaatsizlik ve hattâ ayaklanma gibi eylemler arasında, bir halkın kamu yaşamı üzerinde dolayımsız denetim sahibi olma hakkı çerçevesinde bir ilişki kurulabilir. Temsil şimdiye kadar ancak seçilmiş bireylerin (en iyi durumda deneyim ve becerileri nedeniyle, en kötü durumda ise doğuştan seçilmiş) kamu meselelerini anlamaya ehliyetli oldukları şeklindeki elitist bir inançla geçerli kılınıyordu. Bugün, temsil, modern toplumun karmaşıklığı ve şaşırtıcı düzeydeki lojistik incelikleri gibi araçsal gerekçelerle geçerli kılınıyor.

Helenik demokrasi, belki de doğrudan eylemin bürokratikleşmeden kurumlaşabileceğini ortaya koyduğu için (İÖ beşinci yüzyıldaki hasımlarının görüşlerinin modern bir tercümesi olan) bir "avam hâkimiyeti" [mobocracy] olarak özellikle cansıkıcı -aslında korkutucu- bir ün kazanmıştır. O halde, doğrudan eylem, yalnızca bir dizi süreksiz hareket olarak kalmayıp, kalıcı bir sürece -sürekli bir devrime- dönüştürülebilir. Bir öz-idare biçimi olarak doğrudan eylemin, toplumu kaotik bir duruma itmeyip ona istikrar kazandırılmasına hizmet ettiği gösterilebilseydi, devlet bir şiddet ve tahakküm kuvveti olarak tarihin sanık sandalyesine yerleştirilebilecekti.

Geriye birkaç önemli soru kaldı. Doğrudan eylem hangi toplumsal koşullar altında doğrudan demokrasi olarak kurumsallaşabilir? Ve bu değişimi yaratması beklenebilecek kurumsal biçimler nelerdir? Daha önce sorduğumuz soruların yanıtları gibi bu soruların yanıtları da kita-

* Doğrudan eylemin en genel tanımları teorik olmaktan çok örneğe dayalıdır. Grevler, gösteriler, "avam şiddeti", her türden ve her yerde yapılan oturma eylemleri, Gandici sivil itaatsizlik ve hattâ vigilantism örneklerinden oluşur. Bütün bu durumlarda, dikkatimiz amaçlardan ve teorik genellemelerden çok *olaylara* yöneltilir. Bu davranışları "doğrudan eylem" terimi altında birleştiren şey, genellikle parlamento içi tartışmalar ve yasamayla çözümlenen meselelere halkın dolayımsız müdahalesidir. Halk sokakları teslim alır; hatta parlamento yapılarını işgal edebilir ve bazı amaçlara ulaşmak için politik vekillerinden çok kendi eylemlerine güvenir.

bın son kısımlarına ertelenmek zorunda. Bu noktada makul olarak sorabileceğimiz soru, doğrudan bir demokrasinin gerçek temelini hangi tür yurttaş ya da kamu kişiliğinin -hangi yurttaşlık ve kişilik ilkesininoluşturduğudur. Doğrudan eylemi ve doğrudan demokrasiyi meşru kılan genel ilke, bir politik topluluğun, özgür ve özerk bireyler olarak birleşmiş, bir araya gelmiş bir kamunun, kamu meselelerinin yönlendirilmesiyle ehliyetli bir biçimde ve yüz yüze başedebileceği inancına bağlılığıdır.

Hiçbir politika anlayışı devlet tarafından daha büyük bir alay ve ideolojik itham hedefi haline getirilmemiştir, çünkü bu kavram devletliliğin (statehood) her gerekçesini yalanlar. Elitizmin yerine kişisel yetki idealini, profesyonelliğin yerine amatörlüğü, karar alma ve uygulamanın delege edilmesi ve bürokratikleştirilmesinin yerine yüz yüze demokrasiyi içeren protoplazmik anlamda bir politik topluluğu, iktidar ve şiddet tekeli yerine bireyin yeniden yetkilendirilmesini ve diyalog ve akıl yoluyla anlaşmaya varmayı koyar. Devletin bakış açısından, toplumsal meselelere kamunun "el koyması" *kozmos* üzerinde *kaos*'un zaferini temsil eder. Ve tahakküm mirasının hiyerarşik ve sınıfsal çıkarların desteklenmesinden daha genel bir amacı varsa, bu kamunun yeterliliği inancını toplumsal söylemin kendisinden defetme çabası olmuştur. Doğrudan demokrasi "karmaşık" ve "sofistike" bir toplumun ihtiyaçlarına uygun olmayan bir arkaiklik olarak daha yumuşak bir muamele gördüyse de benliğin, kendini güçlü bir biçimde ifade etmenin ve doğrudan demokrasiye yönelik duyarlılığın eğitim alanı olarak doğrudan eylem her zaman anarşi olarak ya da aynı anlama gelmek üzere toplumsal yaşamın kaosa düşüşü olarak suçlanmıştır.*

Bu aforozu tek bir toplum -hem demokratik hem de totaliter biçimlerinde kapitalizm- (ve o da ancak çok yakın zamanlarda) dikkate değer bir düzeyde başarmıştır. Burjuva toplumunun, toplumsal sürecin kamusal denetimine yönelik halk taleplerini büyük ölçüde itibardan dü-

* Ne yazık ki yandaşları doğrudan demokrasi ve doğrudan eylem davasına her zaman iyi hizmet etmemişlerdir. Davaya en büyük zararı veren, doğrudan eylemin, öz yönetim ve doğrudan demokrasi için gerekli olan kişiliği yaratan bir duyarlılık değil, yalnızca bir "taktik" ya da "strateji" olduğu şeklindeki çok yaygın görüştür. Yüce idealleri ve saf takipçilerini şahsi kariyerleri ve toplumsal itibar kazanmak için sıçrama taşları olarak kullanan sözde "özgürlükçüler" de elitizme yabancı değildirler.

şürmesi toplumun kendisindeki kapsamlı yapısal değişikliklerin sonucudur. Yalnızca tahakküm salt bir mirastan çok fazla bir şey haline geldiği için, yerel özerklik çağrıları politik olarak naif ve atavist toplumsal talepleri akla getiriyor. Tahakküm toplumsal yaşamın her yönüne çöktü. Aslında, yerel denetim yönünde giderek daha yüksek sesle telaffuz edilen talepler, ister belediye ister mahalle olsun topluluğun kendisinin büyük ölçüde yok olma tehdidiyle karşı karşıya olduğunu yansıtıyor olabilir.

Kapitalizmi eşsiz yapan, ekonomiye verdiği büyük güçtür: *Homo economicus*'a verdiği üstünlük. Bu zaferi, toplumsal bir eleştirmen olarak şevkle mahkûm ederken ekonomik bir tarihçi olarak yine şevkle yücelten Marx'ın gözlemlediği gibi:

> Sermayenin büyük uygarlaştırıcı etkisi, onunla karşılaştırıldığında, tüm önceki toplumların yalnızca *yerel* gelişmeler ve *doğa-putperestliği* olarak görüleceği bir toplum aşaması yaratmış olmasında yatmaktadır. İlk kez doğa tamamen insanoğlunun bir nesnesi, tamamen bir fayda malzemesi haline gelir; kendisi için bir güç olarak tanınmamaya başlar; ve doğanın özerk yasalarının teorik keşfi, onu bir tüketim nesnesi ya da bir üretim aracı olarak insan ihtiyaçlarına tâbi kılmak için bir hile olarak görünür.

Bu alıntının büyük çoğunluğu içtenlikten uzak bir şekilde yazılmıştır, çünkü Marx'ın döneminde sermaye korkusunun ve onu etik temellerde tutma çabalarının Aristoteles'in zamanına, hatta daha öncesine gittiğini kimse Marx kadar iyi bilmiyordu. Ama kapitalizmin etkileri ve tarihsel eşsizliği doğru olarak belirtilmektedir. Her kapitalizm öncesi toplumda, pazar ekonomisini sınırlayan karşıt güçler (tüm "doğa putperestliği" bir yana) mevcuttu. Daha az önemli olmamak üzere, birçok kapitalizm öncesi toplum, devletin toplumsal yaşama sızmasına karşı aşılamaz engeller olduğunu düşündüğü şeyler ortaya koydu. İronik bir biçimde, Marx köy topluluklarının, ticaretin ve despotik politik biçimlerin toplumun sabit komünal alt tabakasını istila etmesine karşı direnme gücünü dönemindeki tüm önemli toplumsal teorisyenlerden daha fazla anlamıştı.

Kapital'de, Marx kılı kırk yararak Hindistan'ın geleneksel köy toplumunun, devletin kemirici etkilerine karşı ilk kimliğini koruma kapasitesini araştırdı.

Bazıları bugüne kadar hayatta kalan bu küçük ve son derece eski Hint toplulukları toprağın ortak mülkiyetini, tarım ile el sanatlarının karışımını ve değiştirilemez bir işbölümünü temel alıyordu; bunlar yeni bir topluluk oluşmaya başladığı her zaman, sabit bir eylem planı ve eylem temeli olarak hizmet görüyordu.... Toplulukta işbölümünü düzenleyen yasa bir doğa yasasının karşı konulmaz otoritesine göre işliyordu; her bireysel zanaatkâr, demirci, marangoz ve benzeri atölyesinde sanatının tüm işlemlerini geleneksel biçimde, ama bağımsız olarak yürütüyordu; herhangi bir otorite tanımadan. Sürekli olarak kendilerini aynı biçimde yeniden üreten ve tesadüfen yok edildiğinde aynı yerde ve aynı adla tekrar zuhur eden bu kendine yeterli topluluklardaki üretici organizmanın basitliği, Asya toplumlarının, Asya devletlerinin sürekli çözülüşü ve yeniden kuruluşu ve hiç durmayan hanedan değişiklikleriyle çarpıcı bir karşıtlık oluşturan, değişmezliğinin anahtarını sunmaktadır. Toplumun temel ekonomik unsurlarının yapısı, bulutlu politika bölgelerinde patlayan fırtınalardan etkilenmez.

Gelişkin kültürünün Marx'ın gözünden tamamen kaçtığı bu satırlardan anlaşılan Asya köyünün daha az ekonomik ve belki de daha az teknik bir yorumu tercih edilirdi. Bu kültürel "atalet" o kadar kuvvetliydi ki soykırımdan başka hiçbir şey onun istilacı ekonomik ve politik kuvvetlere direnme kapasitesinin üstesinden gelemezdi.*

Benzer bir rol ortaçağ Avrupa'sının loncaları, Reformasyon İngiltere'sinin köy ağaları ve Batı Avrupa'nın köylüleri tarafından oynandı. Yirminci yüzyıla kadar, kasabalardaki çiftçiler (ya da görece yalıtılmış çiftlikler) ve kent sakinleri oldukça tanımlı mahalleler, geniş aileler, güçlü kültürel gelenekler ve küçük, aile mülkiyetindeki perakende ticaretiyle sınırlıydılar. Bu sistemler kapitalist Amerika ve Avrupa'nın filizlenen sınai ve ticari aygıtıyla bir arada var oluyorlardı. Bir piyasa ekonomisi ve bir sanayi teknolojisi bu alanlar üzerinde açıkça egemenliğini kurmuş olduğu halde, benlik tamamen kapitalist

* Özellikle Hindistan'da bir yüzyıldan uzun bir süre önce İngilizler tarafından yürütülen kitlesel köy katliamları ve tasarlanmış "kıtlıklar" ve Amerikalıların Hindiçin'de köylerde yaşayan halkı toptan katletmesi. Katı kalplilik gibi görünebilir ama, Vietnam köy toplumunu yok ettiklerinde Amerikalıların "sosyalizm" davasına istemeden büyük bir hizmet verdiklerini eklemeliyim. Güneydoğu Asya'nın geleceği ne gösterirse göstersin, bu hizmetin Kuzey Vietnamlı komünistlerin kolektif çiftlikler kurma ve sanayi gelişimini destekleme planlarına mükemmel bir şekilde uyacağına inanıyorum; tıpkı 1930'larda Rus köyünün Stalin tarafından soykırımla yok edilişinin, Sovyetler Birliği'nde "sosyalizm" için yolu açtığı gibi.

bir toplumun taleplerinden kaçmak için kendi burjuva olmayan sığınağını korudu. Evde ve ailede (kuşkusuz babamerkezli ve dar ufuklu), kasabada ya da mahallede, kişiselleşmiş perakende ticaretinde ve görece insani bir ölçekte ve geleneksel nezaket, konukseverlik ve hizmet doğrularını aşılayan bir toplumsallaşma sürecinde, toplum hâlâ piyasa ekonomisinin atomlaştırıcı kuvvetlerinden kaçmak için kendi komünal sığınağını koruyordu.

Ancak bu yüzyılın ortasında, büyük ölçekli piyasa operasyonları toplumsal ve kişisel yaşamın her yönünü sömürgeleştirdi. Alıcı-satıcı ilişkisi -piyasanın tam özünde yatan ilişki- toplumsal, daha doğrusu kişisel yaşamın en moleküler düzeyinde insan ilişkilerinin her şeyi kapsayıcı ikamesi haline geldi. "Ucuza alıp pahalıya satmak," alışveriş sürecine katılan tarafları özünde antagonist bir konuma yerleştirir; birbirlerinin malları için potansiyel rakiptirler. Mal -ittifaklar yaratmaya, birliği desteklemeye ve toplumsallığı güçlendirmeye yönelik armağandan farklı olarak- rekabete, ayrılmaya ve asosyalliğe yol açar.

Aristoteles'ten Hegel'e kadar felsefecilerin, mübadele amacıyla örgütlenmiş bir ticaret ve sanayinin ayrıştırıcı rolüne ilişkin kaygı ve korkuları ne olursa olsun, toplumun kendisi mübadeleye karşı uzun bir süre kendine özgü -bugün hâlâ pazarın arkaik yüz yüze ilişkilerinde devam eden- toplumsal adabı muaşeretle bir tampon oluşturmuştu. Burada, mallar için bir talep dile getirilmez, fiyatlar karşılaştırılmaz ve pazarın "pazarlık" denilen evrensel düellosuna girişilmez. Adabı muaşeret, mübadele sürecinin nezaketle başlaması ve komünal boyutunu korumasını gerektirir. Mübadele içeceklerin sunulması, bir haber ve dedikodu alışverişi, bir miktar kişisel sohbet ile açılır ve giderek eldeki eşyalara ilişkin hayranlık ifadeleri gelir. Kişi mübadele sürecine teğet geçer. Yapılırsa, pazarlık bir anlaşma, zamanın değer kazandırdığı etik ilkelerle mühürlenmiş sözlü bir anlaşmadır.

Bu mübadele sürecinin gözle görülen ticarilikten uzak ortamı yalnızca ihtiyatlılık ya da ikiyüzlülük olarak görülmemelidir. Bu, kapitalizm öncesi toplumun, potansiyel ruh yoksulluğundan, doyurulamaz kazanç arzusundan, kişisel maddi çıkarın önündeki tüm toplumsal sınırları yıkma, topluluğun ve beraber çalışmanın tüm standartlarını parçalama, politik topluluğun ihtiyaçlarını bencil çıkarlara tâbi kılma kapasitesinden ve ticaretin gizli gayri şahsiliğinden kaçınmak için koyduğu sınırları yansıtır.

Ama ticarete ihtiyatla yaklaşılmasının nedenleri sadece bunlar değildi. Kapitalizm öncesi toplum malların mübadelesinde inorganik

olanın geri dönüşünü, canlı insani ilişkilerin yerine şeylerin ikamesini görüyor olabilir. Bu nesneler kuşkusuz simgesel olarak beraber çalışmanın, ittifakın ve karşılıklılığın -tam da armağanın temsil etmeye yönelik olduğu şeyin- işaretleri olarak görülebilirdi. Ama bu simgesel anlamından uzaklaştırıldığında, bu şeyler ya da mallar toplumsal olarak aşındırıcı özellikler kazanabilirlerdi. Denetlenmeden bırakıldıklarında ve tampon oluşturulmadığında, insanın tüm beraber çalışma biçimlerini bozabilir ve sonunda toplumun kendisini çökertebilirlerdi. Aslında armağandan mala geçiş, topluluğu bir pazar yerine, insanlar arasındaki akrabalığa dayanan ya da etik birliği rekabete ve saldırgan bencilliğe dönüştürme sonucunu verebilirdi.

Armağan üzerinde malın zaferinin ancak insani toplumsal ilişkilerdeki büyük değişikliklerden sonra olanaklı olduğu *Kapital*'in son bölümünde olağanüstü bir şekilde incelenmektedir. Marx'ın kapitalist birikime, "genel yasası"na ve özellikle on beşinci yüzyıldan itibaren İngiliz köylülüğünün büyük çapta altüst oluşuna ilişkin müthiş anlatımını ve analizini özetlemem gerekmez. Birliğin nesneleştirilmesi olarak armağanın kendisi fiilen yok oldu. Yalnızca törensel işlevlerin bir yan ürünü olarak devam etti. Mübadele sürecine tampon oluşturan geleneksel adabı muaşeret yerini tamamen gayri şahsi, yağmacı -ve bugün giderek elektronikleşen- bir sürece bıraktı. Önce fiyat gelir, sonra kalite; ve bir zamanlar salt kullanım ve mübadele nesneleri olmaktan çok simgeler olan şeyler, karşıladıkları "ihtiyaçlar"la birlikte fetişleştirildiler. Artık insanüstü güçler ego üzerinde hâkimiyet kurmuş gibi görünüyorlardı. Yunan toplumsal teorisinin *polis*'in birliği önündeki en ciddi tehdit olarak gördüğü kişisel çıkar bile, özneyi özerk bir alıcı ve satıcı olarak mübadele sürecinde serbestçe hareket etme kapasitesinden yoksun kılan bir piyasa sistemiyle yönetiliyor gibi görünüyordu.

İronik bir biçimde, arkaik ticaret ve perakende sistemlerinden türemiş olan modern sanayi, ticaretin alçaltıcı bir biçimde akılcılaştırılmasıyla belirginleşen kinci bir öz nefretle ticari kökenlerine döndü. Park eden motorlu araçlara ayrılan savurgan alanları, satış personeli bolluğu, ötüp duran "muzak"ı (dükkânlarda, lokantalarda, fabrikalarda vb. çalınan kaydedilmiş hafif müzik-ç.n.), malların raflardaki göz kamaştırıcı dizilişi, gelişkin gözetim sistemi, sıcaklık ve insan ilişkisinden yoksunluğu, insanı acımasızca aldatan ambalajları ve ilgisiz ve gayri şahsi bir şekilde mübadele sürecini kaydeden uzun kasalarıyla alışveriş merkezi; hepsi her insan duyarlığını ve yaşamın kendisini beslemeye yönelik malların kutsallığını taciz eden yaşam düzeylerinde beraber

çalışmanın doğallıktan çıkarılması adına konuşur.

Burada çok önemli olan nokta, bu dünyanın ekonomik yaşama olduğu kadar kişisel yaşama da nüfuz etmesidir. Alışveriş merkezi modern toplumun *agora*'sı, tamamen ekonomik ve inorganik bir dünyanın şehir merkezidir. Kapitalist ilişkilere karşı her kişisel sığınağa sızar ve merkeziliğini eviçi yaşamının her yönüne dayatır. Park yerlerine ve üretim merkezlerine giden otoyollar, toplulukları ve mahalleleri yutar; kitlesel perakende ticaret hâkimiyeti ailelerin sahip olduğu dükkânları yutar; çevresindeki alt bölümler çiftlik arazilerini yutar; ibadet etmek isteyenleri tapınaklarına taşıyan motorlu araçlar tüm insan ilişkilerini engelleyen, kendini dış dünyaya kapatan kapsüllerdir. İnorganik olan yalnız sanayiye ve pazar yerine dönmez; savunulabilir olduğu düşünülen yatak odası ve çocuk odası dünyasında bile insanlar arasındaki en yakın ilişkileri dahi taşlaştırır ve insani olmaktan çıkarır. Kişisel ve toplumsal bağlarda inorganiğin geri dönüşüyle birlikte ortaya çıkan şiddetli çözülme geniş aileyi çekirdek aileye dönüştürür ve sonunda bireyi bekâr bar işleticilerinin ellerine teslim eder.

Topluluğun içinin piyasa sistemiyle boşaltılmasıyla, topluluğun yapısını, bütünlüğünü ve biçimini kaybetmesiyle birlikte, aynı zamanda kişiliğin de içinin boşaltıldığını görüyoruz. İnsanları canlı toplumsal ilişkilerde bir araya getiren manevi ve kurumsal bağlar kitle pazarıyla aşındırıldığı gibi öznelliği, karakteri ve özkimliği oluşturan kuvvetler de biçim ve anlamdan yoksun kalırlar. Burjuva toplumunun, "modernliğin" ulaştığı en yüksek nokta olarak selamladığı yalıtılmış, sözde özerk egonun, bir ego olarak tamamlanmışlığı, bir zamanlar oldukça bütünleşmiş ve tamamlanmış bir toplumda kök saldığı için olanaklı olabilmiş tamamlanmış bir bireyin kabuğundan başka bir şey olmadığı ortaya çıkar.

Doğada inorganiğin organik olanın yerini alması gibi inorganik, toplumda ve kişilikte de organik olanın yerini alır. Doğal dünyanın basitleştirilmesi, toplumun ve öznelliğin basitleştirilmesinde ürkütücü paralelini bulur. Ekosistemlerin türdeşleştirilmesi, toplumsal çevrenin ve onu dolduran sözde bireylerin türdeşleştirilmesiyle el ele gider. İnsanın insana tahakkümüyle doğa üzerinde hâkimiyet arasındaki yakın ilişki, yalnızca kendi içinde tahakküm kavramında son bulmakla kalmaz; en çarpıcı özelliği insanların bir zamanlar o kadar saygı gösterdikleri organik doğanın yerini alan doğanın hâkim *türüdür; inorganik* bir doğa.

Kendimizi hiçbir zaman doğadan ayıramayız; kendimizi kendi iç

organlarımızdan ayıramayacağımız gibi. Teknokratik kişiselleştirilmiş otomat "ütopyası", içi boş bir mittir. Organik varlıkları inorganik koşullara uydurmaya çalışan tedaviler ancak cansız, inorganik ve kişiliksizleşmiş otomatlar yaratır. Bu nedenle, doğa her zaman toplumsal ve kişisel yaşamın matrisi, tanım gereği yaşamın içine gömülü olduğu matrisi olduğunu gösterir. Toplumu ve kişiliği akılcılaştırarak ve basitleştirerek, onu doğal niteliklerinden soymayız; daha çok organik niteliklerini vahşi bir şekilde yok ederiz. Bu nedenle, doğa hiçbir zaman basitçe bizimle bir arada var olmaz; yapımızın ve varlığımızın her yönünün bir parçasıdır o. Doğal evrimi daha karmaşık organik varlık biçimlerinden basit olanlara, organikten inorganiğe doğru geri döndürmek, toplumun ve toplumsal gelişimin daha karmaşık biçimlerden daha başit biçimlere döndürülmesini getirir.

Bizim toplumumuzun önceki kültürlerden daha karmaşık olduğu miti hemen reddedilmeli; bizim karmaşıklığımız tamamen tekniktir, kültürel değil; "bireysellik" kokumuz daha çok nevrotik ve psikopatiktir, daha eşsiz ya da daha karışık değil. "Modernlik" Fransız Devrimi'nden önceki on yıllar ile 1840'lar arasında doruğuna ulaştı, ondan sonra sanayi kapitalizmi toplumsal yaşam üzerinde pençesini sıkılaştırdı. Az sayıda istisnayla, modernliğin kariyeri, insanlığın ve toplumun vahşice doğallıktan uzaklaştırılması sonucunu verdi. Bu yüzyılın ortalarından beri, modernliğin büyüklüğünün kalıntıları bile -1960'lar gibi dramatik patlamalar hariç- yaşamın hemen hemen her alanında yok oldu.

Topluluğu ve kişiliği bir arada tutan kuvvetlerin yerini, her şeyi kapsayıcı, soğuk bir şekilde kişisellikten uzaklaştırıcı bürokrasi aldı. Aracı ve bürokrat, ailenin, kasaba ve mahallenin, kriz durumunda insanların kişisel destek yapılarının ve bireyin kaderi üzerinde güç ve koruyucu gözetim sağlayan doğaüstü ve mitik figürlerin yerini aldı. Bürokratik aracılık dışında herhangi bir başka yapının sözünün bile edilemeyeceği koşullarda, toplum yalnızca bürokrasi tarafından delik deşik edilmekle kalmadı; Camus'nün sürekli söylediği gibi herkesin bir memura indirgendiği tam bir bürokrasi haline geldi. Kişilik çeşitli belgelerle, ruhsatlarla ve kişinin dünyadaki yerini tanımlayan kayıtlarla özdeşleşti. Yurttaşlığın arkaik işaretlerinden olan pasaport gibi belgelerden daha kutsal olan, bir motorlu araç ehliyeti düpedüz bir kişinin kimliğini belirtir ve kredi kartı dünya çapında mübadele aracı haline gelir.

Böylelikle tahakküm mirası, devlet ve toplumun -bunlarla birlikte,

ailenin, topluluğun, yardımlaşmanın ve toplumsal bağlanmanın çözülmesinin- beraberce büyümesiyle doruk noktasına ulaşır. Kişinin kişisel kader duygusu bile bürokratın bürosunda ve dosya dolabında kaybolur. Tarih bile, artık toplumun gerçek kurumlarını oluşturan aracıların mikrofilm kayıtlarında ve bilgisayar bantlarında okunacaktır. Psikolojik kategoriler, Marcuse'ün *Eros ve Uygarlık*'ın ilk satırlarında gözlemlediği gibi, "politik kategoriler haline geldi", ama Marcuse'ün en sıkıntılı görüşlerinin bile ötesine giden kasvetli bir biçimde. Süperego artık baba tarafından ya da hâkim toplumsal kurumlar tarafından biçimlendirilmiyor; doğum ve ölüm kayıtları, dinsel bağlılık ve eğitim durumu, "akıl sağlığı" ve psikolojik eğilimler, mesleki eğitim ve işe girme, evlilik ve boşanma belgeleri, kredi değerlendirmeleri ve banka hesapları kayıtlarına; kısacası toplumda bireyin statüsünü tanımlayan sonu gelmez ruhsatlar, testler, sözleşmeler, dereceler ve kişisel özellikler dizisine hükmeden yüzleri bilinmeyen kişiler tarafından biçimlendiriliyor. Hemen hemen elektrokardiyografın kalbin yerini aldığı şekilde, politik kategoriler psikolojik kategorilerin yerini aldı. Devlet kapitalizminde, ekonomik kategoriler bile politik kategoriler haline gelir. Tahakküm her yerde hazır, her şeyi kapsayan devlette kaderini tamamlar; mirası, son derece organik bir toplumun inorganik bir topluma dönüşmesi, daha doğrusu tamamen çözülmesiyle sonuna ulaşır; doğal dünyanın toplumsal dünyayla paylaştığı korkunç bir kaderdir bu.

Tahminen bilgisiz bir insanlığın tutsağı olduğu karanlık tarihsel kuvvetleri dağıtması beklenen akıl, artık akılcılaştırma biçimine bürünüp tam da bu güçlerden biri haline gelme tehdidini taşıyor. Artık tahakkümün verimliliğini arttırıyor. Batılı spekülatif düşüncenin insanlığı özbilinçli kılmaya yönelik büyük projesi, dev bir uçurumun önünde duruyor: Kişiliğin ve bilincin içinde kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya olduğu dibi görünmez bir kanyon. Kişilik ve bilincin kılavuzluk ettiği bir toplumu yaratacak tarihsel özneyi -Marx'ın proletaryaya verdiği bir rol- nasıl tanımlayabiliriz? Bu öznenin içinde oluştuğu *bağlam* hangisidir? İşyeri mi, özellikle fabrika mı? Yoksa yeni, özgürleştirilmiş bir *polis* mi? Eviçi alanı mı? Üniversite mi? Yoksa karşı kültür topluluğu mu?

Bu sorularla birlikte, tahakküm mirasından ayrılmaya ve bir çözüm için başlangıç noktaları sağlayabilecek karşı geleneklere ve ideallere yönelmeye başlıyoruz. Her zaman tahakküm mirasını diklemesine kesmiş olan özgürlük mirasını ele almamız gerekiyor. Özgürlük mirası

bu sorunların -çağımızı her zamankinden daha fazla belirsizlik içinde ve akılcılaştırmanın ve teknokratik iktidarın muğlaklıklarıyla delik deşik edilmiş halde bırakan sorunların- çözümü için bazı ipuçları içeriyor olabilir.

VI. ADALET-EŞİT VE TAM

"Özgürlük" kavramı organik toplumda mevcut gibi görünmüyor. Daha önce gördüğümüz gibi bu sözcük, birçok yazıöncesi halk için anlamsızdır. Herhangi bir kurumsallaşmış tahakküm yapısı olmadığı için, içkin bir şekilde toplumsal yaşamlarının parçası olan bir durumu -geç neolitiğin ve "uygarlığın" gelişkin hiyerarşik ve daha sonra sınıflı yapıları olmadan içine doğdukları bir durumu-tanımlama olanakları yoktur. "Özgürlük" ile "tahakküm" arasında gerilim olmadığı için, karşıtlık ve tanımdan yoksundurlar.

Ama "özgürlük" ile "tahakküm" arasında ayrım olmaması, organik toplumu hiyerarşiye ve sınıf hâkimiyetine karşı savunmasız bırakır. Masumiyet topluluğu toplumsal deneyimin en temel düzeylerinde manipülasyona maruz bırakır. Organik toplumu aşındıracak yaşlılar, şa-

manlar, daha sonra patriyarklar, rahip birlikleri ve savaşçı şeflerin tek yapmaları gerekcn şey, vurguyu özelden genele -belirli hayvanlardan ruhlarına; hayvanbiçimli tanrılardan insanbiçimli tanrılara; yararlanma hakkından komünal mülkiyete; şeytani hazineden krallık ambarlarına; armağanlardan mallara; son olarak takastan gelişkin pazar yerlerine- kaydırmaktır.

Tarih kanlı bir biçimde gerçekleşmiş ve tarihin kaderi, uzun kariyerini damgalayan kahramanca çabalar ve yitirilmiş olanaklarla evrensel bir trajedi olmuş olabilir. Ama hiç de bir ümitsiz idealler topluluğu ve olayların anlamsız bir hareketi olmadı. Masumiyetin yitirilmesiyle birlikte, toplumsal gelişim üzerinde ikircikli etkileri olan yeni kavramlar, belirli bir ideolojik silahlanma, düşünsel yeteneklerde bir gelişme, artan bir bireysellik, kişisel özerklik derecesi ve hemşeriliğin dar ufkundan farklı olarak, evrensel bir *humanitas* duygusu ortaya çıktı. Cennet Bahçesi'nden kovulmak, Hegel'in dediği gibi oraya dönüş -ama cennetin paradokslarını çözebilecek bir inceliği içeren düzeyde bir geri dönüş- için önemli bir koşul olarak görülebilir.

Düşüncelerin evrenselleştirilmesi, en akıl çelici düşünsel biçimini, insanların özgürlüğe verdikleri giderek genişleyen anlamda bulur. Özgürlük kavramını yaratmak üzere özgürlüksüzlük ortaya çıktıktan sonra, kavram çeşitli dolambaçlı yolları ve farklılıklarıyla, zengince birleştirilmiş bir meseleler ve formülasyonlar bütününü -çekici bir demet haline getireceğimiz şeyi kendisinden öğrenebileceğimiz ve toplayabileceğimiz gerçek bir bahçe- üreten, kendisine özgü olağanüstü bir mantık kazanır. Bir zamanlar özgür olan bir toplumun yitirilmesinden, kuşkusuz süslenmiş, genellikle abartılı bir şekilde hayali -evrensellikleri açısından organik toplumda var olanlardan çok daha özgürleştirici normlar içerebilen- bir altın çağ görüşü ortaya çıkar. Çoğunlukla cömert bir doğa ve kısıtlamalardan kurtulmuş tüketim imgesine dayanan "geriye bakan" bir ütopyacılıktan, cömert bir ekonomi ve kısıtlamalardan kurtulmuş bir üretim imgesine dayanan "ileriye bakan" bir ütopyacılık yükselir. İki uç arasında, dinsel ve anarşik hareketler, paylaşmayı özdisiplinle, özgürlüğü eşgüdümle ve eğlenceyi sorumlulukla birleştiren, aynı derecede cömert olmakla birlikte daha dengeli bir ütopya görüşü geliştirirler.

Bu ütopyacı gelişimle hemen hemen aynı zamanda, doğada büyük ölçüde "yeraltında," -önce organik toplumun çöküşüyle birlikte yitirilen özgürlüğün bir ikamesi olarak, daha sonra özgürlüğün yeni kavranışlarının tarif olunamaz kahramanı olarak- adaletin ortaya çıktığını

görüyoruz. Adaletle birlikte, bireyin taleplerinin ve evrensel bir insanlık idealinin, hemşerilik kolektifi tarafından kişiliğe ve topluma dayatılan sınırlara muhalefetlerini dile getirdiklerini duyarız. Ama ileriki bölümlerde göreceğimiz gibi özgürlük de salt "mutluluk" (Marx) ve abartılı "haz" (Fourier) olarak bölünecek ve kendisiyle zıtlaşacaktır. Her toplumun mahkûm olduğu vazgeçilmez zahmetli çalışma olarak ya da en zor çalışma alanında bile insan yeteneklerinin ve beraber çalışmasının özgür bırakılması olarak düşünülen emek de aynı süreçten geçecektir.

Tutarlılık, özgürlük mirasının bu çeşitli unsurlarını bir araya getirmeye çalışmamızı gerektiriyor. Tutarlılık ayrıca, yalnız toplumsal tarihe değil, aynı zamanda doğa tarihine de akılcılık kazandırmak için projemizi doğaya bağlamaya çalışmamızı gerektiriyor. Kendi aramızdaki ilişkilerin yanı sıra doğayla ilişkilerimizi uyumlulaştıran değerleri, duyarlılıkları ve teknikleri araştırmamız gerekiyor. Son olarak tutarlılık, bu ortak tarihlerin -doğal ve toplumsal-ilmeklerini, farklılıkları *anlamlı* bir bütünde, hiyerarşiyi anlam duygumuzdan çıkaracak ve bilgili ve yaratıcı bir nisus olarak kendiliğindenliği serbest bırakacak bir bütünde bir araya getirmeye çalışmamızı gerektiriyor.

Ama burada önemli bir uyarı yapmak gerekiyor: Düşünceler, değerler ve kurumlar yalnızca bir ideoloji süpermarketinin raflarındaki mallar değildirler; onları işlenmiş mallar gibi ayrımsızca alışveriş arabasına atamayız. Düşünceleri oluşturduğumuz bağlam, onları birbirleriyle ilişkilendirme biçimlerimiz ve onlara verdiğimiz anlamlar, "bütün"ümüzü oluşturan bileşenler ve kaynaklar kadar önemlidir. Belki de Schiller'in dünyasının inanır göründüğü gibi Yunanlıların her şeyi söylemiş oldukları doğrudur. Ama öyle olsa bile, her düşünür ve uygulamacı genellikle çok sınırlı toplumsal koşullarda kökleşmiş olarak ve çok farklı amaçlarla, çok özgül biçimlerde söylemiştir ne söylemişse. Bu düşüncelerin içinde oluştuğu ortama hiçbir zaman dönemeyiz; dönmeye de çalışmamalıyız. Önceki dönemlerle kendi dönemimiz, önceki düşünceler ile kendi düşüncemiz arasındaki farklılıkları anlamamız yeterlidir. Son olarak, bugün ve gelecekle ilişkilerini kurmak istiyorsak, düşünceler için kendi bağlamımızı yaratmamız gerekir. Ve bu düşüncelerin ortaya çıktıkları daha eski bağlamları da ayırt etmeliyiz; hiç değilse onları tekrarlamamak için. Açık bir şekilde söylersek, özgürlüğün "kurucu babaları" yoktur, yalnız özgür düşünürler ve uygulamacılar vardır. Özgürlüğün böyle "babaları" olsaydı, onları defnetmek için cenaze levazımatçıları da gerekli olacaktı, çünkü "kurul-

muş" olan bir şey her zaman ölümlülüğün taleplerine yanıt vermek zorundadır.

Bir düşünceler ve uygulamalar kümesi olarak tasarlanan özgürlüğün anlaşılması çok zor bir tarihi vardır ve bu tarihin büyük bir kısmı bilinçsizdir. Özgürlüksüzlük tarafından ihlal edilene kadar sistematik bir biçimde birleştirilmemiş olan, dile getirilmemiş âdetlerden ve hümanist dürtülerden ibaretti. Özgürlük sözcüğü yaygın bir şekilde kullanılmaya başlandığında, anlamı genellikle bilinçli olarak karıştırıldı. Yüzyıllar boyunca, özgürlük adaletle, ahlâkla ve "boş zaman" gibi hâkimiyetin çeşitli bahşişleriyle özdeşleştirildi; ya da bireysel, genellikle bencil haklar bütünü olan "serbestlikle" ilişkilendirildi. Mülkiyet ve ödev özelliklerini kazandı ve "...den özgürlük" ya da "...için özgürlük" gibi negatif ya da pozitif terimlerle çeşitli kalıplara döküldü.

Ortaçağa kadar bu Tötonik sözcük (bildiğimiz kadarıyla), zorunluluk alanından özgürlük ya da kaderin rastlantılarından -Yunanlıların ekledikleri Ananke ve Moira- özgürlük gibi metafizik incelikler içermedi. Yirminci yüzyıl sözcüğü alay konusu haline getirdi ve totaliter ideolojilere ve ülkelere bağlayarak tüm idealist içeriğini boşalttı. O halde, böylesine sakatlanmış ve işkence görmüş bir sözcüğü yalnızca "tanımlamak" son derece naif bir çaba olacaktır. Büyük ölçüde, özgürlük en iyi, organik toplumdaki ilk uygulamasıyla -ve sınırlarıyla- başlayan, hiyerarşik ve sınıflı "uygarlıklar"da olumsuzlanması ve ilk adalet kavramlarındaki kısmi gerçekleştirilmesiyle devam eden bir keşif gezisinin bir parçası olarak açımlanabilir.

Birçok yazıöncesi kültürde dile getirilmemiş bir gerçeklik olan özgürlük kısıtlamalarla yüklüydü, ama bu kısıtlamalar erken topluluğun maddi yaşam koşullarına yakından bağlıydı. Kıtlıkla, büyük avları koordine etme ihtiyacıyla, mevsimlik ekim gerekliliklerivle ve daha sonraları savaşla tartışmak olanaksızdır. Crowlar'da av kurallarını ihlal etmek her avcıyı ve muhtemelen tüm topluluğun refahını tehlikeye atmak demekti. İhlaller yeterince ciddi olduğunda, kuralı ihlal eden kişi ciddi bir şekilde, bazen de öldüresiye dövülürdü. Yumuşak tavırlı Eskimo, boyun refahını ciddi bir şekilde tehdit eden idare olunamaz bir bireyi öldürmek için gaddarca, ama kolektif bir biçimde bir katil seçerdi. Ama modern toplumdaki iktidar simsarlarını çok iyi niteleyen gerçekten gem vurulamaz "bireycilik" yazıöncesi toplumlarında düşünülemezdi. Düşünülebilse bile, topluluk için tamamen kabul edilemez olurdu. Normal olarak kamuo-

yu âdetler ve utanç tarafından yönlendirilen kısıtlama, insanın ilk toplumsal gelişiminde kaçınılmazdı; bir irade, otorite ya da iktidar uygulaması olarak değil, engellenemez olduğu için.

O halde modern bir bakış açısından bakıldığında kişisel özgürlüğün kısıtlandığı açıktır. Seçim, irade ve bireysel eğilimler çevrenin izin verdiği sınırlar içinde uygulanabilir ya da ifade edilebilir. Elverişli koşullar altında, kaba toplumsal tahakkümün ortaya çıkmasıyla kısıtlanana kadar, olağanüstü bir davranış serbestliği mümkün olabilir. Ama tahakküm ortaya çıktığı yerlerde, bir topluluğun toplumsal gelişiminde, Batılı söylemde çok saygı duyulan deyimle, "dinamizm"e pek az yol açan neticesiz bir olgudur. Harika iklimi ve zengin doğal ürünleriyle Polinezya, hiyerarşinin ortaya çıkmasıyla hiç de daha iyi bir yer olmadı ve yaşam tarzı Avrupalı sömürgeciler tarafından tam bir felaketin kıyısına getirildi. Genellikle kendilerini "toplumsal ilerleme"den çok içsel gelişime adayan, elverişli çevrelerdeki kültürler hakkında tepeden bakarak, "doğa, çok savurgan olduğu yerde, (insanı) yürüteç içindeki bir çocuk gibi elinde tutar" diyor Marx. "Sermayenin anavatanı bereketli bitkilerle dolu tropikler değil, ılıman bölgedir."

Ama organik toplum (modern bir bakış açısından), karşılaştığı fiziksel sınırlılıklara karşın, toplumsal teorisyenlerin oldukça yakın zamanlara kadar ulaşamadıkları bir ölçüde bilinçsizce, özgürlüğe örtük bir bağlılıkla işledi. Radin'in indirgenemez asgari kavramı, ifade edilmemiş bir özgürlük ilkesine dayanır. Kişinin topluluğa bulunduğu üretim katkısına bakılmaksızın maddi yaşam araçlarının sağlanması, olanaklı olduğu noktada toplumun, çok küçüklerin sınırlı yeteneklerini ve yetişkinlere bağımlılıklarını olduğu gibi hastanın, özürlünün ve yaşlının zayıflıklarını da telafi edeceğini ima eder. Fiziksel ve zihinsel yeteneklere sahip bireylerin elindeki yaşam araçları, üretici güçleri sınırlı olsa ya da azalsa bile, insanlardan esirgenmeyecektir. Aslında, organik toplumda kasıtlı olarak görevden kaçanlara hemen hemen hiç rastlanmasa da tüm maddi ihtiyaçlarını karşılamaya tamamen muktedir olan bireylerin bile topluluğun ortak ürünlerine erişmeleri engellenemez. Böylelikle indirgenemez asgari ilkesi, grup içinde *eşitsizliğin* -fiziksel ve zihinsel yeteneklerin, becerilerin ve hünerlerin, ruhsal durumların ve eğilimlerin eşitsizliğinin-varlığını doğrular. Bunu, bu eşitsizlikleri gözardı etmek için ya da lekelemek için değil, tam tersine onları *telafi etmek* için yapar. Burada hakkaniyet, kimsenin suçu olmayan ve dile getirilmeyen bir toplumsal sorumluluk meselesi olarak düzeltilmesi gereken haksızlıkların tanınmasıdır. Herkesin "eşit" olduğu-

nu varsaymak; herkesin kuvvet, zekâ, eğitim, deneyim, yetenek, eğilim ve fırsatlar açısından "eşit" olduğu kastediliyorsa alenen abestir. Böyle bir "eşitlik" gerçeklikle alay eder ve topluluğun bireyler arasındaki farklılıkları telafi etme sorumluluğunu ortadan kaldırarak topluluğun ortaklığını ve dayanışmasını yadsır. Bu, tam da organik toplumun doğasına yabancı olan zalim, ruh yoksulu bir "eşitliktir." Araçlar olduğu sürece, mümkün olduğu kadar ihtiyaçlara göre paylaşılmaları gerekir ve bireysel yeteneklere ve sorumluluklara göre ölçüldükleri sürece de ihtiyaçlar eşitsizdir.

O halde organik toplum bilinçsiz bir şekilde *eşitsizlerin eşitliğine* göre işleme eğilimindedir;yani eşitsizlikleri telafi eden ve herkesin eşit olduğu şeklindeki, henüz ifade edilmemiş kurgusal iddiaya yol açmayan, özgürce oluşmuş, düşünce ürünü olmayan bir toplumsal davranış ve bölüşüm biçimidir. Marx, "herkesin eşitliği" iddiasındaki "burjuva hakkı"na karşı çıkarken "özgürlük *bizatihi* hakkı bir yana bırakır ve bayrağına şunu yazar: 'Herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyaçlarına göre,' " diyerek bunu çok iyi ortaya koymuştur. Eşitlik, eşitsizliğin tanınması olarak ayrılmaz bir şekilde özgürlüğe bağlıdır ve doğal "ayrıcalık" lekesini telafi etmeye yönelik bir kültür ve bölüşüm sistemi kurarak zorunluluğu aşar.

Organik toplumun yıkılması, bu gerçek özgürlük ilkesini ağır ve kesin bir şekilde zayıflattı. Armağanların yerini malların alması gibi telafi de ödül olarak yeniden yapılandırıldı. Alfabe yazımızın temeli olan çivi yazısının kökenleri, tapınak memurlarının alınan ve dağıtılan ürünlere ilişkin olarak tuttukları kılı kırk yaran kayıtlarda, kısacası Mezopotamya'da muhtemelen toprağa "komünal olarak sahip olunduğu" ve işlendiği zaman bile uygulanan, malların kesin muhasebesindedir. Ancak sonradan bu kil tabletler üzerindeki hesap işaretleri, yazının anlatısal biçimleri haline gelecekti. Yakındoğu'nun erken çivi yazısı muhasebe kayıtları, eşitsizlerin eşitliğinin yerini yardımseverliğe bırakacağı daha az verici ve daha despotik bir dünyanın ahlâki yazınını önceden canlandırır. Bundan sonra, özgürlüğün yerini "hak" alacaktı. Artık çocuklar, yaşlılar, sakatlar ya da kimsesizlerle ilgilenmek toplumun başlıca sorumluluklarından biri değildi; bu insanların bakımı -çok yavaş ve ustalıkla gizlenmiş çeşitli aşamalarla- ailenin ve arkadaşların "özel bir meselesi" haline geldi. Kuşkusuz köy düzeyinde, eski âdetler hâlâ kendi karanlık dünyalarında var olmaya çalışıyorlardı, ama bu dünya uygarlığın parçası değildi; yalnızca vazgeçilmez önemde, ama gizlenen bir arkaizmdi.

Savaşçıların ve onların malikâne ekonomisinin gelişiyle birlikte, yeni bir toplumsal eğilim ortaya çıktı: Savaşçının kuvvet kanunu. Fakat salt zor, Homerik şairlerin bizim için ayrıntılarıyla tanımladıkları gibi yapısı ve değerleri büyük ölçüde feodal olan görece istikrarlı bir toplumu tek başına yaratamazdı. Esas olarak söz konusu olan zor *etosuydu*; yiğitliğin, fiziksel cesaretin ve mücadele ve maceraya yönelik "sağlıklı" bir arzunun mistifikasyonu. Fatihin ve kurbanının karşılıklı olarak kabul ettikleri ve kutladıkları bir zor ideolojisine yol açan, kendi başına kuvvet değil; bireye bahşedilebilecek statüye, daha doğrusu *mana*'ya (insan veya maddede bulunabilen doğaüstü bir kuvvet-ç.n.) duyulan *inançtı*. Buna uygun olarak şans tanrıçası Tike (Yunan) ya da Fortuna'nın [Latin] bir türevi olarak talih de [fortune] metafizik bir ilke biçimini aldı. Pek az deyim, muhtemelen pek az büyü, "zar atma"dan ve "savaş ganimetleri"nden daha eskidir*. Tike ve Fortuna artık bronz çağı savaşçı atletikliğinin ayrı parçaları olarak ortaya çıkar.

Bu bronz çağı toplumları açıkça sınıflı toplumlardı ve ülke dışında akınlarla toplanan ganimet ve ülke içindeki fazlalar biçimindeki zenginlik, onların servet [fortune] kavramlarında derin bir şekilde yer ediyordu. "Agamemnon, Akhilleus ve Odysseus'un dünyası," M.I. Finley'in gözlemlediği gibi, "en iyi topraklara ve büyük sürülere sahip olan, akınların ve yerel savaşların sık sık vuku bulduğu bir derebeyi hayatı yaşayan küçük kralların ve soyluların dünyasıydı." İktidar ve toplumsal etkinlik soylunun, aslında bir kale olan hanesinin çevresinde yer alıyordu. Bu toplumda iktidar "zenginliğe, kişisel yiğitliğe, evlilik ve ittifak bağlarına ve hizmetlilere dayanıyordu." Zenginlik gerçekten çok önemli bir etkendi: Biriktirilmesi ve elde edilmesi, bir soylunun -genellikle ücretli askerden pek az farkı olan- hizmetliler edinme, silahlar edinme ve savaş yapma kapasitesini belirliyordu. Evlilik, klan ittifakları kurmanın değil, daha çok, hanedan iktidarının aracıydı; Homerik soylu uygun bir eşle birlikte yalnızca erkek akrabalar değil, aynı zamanda toprak ve zenginlik de elde ediyordu. Aslında, kurduğu "ittifaklar," büyük ölçüde, bir kabile toplumundan çok politik bir topluma özgü özellikler olan ihanet ve sadakatsizlikle belirginleşiyordu. Kabile toplumu açık bir şekilde batıyordu:

> Kabilelere ya da diğer büyük akrabalık gruplarına atfedilen hiçbir rol yoktur. Odysseus'un İthaka'dan uzak olduğu yirmi yıl boyunca, soylu-

* Yazar, "fortunes" sözcüğünün buradaki ganimet anlamıyla, talihin -iyi ya da kötü- getirdikleri anlamını bir arada çağrıştırarak bir kelime oyunu yapıyor (ç.n.)

lar (Odysseus'un karısı Penelope'nin talipleri) ailesine ve mülklerine karşı rezilce davrandılar; ancak oğlu Telemakhos'un yardım isteyebilceği erkek akrabaları olmadığı gibi topluluk tamamen bütünleşmiş de değildi. Telemakhos'un Odysseus'un varisi olduğu iddiaları ilke olarak kabul edilmişti, ama o bu ilkeye geçerlilik kazandırabilecek (maddi ve fiziksel) güçten yoksundu. Agamemnon'un, karısı Klytaimnestra ve âşığı Aigisthos tarafından öldürülmesi, oğlu Orestes'e bir öç alma yükümlülüğü getirdi, ama Miken'deki yaşam, Aigisthos'un Agamemnon'un yerine hükmetmesi dışında olduğu gibi devam etti.

Kuşkusuz bu hanedan çekişmeleri, cinayetleri ve gasplan, kendi gösterişsiz topluluklarında tarih kayıtlarına geçmeyen bir yaşam süren "kitleler" için özel bir öneme sahip değildi. Onlar kendi işlerine bakıyorlar, kendi topraklarında ya da açıkça soyluların sahip olduğu "en iyi topraklar"da çalışıyorlardı. Soyluların "büyük sürülerini" güdüyorlardı. Ayrı bir sınıf olarak, çıkarları da ayrıydı. Homerik anlatılarda hiçbir yerde, kahramanların çatışmalarına müdahale ettikleri görülmez. Demokratik kabile kurumlarının güçleri o kadar zayıflatılmış ve akrabalık bağlarının yerini o kadar yaygın bir şekilde toprak bağları ve sınıf ilişkileri almıştı ki Telemakhos, İthaka meclisinde taliplere karşı davasını savunduğunda, meclis "iki (Homerik) şiirde her zaman yaptığı gibi, hiçbir harekete girişmedi." Kuşkusuz Homeros'un soyluları hâlâ, "masa arkadaşlığı, armağan alışverişi, tanrılara kurban verme ve uygun cenaze merasimleri de dahil olmak üzere" aristokratik bir onur kanununa göre yaşıyorlardı, ama bu aristokratik kanun ve ilk toplumdaki açık kökleri artık, açgözlülük, tamah ve bencillik tarafından sürekli olarak ihlal ediliyordu.

Odysseia'nın soyluları sömürücü bir sınıftı; yalnızca maddi olarak değil, aynı zamanda psikolojik olarak; yalnızca nesnel olarak değil, aynı zamanda öznel olarak. Odysseus'un oluş halindeki burjuva erkeği olarak analizi (Horkheimer ve Adorno tarafından geliştirilmiştir), insafsız açıklığı ve diyalektik anlayışıyla çok isabetlidir. Oyun, hile, kurnazlık, aldatma, kazanç peşinde bayağılaşma; bütün bunlar, ortaya çıkmakta olan yöneticilerin anonim astlarını disiplin altına almak ve yönetmek için kendilerine dayattıkları yeni "disiplin"e damgasını vuruyordu. "Tüccar diye adlandırılmak Odysseus için büyük bir hakaretti," diyor Finley; "onun sınıfındaki erkekler malları törenle değiş tokuş ederler ya da yağmayla elde ederlerdi." En eski davranış kodunun resmi olarak onurlandırdığı buydu. Ama "yiğitlik" yağmanın bahanesi

haline geldi, o da aristokratik "ticaret" tarzına dönüştü. Onur aslında mal biçimindeki eşdeğerini elde etmişti. Elinde mallar ve altınlarla bayağı tüccardan önce, elinde kılıç ve kalkanla renkli kahraman geliyordu.

Bu arada, meta, tüm kanunlara karşı ağır yürüyüşüne devam etti. Homerik çağlarda "denizciliğe ve ticarete yönelik, daha doğrusu bakır, demir, altın, gümüş, ince kumaşlar ve diğer lükslerin ithalatına yönelik ciddi bir ilgi" vardı diye belirtiyor Finley: "Şeflerin bile bu amaçlarla seferlere gitmelerine izin verilir, ama genellikle ticaret ve alışveriş yabancıların işi gibi görülür." Böylelikle statü süslenir, doğrulanır ve giyeceklere ve lükslere (ayrıcalığın maddi özü) yönelik arzusu statüsüz olanlar tarafından karşılanır.

Burada tamamen yeni bir toplumsal dağıtım görüyoruz. Sayıları ne kadar az olursa olsun şefler yabancılarla, daha doğrusu bayağı tüccarlarla karışmaya ve onlarla mübadeleye girişmeye hazır olduklarında, savaşçı kanunu bile tehlikede demektir. Hak olarak kuvvet artık toplumun mal bölüşümünde eski yüksek prestijine sahip olamazdı. Ticaretin bütünlüğünün ve tüccarların güvenliğinin sağlanması ve liman şehirlerinin yaşanabilir ticari merkezler haline gelmesi için, yeni bir etosun ortaya çıkması gerekiyordu. Korsanlık ve yağma ancak geçici olabilirdi: Aslında ödülleri salt ganimet ve savaş yağmasıydı. Ve bronz çağı Yunanistan'ının soyluları hiç de kemikleşmiş âdet ve gelenek yaratıkları değillerdi. İngiltere'deki binlerce yıl sonraki (on beşinci yüzyılda başlayan kuşatma hareketlerinin göstereceği gibi) karşılıkları gibi, saf kişisel çıkar ve yaşamdaki daha iyi şeylere duyulan giderek artan bir arzuyla yönetiliyorlardı.

Şimdi yiğitliğin ve zorun yerini alacak olan yeni kanunun da özellikle, bir mübadele tarzı olarak standartlaşmış ve (Marx'ın terminolojisiyle) "tesadüfi biçimi"ni kaybetmiş olan karşılıklılıkta çok eski bir kökeni vardı; açık ve kanunlaştırılabilir bir denklikler anlayışı üzerinde kurulmuş bir köken. Yararlanma hakkı, indirgenemez asgari ve eşitsizlerin eşitliğinden ayrı olarak *denklik* kavramı, tam olarak biçimsel, ölçülebilir, hattâ geometrik bir düzenin kozmik büyüklüğünden yoksun değildi. Tike ve Fortuna sistematik ticaretin gerektirdiği hesaplama, ihtiyat ve akılcılık ruhunu destekleyemeyecek kadar huysuzdu. Şans "tanrıların kucağındadır" ve Homerik Yunanistan'da bu tanrılar hiç de en istikrarlı ve öngörülebilir kozmik unsurlar değillerdi. Kapitalizm toplumsal yaşam üzerindeki nüfuzunu tamamlayana kadar, tüccarlar toplumun paryalarıydılar. Güvencesizlikleri antikitenin ve

ortaçağ dünyasının en bariz nevrozlarıydı, bu nedenle iktidar ihtiyaçları yalnızca bir arzu değil, acil bir zorunluluktu. Herkes tarafından hor görüldükleri, eski aşağı tabakalar tarafından bile küçümsendikleri için, tehlikeli bir dünyada kaderlerini sabitleyebilecekleri sağlam ve istikrarlı koordinatlar bulmaları gerekiyordu. Kabile reisi olarak ya da statüsüz tüccar olarak, fırtınalı ticaret dalgalarına atılmaya cüret edeceğine göre kılavuz olarak Tike ya da Fortuna'dan daha fazlasına ihtiyaç duyuyordu.

Öncekı kanunlar içinde yolunu arayan yeni kanun, karşılıklılığın ileri biçimlerinden tam ve ölçülebilir denklik ilkesini aldı, ama hizmet ve dayanışma duygusunu bir yana bıraktı. Kuvvet, yalnızca şiddetli kazanım ve yağmanın değil, aynı zamanda dürüst anlaşmaların ve sözleşmelerin de desteğine sunuldu. Denkliğin kozmik doğası yaşamın en dramatik özellikleriyle geçerlileştirilebilirdi. "Cennet ve cehennem.... birbirinden ayrılamaz," diyor Horkheimer ve Adorno; hem de yalnızca Olimpos tanrılarının ölüler diyarının tanrılarıyla, iyinin kötüyle, kurtuluşun felaketle, öznenin nesneyle alışverişinde değil. Aslında, denklik cennet ve cehennem kavramları kadar eskiydi ve Tike yerine Dike'nin ve Fortuna yerine İustitia'nın ikamesi olarak kendi girift diyalektiğine sahipti.

Odysseus'un Troya'dan İthaka'ya uzun yolculuğunu kutlayan kahramanlık çağında, insanlar denkliği hâlâ "doğal" kökenlerine kadar izleyebiliyorlardı:

> İkizler burcu -Kastor ve Polluks'tan oluşan takımyıldızı- ve tüm diğer düalite simgeleri, kendisi de bu simgelerin içinden çıktıkları eski yumurta simgesi işaretini taşıyan kaçınılmaz doğa döngüsüne referansta bulunur, bu nedenle tüm babaerkil dünyanın adaletini simgeleştiren Zeus tarafından tutulan terazi yine salt doğaya referansta bulunur. Kaostan, doğal koşulların güçlerini artık doğrudan doğruya değil, insan bilincinin dolayımıyla uyguladıkları uygarlığa geçilmesi denklik ilkesini değiştirmemiştir. Aslında, insanlar bu geçişin bedelini, tüm diğer yaratıkların yaptığı gibi bir zamanlar esareti altında oldukları şeye tapınarak ödemişlerdir. Daha önce, fetişler denklik yasasına tâbiydi. Şimdi denkliğin kendisi bir fetiş haline gelmiştir. İustitia'nın gözlerindeki bağ yalnızca adalete saldırılmaması gerektiğini değil, aynı zamanda adaletin özgürlüğe yol açmadığını belirtir.*

* Bu parlak satırlar Horkheimer ve Adorno tarafından yazılmıştı. Ama bir konuda ciddi bir yanılgı içindeler: "Denkliğin kendisinin bir fetiş haline geldiğine" hiç kuş-

Aslında İustitia eşitliğin yeni bir ideolojik düzenlemesine başkanlık etmektedir. Gözlerinin bağlı olmasının yanında, mübadeleyi dürüstçe -"eşit ve tam" olarak- ölçmek için bir terazi tutmaktadır. Suçluluk ve masumluk, pazar yerinde görünen şeylerin adil tahsisi için adli ikamelerdir. Aslında tüm terazilerin yapabildiği *tek* şey niteliksel farkları nicel farklara indirgemektir. Bu nedenle, İustitia'nın önünde herkes eşit olmalıdır; gözbağı İustitia'nın ricacıları arasında ayrım yapmasını önler. Ama ilksel eşitsizlerin eşitliğinin anladığı gibi, insanlar aslında çok farklıdırlar. Böylelikle İustitia'nın eşitlik -denklik- kanunu eski ilkeyi tersine çevirir. Genellikle çok büyük eşitsizlikler olduğu halde, onun görmeyen gözlerinde teorik olarak herkes "eşit" olduğu için o, eşitsizlerin eşitliğini *eşitlerin eşitsizliğine* dönüştürür. Tüm eski sözcükler oradadır, ama geleneksel değerlere ve duyarlılıklara tahakkümün damgasını vuran birçok vurgu değişikliği gibi onlar da görünüşte küçük bir değişikliğe uğramışlardır.

Bu nedenle, İustitia'nın elindeki teraziyle simgelendiği şekliyle denklik kuralı, telafiyi değil *dengeyi* gerektirir. Gözbağı, ricacıları arasındaki farklılıklara uygun ölçüm değişiklikleri yapmasını önler. Onun aldatıcı "eşitliği" böylelikle tam bir eşitsizliğe yol açar. Haklı olmak, "adil" ya da "dürüst" olmaktır; ve ikisi de kendi terimleriyle eşitliği yadsır. İustitia'nın "adil" ya da "dürüst" yargısı -ezilenler onun adını, koruyucu ve yol göstericileri olarak andıklarında bile- binlerce yıl insanlığın çoğunun göremediği çok dengesiz ve çarpık bir düzenlemeye yol açar.

Eşitlerin eşitsizliği ilkesiyle Adalet isteğini, eşitsizlerin eşitliği ilkesi ile Özgürlük isteğinden ayırmak pek ender olarak olanaklı oldu. Her kurtuluş ideali, hâlâ ezilenlerin edebiyatında yaşayan bu karışıklıkla lekelendi. Yararlanma hakkı kamu mülkiyetiyle, doğrudan demokrasi temsili demokrasiyle, bireysel yeterlilik popülist elitlerle, indirgenemez asgari fırsat eşitliğiyle karıştırıldı. Ezilenlerin eşitlik talebi, Engels'in belirttiği gibi bir "ikili anlam" kazanır. Bir durumda, "toplumsal eşitsizliklere karşı, zengin ile yoksul... aşırı yeme ile açlık arasındaki karşıtlığa karşı kendiliğinden tepkidir; bu haliyle devrimci

---

ku yok ama, "fetişler denklik yasasına tâbi" değildi. Aynı şekilde, iki yazar da, "şaman, uygarlıkta ceza ve ödülü düzenleyen denklik aracılığıyla tehlikeyi savuşturur" derken sıradan bir yanlışı (kitaplarını oluşturdukları sırada çok yaygın olan bir yanlış) paylaşıyorlar. Burada da yazarlar ilksel dünyaya, hatta şamana, mübadele -ya da henüz kurulmamış olan kozmik bir pazar yeri- duyarlığını atfediyorlar. Bkz. Max Horkheimer ve Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (Aydınlanmanın Diyalektiği) (New York: Herder and Herder, 1972), s. 16-17.)

içgüdünün ifadesidir ve haklılığını onda ve yalnızca onda bulur." Diğer durumda, eşitlik talebi "denklik" kuralı olarak adalete karşı bir tepki haline gelir (ki Engels bunu basitçe "burjuva eşitlik talebi" olarak görür); ve bu durumda "burjuva eşitliğiyle aynı yere düşer." Engels, ezilenlerin eşitlik talebinin ("proleter eşitlik talebi"nin) "sınıfların ortadan kaldırılması talebi olduğunu" vurgulayarak devam ediyor. Ama özgürlük sınıfların ortadan kaldırılmasından fazlasını içerir. Daha genel olarak, "proleter eşitlik talebi", eşitlikçi bir toplumun "adaletsizliği"ne yönelik bir taleptir. İndirgenemez asgari, kaçınılmaz eşitsizliklerin telafisiyle eşitleştirme, kısacası eşitsizlerin eşitliği yerine denklik kuralının konmasını reddeder. Bu talep, Adalet, yani denklik kuralı adına yapılan fırtınalı mücadeleler tarafından, yüzyıllar boyunca tekrar tekrar odak noktasının dışına çıkarıldı.

Ancak adalet alanı, hemşeriliğin eşitlik dünyasından bir türlü ayrılamayan arkaiklikleri ortadan kaldırarak özgürlük için de zemin hazırlar. İndirgenemez asgari kuralıyla ve eşitsizlerin eşitliğiyle ilksel özgürlük, son derece dar bir ufka sahipti. Savurgan konukseverlik kanunu bir yana, organik toplum evlilik ya da ritüelle akraba grubuna bağlanmayan yabancıların hakları için hiçbir gerçek çaba içine girmemişti. Marx'ın yerine oturan terimini kullanırsak, "Halk"ın çevresinin ötesinde kalan dünya "inorganik"ti. Bağlılıklar, değişen yükümlülük düzeylerinde, topluluğun ortak kan yeminini paylaşanlara ve karşılıklı maddi armağanlar sistemleriyle bağlı olunan müttefiklere uzanıyordu. Tüm insanların ortak bir yaradılış temelinde birleşmiş olarak görüldükleri bir insanlık kavramı henüz büyük ölçüde yabancıydı. İlkel halklar yabancılara karşı meraklı, utangaç ya da samimi olabilirler; ya da en tuhaf nedenlerle onları öldürebilirler. Ama yabancıya karşı hiçbir yükümlülükleri yoktur ve aralarına gelmiş bulunan ve ne yapacağı bilinemeyen yeni varlığa karşı saygı ya da güvenlik gerektiren hiçbir kanunla bağlı değildirler; kendi davranışlarının öngörülemezliği de bundan kaynaklanır. Büyük akılcılık iddialarına karşın Helenik toplum bile, *polis'in* bölgesinde yaşayan herkese karşı borçlu olduğu güvenlik ve korumanın ötesinde, yabancı sakinlerin, gerçek toplumsal, hele hele politik haklara sahip oldukları bir noktaya kadar ilerlemedi. Yabancıların topluluk ve yurttaşları için yerine getirdikleri çok önemli hizmetlere karşın, antik dünyanın büyük çoğunluğu için, yabancının bu güvenilmez statüsü çok yaygın bir durumdu.

İlksel ve arkaik dargörüşlülüğün engellerini yıkmak, İustitia'nın ve denklik kuralının işi oldu. Ve bu değişiklikler gerçek bir "kopuş" yaratmak yerine, yavaş yavaş gerçekleştiler. Bu değişiklikler soyut teorisyenlerin eseri ya da düşünsel bir uyanışın meyveleri de değildi. Şehir sakinlerinin haklarında yeni adli düzenlemeler yapılmasını sağlayanlar, genellikle şehre zanaat ya da ticaret becerileriyle hizmet veren yabancılar oldu. Onlara, keyfi yönetimin kaprislerinden ve hakaretlerinden kurtulmayı ancak haklarını ve ödevlerini dokunulmaz, bir sisteme bağlanmış biçimde yazarak umut edebilecek olan ezilenler yardımcı oldu. İustitia ya da Dike -ya da antikitenin "uygarlıkları"nda hangi adı aldıysa o- büyük ölçüde toplumsal ve etnik bakımdan yabancı olanın tanrıçasıdır. Onun denklik kuralı; terazisi ve kılıcıyla "yabancı"nın ve ezilenlerin keyfi bir yönetimde maruz kaldıkları eşitsizlikleri düzeltebilmesi için yazılı bir kanunda açık bir şekilde tanımlanması gereken hakkaniyet talebine saygı gösterir. Bu nedenle, İustitia yalnızca bir kılıçla değil, aynı zamanda hakları ve ödevleri, güvence ve emniyeti, ödülleri ve cezaları açık bir şekilde tanımlayan "kanun tabletleri"yle silahlanmak zorundadır.

Bu kanun tabletlerinin en eskisi olan Babil Hammurabi Kanunları (yaklaşık İÖ 1790'da) açık sınıf önyargılarını ve sınıfsal baskı araçlarını içermektedir. Musa'nın *lex talionis'i* gibi denklik kuralı da sınıfsal öcün tüm şiddetiyle uygulanır. Toplumsal suçların bedeli, gözler, kulaklar, kollar ve dillerle bazen de yaşamla ödenir. Ama Kanunlar bu öcün "eşitsiz" sınıf yapısını gizlemeye çalışmaz: Soylular halk tabakasından, erkekler kadınlardan, azatlı köleler ise kölelerden üstündür. Burada, şekli ne kadar çarpıtılmış olursa olsun, ilksel toplumun "eşitsizlerin" eşitliği ilkesinin sahiplenilmesi, bedelini ödetmeye devam eder. Ama Kanunlar ayrıcalığı *daha büyük* bir toplumsal sorumluluk yüküyle ağırlaştırırlar. Hammurabi döneminin soyluları, Howard Becker ve Harry Elmer Barnes'ın dediği gibi "kişisel zararlar için çok aşırı misillemeler talep etme hakkı da dahil olmak üzere birçok sıra ayrıcalığına sahip oldukları halde, kusurları için daha ciddi bir şekilde cezalandırılabiliyorlardı ve suçlu olsunlar ya da olmasınlar daha yüksek bedeller ödemek zorundaydılar."

Daha sonraki kanunlar kendilerini bu haksız "arkaikliklerin" çoğundan kurtaracaktır. İÖ sekizinci yüzyıldan itibaren, Filistin'de ve Yunanistan'da adalet diyalektiğinin düzenli bir biçimde geliştiğini gözlemleyebiliriz: Organik toplumun eşitsizlerin eşitliği ilkesinin yavaş yavaş, sınıflı toplumun eşitlerin eşitsizliği ilkesine dönüşmesi.

Tesniye Kanunları'nda ipotek kısıtlamaları, her yedi yılda bir Musevi kölelerin borç köleliğinden azat edilmeleri ve ellinci yılın herkesin mülklerini yeniden elde ettikleri bir "jübile" (Eski Musevi yasalarına göre elli yılda bir yapılması gereken genel azat etme yılı-ç.n.) olarak kutsanması gibi yoksullara çeşitli ayrıcalıklar verildiğine ilişkin işaretlerin bulunmasına karşın, Musa'nın *kısas usulü* tamamen ülkenin yasası olarak kabul edilmişti. Leviticus'taki, her borç kölesine "ücretli bir hizmetçi ve bir konuk" gibi davranma öğüdü gibi bu jestler de büyük ölçüde sembolikti. Küçük düşürücü korkakça hizmet statüsüyle birlikte tek başına borç köleliği bile, İbrani kabilelerinin Vaat Edilmiş Ülke'yi istila ettikleri sırada etrafında birleştikleri eski çöl demokrasisinin -"Bedevi anlaşması"- ruhunu ihlal ediyordu. Borç köleliğinin topluluğun adli yaşamına girebilmiş olması bile anlaşmanın sona erdiğinin haince bir kabulü anlamına geliyordu.

Atina'da Solon tarafından başlatılan reformlar, politik eşitlik temelindeki adli eşitliğe ya da Helenik demokrasi denilen şeye yolu açtı. Adalet artık, *demos*'u, yani Atina soyundan gelen halkı keyfi toplumsal iktidar uygulamasından korurken bile, açık bir şekilde, yeni sınıfları ve kişisel iktidar ve zenginlikteki adaletsizlikleri üreten denklik kuralı, mal denkliği kuralı olarak işliyordu. Ancak tahminen kişiler tarafından değil yasa tarafından yönetilen bir toplumun çerçevesi içinde, politik sistemin tam vesayetine sahip olan *yalnızca demos'tu*. Perikles'in cenaze söylevi, bir *humanitas'ın* varlığının tanınması yönünde dünyevi ve akılcı bir yükselişe işaret ediyor olabilir, ama "barbar" dünyanın ve tanım gereği "yabancı"nın, Helenlerle ve adli bakımdan Atina soyundan gelen halkla eşit düzeyde olduğuna inanmamız için hiçbir neden sağlamaz.

Atina'nın yabancı sakinleri, *Ecclesia* ve *Boule* gibi meclislere ya da jüri sistemine katılma hakkından yoksun oldukları gibi, mülklerinin ve yaşamlarının güvenliğinin ötesinde kendilerine ait açık kanuni haklara sahip değillerdi. Bildiğimiz gibi *polis'te* toprak satın alamazlardı. Daha da çarpıcısı, adli sisteme doğrudan başvuramazlardı. Davaları ancak Atina mahkemelerindeki yurttaşlar tarafından savunulurdu. Haklarına *polis* tarafından tamamen saygı gösterilmesi etik standartlar açısından çok olumludur, ama aynı zamanda yönetici elitin tekel hakkına tanıklık eder ki yabancının haklarının kefili yasalardan çok bu yönetici elitin niyetleridir.

Atina'nın yabancı kökenli bir sakini olan Aristoteles, Helenlerin tüm diğer halklar karşısındaki üstünlüğü konusunda kaçamaklı bir dil

kullanmaz. Kuzeyin son derece cesur "barbar"larının, "komşularına hâkim olabilecek" bir *poleis* örgütlemek konusundaki başarısızlıklarını belirtirken, Eflatun gibi kendisinin de *polis'i* ne ölçüde toplumsal tahakkümle tanımladığını ortaya koyar. Helenlerin *poleis* oluşturma, "özgür olma" ve "tüm insanlığa hükmedebilme" kapasitelerini etnik kökenlerinde ve Helenik *genos* olarak varoluşlarında temellendirir.* Coğrafya kadar kan da yönetme kapasitesi verir. Aristoteles Helenleri," bazılarını tek yönlü bir yapıya sahip" olarak, diğerlerini cesaret ve zeka açısından "hoş bir biçimde harmanlanmış" olarak farklılaştırır. Ama ona göre *poleis* oluşturma, "hükmetme" yeteneği, toplumsal vasıflara yer vermeyen "doğal bir niteliktir."

Kan grubunun, her özgür bireyin ortak bir kökenden geldiğini kabul eden evrensel bir *humanitas* lehine resmen yok olması, İmparator Caracalla'nın Roma İmparatorluğu'nun köle olmayan tüm erkek nüfusuna yurttaşlık verdiği geç antikiteye kadar hukuki olarak kabul görmedi. Caracalla'nın, çökmekte olan ortaklık duygusu kadar, İmparatorluğun vergi tabanını genişletmeyi de istemiş olması mümkün. Ama hareketi tarihsel açıdan eşsizdi. İnsanlığın hayvanlıktan topluma evrilişinde ilk kez olarak, bütün bir Akdeniz havzasındaki son derece farklı yabancılardan oluşan çok büyük bir nüfus ortak bir politik başlık altında bir araya getirilmiş ve kendilerine daha önce yalnızca küçük bir etnik Latin grubunun ayrıcalığı olan yasalara eşit erişme olanağı bahşedilmiştir. Hiç değilse hukuki olarak, imparator, hemşeriliğin, akraba grubunun, kabile eşitlikçiliğinden çoktan doğum temelinde aristokratik bir kardeşliğe geçmiş olan dışlayıcılığını ortadan kaldırmıştı. Geç Roma hukukunun sınırlamalarına uygun olarak, soy meritokrasiye (üstün yetenekliler ve zekâlıların hâkimiyeti-ç.n.), kan ilişkisi toprak ilişkisine dönüştü, böylelikle politik insan topluluğunun ufukları çok genişledi.

Caracalla'nın yurttaşlığa ilişkin fermanı, geleneksel babaerkil mut-

---

* Hannah Arendt, evrensel bir insan ortaklığına ilişkin cömert içerimleri olan *humanitas* sözcüğünün Yunanca değil, Latince olduğunu anımsatıyor. Atina Yunanistan'ında "insanoğlu" [mankind] için kullanılan terim, genellikle yanlış olarak "insanlık" [humanity] sözcüğüyle tercüme edilen *pan to anthropinon'dur*. Kuşkusuz Aristoteles için (*Politika'yı* yanlış okumadıysam) terim toplumsal bir başlangıç noktası olarak değil, biyolojik bir başlangıç noktası olarak "insan"a referansta bulunur. Sözcüğün kendi içinde, insanları hayvanlardan ayıran açık farklar dışında ayırt edici nitelikler yoktur. Bu nedenle, Aristoteles'in gözünde, her zaman içkin olarak hükmetmeye mahkûm olan "insanlar" ve içkin olarak itaat etmeye mahkûm olan diğerleri olacaktır.

lakiyetçilikten ve evli kadınları kocalarına tâbi kılan yasa hükümlerinden uzaklaşan, Roma hukukunun yüzyıllar süren evrimi tarafından desteklendi. Hiç değilse teoride, kişilerin eşitliği kavramı geç imparatorluk dönemleri boyunca gündemdeydi. İS üçüncü yüzyıldan itibaren, Roma "doğal hukuk"u -*ius naturale* ve *ius gentium* denilen birleşik hukuk ilmi bütünü- toplumda bu duruma ulaşılamasa bile doğada insanların eşit olduğunu kabul etti. Bu düşüncenin Aristoteles'in "insanoğlu" kavramından ayrılığı çok büyüktü. Roma ekonomik yaşamı için o kadar önemli bir temel oluşturan kölelik bile, kölenin doğuştan gelen aşağılık durumuna ilişkin Helenik anlayışın tamamen karşısında duruyordu. İmparatorluk dönemindeki Romalı hukuk uzmanlarına göre artık kölelik kölenin doğal aşağı olma durumundan değil, Henry Maine'in gözlemlediği gibi "yenen ile yenilen arasındaki varsayımsal bir anlaşmadan kaynaklanıyordu; bu anlaşmada yenen düşmanının sürekli kendisine hizmet etmesini şart koşuyor, yenilen ise buna karşılık meşru bir biçimde ceza olarak kaybettiği yaşamını kazanıyordu." Köleliğe giderek sözleşmeye dayanan kölelik olarak bakılıyordu. Roma toplumu hiçbir zaman köleyi "konuşan bir alet" olarak görmekten vazgeçmediyse de kölelerle ilgilenmeye yönelik yasal mekanizması, geç imparatorluk döneminin, cumhuriyet döneminin son derece insanlık dışı uygulamalarına getirdiği kısıtlamalarla bu aşağılamayı yalanlıyordu.

Yeni bir bireysellik amentüsünün ortaya çıkması söz konusu olmasaydı, evrensel bir insanlık anlayışı, muhtemelen mali ve ideolojik amaçları olan politik bir stratejiden daha fazla yaşamayacaktı. İnsanlık sözcüğü, görünür bir özerklik düzeyine sahip, kendini güçlü bir biçimde ifade eden kişilikler tarafından bu sözcüğe varoluşsal bir gerçeklik kazandırılmadıkça, anlamsız bir soyutlamadır. Bu tür varlıkların bir imparatorluk fermanıyla yaratılması biraz zordur. Organik toplum çöktüğü ölçüde, onun beslediği yoğun kolektivite duygusu da çöktü. Birey için, giderek atomlaşan bir dünyada onu işlevsel kılacak yeni bir bağlamın yaratılması gerekiyordu. Klasik antikite ya da ortaçağ dünyasının, modern kapitalist toplumu dolduran rastgele, yalıtılmış, toplumsal bakımdan aç monadları ürettiğini söylemiyoruz. Ama ilksel toplumun zayıflaması yeni tip bir bireye büyük bir itibar kazandırdı: Kendisini insani boyutlarını kaybetmiş ve geçmişteki hiçbir insan topluluğunun görmediği karmaşık politik kurumları ve ticari bağları geliştiren bir

topluma seve seve uyarlayabilecek -ya da bu topluma "hükmedebilecek"- becerikli, görece kendine yeterli ve kendine güvenen bir ego.

Bu tür bireyler erken kolektifin kıyılarında her zaman var olmuşlardı. Yalnızca belirgin kişisel özellikler için bir emniyet supabı sağlamak için bile olsa, onlara genellikle belli bir kurumsal ifade olanağı sağlanıyordu. Kabile toplumu sapkın cinsel davranışa, tuhaf psikolojik özelliklere ve kişisel ihtirasa ("büyük adam" sendromu) her zaman gözyummuştu; yüksek bir cinsel özgürlük düzeyinde, şamanist rollerde ve cesaret ve becerinin yüceltilmesinde ifadesini bulan bir gözyummaydı bu. Toplum, daha sonraki, daha hiyerarşik konumlardaki amir konumlar için rahiplerini ve savaşçı-şeflerini bu marjinal alandan topladı.

Ama bu gelişim yalnızca bir çöküş ve yeniden toparlanma değildir. Kişisel bir düzeyde ve toplumsal bir düzeyde -benmerkezci ve toplummerkezci- bir düzeyde gerçekleşir. Kişisel düzeyden bakıldığında, birey "uygarlığın" ortaya çıkışına, çığlıklarıyla tam anlamıyla tarihin havasını delen ve organik toplumun çöküşünden sonra var olmaya devam eden daha sakin, geleneğe bağlı kolektiviteyi paniğe uğratan, atılgan, itaatsiz bir çocuk gibi eşlik eder. Egonun varlığı, kendi "ego sınırları" tüm geleneksel toplumların sınırlarının aşılmasıyla kurulmuş olan savaşçı tarafından tiz bir sesle ilan edilir. Örneğin Sümer kahramanı Gılgamış, başarılarını bir akraba olarak değil, bir arkadaş olarak paylaşan bir yabancı olan Enkidu'ya dostça davranır. Onların mitle bulutlanmış kişisel özelliklerine damgasını vuran soy değil yiğitliktir.

Ama Gılgamış gibi sisli, hemen hemen klişeleştirilmiş figürler, gerçek bireylerden çok bireyselliğin metaforlarına benzerler. Akhilleus, Agamemnon ve Homerik savaşçılar gibi daha ayrıksı kişiliklerin, Batı'nın yeni doğmakta olan ego kavramlarının en iyi adayları oldukları sık sık ileri sürülmüştür. "Ortaya çıkmakta olan bireyin modeli Yunanlı kahramandır," diyor Max Horkheimer, bireyselliğin yükselişine ve çöküşüne ilişkin olağanüstü tartışmasında. "Bu gözüpek ve kendine güvenen kahraman hayatta kalma mücadelesinden zaferle çıkar ve kendisini kabileden olduğu kadar gelenekten de özgürleştirir." Bu gözüpeklik ve kendine güven niteliklerinin Yunan-Roma dünyasında itibar gördüğü tamamen doğrudur, ama modelin doğru yerleşip yerleştirilmediği kuşkuludur. Aslında arkaik dünyanın en çarpıcı egoları Homeros tarafından selamlanan bronz çağı kahramanları değil, Archilochus tarafından alaylı bir şekilde betimlenen demir çağı antikahramanlarıdır. Archilochus'un kendisi de bu son derece eşsiz kişiliğin cisimleşmesidir; organik toplumdaki benin gizli kendini dayatma

geleneğini, ortaya çıkmakta olan "uygarlığın" çıkarcı bireyine bağlar.

Gılgamış gibi yarı mitik bir despotun ya da Akhilleus gibi yeni ortaya çıkmakta olan bir aristokratın tersine, Archilochus son derece tuhaf bir tipten söz eder: Kendi yaratıcılıkları ve kurnazlıkları sayesinde yaşamak zorunda olan, yerinden edilmiş, dolaşıp duran ücretli askerler boyu. O Homerik bir kahraman değil, daha çok İÖ yedinci yüzyılın silahlı bohemi gibi bir şeydir. Kendine sahip oluşu ve özgürlükçü ruhu, döneminin malikâne toplumu etrafında donup kalmış disiplin altındaki yaşam tarzlarıyla belirgin bir karşıtlık oluşturur. Varoluşu bile hemen hemen ihtimal dışı gibi, hatta döneminin kahramanca duruşuna hakaret olarak görülür. Savaş alanında bıraktığı kalkanıyla hiç ilgilenmez. "Ben ölümden kurtuldum ya, kalkanım için niye endişe duyayım: Bırak gitsin, aynı derecede iyi başka bir kalkan alırım". Bu tür duygular, aristokratik silah ve onur kanunlarıyla yaşayan Homerik bir kahraman tarafından asla ifade edilemezdi. Archilochus komutanlarını görünüşleri ve statüleriyle de yargılamaz. "Uzun bacakları üzerinde büyük adımlarla yürüyen, saçlarıyla övünen ve çenesini züppe gibi tıraş eden uzun boylu bir generalden" hoşlanmaz. "Küçük bir adam olsun der, hattâ ayaklarının üzerine sağlam ve cesaretle basıyorsa, çarpık bacaklı bile olabilir."

Archilochus ve dolaşıp duran yoldaşlar takımı, toplumsal ayrışma ve kargaşalık dönemlerinde sürekli olarak yüzeye çıkan şu uzun "efendisiz insanlar" soyunun elimizdeki en eski örneğidir; *herhangi bir* toplulukta ya da gelenekte kökleri olmayan, dünyanın geçmişini değil geleceğini sömürgeleştiren erkekler, daha sonra da kadınlar. Karakterleri tamamıyla geleneklere meydan okumak, yerleşik âdetleri hicvetmek ve parçalamak, yaşam oyununu kendi kurallarıyla oynamak üzere yapılanmıştır. Ne kadar marjinal olurlarsa olsunlar, "dünyayı başaşağı çevirmeye" mahkûm son derece bireyselleşmiş asinin öncüleridirler. Zayıf sinirleri değil, geniş omuzları vardır ve kendilerini, vahşi, küfür dolu bir şiir ya da belagatle ifade ederler. Toplum bundan böyle, onlar ufukta göründüklerinde dikkatle yana çekilmek ve huzursuz halk takımı tarafından fark edilmeden geçip gitmeleri için sessizce dua etmek zorundadır ya da onları ortadan kaldırması gerekir.

Ama bunlar tarihin son derece ayrıksı birkaç kişiliği, önemleri toplumsal yaşamın istikrarına göre değişen bir avuç marjinal asidirler. Kaderleri çok daha büyük, genellikle atıl halk kitlelerinden gördükleri kabule bağlıdır. Tarihin başka, daha geniş bir temele sahip bir düzeyinde, bireysellik kavramı görünüşte atıl olan "kitlelere" sızmaya başlar ve

onların kişilikleri. Archilochus ve onun tipi tarafından değil, çeşitli yurttaşlık işlevlerini üstlenmek için özgür olan özerk egolara ihtiyaç duyan toplumun kendisi tarafından özgürleştirilecektir. Kısacası bu toplumsal düzeyde bireyin gelişimi yalıtılmış, özel durumla ilgili bir olgu değildir; gelecek yüzyıllar boyunca "uygarlığı" nüfuslandıracak ve modern egonun bugüne kadarki tarihini başlatacak milyonların mizacındaki, bakışındaki ve kaderindeki bir değişikliktir. Çağdaş proletaryanın ilk olarak, arkaik bir malikâne ekonomisinden geleneksel bir köylülüğü ayırarak oluşması gibi klasik şehir devletinin, ortaçağ komününün ve modern ulus devletin görece özgür yurttaşı, başlangıçta genç erkeği arkaik bir akrabalık ilişkiler bütününden ayırarak oluştu.

Kan yemini gibi babaerkil aile de politik otoritenin önünde son derece bağlayıcı bir ahlâki engel oluşturuyordu; otoriteye karşı olduğu için (bu organik toplum için geçerliydi) değil, daha çok babanın otoritesi için gereken ağı oluşturduğu için. İronik bir biçimde, babaerki, akrabalık iddiaları bakımından, zaten biçimi bozulmuş ve değişen bir toplumsal dünyada organik toplumun en çarpıtılmış özelliklerini temsil ediyordu.* Basitçe söylersek, burada büyük harfle yazılması gereken bir gerontokrasi hâkimdir. Organik toplumun paylaşma ve dayanışma ilkesinin ihtiyaçlarına değil, yaşlılar arasında en yaşlıların ihtiyaçlarına yanıt verir. Hiçbir yaş hiyerarşisi sistemi daha zorba bir içeriğe, daha baskıcı bir işleyişe sahip değildir. Babaerkil ailenin en eski biçiminde gördüğümüz gibi patriyark, ailesinin üyeleri üzerinde uyguladığı hâkimiyet için kimseye karşı sorumlu değildi. Patriyark, gelenek ve şamanın sağladığı ideolojik hileler dışında, ahlâki ya da etik hiçbir ilkeyle onaylanamayan keyfi iktidarın, tahakkümün cisimleşmesi, belki de tarihsel kaynağıydı. Yehova gibi, "biz"e dayanan bir topluluktaki ilksel "ben"di. Bir ölçüde, neredeyse arketipik bir doğası olan bu, bireyleştirmenin tek bir varlıkta odaklaşması süreci, yaygın bir bireyselliğin ve bencilliğin habercisiydi; ama bu, o kadar çarpıtılmış bir biçimde gerçekleşmişti ki çok sayıda bireysel iradenin ortaya çıkmasından önce, İradenin yarı büyüsel bir kişileştirmesi oldu.

Adalet, Yehova'yı otoriter, kıskanç bir Tanrı'dan adil bir Tanrı'ya çevirdiği gibi öncelikle korkulan babayı adil babaya dönüştürerek pat-

* Burada okuru babaerki ile babamerkezliliği karıştırmaması için uyarmam gerekiyor. Devlet ile *herhangi bir* özerk aile birimi arasındaki sürekli antagonizmayı göremezsek babaerkil devlet terimi bile yanlış kullanılabilir.

riyarkın statüsünü yavaş yavaş değiştirdi. Babaerki, salt keyfî otorite olmaktan çıktı. Bazı doğru ve yanlış hükümler konusunda açıklama yapabilecek bir adli otorite haline geldi. "Güçlü olan haklıdır" şeklindeki kaba, savaşçı ahlâkını denklik kuralına ve hakkaniyetin *lex talionisi*'ne döndürerek, adalet salt keyfî zordan, haklılığı gerekçelendirilmesi gereken zora geçişi sağladı. Zor artık, hakkaniyet ve haksızlık, yanlış ve doğru kavramlarına göre açıklanmak zorundaydı. Aslında adalet, keyfi, hatta doğaüstü iktidardan adli iktidara geçişi sağladı. Patriyark bir tirandan bir hâkime dönüştü ve otoritesini benimsetmek için salt korkuyu değil, suçluluğu da dayanak almaya başladı.

Patriyarkın statüsünün bu dönüşümü nesnel dünyadaki gerçek gerilimlerin bir sonucu olarak gerçekleşti. Hiyerarşinin olgunlaşması, başlangıç halindeki sınıfların gelişmesi, şehrin ve devletin erken ortaya çıkışı, aileyi istila eden toplumsal güçler olarak birleştiler ve gencin toplumsallaşması ve kaderinde patriyarkın rolüne karşı dünyevi bir iddia ileri sürdüler. Örgütlü dinler de kendi taleplerini ileri sürdüler. Kadınlar bu dünyevileşme ve politikleşme sürecinden büyük ölçüde dışlandılar; onlar erkek topluluğunun taşınır malları olarak kaldılar. Ama genç erkekler giderek, asker, yurttaş, bürokrat, çiftçi -kısacası, artık aile biçimleriyle kısıtlanamayacak bir sürü görev- olarak toplumsal sorumluluklar üstlenmek üzere çağrılmaya başladılar.

Toplum akrabalık biçimlerinden toprak biçimlerine, genel anlamda hiyerarşik olandan, özel olarak sınıflı ve politik biçimlere doğru daha da kaydıkça, babaerkinin yapısı değişmeye devam etti. Babaerki baskıcı ve adli özelliklerinin çoğunu koruduysa da giderek akılcı bir otorite tarzı haline geldi. Genç erkeklere yurttaşlar olarak doğuştan gelen hakları bahşedildi. Onlar artık yalnızca oğullar değildiler; baba, ailesine aklın usullerine göre kılavuzluk etmek zorundaydı. Yalnızca adil baba değil, aynı zamanda bilge babaydı. Çeşitli düzeylerde, babaerkil klan ailesini itibardan düşürmeye ve onun yerini iki ebeveyn ve çocukları arasındaki son derece özelleşmiş, monogam bir ilişkinin alanı olarak babamerkezli çekirdek ailenin almasına yönelik koşullar ortaya çıkmaya başladı. Adaletin himayesi altında devlet, başlangıçta babaerkil aileyi bir arada tutan iç güçleri kendi adli iddialarıyla dağıtarak son derece yalıtılmış eviçi dünyası üzerinde giderek artan bir denetime sahip olmaya başladı.*

* Değişik zamanlarda bunun aileyi politikleştirmek ve devletin, daha doğrusu Kilisenin bir aracına dönüştürmek için yapıldığını eklemek gerekir. Dinsel partizanlığın aşırı örneklerinden söz ettiğimizde akla Püriten aile geliyor, ama Anabap-

Her şeyi kapsayan babaerkil "ben"in çözülerek, kendine ait "ego sınırları" olan oldukça egemen bireylere yolu açması, *polis*'in *cosmopolis*'e -küçük, kendi içine kapalı "şehir devleti"nin Helenik çağın büyük, açık "dünya şehri"ne- genişlemesiyle birlikte daha büyük bir hız kazandı. Zanaatkâr, tüccar ve denizci tacir olarak yabancının rolünün artmasıyla birlikte, kan ve etik bağları aracılığıyla yüce bir kolektif varlık halinde birleşen *demos* kavramı yerini bireyin taleplerine bıraktı. Artık yalnızca yurttaşlık değil, gezgin egonun, kısmen ekonomik çıkar sorunlarıyla biçimlendirilen özel çıkarları da bireyselliğin hedefleri haline geldi. *Cosmopolis* heybetli bir ticaret merkeziydi ve döneminin tüccarlarının oyun alanıydı. Bireyin talih çizgisini, akrabalık grubundan ve patriyarkın kuşatılmış toprağından, bireyselliğin, zengin bir eklemliliğe sahip yurttaşlık vasıflarını ve politik yetkiye coşkulu bir bağlılığı üstlendiği "şehir devleti"ne, özellikle Atina *polis*'ine kadar yakından izleyebiliriz. Birey, organik toplumun "kardeş"inden, politik toplumun özellikle küçük yurttaşlık cemiyetinin "yurttaş"ına, dönüşür.*

Ama yurttaşlık cemiyeti, insani olarak anlaşılabilir olanın ötesine varan bir ölçüde genişledikçe, ego yok olmaz; yeni bir içe dönüklüğün sorunlarını merkez alan son derece özelleşmiş, genellikle nevrotik özellikler kazanır. Öznelliğin derinliklerine ve kendisiyle meşgul olmaya çekilir. *Cosmopolis*, *polis*'in ödüllerini -büyük sorumlulukları olan bir yurttaşlık, yetkili yurttaşların etik birliğine verilen önem, sağlam dayanışma bağları ya da *philia*- sunmaz.

Cosmopolis yeni bir topluluk duygusu da sağlamaz. Dolayısıyla ego, evrende bir anlam duygusu bulmak için, çağımızda göreceğimiz gibi hemen hemen yamyamca bir tavırla kendi üzerine düşmek zorundadır. İnzivanın felsefecisi Epiküros ona, içinde düşüncelerini ve zevklerini besleyebileceği bir bahçe sağlar; kuşkusuz onu artık denet-

---

tistler ve Reformasyonun ütopik yönelimli dinsel eğilimleri de teokratik tipte aile yapılarına karşı hiçbir şekilde bağışık değildi. Bu gelişimin en lanetli örnekleri, Almanya'da Nazi rejimi, Rusya'da ise Stalinist rejim tarafından beslenen aile ilişkileriydi. Çocuklarını Hitler Gençliği ve Genç Öncüler içinde sömürgeleştirmek için tüm atavistik ihtişamıyla *paterfamilias* rolünü üstünkörü bir şekilde restore eden bu totaliter ailenin varlığı ne erkekler ne de kadınlar için yararlı olmuştu.

* Dikkatli okuyucu için, burada "politik toplum" terimini, modern bir devlet anlamında değil, Helenik bir *toplum* olarak *polis* anlamında kullandığımı belirtmek isterim. Birçok radikal teorisyenin görüşlerine karşın, *Polis* tam olarak bir devlet değildi. Kurumsal olarak, organik toplumun çözülmesinden bu yana, benzerini hiç değilse biçimsel çizgilerde, pek ender gördüğümüz bir doğrudan demokrasiydi.

leyemediği toplumsal bir dünyanın telaşından ayıracak bir duvarı olan bir bahçe. Aslında devlet tam da yaratılmasına yardımcı olduğu küstah yaratıktan hıncını alır: Artık merkezileşmiş bir aygıtın zorba iktidarı ve bürokratik dalkavuklarının ezici gücü altında çaresiz kalan "dünya yurttaşı"dır bu yaratık.

Bununla birlikte, ego, ne kadar iyi işlenmiş olursa olsun, içinde durumunu idrak edebileceği bir yerden daha fazlasını ister. *Polis'te*ki mevkisinden yoksun kalan ben *cosmopolis'te* -ya da her *cosmopolis'in* açıkça ima ettiği gibi *kozmos'ta*- yeni bir mevki bulmak zorundadır. *Humanitas* yeni bir *kozmos*, yaşantıyı düzenleyecek için yeni bir *ilke* haline gelir artık; kendisinden önceki hemşerilik dünyası gibi şehir devlet de ideolojik alayın nesnesi haline gelir. Başlangıçta bu alaylı bakış, eğitimli sınıfların geç antikitede benimsedikleri, politik anlamda tevekküle dayanan Stoacılık felsefesi biçimini alır.

Düşünceleri ileriki yüzyıllar boyunca Hıristiyan ruhban sınıfını besleyecek olan Stoacılar *cosmopolis* ve İmparatorluk döneminde adaletin meyvelerini -bireyleştirilmiş ego ve "evrensel yurttaşlık" idealini- birbirine yaklaştırdılar. İmparatorluk Çağının en istikrarlı dönemlerinden birinde yazan Epiktetos, bu yeni, oldukça modern ego tipi için zemini radikal bir şekilde hazırlar. Başlangıçtan itibaren, *polis'in* dışlayıcılık duygusunu atavistik görüp sert bir şekilde alay eder:

> Yalnızca doğduğunuz ve tüm *hanenizin* bulunduğu yeri değil, aynı zamanda soyları size kadar ulaşan atalarınızın geldiği bölgeyi de içeren egemen alana bakarak kendinizi açık açık Atinalı ya da Korintli diye adlandırıyorsunuz.

Ama bunun alenen saçma ve yüzeysel olduğunu ilan eder:

> Ama insan *evrenin* yönetimini anlamayı öğrendiği ve insan ile Tanrı'nın birleştiği ve içinden yalnız babamın ya da büyükbabamın değil; yeryüzünde vücuda getirilen ve yetişen her şeyin, özellikle de akılcı yaratıkların -çünkü yalnızca onlar doğa gereği Tanrı'nın toplumuna iştirak etmeye, akıl bağıyla O'na bağlanmaya uygundurlar-geliştiği tohumların çıktığı şeylerin bu çerçevesi kadar büyük ya da hakim ya da *her şeyi kapsayıcı* başka bir şey daha olmadığını anladığında, kendini neden evrenin bir yurttaşı ya da Tanrı'nın bir oğlu olarak adlandırmasın?

Yaklaşık iki bin yıl önce dile getirilmiş bu ifade evrenselliği ve kapsamıyla çağımızın en coşkulu enternasyonalizmiyle boy ölçüşebilir. Ama burada Epiktetos bir kurumsal değişim programı değil, etik bir tutum formüle ediyor. Politik olarak, Stoacılar son derece tevekkülcüydüler. Epiktetos için özgürlük yalnızca iç huzurdan, gerçek dünyadan ahlâki bir yalıtılmışlıktan ibarettir bu yalıtılmışlık o kadar kapsayıcıdır ki her maddi ihtiyacı ve toplumsal karışıklığı, hattâ yaşamın kendisini reddedebilir. Tam da böyle tevekkülcü boyutlara vardırılan bir "özgürlüğün" doğası gereği,

> herhangi bir varlık için kendisi dışında herhangi bir şey tarafından rahatsız edilmek ya da engellenmek [olanaksızdır]. İnsanı rahatsız eden kendi yargısıdır. Tiran bir adama "ayağını zincirleyeceğim," dediği zaman, ayağına değer veren şöyle der: "Hayır, merhamet et," ama iradesine değer veren şöyle der: "Size daha yararlı görünüyorsa, zincirleyin."

On dokuzuncu yüzyıl başlarının bireyci anarşisti Max Stirner, kendi tarzında, bu son derece kendine yeterli ego kavramını ayakları üzerine oturtur ve onu Stoacıları dehşete düşürecek bir militanlıkla -daha doğrusu küstahlıkla- doldurur. Ama ilkesel olarak, Epiktetos da, Stirner de giderek kişiliksizleşen bir dünyada kişiliğin olumlanması için yeni bir hareket noktasına işaret eden *ütopik bir bireysellik görüşü* yaratmışlardır.

Bu dünyevi büyüyü bozma ve kişisel inziva öğretisi onu besleyen imparatorluk tarafından tarih dışına sürüklenseydi, daha sonraki dönemler tarafından yalnızca, antikitenin sonunu monoton bir sesle dile getiren egzotik kültler ve dünyadan bezmiş şiirler gibi, ölmekte olan bir çağın heyecansız sesi olarak görülebilirdi. Ama Hıristiyanlık Stoacılığın tevekkülcü kişisel irade öğretisini yeniden işleyip, toplumsal değişimde istemeden yeni yönler açarak, onu yeni bir yüceltilen öznellik ve kişisel rol duyarlılığına dönüştürdü. Kilisenin devlet için bir dayanak olduğunu söylemek kolay ve büyük ölçüde doğrudur. Kuşkusuz Pavlus'un, İsa'nın "Sezar'ın hakkını Sezar'a verme" mesajına ilişkin yorumu, altüst olmuş dünyayı herhangi bir politik ve toplumsal tehditle lekelenmemiş halde bıraktı. Pavlus'un emirlerini doğru yorumlayabiliyorsak, ilk dönem Hıristiyanlığının kölelikle çatışması yoktu. Ancak Pavlus, kaçak Hıristiyan köle Onesimus'u Hıristiyan efendisine

dönmeye ikna ettiği zaman, Onesimus "senin yurttaşın olan şu sevgili ve sadık kardeş" olarak tanımlanır; çünkü köle, efendi ve Pavlus da "gökteki daha yüce bir Efendi'nin köleleridirler." Burada "yurttaş" ve "köle" birbirinin yerine kullanılır. Bu nedenle, Hıristiyanlık bireysel kölenin talihiyle [fortunes] yoğun bir şekilde ilgilendi. Hıristiyan rahip ile insan köle arasında, tam anlamıyla kişisel bir tanrı tarafından ve kutsal bir cemaatin mahrem ilişkisi tarafından kutsanan itirafa dayalı bir bağ vardı.

Bu varoluşsal nitelik, Hıristiyanlığın ortaya çıkışından bu yana her dönemde korunan bir özelliğini yansıtır: Gerçek, biricik, somut yurttaşlar olmadığında evrensel yurttaşlık anlamsızdır. İnsanlığın tek bir Çobanın yönetimindeki bir "sürü" olduğu anlayışı, tek bir müşfik Tanrı karşısında *tüm* insanların eşit olduğunu ileri sürer. İnsanlar ortaklıklarına ilişkin politik bir kabulü değil, Babaları tarafından ruhsal bir kabulü paylaştıkları için eşittirler. İsa'da, toplumsal rütbe ve hiyerarşi, inanç ve sevginin düzey eşitleyici gücü karşısında çözülür. Bu ruhsal zemin üzerinde, Tanrı'nın gözünde dünyadaki efendiler kölelerinden, en zengin olan en yoksul olandan, en büyük krallar en aşağı uyruklarından daha aşağı olabilir. Her şeyi kapsayan bir eşitlikçilik, özneyi, toplumsal normlarla tanımlanan tüm rütbelerden, hiyerarşilerden ve sınıflardan kurtarır. Yalnızca yurttaşlık değil, aynı zamanda tüm bireylerin eşitliği ilkesi ve her ruhun mutlak değeri, İlahi Şehrin yurttaşlarını "kutsal bir kardeşlik"te birleştirir.

Bu mesajın dünyevi içerimleri, Augustine'in tefsirlerinde, Pavlus'un kutsal fermanında olduğundan çok daha etkileyici bir şekilde ifade edilmiştir. Epiktetos ve Pavlus gibi Augustine de *genos*'u, bir bütün olarak insanlığı yurttaşları olmaya davet eden bir "İlahi Şehir"e dönüştürür. Hiçbir hemşerilik idcolojisi, bu tür bir kavramsal çerçeveyi dünya görüşüne dahil edemez. Buna karşılık, İlahi Şehir -Augustine'e göre, ilk sözcüsü Kilisedir- insanlar arasındaki tüm farklılıkları,

> tüm uluslardan ve dillerden tüm yurttaşları tek bir hacı grubunda (birbirine karıştırır). İnsan barışının arandığı ve korunduğu âdetlerin, yasaların ve geleneklerin çeşitliliğine itiraz etmez. Bu farklılıkları geçersizleştirmek ya da kötülemek yerine, tek bir yüce ve gerçek tanrıya imanın ve ibadetin yolunda durmamaları şartıyla, farklı ırkların farklılıklarındaki her şeyi tek ve aynı insan barışı hedefine yönelik olarak korur ve kendine mal eder.

Bu, salt Stoacı ve Pavlusvari tevekkülcülük -ya da daha kötüsü, Kiliseyi sonsuz bir şekilde uyarlanabilir kılan ruhban oportünizmi- olarak yorumlanmasın diye Augustine şunu ekliyor:

> Yeryüzünde dolaştığı sürece İlahi Şehir yalnızca yeryüzü barışından yararlanmaz, tüm diğer insanlarla birlikte saf insan yaşamımızı ilgilendiren ve inanç ve ibadete müdahale etmeyen her şeye ilişkin ortak bir platformu *besler* ve *etkin bir şekilde takip eder*.

Kilise yalnızca Sezar'ın hakkını Sezar'a vermekle kalmaz; onun *dominus* iddialarının yerine bir ruhban hâkimiyeti ve onun *deus* iddialarının yerine ilahi bir tanrı koyar:

> Tanrı için ya da hemşerileri için yaptığı her iyi harekete göndermede bulunduğu sürece, Hacı Şehri inanç yoluyla bu barışa zaten sahiptir ve ilahi işlevini yerine getirmek için onu kutsal bir şekilde ve bu inanca göre yaşar. "Hemşeriler" diyorum, çünkü kuşkusuz her topluluk yaşamı *toplumsal* ilişkileri vurgulamak zorundadır.

Augustine'in belirsizlikleri kesinliklerinden daha tahrip edici ve örtük olarak daha radikaldır. Bu düşüncelerde gizli olan, Papa VII. Gregory ile ve on birinci yüzyıl atama [investiture] kriziyle birlikte patlak veren, Kilise ve devlet arasındaki potansiyel çatışmadır. Bu düşüncelerin ekümenikalizmi (tüm dünya Hıristiyanlarının birliği inancı- ç.n.) yalnızca paganizmle ve onun açık doğalcı eğilimleriyle değil, aynı zamanda bireyin haklarını ve bir İlahi Şehrin yeryüzünde hemen kurulmasını talep eden anarşist eğilimlerle de şiddetli uzlaşmalara yolu açar. "Hacı Şehrinin barışı," havarilik dönemi Hıristiyan cemaatinin komünist hükümlerine ve eşitlikçiliğine dönüşe yönelik talepler de dahil olmak üzere, sonu gelmez "sapkın mezhepler" sayesinde bir hayale dönüşecektir. Nihayet Augustine'in tarihselciliği yalnız İsa'nın yeryüzüne dönüşünün sonsuz bir şekilde ertelenmesini (Marksçı mirasta komünizm vaadinin gerçekleşmemesine çok benzer) değil, uzak bir bin yıllık devrede dünyanın kötülüklerini düzeltmek için İsa'nın dönüşünün nihai *kesinliğini* de kabul eder. Muğlaklıkları sayesinde, Augustine yüzyıllar boyunca Batı Hristiyanlığını kuşatan ve Batılı birey kavramını yalnızca yeni bir kimlik duygusuyla değil, aynı zamanda yeni bir büyü duygusuyla zenginleştiren çok büyük sorunlar yarattı.

Machiavelli'nin politik yaşamın ahlâkdışılığı hakkındaki vurgusu ve Locke'un mülk sahibi birey kavramıyla birlikte, bireyin dünyevileşmesi ve kişiliğin büyüsünün bozulması benliği ve insanlığı ütopyacı içeriğinden yoksun bıraktı. Trajik bir şekilde, ikisi de politik ve ekonomik manipülasyon nesnelerine indirgendiler. Hıristiyanlık benliği, yaratıcı inanç vaadiyle parlaklaştırılmış ve büyük bir etik serüvenin büyüsüyle yoğrulmuş gezici bir ruh haline getirmişti. Burjuva benlik kavramları şimdi onu, kurnazlık ve güvensizlikle delik deşik edilmiş, ruh yoksulu, bencil ve nevrotik bir şeye dönüştürecekti. Yeni dünyevi bireysellik hakikati, benliği, tam anlamıyla bencillik ve hayatta kalmaya ahlâkdışı bir bağlılığın hükmettiği, kıvranan ve mücadele eden bir monad olan *homo economicus* olarak tasarlıyordu.

On altıncı yüzyıldan itibaren, Batı düşüncesi ego ile dış dünya, yani doğa arasındaki ilişkiyi büyük ölçüde karşıtlık terimleriyle betimledi. İlerleme ruhsal kurtuluşla değil, insanın doğayı pazar yerinin hizmetine sokma yönündeki teknik kapasitesiyle özdeşleştirildi. İnsanın kaderi, onun düşünsel ve ruhsal potansiyellerinin gerçekleşmesi olarak değil, "doğal güçler" üzerindeki hâkimiyet ve toplumun "şeytani" bir doğal dünyadan kurtuluşu olarak ele alınıyordu. Organik toplumun doğaya ve hazineye bakışı tamamen tersine çevrilmişti. Artık şeytani olan *doğaydı*, bereketli olan ise *hazine* olmuştu. Yunanlıların eğitimli bir aylak sınıfın temeli olarak kaderci bir şekilde kabul ettikleri insanın insana boyun eğmesi, artık doğayı insanın denetimi altına almaya yönelik ortak bir insan girişimi olarak yüceltiliyordu.

Hıristiyan eskatolojisinin ilginç bir şekilde yeniden işlenerek, ruhsal bir projeden ekonomik bir projeye dönüştürülmesi, tüm çeşitleriyle liberal ideolojinin -ve göreceğimiz gibi Marksçı sosyalizmin- anlaşılması için bir temeldir. Bu Hobbes'un, Locke'un ve klasik ekonomistlerin "bireyci" felsefelerine o kadar güçlü bir şekilde nüfuz eder ki genellikle en tartışmaya açık toplumsal meseleler için dile getirilmeyen varsayım olarak kalır. Hobbes'da "doğal durum" bir karışıklık durumu, "herkesin herkese karşı savaşı" durumudur. Fiziksel doğanın maddi cimriliği, yalıtılmış egonun hayatta kalma, iktidar ve mutluluk için verdiği amansız mücadelede, insan doğasının etik cimriliği olarak yeniden ortaya çıkar. "Doğal durum"un kaçınılmaz olarak yol açacağı kaotik sonuçlar ancak devletin düzenlenmiş evreni tarafından sınırlanabilir.

Hobbes'un devlet kavramından daha önemli olan şey, doğanın tüm etik içeriğini boşaltmasıdır. Evrenin matematik simetrisine hayret

eden Kepler'den bile daha emin bir biçimde, Hobbes *en mükemmel* mekanik materyalisttir. Doğa salt madde ve harekettir; dur durak bilmez değişimleri ve dönüşümleri içinde kördür ve hedefi ya da ruhsal vaadi yoktur. Toplum, bilhassa devlet, özellikle bireyin hayatta kalma ve özel amaçları peşinde koşma şansını arttırdığı için düzen alanıdır. Hobbes'un toplum da dahil olmak üzere evrene herhangi bir etik anlam vermeyi insafsızca reddetmesinin, adaletin tamamen faydacı bir biçimde yorumlanması için gereken düşünsel ortamı yarattığını söylemek fazla olmaz. Liberal ideoloji, Hobbes'un çalışmalarından etkilendiği ölçüde, adaletle yalnızca hayatta kalmayı, mutluluğu ve maddi başarının yararlarını güvence altına almanın bir aracı olarak ilgilenmek zorunda kalır.

Bu Hobbesçu mirası iyi huylu bir insan doğası anlayışıyla yumuşatmaya çalışan Locke daha açık olarak dış doğayla ilgilenir. Ama ironik bir şekilde, bunu yalnızca doğayı salt insan emeğinin nesnesi olarak daha da alçaltmak için yapar. Doğa mülk sahipliğinin kaynağıdır; emeğin bireyin yaşam ve zenginlik araçlarını çıkarttığı kaynakları içeren ortak havuzdur. İnsan "herhangi bir şeyi Doğanın sağladığı ve bıraktığı Durumdan çıkardığında, *Emeğini* onunla karıştırmış ve ona kendisine ait bir şey katmış ve dolayısıyla onu kendi *mülkü* yapmış olur." Doğa ile emeğin insanları birleştirdiğinin düşünülmemesi için Locke tam tersinin söz konusu olduğuna bizi temin ediyor:

> O şey, doğanın onu yerleştirdiği genel durumdan insan tarafından çıkarıldığında, bu *emekle* ona bir şey eklendiğinde, diğer insanların ortak hakkı dışarda bırakılır. Bu *Emek*, Emekçinin sorgulanamaz Mülkü olduğu için, en azından yeterince olduğu yerde ve diğerleri için ortak olarak yeterince bırakıldığında, ona katılmış olan üzerinde ondan başka hiç kimsenin hakkı yoktur.

Locke'u salt mülkiyetçi yavanlıkların üstüne çıkaran, emeğe verdiği vurgulanmış işlevdir. Hobbes'un politik bir sözleşmeyle mekanik doğanın tehlikelerinden kurtardığı yalıtılmış egoyu Locke dikkat çekici bir şekilde ekonomik bir sözleşmeyle kurtarır. Bu noktaya kadar, Hobbes ve Locke tüm ruhsal nitelikleri toplumsal felsefelerinin dışına atma konusunda aynıdırlar. Hobbes'un temel olarak kaotik ya da anlamsız bir dünyada insanın hayatta kalma sorunuyla durakladığı yerde, Locke daha yüksek mülkiyet ve kişi iddialarını ve belki de çağımız için daha çarpıcı olarak, bu büyüleyici mülk parçasını -bireyin kendi-

sini- biçimlendirmede emeğin can alıcı önemini ileri sürer. Çünkü "herhangi biri onu kullanmak istediğinde, ortak olan üzerinde *bir Mülkiyet Hakkı sağlayan*, Başlangıçta Emektir" ve sivil toplumu yaratan "*Sözleşme* ve Anlaşma"yı destekleyen, "Emek ve sanayinin başlattığı" mülkiyetti. Birey kimliğini "*kendi Şahsının* ve onun eylemleri ya da Emeğinin *Sahibi* olarak kazanır." İnsan etkinliği, insan emeğidir. Locke'un, Yunan-Hıristiyan düşüncesi ile liberal ideoloji arasında ne kadar derin bir uçurum açtığı, Aristoteles için insan etkinliğinin esas olarak düşünme, Hıristiyan teolojisi için tinsellik olduğunu hatırladığımızda çok iyi anlaşılır.

Toplumsal düşüncenin bu şekilde politik ekonomiye indirgenmesi, açıkça tüm toplumsal bağların ekonomik bağlara indirgenmesini yansıtarak on dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar hemen hemen hiç sekteye uğramadan ilerledi. Modern bilimin doğayı tüm etik içeriğinden yoksun bırakmasından bile önce, geç ortaçağın filizlenmekte olan pazar ekonomisi onu tüm kutsallığından mahrum etmişti. Ortaçağ loncaları içinde zengin üyeler ile yoksul üyeler arasındaki bölünme, sonunda zanaat ortaklığının ötesinde, insanları birleştirmiş olan tüm dayanışma duygusunu ortadan kaldırdı. Çıplak kişisel çıkar kamu çıkarı üzerinde üstünlüğünü kurdu; daha doğrusu kamu çıkarının kaderi kişisel çıkarın kaderine indirgendi. İnsanların salt üretim araçları olarak nesneleştirilmeleri, doğanın salt "doğal kaynaklar" olarak nesneleştirilmesini besledi.

Çalışma da düşmüş bir insanlığı kurtarmanın bir aracı olarak sahip olduğu tüm kutsallığını yitirdi. Artık dış doğayı toplumsal denetim altına, insan doğasını ise sınai denetim altına almaya yönelik bir disipline indirgenmişti. Pazar ekonomisinin sanayi öncesi dünyanın temellerini oluşturan loncaya, köye ve aile yapısına getirdiği gözle görülür kaos bile, bireysel çıkarın kendi amaçları peşinde koşarak ortak çıkara hizmet ettiği gizli bir kanuna uygunluğun yüzeysel etkileri olarak görülüyordu. Bu "liberal" ideoloji, yalnızca kilise ve akademinin sınırları içinde değil, aynı zamanda en gelişmiş kitle iletişim araçları tarafından da yüceltildiği yirminci yüzyılın ikinci yarısına kadar varlığını sürdürdü.

Fakat kişisel çıkar ve çıplak bencillik iddialarını yücelten bir toplumda bu ortak çıkar neydi? Ruhsal ideallerini maddi kazanç için bir yana bırakmaya davet edilen bir insanlık için ağır zahmetli çalışmanın sağladığı kurtuluş neydi? Liberalizm adalet kavramına Locke'un mülk sahipliği varsayımından başka bir şey katamadıysa ve ilerleme sınırsız

kazanma hakkından başka bir anlam taşımıyorduysa, insanlığın çoğunluğu, adalet ve ilerlemenin alenen kendi kendine hizmet eden sınıf ölçütleri tarafından "iyi yaşam" sınırlarının dışında bırakılmak zorundaydı. On sekizinci yüzyılın sonundan itibaren, liberal teori politik ekonomiye dönüşmekle kalmadı, tamamen toplumdışı bir çıkar öğretisine dönüştü. İnsanların toplumda hareket etmeleri, ancak ihtiyaçların zorlamasıyla ve kişisel kazanç arayışıyla açıklanabiliyordu. Mekanik bir madde ve hareket dünyasında, maddi varlıklar için yerçekimi ne ise yalıtılmış insani monadlar için bencillik de o oldu.

Salt mülk sahipliği ve kazancın ötesinde liberalizme etik bir yön kazandırmaya yönelik en önemli tek çaba, Fransız *sans culotte*'ların (baldırı çıplakların-ç.n.) geleneksel toplumun en parlak kalesini devirdikleri yıl gösterildi. 1789'da, Jeremy Bentham *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Ahlâkın ve Yasamanın İlkelerine Giriş) adlı yapıtını yayımlayarak, etik bir yarar olarak özel çıkarın en tutarlı savunusunu yaptı. Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşme*'si ve Marx'ın *Komünist Manifesto*'su ile karşılaştırılabilecek muhteşem bir açılışta, Bentham faydacı etiğin büyük yasasını şöyle dile getiriyordu:

> Doğa insanlığı iki mutlak efendinin yönetimi altına yerleştirmiştir: *acı ve zevk*. Ne yapmak zorunda olduğumuzu belirlemenin yanı sıra ne yapmamızın yerinde olduğuna işaret eden de onlardır.

Her durumda, "tüm yaptıklarımızda, tüm söylediklerimizde, tüm düşündüklerimizde" bizi yönetirler. Böylelikle Bentham, isteklerimizden bağımsız olarak davranışımızı önceden belirleyen evrensel ilkelere -liberal ya da sosyalist, bilimciliğin can damarını oluşturan bir formüldür bu- dalmışken, bir acı ve zevk hesabı, kötüyü acıyla, iyiyi ise zevkle özdeşleştiren ahlâki bir muhasebe sistemi lehine "metafor ve hitabeti" bir yana bırakır. Bu faydacı hesap açık bir şekilde niceliksel-dir: Toplumsal mutluluk, en yüksek sayı için en fazla iyi olarak görülür. Toplumsal iyilik, topluluğu oluşturan bireyler tarafından elde edilen zevklerin toplamını kapsar. Locke'un duyumsal atomizmine Bentham kendisine özgü etik bir atomizm ekler; ikisi de serbest bir pazar yerinde serbestçe dolaşan egolardan oluşan monadik bir çağa tamamen uygun görünmektedir:*

* Ta Demokritos ve Epikûros'a kadar, atomcu teorilerde yükselen bir bireyciliğin kanıtlarını gören felsefi radikalizmin tersine, ben bunların, benliğin *dekadan* bir bireycilikte erimesinin kanıtları olduğunu ileri süreceğim. Benlik tam olarak bi-

Tüm *zevklerin* tüm değerlerini bir tarafta, tüm *acıların* tüm değerlerini diğer tarafta toplayın. Ağırlık zevk tarafındaysa, edimin bütün üzerinde *iyi* eğilimini verecektir, acı tarafındaysa, bütün üzerinde *kötü* eğilimini verecektir.

Bentham'a göre birey için geçerli olan, üyelerinin her birinin maruz kaldığı tüm iyi ve kötü eğilimlerin toplamı olarak topluluğa genişletilebilir.

İustitia'nın zorluklarla dolu kariyerinde, terazisinin etik kefeye bundan daha çıplak bir şekilde uyarlandığını göremeyiz. Bentham'a göre hesaplanabilir bir zevk ya da acı üstünlüğü veren edimler bile atomlaşmışlardır ve bir Richardson romanındaki bölümler gibi net bir şekilde ayrılabilir olaylara uygun düşerler. Bentham'ın etik atomculuğunda çarpıcı olan, kullandığı akılcılık türüdür. Aristoteles'in etiği de mutluluk düşüncesi temelinde oluşturulmuştu. Ama Yunan görüşünde mutluluk, "başka bir şeyin *aracı* olarak değil, kendi içinde bir *amaç* olarak" peşinde koştuğumuz bir hedefti. Tüm diğer canlı varlıklardan farklı olarak, hiçbir zaman matematik kesinliğinde formüle edilemeyecek bir doğa olan insan doğasından türemişti. Aristoteles'in ileri sürdüğü gibi mutluluk akılcı ve erdemli bir yaşam tarzıysa, düşünen kafada ve herhangi bir tür aşırılığın üzerinde yükselen etik bir ortalamada tam olarak gerçekleşmiş oluyordu.

Buna karşılık, Bentham okurlarına terimin herhangi bir geleneksel anlamında etik değil, zevk ve acı veren birimlerin dijital bir hesabı temelinde bilimci bir yöntembilim sundu. İnsan duygularının niteliksel manevi değerleri, mutluluk ya da acı "fazla"ları yaratmak için üstü çizilebilir ya da düşülebilir aritmetik zevk ve acı değerleri halinde kodlandı. Ama Bentham'ı yalnızca etik bir muhasebeci olarak bir yana bırakmak genel yaklaşımını gözden kaçırmaya neden olur. Faydacı etiğin yaralanmaya en açık özelliği, etik hesaplamaları değil, *liberalizmin, aklın kendisini yalnızca duyguları* -bankacıların ve sanayicilerin işletmelerini idare etmek için kullandıkları aynı işletim teknikleriyle- *hesaplamaya yönelik bir yönteme indirgeyerek, doğadan uzaklaştır-*

çimlendiğinde ve sağlam köklere sahip olduğunda, atomcu teorilerin genel kabul gördüğünden kuşkuluyum, ama biçimi ve kökleri bozulmaya başladığında ve beslendiği topluluk temeli yok olmaya başladığında bu genel kabulü kazanıyor. Tarihin Perikles, Aiskhylos, Gracchi, Augustine, Rabelais, Diderot, Danton gibi büyük bireyleri, Dostoyevski'nin *Suç ve Ceza*'sındaki Raskolnikov gibi nevrotik bir şekilde kasvetli tavan aralarına sıkışmış ve yalıtılmışlıkla mumyalanmış değillerdi, psikolojik kökleri yaşayabilir ve canlı topluluklardaydı.

ması olgusudur. Yaklaşık iki yüzyıl sonra, bu tür akılcılık, farklı bomba sığınağı sayısı toplamlarının nükleer savaş durumunda daha fazla ya da daha az ölüye yol açacağı şeklindeki termonükleer bir etik biçiminde daha az saf bir kamuyu dehşete düşürecektir.

Liberallerin, John Stuart Mill'in temsilcisi olduğu bir sonraki kuşağının, etiğin kaba bir biçimde işlevsel fayda sorunlarına indirgenmesine karşı çıkması, liberalizmi normatif adalet ve ilerleme kavramlarını açıkça yitirmekten kurtaramadı. Aslında, toplumsal ve etik normları yalnızca çıkarlar belirliyorsa, *herhangi bir* adalet, bireysellik ve toplumsal ilerleme idealinin kamuoyunun kabulünü kazanmasını ne önleyebilirdi? Liberal teorinin pratik fayda dışında herhangi bir açıdan bu soruyu yanıtlayamaması, onu ahlâki olarak iflasa götürdü. Bundan böyle, etikten çok tamamen oportünist bir mesajı, kurtuluştan çok dünyanın zamanla iyiye gittiği inancını, değişimden çok uyarlanmayı vaaz edecekti.

Ama biz şimdilik liberalizmle bir amaç ya da ideoloji olarak değil, adaletin cisimleşmesi olarak ilgileniyoruz. Anarşizm ve devrimci sosyalizm özgürlükle ilgilendiğini ileri sürüyor. Faşizm ne adaletle ne özgürlükle ilgileniyor; tek ilgilendiği şey çıplak tahakkümün araçları; faşizmin farklı ideolojileri tamamen oportünisttir. Dolayısıyla, adaletin kaderi John Stuart Mill gibi ciddi düşünürlerin ve onları izleyenlerin düşüncelerinin kaderine bağlıdır. Adaletten, onun denklik kuralına dayanan bir etik sağlayamamaları, ortada yalnızca adaletin akıbeti olarak Bentham'ın -kaba, nicel bir acılar ve zevkler teorisi olan- faydacı etiğini bırakır.

Bentham'ın yöntembiliminin, hattâ etiğinin bugünkü ideolojik ufkun dışına çıktığı konusunda kendimizi aldatmayalım. Bu etik, kirlenmiş atmosferi tarafından üretilen binlerce renkle parlayarak gün ağarırken yükselmeye, alacakaranlıkta batmaya devam ediyor. "Zevk" ve "acı" gibi terimler ahlâki vaazlar olarak yok olmadılar; yalnızca "kârlar" ve "riskler", "kazançlar" ve "kayıplar" ve "cankurtaran sandalı etiği" gibi terimlerle rekabet ediyorlar. Eşitlerin eşitsizliği hâlâ eşitsizlerin eşitliği üzerinde hâkim. Dikkatli gözlemcinin dikkatini çeken, adalet telafi etmeyi değil, yalnızca ödüllendirmeyi amaçladığında, en sonunda ruhunun bayağılaşmış ve parasının azalmış olmasıdır. Her sınırlı ideal gibi onun da tarihi, her zaman bugününden daha büyük oldu. Ama adaletin geleceği, bireyin ve insanlığın "haklarını" savunma iddialarına bile ihanet etme tehdidini taşıyor. Çünkü teorik olarak değilse de olgusal olarak insan eşitsizliği

arttıkça, adaletin denklik ideolojisi, kinik oportünizmi ve dayanıksız iyimserliğiyle (meliorism: Dünyanın zamanla iyiye gittiği inancı-ç.n.) özgürlük idealine saldırıyor.

VII. ÖZGÜRLÜK MİRASI

İustitia'nın en muzaffer anı, pazar yeri denklik kuralına maddilik kazandırdığı zaman, "burjuva hakkı" olarak doruğa ulaştığı noktada gerçekleşmez. Daha çok, adaletin kendisini organik toplumun dar ufuklu dünyasından kurtardığı geçiş zamanlarında gerçekleşir. Bu, denkliğin meta biçimindeki maddiliğinin erken bir idealizmi yeniden talep etmesinden önce, masumiyetin kahramanlık anıdır. Bu sırada adalet tarih tarafından ve öncüllerinin köhne mantığı tarafından aşındırılmamıştır, gelişme halinde, yaratıcı ve vaatle doludur. Denklik kuralı hâlâ, kan yemininin, babaerkinin ve bireysellik ile ortak bir insanlığı tanımayı reddeden yurttaşlığın dar ufkunun pençesini gevşetmektedir. Toplumun kapılarını, tüm yabanıl tuhaflıklarıyla kişiliğe ve "dışarlıklı" olanın gölgeli figürü olarak yabancıya açmaktadır. Ama burjuva toplu-

muyla, özellikle de bu toplumun on dokuzuncu yüzyılda ulaştığı kültürel dorukla birlikte, bireysel tamamlanma kendini çıplak bencillik olarak ortaya koyar, ortak bir insanlık hayali ise katı toplumsal eşitsizliklerin havı dökülmüş perdesi haline gelir. Ödül için cezalandırma yüzyılın bütün yüzüne yazılır ve eşitlerin eşitsizliğinin zalim diyalektiğinde insafsızca ölçülüp ayrılır. Horkheimer ve Adorno'nun dediği gibi cennet ve cehennem birbirinden ayrılamaz.

O zaman özgürlüğe -eşitsizlerin eşitliğine- ne olur? Adaletin özgürleştirici başarılarından nerede ayrılıp kendi gelişim çizgisini izlemeye nerede başlar? Organik topluma geri dönüşten söz etmiyorum; adaletin eşitler şiarıyla beslenen bireyselliği ve bireyin ortak bir insanlığa katılımını içeren yeni bir ilerlemeden söz ediyorum.

"Özgürlük" sözcüğü ilk olarak, binlerce yıl önce son derece baskıcı bir krallık hâkimiyetine karşı yürütülen başarılı bir halk isyanını nakleden bir Sümer çivi yazısı tabletinde görülür. Samuel Noah Kramer, *The Sumerians* adlı kitabında, şöyle diyor: "Bu belgede... insanın kayıtlı tarihinde ilk kez olarak 'özgürlük' sözcüğünün kullanıldığını görüyoruz; bu sözcük düz anlamıyla 'anaya dönüş' anlamına gelen *amargi* sözcüğüdür." Ne yazık ki diyor Kramer, "bu mecazın neden 'özgürlük' için kullanıldığını hâlâ bilmiyoruz." Daha sonraları, "özgürlük", organik toplumun anamerkezli ortamına ya da cömert bir ana gibi algılanan doğaya dönüş olarak, anaya dönüş özlemi olma özelliğini korudu. Klasik dünya, özgürlüğün eşitsizlerin eşitliği ilkesinden çok, adaletle, dürüst pazarlıklarla, bireysel özgürlükle ve dışarlıklı olanın dünya şehri yurttaşlığına kabulüyle ilgilenir. Özgürlük ütopik ve hayalci olarak görülür ve bastırılmış rüyaların, mistik görüşlerin, Satürn Bayramı gibi Dionysosvari "aşırılıkların" ve diğer kendinden geçmeye yönelik mistik ritüellerin dünyasına sürülür.

Özgürlük, Hıristiyanlıkla birlikte teori olarak ve açık bir ideal olarak yeniden bilinç düzeyine çıkar. Augustine, dolaşan "İlahi Şehri" bir toplumsal değişim kuvveti olarak dünyaya yerleştirirken, onu insanlığın kurtuluşuna götüren anlamlı, amaçlı bir tarihsel dram içine yerleştirdi. Böylelikle insanlık eski toplumsal düşüncenin anlamsızca tekrarlanan döngülerinden kurtuldu. Burada tarihin "çift anlamlılığının", Hıristiyan papazlar tarafından geliştirilen radikal yüzünü görüyoruz. Augustine'e göre yaradılış, bireyin kendi yaşam safhalarına benzeyen tamamen çizgisel, zamana bağlı bir evrimi başlatır. Adem'den Nuh'a kadar olan dönem insanlığın bebekliğidir, çocukluğudur; Nuh'tan İbrahim'e kadar olan dönem buluğ çağı; İbrahim'den Davut'a kadar

olan dönem gençliği; Davut'tan Babil esaretine kadar olan dönem erkekliğidir. Bundan sonra tarih İsa'nın doğumuyla başlayan ve Kıyametle sona eren iki belirleyici dönemden geçer. Bu tarih içinde, ilahi ve dünyevi şehirler, her birinin diğeri karşısında geçici zaferler kazandığı bir dizi uzlaştırılamaz çatışma içine girerler. Ancak, bir çürüme ve filiz verme diyalektiği ilahi şehrin dünyevi şehir karşısındaki zaferini temin eder. Bu nedenle artık kurtuluş bir tanrının keyfi kaprisi değildir; artık yalnızca aşkın değildir, antropolojik hale gelmiştir. Tarih inanca, umut, anlam ve *eylem* esinleyen bir mantık ve anlaşılabilirlik verir. Augustine'in kurtuluş görüşü geriye dönük değil, ileriye dönüktür; paganın "altın çağı" artık, hep özlenen doğal bir geçmişten çok, tarihsel olarak koşullandırılmış bir gelecekte, kötülükle yapılacak bir mücadeleyle ulaşılacak bir gelecekte yatmaktadır. Augustine'in zamanında, bu görüş, ortaya çıkmakta olan Hıristiyan dünyasının İsa'nın İkinci Gelişine ilişkin birinci yıl umutlarını dağıtmaya yaradı. Ama daha sonra, alacakları dinsel kredi kurumları tarafından er ya da geç kabul edilmesi gereken, ertelenmiş bir borç gibi Kiliseyi sık sık ziyaret etti.

Augustine'in çalışmalarındaki belirleyici düşünce, Ernst Bloch'un gözlemlediği gibi, şöyledir:

> İlk kez tarihte politik bir ütopya ortaya çıkıyor. Daha doğrusu tarihi üretiyor; tarih, insanlığın Stoacı birliği ve yöneldiği Hıristiyan kurtuluşu temelinde Adem'den İsa'ya kadar uzanan, parçalanmamış tek bir süreç olarak, *tarihi krallık yönünde kurtarmak* olarak varlık kazanıyor.

Augustine, Hıristiyan eskatolojisini tarihsel bir bağlama yerleştirerek maddi ve gelecek yönelimli bir ütopya kavramını başlatır. Tarih, çevrimsel dönüşün ötesine insanlığın pratik meselelerindeki nihai doruğuna uzanan bir hedefe sahiptir. Kutsal kitabın anlatısı kişisel gelişime benzer; dolayısıyla artık mucizelerin, ödüllerin ve cezaların sayılıp döküldüğü bir envanter değildir. "Dünya düzeni" ise Augustine Tanrının İradesi'ni işin içine kattığı halde, artık dünyanın ötesinde var olan aşkın bir dünyanın sonucu değildir. İrade'nin dünyevi dünyada da içkin olduğu bir düzen, *mucizevi* olayların yanı sıra *nedensel olarak* ilintili olayları da içeren bir düzendir.

Ama Augustine bize yalnızca ilk politik ütopya kavramını sunmakla kalmaz; empatik bir şekilde politik otoriteye hakaret eder. Kuşkusuz, erken Hıristiyanlık her zaman politik karışıklıkları zararlı buldu.

Kendilerinden önceki Stoacılar gibi geç Roma dünyasının Kilise babaları da bireyin, tüm politik iktidar ve toplumsal denetim düzeylerinden giderek ayrılma duygusunu ifade ettiler. *Polis*'in halk meclisleri, yurttaş-çiftçilerin *hoplit*'leri yani milisleri, topluluğun günlük işlerini idare etmek için kurayla seçilen yurttaş-amatörler dönemi artık bitmişti. Roma cumhuriyeti, daha belirgin olarak da imparatorluk uzun süredir onların yerine senatörlük ve imparatorluk yöneticilerini, profesyonel orduları ve gelişkin, yaygın bir bürokrasiyi yerleştirmişti. Stoacılık ve Hıristiyanlığın, politik eylemcilikten kendini çekmeyi vazetmeleri, yalnızca zaten sağlam bir şekilde yerleşmiş bir olgu haline gelmiş bir durumu tinsel ve etik terimlerle ifade etmekten ibaretti. Hıristiyanlık, ne dönemin politik düzenine karşı çıktı ne de ona razı oldu, yalnızca var olan gerçeklikleri kabul etti.

Buna karşılık Augustine politik otoriteye ilgisizliği öğütlemekten daha fazlasını yaptı; onu suçladı. Franz Neumann, "Augustine tavrı" dediği şeyi betimlerken, bu suçlamanın ikili doğasına işaret eder. Augustine politikayı kötülük olarak görüyordu: "Politik iktidar, kökenleri ve amacı açısından bile baskıdır." Çünkü insanın insana hâkimiyeti "doğal değildir":

> Ancak Tanrının Krallığının gelmesiyle birlikte tarihin sonunda baskıdan vazgeçmek mümkün olacak ve vazgeçilecektir. Bu felsefeden, birbirinden tamamen farklı, ama yine de içkin olarak ilişkili iki tutum türüyor: Tam konformizm ve politik iktidara tam muhalefet. Politika kötüyse, kendini çekmek zorunludur. Hükümet biçimleri ve politik iktidarın hedefleri önemsizdir. Kurtuluşa inançla ulaşılabilir ve yaşamın ilk dönemi yalnızca bu kurtuluşa hazırlık olmalıdır. Manastır sistemi ilk sonuçtur. Ancak aynı sebeple, politikanın derhal yıkılması ve Tanrının Krallığının kurulması talebi de aynı şekilde Augustineci öncül tarafından desteklenebilir. (Reformasyon döneminin) Anabaptist hareketi belki de toplumun tam reddinin en çarpıcı tezahürüydü.

Daha kesin bir ifadeyle Anabaptistler devlet tarafından temsil edilen politik dünyayı reddediyorlardı.

Bu ikili politik tevekkülcülük ve mesihvari eylemcilik mesajında gizli olan çelişki, Hıristiyan öğretisi giderek dünyevileştikçe zor saklanır hale geldi. Kilise, öğretinin bir öteki dünya gücünden dünyevi bir güce dönüşmesinin arkasındaki temel etkendi; özellikle Pavlusçu Hıristiyanlığın insanlığın dünyevi kaderini emanet ettiği dünyevi iktidar-

la arasındaki artan çatışmanın sonucuydu bu. Bu çatışmaların en büyüğü on birinci yüzyılda, Papa VII. Gregory piskoposların papaz olmayanlar tarafından atanmasını yasakladığı ve bu otoriteyi yalnızca Papalığa verdiği zaman ortaya çıktı. Papalık Kutsal Roma İmparatoru IV. Henry'yi Kilisenin taleplerine inatla direndiği için aforoz ettiğinde ve Henry'nin uyruklarını ona karşı sadakati reddetmeye çağırdığında bu anlaşmazlık doruk noktasına ulaştı.

Bu, kilise iktidarının genişlemesinden daha fazla bir şeydi. Gregory, ruhsal iktidarın otoritesinin politik iktidara göre üstün olduğunu ileri sürüyordu. Böylelikle, politik iktidara meydan okuyor ve onu lekeli bir etik ışığın altına yerleştiriyordu. Buna uygun olarak, Papa politik otoriteyi, yanında Augustineci tavrın ılımlı kaldığı bir biçimde kötülük ve günah olarak suçladı. Gregory şöyle diyordu:

> Kralların ve yöneticilerin, dünyanın prensi Şeytan tarafından kışkırtılarak, kibir, şiddet, kötü niyet, cinayet ve hemen hemen her tür suç aracılığıyla, Tanrı'dan habersiz olarak, şuursuz hırs ve dayanılmaz bir kendini bilmezlikle, kendilerini eşitlerinin, yani insanların efendileri kıldıklarını varsayanların soyundan geldiklerini kim bilmez?

Kendi başlarına ele alındıklarında bu sert sözler, Reformasyon döneminin İsa'nın yeryüzünde bin yıl hüküm süreceği öğretisinin [chiliastic] devrimci liderlerinin politik otoriteye yönelttikleri en yakıcı saldırılara benzerler.

Bundan böyle, dinsel tartışmaların Augustineci tavrın içerimleri hakkındaki katı anlaşmazlıkları güçlükle gizler hale gelmesine kadar, Hıristiyan öğretisi giderek daha fazla toplumsal ve dünyevi bir hale geldi. Papazlık iktidarının dünyevi iktidara sonunda boyun eğmesi bu anlaşmazlıkları sona erdirmedi. Tam tersine, fazlasıyla dünyevi bir niteliğe büründürdü. On ikinci yüzyılda, John of Salisbury döneminin yönetilenin yönetene koşulsuz itaatine dayanan bir hiyerarşi olan feodal hiyerarşisine açıkça sırtını döndü ve hukuka dayanan yönetimin geçerliliğini araştırmaya başladı. Tiranlık -John bununla halkın dikte ettiği yasanın dikkate alınmayışını kasteder- meşru değildi ve güç kullanılarak devrilebilirdi. Bu kapsamlı, alenen devrimci tavır Hıristiyan Papazı Augustine'den değil, cumhuriyetçi teorisyen Cicero'dan alınmıştı. "Prenslere" ve "krallara" yaptığı ortaçağ göndermeleri bir yana, son derece cumhuriyetçi bir çağrışımı vardı.

Hıristiyan öğretisi, hiyerarşiyi alenen haklı çıkarması ve politik ik-

tidarı "doğal" kabul etmesiyle Thomistik skolastisizme sürüklenirken, John of Salisbury'nin hemen hemen çağdaşı olan Joachim of Fiore, Hıristiyanlığın radikal eskatolojsini tamamen günışığına çıkardı. Joachim'in amacı "Kilise ve devletinin yarattığı dehşeti temizlemek değildi" diyor Bloch. "Onlar ortadan kaldırılıyordu ya da içinde bir *lux nova* tutuşuyordu. Joachimcilerin verdiği adla 'Üçüncü Krallık,' " -Ruhül Kudüs tarafından aydınlatılan, gelmekte olan tarihsel aşama- Babaya dayanan Eski Ahit aşamasını ve Oğula dayanan Yeni Ahit aşamasını izleyecekti. Ruhül Kudüs'ün sağladığı aydınlanmayla, ruhani ve dünyevi tüm efendiler yok olacak ve Eski Ahit'in getirdiği "otun" ve Yeni Ahit'in getirdiği "samanların" yerini "buğday" alacaktı.

Joachimcilik, on dördüncü yüzyılda ortaçağ dünyasını altüst eden ve Reformasyon sırasında tekrar yüzeye çıkan büyük binyılcı hareketleri doğrudan besledi. Bloch'un Joachim'in etkisine ilişkin değerlendirmesi kayda değer:

> Joachim'in gerçek ve sahte yazıları yüzyıllarca dolaşımda kaldı. Bohemya'da ve Almanya'da, hattâ ilk Hıristiyanlığa dönmeyi gaye edinen mezheplerin Calabrian vaazlardan etkilendikleri Rusya'da bile bu yazılar ortaya çıktı. Hussitlerin "Bohemya'daki Tanrı krallığı" -yüzyıl sonra Almanyada Anabaptistler tarafından tekrarlandı- Joachim'in *civitas Christi*si anlamına geliyordu. Ardında uzun süredir var olan sefalet vardı; içinde vakti gelen bin yıllık mutluluk devresi yer alıyordu, dolayısıyla insanların bir karşılama darbesi indirmeleri gerekiyordu. Zenginlik ve yoksulluğun ortadan kaldırılmasına özel bir dikkat gösterildi; bu görünüşteki romantiklerin vaizleri kardeşçe sevgiyi harfi harfine alıyorlar ve mali olarak yorumluyorlardı. "Tanrının Şehri yeryüzündeki seyahati sırasında," diye yazmıştı Augustine, "yurttaşları kendine çekiyor ve maddi kazanca hizmet eden ve yeryüzü barışını sağlayan âdetler, yasalar ve kurumlardan kaynaklanan farklılıkları dikkate almadan tüm uluslardan dost hacıları kendine çeker." Öte yandan, Joachimcilerin gelmekte olan *civitas Deis*'i, maddi kazanç ve sömürüye hizmet eden kurumlara sert bakıyordu ve -Yahudilere ve putperestlere- uyguladığı hoşgörü, uluslararası kilise ilkelerine ancak yabancı olabilirdi. Yurttaşlık ölçütü kişinin vaftiz edilmiş olup olmaması değil, içinde kardeşlik ruhunu duyup duymamasıydı.

Joachimcilerin kardeşlik sevgisi konusundaki "mali" yorumları Hıristiyan eskatolojisini, Augustineci sınırların dışına, tamamen dün-

yevi bir toplumsal felsefe ve harekete götürdü. Machiavelli, Hobbes ve Locke'un toplumsal teorilerinin dünyevi niteliği "öteki dünya"nın "bu dünya" tarafından özümsenmesine, John of Salisbury ve Joachim of Fiore tarafından başlatılan bu sürece bağlıdır. Hıristiyan toplumsal teorisi, özellikle radikal kanadı, cennet ile yeryüzü arasındaki, Pavlusçu Hıristiyanlığın beslendiği ikilikle başa çıktı. Bir kez bölünme aşılınca, tanrısal sorunların yerini, pratik yasa, iktidar, otorite, eşitlik ve özgürlük sorunları aldı. Papa VII. Gregory, çağının bir daha asla kapatamayacağı baraj kapaklarını açmıştı. Kilisenin kendisi bir kez dünyevi iktidarların oyuncağı haline gelince ve papalık Roma'nın yerel soylularına dönüşünce, cennet de insan aklı üzerindeki uyuşturucu gücünü kaybetti ve umut artık bir öteki dünya Kralının ruhani idaresinde sığınak bulamaz oldu. 1649 Püritenleri yeni bir dinsel amentü adına I. Charles'ın başını kestiklerinde, tanrısal Babalarının da başını kesmiş oldular. Sonraki yüzyılda Parisli *sans culotte*'lar kral ve kraliçelerin başlarını akıldan daha yüksek bir otoriteye başvurmadan keseceklerdi.

Kilisenin laik otoritenin kilise karşıtı davranışlarına karşı doğrudan halk desteği çağrılarıyla birlikte ele alındığında, erken bir ütopist gelecek vaadi içeren Hıristiyan tarihselciliği, ortaçağdaki ve erken modern dönemlerdeki radikal toplumsal hareketler üzerinde güçlü bir etkiye sahip oldu. Marksçı sosyalizm neredeyse dünyanın yarısında resmi dogma statüsünü kazanana kadar, Hıristiyanlık Batı toplumunun ruhsal ve düşünsel yaşamında hâkim bir rol oynadı. Başka hiçbir öğreti, ezilenler arasında bundan daha ateşli umutlar yaratmamıştı; ama bu umutlar, ruhban sınıfı ve sivil güçler dönem dönem yıkıcı mezhepleri ve radikal halk hareketlerini bastırmak için bir araya geldiğinde yerle bir edildi. Hıristiyan dinsel buyrukları içindeki çelişkiler toplumsal eleştirinin bıçaklarını bilemek için biley taşı sağlıyor, bu toplumsal eleştiri ise toplumsal yeniden inşa için yeni düşüncelere yol açıyordu. Açıkça çelişen mesajlarına karşın, Hıristiyanlık, toplumsal isyan dönemlerinde ilkeleri, örnekleri, toplumsal metaforları ve erdemli yaşam üzerindeki özellikle eşi görülmemiş bir partizanlığı besleyen ruhsal bir vurgu sağlıyordu. Ortaçağın değişime yönelik hareketleri üzerindeki etik etkisi insan davranışının ekonomist ve maddeci açıklamalarıyla tam bir karşıtlık içindedir. Anabaptizm gibi büyük bir hareket -yoksul kasabalıları ve köylüleri olduğu kadar soyluları ve bilgili mezhep üye-

lerini de havarilere özgü komünizm ve sevgiyi desteklemek üzere bir araya getiren bir hareket- çeşitli ideallerini etik Hıristiyan buyruklarına bağlamadan ortaya çıkamazdı. Bu idealler taraftarlarının gözünde yaşamın kendisinden bile daha ağır basıyordu.

Dini, özellikle Hıristiyanlığı, Marx'ın yaptığı gibi "kalpsiz bir dünyanın kalbi" olarak tanımlamak, dini bir kenara atmak değil, toplumun etik bir boyutu olarak onun özerk varoluşunu kabul etmektir. Geç Roma dünyasından Aydınlanmaya kadar her önemli radikal ideal, Hıristiyan öğretisinin terimleriyle şekillendirildi. İnsanlar geriye, yitik bir altın çağa ya da geleceğe, Son Krallığa baktıklarında bile, aynı zamanda, onay almak için değilse bile esin almak için yukarı, "tanrısal" bir düzene de baktılar. Hıristiyan öğretisi dünyanın inanç semasında bir yıldızdı; on sekizinci ya da on dokuzuncu yüzyıla kadar insan meselelerinde yol gösterici bir kuvvet olarak bir yana bırakılamayacak bir aydınlanma kaynağı.

Özgürlüğün eşitsizlerin eşitliği ilkesi, hiçbir zaman bir "telafi" ilkesi olarak tamamen ortadan kalkmadı, çünkü bu ilke eşitlik için olduğu kadar, ayrıcalık için de temel sağlamak için kullanılabiliyordu. Adalet sınıf hâkimiyetinin haksızlıklarına ya da doğuştan gelen bir hak olarak statü iddialarına saldırdığında, "telafi" anlayışı "eşitsizlere", iktidar, zenginlik ve otorite bakımından daha büyük bir "telafi edici" artış vererek bu haksızlıkları pekiştirdi. "Telafi" köle sahibinin ve feodal lordun köleleri ve serfleri üzerindeki "üstünlüğünü" kabul ediyordu; yöneticiye yönetiminin kurallarına göre yaşama otoritesini ve araçlarını sağlıyordu. İronik bir şekilde, imparatorluk Roma'sının ve feodal Avrupa'nın soyluları, "özgürlüğü" altlarındaki ezilenler ve sömürülenlerle son derece *eşitsiz* koşullarda yaşamak için talep ediyorlardı. Normal olarak, ezilenler adalet için Sezar ve feodal hükümdarlara yöneliyorlardı, yerel valiler ya da toprak sahiplerine değil. Avrupa malikâne toplumundaki hâkim olan ilkeler ne özgürlük ne de adaletti; kabile dönemlerinden türetilmiş ve oldukça değiştirilmiş âdetler ve gelenekler temelinde, yöneten ve yönetilen sınıflar arasında oldukça kesin bir haklar ve ödevler sistemi kurulmuştu. Toprak ağalarının, ülkelerini ve uyruklarını "barbar" akıncılara -ve feodal toplumun kendisi tarafından yaratılan hanedan çekişmelerine- karşı savunma konusunda gösterdikleri askeri yiğitlik nedeniyle tazmin edilmeleri gerekiyordu. Köylülerin, ortakçıların ve serflerin de son derece huzursuz bir dönemde güvenliği ve barışı sağlamak için verdikleri maddi

destek için tazmin edilmeleri gerekiyordu.* Aslında, eşitsizliklerin telafisi doğallıktan çıkarılarak *ayrıcalığa* dönüştürüldü.

Bu haklar ve ödevler sisteminin çöktüğü yerde, ezilenler telafi ilkesini beslemiş olan eşitlikçi öncüllere sık sık döndüler. Ezilenlere göre, toprak ağaları için geçerli olan, onlar için de pekâlâ geçerli olabilirdi; onlar da "eşitsizliğin" bahşettiği ayrıcalıkları talep edebilirlerdi. Bu nedenle, altın bir çağa "geri bakış" her zaman, nostaljinin ya da ilk günah ve masumiyetin yitirilmesinin kaçınılmaz bir biçimde otorite ve baskıyla cezalandırıldığı etik bir dramın kanıtı değildi. Genellikle, "geriye bakış" ezilenlerin özgürlüğün eşitsizlerin eşitliği ilkesini yeniden kurma -yönetici sınıfların kendi "telafi edici" ayrıcalıklarını desteklemek için eski gelenekleri yeniden işledikleri öncülleri geri alma- çabalarını içeriyordu.

Ama Hıristiyanlıkla birlikte bu "geriye bakış" canlı bir gelecek [futurity] duygusu kazandı ve bunun nedeni yalnızca Augustineci ya da Joachimci tarihselcilik değildi. Pagan dünyası için, bir altın çağın anımsanması esas olarak tevekkülcü ve nostaljik yanıtlar sağlıyordu. Eski ebedi tekerrür döngülerinde bile, suçluluk dönemleri altın çağı izlemek zorundaydı. Eflatun'dan Stoacılara kadar, toplumsal teori, "ideal" *poleis*'in ideallikleri ve gerçek dünyadan uzaklıkları içinde donduruluş oldukları ya da etik bir inzivanın mekânları olarak özel bahçelere indirgendikleri tevekkülcü bir öz, bir kadercilik ve teslimiyet duygusu içerir. Verili herhangi bir toplumsal döngüde altın çağın geri dönmesi artık beklenemez; onun için çaba göstermenin anlamı yoktur. Döngünün tüm dönemleri, doğanın değişmez döngüleri gibi önceden belirlenmiştir. Kuşkusuz, ezilenler ya da ahlâktan ilham alanlar, antikitenin yönetici sınıflarının tarihe biçtiği bu kaderi her zaman kaale almadılar; plebler ve köleler büyük isyanlar çıkarıp ayaklanabildiler. Ama tahakküm ve kölelik pek ender olarak sorgulandı. Bazı kısa

* Özgürlüğün çarpıtılmış biçimi olarak bu aldatıcı "telafi" ilkesini iptal etmek adaletin *radikal* işlevi oldu. Feodal soyluluğun "eşitsiz" olma "özgürlüğü," son derece somut bir biçim aldı. Kanuni olarak, sınıf farklılıkları "cezaların ölçüsündeki farklılıklarla ortaya çıkıyordu," diyor Georg Rusche ve Otto Kirchheimer. "Ceza suç işleyenin ve hatalı tarafın toplumsal statüsüne göre dikkatli bir şekilde derecelendiriliyordu. Bu sınıf farklılığı başlangıçta yalnızca cezanın derecesini etkiliyordu ama, aynı zamanda bedensel cezanın gelişiminde de temel etkenlerden biri oldu. Alt sınıflardan gelen suçluların para cezası ödeyememeleri, para cezasının yerini bedensel cezanın almasına yol açtı". Rusche ve Kirchheimer bu gelişimin "her Avrupa ülkesinde izlenebileceğini" ileri sürüyorlar. G. Rusche ve O. Kirchheimer, *Punishment and Social Structure* (Cezalandırma ve Toplumsal Yapı) (New York: Columbia University Press, 1939), s. 9.

ömürlü ama başarılı ayaklanmaların düşündürdüğü gibi kölenin özgürlük hayali köle sahibini köleye dönüştürmekti. Yoksul adamın kendisini ezenle hesaplaşma anlayışı, umuda değil intikama dayanıyordu.

Buna karşılık Hıristiyanlık farklı bir görüş sundu. Otorite, yasalar, tahakküm ve kölelik, "düşmüş bir insanlığı" kısıtlama ihtiyacıyla açıklanıyordu. Pandora'nın kutusunun belaları gibi günah da dünyaya kadınların "lanetli merakı" yüzünden girmişti, ama günahtan kurtuluş ve böylece otoritenin, yasaların, tahakkümün ve köleliğin ortadan kaldırılışı çok uzak değildi. Hıristiyan ruhban sınıfı günahın affedilmesine yönelik olarak eylemci bir tavır sergiliyor ve cemaati Kilise hiyerarşisinin ihtiyaçlarının gerektirdiği şekilde günahla, Müslüman kâfirlerle ve toprak ağalarıyla savaşmak için harekete geçiriyordu. Dolayısıyla geriye, Cennet Bahçesi'ne bakış, aslında yok olmasına ağıt yakmak için değil, onu yeniden ele geçirmek için ileriye doğru bakmaktı. Sonuç olarak Cennet Bahçesi'nin yeniden ele geçirilmesine yol açacak etik dram, kötülüğün ve yanlışın güçleriyle yapılacak *etkin* bir mücadeleydi. İradenin aşkın ifadesi olarak Yehova, Hıristiyan cemaati içindeki çok sayıda varoluşsal iradeye dönüştürülmüştü. Hıristiyanlığın bireysellik ve evrensel bir insanlık vurgusuyla birlikte, Fortuna, kişisel kaderin önceden belirlenmesine -Kalvin'in Reformasyon sırasında meydan okuyacağı bir duygu- ilişkin tüm anlayışları ortadan kaldırmak için daha ruhani bir ışıkta geri döndü. Hıristiyan etik dramı yapay, prova yapmış oyuncular tarafından değil, özgür iradeye sahip savaşçılar tarafından doldurulmuş bir *savaş meydanı* -sahne değil- haline geldi. Klasik dramda bir oyuncunun duygularını ifade etmek için kullanılan maskeler, ortaçağ bireyinin ve modern bireyin gerçek yüzünü göstermek için kaldırıldı. Herhangi bir yazılı senaryo söz konusuysa da o da eski tragedyanın soğuk ve dikkatli bir şekilde işlenmiş altı ayaklı dizeleri değil -tüm muğlaklıklarıyla birlikte- Kitabı Mukaddes'ti.

Bu savaş meydanı Avrupa'nın özgürlük mücadelelerini çok fazla etkileyen birkaç çarpıcı özellikle belirginleşiyordu. Cennet bahçeleri yalnızca zaman içinde değil, mekân içinde de bulunuyordu.* Geçmişe

* Bu nokta bir kuşak önce A.L. Morton tarafından *The English Utopia*'da (İngiliz Ütopyası) (Londra: Lawrence & Wishart, 1952) ortaya kondu ve daha yakın bir zamanda Frank E. ve Fritzie P. Manuel tarafından *Utopian Thought in the Western World*'de (Batı Dünyasında Ütopyacı Düşünce) (Cambridge: Harvard University Press, 1979) vurgulandı.

emanet edilmeleri mümkün olduğu halde, yeryüzünde de coğrafi bir alanı işgal ettiler. Bu halleriyle, itaat ve erdemin öbür dünyada ödüllendirileceğini ileri süren, doğaüstüne ilişkin sınıf ve din vurgusuna karşı sürekli bir yıkıcı saldırı ortaya koydular. Doğanın doğaüstüne -yeryüzü ödüllerinin cennetin ödüllerine- karşı bu örtük muhalefeti çok önemlidir. Cennetin otoritesiyle alay eder ve insanlığın yaşamın kendisi içinde ve yeryüzünde özgürlük ve bolluk cennetini bulma becerisini sınar. Bu nedenle, bu tür görüşler bir *utopos*, yani "hiçbir yer" değil, kesin sınırları olan "belli bir yer"dir. Tarihsel olarak, Cennet Bahçesi'nin yerini belirlemeye yönelik, yalnız simgesel değil, aynı zamanda coğrafi nitelikte de olabilen çabalar sık sık gösterildi. Ponce de Leo'nun "Gençlik Pınarı"nı arayışı, yüzyıllar boyunca araştırmacıların yaşamlarını işgal eden ve servetlerine mal olan sayısız araştırmadan yalnızca biridir.

Kuşkusuz ezilenler Cennet Bahçesi'nin gökte değil, hâlâ yeryüzünde -Doğaüstünde değil, *doğada*- olduğuna inanıyorlardı. Böyle bir bahçeye ilişkin fazlasıyla sapkın bir ortaçağ imgesi olan, "Cokaygne Ülkesi"nde, bu yer hoşgörüsüz bir baba tanrının değil, cömert bir anaç doğa dünyasının -bir *amargi*'nin- yaratımıydı. Bu "bir yer"in son derece anarşik on dördüncü yüzyıl versiyonu, Hıristiyan cennetini hicveder ve onun karşısına neredeyse Dionysosvari, duyumsal bir maddi doğa dünyasını -ana sevgisi gibi, meyvelerini esirgenmiş ve değerli bir insanlığa karşılıksız olarak veren bir dünyayı- koyar:

> Cennet keyif ve mutluluk verici olsa da Cokaygne daha güzeldir.
> Cennette otlardan çiçeklerden ve yeşil dallardan başka ne vardır?

Buna karşılık Cokaygne'de "büyük ve güzel yağ, süt, bal ve şarap ırmakları" vardır. Yiyecek boldur, doğa onları kendi elleriyle pişirip hazırlar; ebedi gündüz gecenin, huzur didişmenin yerini alır ve "gençler ve yaşlılar, güçsüzler ve güçlüler, yumuşak başlılar ve cesurlar için her şey ortaktır."

Cokaygne, yalnızca yeri sayesinde, ruhban sınıfının duyarlıklarını küçümser. "Denizin ötesinde, İspanya'nın batısında, Cokaygne denilen bir ülke var." Şiiri çözümlerken A.L. Morton şunları ekliyor:

> Bu batıya yerleştirme, Cokaygne'i açık bir şekilde Kelt mitolojisinin yeryüzü cennetine bağlar. Ortaçağ boyunca böyle bir cennetin varlığına ciddiyetle inanıldı, ama kilise cennetini her zaman Doğu'ya yerleş-

tirmişti ve batılı bir cennet inancına bir putperest boş inanı olarak şiddetle karşı çıktı. Bu kilise muhalefetine karşın inanç varlığını korudu.... Bu inançlar o kadar güçlüydü ki batı cennetinin St. Branden'in Adası biçiminde Hıristiyanlaştırılması ve Kilise tarafından benimsenmesi zorunlu hale geldi ve İrlanda'dan ve başka yerlerden Ada'yı aramak için bir dizi keşif heyeti gönderildi. Bununla birlikte, Cokaygne'in *batılı* bir ada olması olgusu, Cokaygne temasının popüler ve Hıristiyanlık öncesi niteliğine işaret eder; ve batıya yerleştirme özellikle kilise karşıtı özelliklerden biri olarak ele alınabilir.

Şiirin sapkın kaygısızlığı, *déclassé* ve bohem tonunda değilse bile, alenen "sıradan" zevklerinde çok açık bir şekilde ortaya çıkar. Modern düşünce açısından, Cokaygne Ülkesi'nin cömertliğini olanaklı kılacak herhangi bir teknolojik araçtan yoksun oluşu kayda değer; böyle bir teknoloji o dönemde kaçınılmaz olarak insan başarısının ötesindeydi. Daha da önemlisi, Cokaygne Ülkesi'nde zahmetli çalışma, zorunlu emek yoktur ve kişinin kendisine ya da başkalarına emek için efendilik etmesine de gerek yoktur. Cokaygne Ülkesi insanlık, insanlığın sanatları ya da kurumları tarafından değil, zenginliğini ve zevklerini serbestçe sunan doğa tarafından yaratılır. Aristoteles'in *Politika*'sında açık bir şekilde ifade edilen, "kıt kaynaklar alanı" olarak doğa anlayışı, bolluk ve bereket alanı olarak doğa anlayışına teslim olmuştur; bu nedenle herhangi bir türden kurumlara ve kısıtlamalara ya da hiyerarşi ve tahakküme ihtiyaç yoktur. Aslında, Cokaygne Ülkesi bir toplum değil, verimli bir topraktır ve insanlar arzularına herhangi bir kısıtlama koymadan onun içinde yaşayabilirler. Özgürlükçüdür -daha doğrusu, harika bir şekilde sefihtir-, çünkü doğa artık hoşgörüsüz, talepkâr bir Yaratıcının ürünü değildir; kurtarılmış bir insanlıkla ve insan hayalinin kurtuluşuyla el ele giden *kurtarılmış* bir doğadır.

Tüm Cokaygne Ülkesi görüşünün dayandığı öncüller tuhaf bir şekilde modernidir. En mutlak anlamda huzur, uyum ve özgürlük maddi bolluğa dayandırılır. İnsanların korunmaya ya da yönetilmeye ihtiyaçları yoktur; her arzu, tekniğe ya da insanları kişisel ya da kurumsal itaate zorlamaya gerek olmadan tatmin edilebilir. Hiçbir savaş, çatışma ya da şiddet Cokaygne Ülkesi'nin manzarasını bozmaz, Doğanın bu bereketliliği ve cömertliğinin saf ihtişamında, "haz ilkesi" ve "gerçeklik ilkesi" tam bir uyum içindedir. Bu nedenle Cokaygne Ülkesi'nin güvenliğini ve huzurunu bozacak düşünülebilir hiçbir gerilim yoktur. Haz kuraldır, bolluk, salt ihtiyacın yerini *arzunun* almasına olanak

sağlar, çünkü her istek çaba ya da teknik stratejiler gerekli olmadan yerine getirilebilir.

Cokaygne Ülkesi ayrıca insan doğasının günahkâr değil iyi olduğu görüşünü ima eder. İnsanlık bilgi ağacının meyvesini yediği için değil, kıtlığın acı kökünü yediği için başını belaya sokmuştur. Kıtlık günahın cezası değil, onun nedenidir. Bu acı kökü ortadan kaldıran bir bolluk düzeyi söz konusu olduğunda, bireylerin başkaları üzerinde hâkimiyet kurmaya, onları yönlendirmeye ya da kendilerini onlar pahasına güçlendirmeye ihtiyaçları olmaz. İktidar hırsı ve zarar verme arzusu doğanın saf bereketi tarafından ortadan kaldırılır.

Cokaygne Ülkesi Rabelais'in Theleme Manastırı'nda bir ayrıcalık mabedi olarak yeniden ortaya çıkar. Fakat şimdilik, Cokaygne Ülkesi'nin, hiçbir emek, teknik ya da üretkenlik içermeyen, *tüketimci* bir özgürlük anlayışı olduğunu vurgulamak istiyorum. Bu anlayış yüzyıllar boyunca verilen geniş popüler mücadelelerle işlendi. Ve tamamen gerilediği noktada bile, Cokaygne Ülkesi sapkın elitler tarafından, kendi "iç ışıkları" dışında hiçbir otorite tanımayan ya da bunun dışında bir otorite temelinde zevkten feragat etmeyen "seçilmişler" tarafından tekrar ele geçirilir. Bu özgürlük görüşü tüketmeye, yaşamın sunduğu zenginliklerden faydalanmaya yönelik özgürlüğe kısıtlamasız bir şekilde izin vererek, tamamen ütopyacı bir biçim kazanır. Düşten ve coğrafyadan ussal bir duyarlılığa -âdeta bir felsefeye- ve Özgür Ruhun Kardeşleri [Brethren of the Free Spirit] tarafından temsil edilen bir yaşam tarzına geçer. Reformasyon sırasında, Adamit yağmacılarının "askeri komünizmi" olarak yozlaşır. Çağımızda, arzunun gerçekleştirilmesine ilişkin talepleri 1968 Mayıs-Haziran olayları sırasında Paris duvarlarına slogan olarak yazılan simgeci ve gerçeküstücü sanatçılar arasında son derece estetik nitelikler kazanır. Charles Fourier'in ütopyacı görüşleri bu özgürlük geleneğinin doğal, elitist ya da estetik araçlarla çözümlemeye çalıştığı kıtlık, ihtiyaç ve emek sorunsalını içine alır; ama Fourier'nin ütopyasının temel birimleri olan emekçi ortaklıkları [phalansteries] *teknik* yönelimlidirler ve Cokaygne Ülkesi imgesinden kaynaklanan stratejilere ancak kısmen başvururlar.

Bu tüketimci anlayışların karşısında, *üretimci* özgürlük anlayışlarının da ortaya çıktığını görüyoruz. İnsanlığın, komünist, paylaşmacı ve otoriter olmayan bir toplum yaratma yeteneğine ilişkin anlayışlar maddi köklerini bilimde, teknikte ve emeğin akılcı kullanımında buluyor-

lar. Bu görüşte, insanın insanla uzlaşmasını sağlayacak araçlar doğa tarafından değil, "insanın" kendisi tarafından sağlanır. Bolluk ütopyaları insanın emeği ve bilinci tarafından, onun üretici yönelimli amaçlara ulaşmak üzere toplumu örgütleme kapasitesi tarafından yaratılacaktır. Böylelikle özgürlük genellikle akıl kavramının kendisiyle ilişkilendirilen bir proje olan üretim araçlarının teknik olarak akılcılaştırılması biçiminde görülür. Araçlar âdeta, ütopyacı projenin ve insan kurtuluşunun amaçları haline gelme eğilimindedirler. Doğa ne verimli ne de cömerttir; değişen derecelerde cimri ve insanın amaçları açısından yola getirilemeyen bir doğadır.

Başlangıçta, özgürlük alanındaki bu eğilim son derece çilecidir. Eşitsizlikle, talihli bireylerin daha az talihli olan bireyler lehine yaşam araçlarından müşfik, şefkatli bir biçimde feragat etmeleri yoluyla başedilecektir. Herkes, gerçekten meşru ihtiyaçlara göre bölüştürülecek ortak bir mallar fonunu yaratmak için elinden geldiği kadar çalışır. Hutteritler gibi radikal Hıristiyan mezhepler, basit komünist yaşam biçiminin getirdiği istenir maddi niteliklerden çok etik nitelikleri vurgulamışlardı. Onlar için komünizm, bir ekonomi değil, ruhsal bir disiplindi. Daha sonraları, özgür, üretken, komünist bir topluluk anlayışı, tek değilse de başlıca ilhamını, kişisel çıkarın ("sınıf çıkarı") ve teknik yeniliğin beslenmesini içeren ekonomik motiflerden alır. Etik bir idealin yerini tamamen burjuva bir ruh tamamen almazsa bile, ona sızar. Altın çağ ve Son Krallık görüşlerine karşılık, özgürlük alanı, geçmişin geriye dönük dünyası olarak değil, insanlığın kendisini -yalnızca dışsal doğayla değil, sık sık içsel doğayla da çatışma içinde- biçimlendirmesi gereken, geleceğin ileri doğru bakan dünyası olarak görülür.

Ama önceki özgürlük görüşlerini tüketimci ya da üretimci, hedonist ya da çileci, doğalcı ya da doğalcılık karşıtı gibi kategoriler etrafında keskin bir şekilde kutuplaştırmak son derece yapay ve tek yanlıdır. Bu kategoriler içinde bir arada gruplandırılan mezhepler ve hareketler, özgürlüğe gözlerini diktikleri ölçüde, kendi dönemlerinde anladıkları şekilde hiyerarşiye (özellikle kilisenin abartılı hiyerarşisine) karşı çıktılar ve sezgisel olarak yaşam araçlarının eşitsizlerin eşitliği temelinde bölüşülmesini onayladılar. Ancak bu iki niteliğin ötesinde güçlükler başlıyor. Genellikle, birçok ortaçağ ve Reformasyon özgürlük görüşü son derece eklektikti ve adalet kavramı gibi ikili anlamlarla doluydu. Ayrıca, bu hayalperestler, Hıristiyanlığın "gerçek" anlamına ilişkin olarak kendilerini ister asiler, isterse konformistler olarak görsünler, düşüncelerini Hıristiyan hükümleri yönlendiriyordu. Kitabı

Mukaddes tüm taraflar için ortak söylem ve tartışma alanını sağlıyordu. Feodal toplumun çöküşünün topluluk deneyimlerinde bir patlamaya yol açtığı Reformasyona kadar, çeşitli özgürlükçü idealleri savunan bireylerin ve grupların sayısı azdı, genellikle çok dağınık bir haldeydiler ve son derece tehlikeli hayatlar yaşıyorlardı. İdealleri büyük ölçüde toplumsal geçişin potasında, bir tarihsel dönemden diğerine geçişin kargaşalı değişim dönemlerinde oluşuyordu.

Bu nedenle, eski dünyanın yıkılışı sırasında ve Hıristiyanlığın ilk yıllarında üretimci ve çileci bir bakış açısını vurgulamış olan gruplar, zaman zaman, daha istikrarlı dönemlerde görüşlerini özgürlüğün tüketimci ve hedonist yorumuna kaydırmışlardı. Roma'nın geç imparatorluk döneminden gelen görece büyük halk hareketleri, ortaçağda son derece elitist mezhepler haline geldiler ve haklarına ve özgürlüklerine ilişkin olarak katı, yırtıcı bir görüş geliştirdiler. Özgürlüğe ilişkin, Cokaygne Ülkesi gibi doğalcı halk imgeleri, zaman zaman aşırı bir kilise karşıtı nitelik kazanarak, zaman zaman etten kemikten, dünyevi ve ulaşılabilir bir "cennet" haline gelerek, zaman zaman ise küfürbaz bir hiciv kaynağı sağlayarak tuhaf anlam değişikliklerine uğradı. Reformasyon ve 1640'ların sonlarındaki İngiliz Devrimi bu eğilimlerin hemen hepsini isyanlar ve önemli pratik deneyimler biçiminde yüzeye çıkardı. Bundan sonra bu eğilimler sönüp gitti ve onların yerini daha dünyevi ütopyalar, daha sistematik bir biçimde işlenmiş idealler ve anarşizm ve sosyalizm gibi büyük toplumsal hareketler aldı. Dolayısıyla, tüketimci ya da üretimci özgürlük görüşlerinden söz ederken bunların zaman içinde sık sık birleştiklerini ve değiştiklerini, küçük mezheplerin idealleri ya da nüfusun büyük kesimlerinin hayal gücünü kavrayan toplumsal hareketler olarak cisimleştiklerini akıldan çıkartmamalıyız.

Kitabı Mukaddes'in yorumu ve tefsiri, geç imparatorluk dönemi ve ortaçağ dünyasının eskatolojik tartışmalarının ve anlaşmazlıklarının alanını oluşturduysa da tüm Son Krallık ya da Son Günler versiyonlarının kaynakları son derece eklektikti. Hıristiyanlığın örgütlü bir kilise kanunu ve dogması olarak sağlamlaşması bile sallantıdaydı; köklü pagan dinleriyle arasındaki çatışmalardan çok kendi iç bölünmeleri nedeniyle. Başlangıçta (Katolikliğin çıkış yeri olan) Roma'daki Pavlusçu Kilise, Kudüs'teki Jamesçi karşılığıyla tam bir anlaşmazlık içindeydi. Yeni inancın iki merkezi yalnızca coğrafi olarak değil, bir dün-

ya dini olarak Hıristiyanlığa ilişkin çatışan görüşleriyle de ayrılıyordu. Pavlusçu Hıristiyanlık Roma devletine intibakı ve Yahudi olmayanlar karşısında ekümenik bir yönelimi savunuyordu. Jamesçi Hıristiyanlık, "fahişe" Roma'ya karşı milliyetçi bir direnişi ve Yahudi gelenekler bütününü korumayı temel alıyordu. Hıristiyanlığın kendisini Yahudi kökenlerinden uzaklaştırma sorunu, İS 70 yılında Kudüs'ün düşüşüyle birlikte trajik bir şekilde çözümlendi. Bundan sonra, Jamesçi Kilise, Judea'nın ve Hıristiyan Mesihi'ni yaratan uzlaşmaz zealotların (Zealot: Roma hâkimiyetine karşı ayaklanmış Musevi partizan -ç.n.) yok oluşuyla birlikte yıkıldı.

Ama Kilisenin devletle uzlaşmaya doğru sürüklenmesi şimdi bir krizle karşılaşıyordu. Çok genel olarak betimlendiği şekliyle "bilinirci ayaklanma," Yahudi-Hıristiyan öğretisinin ve Kilisenin politik otoriteye yönelik erken dönemdeki uzlaşmacı tavrının son derece benzersiz bir yeniden yorumunu oluşturdu. Dinsel bir açıdan bakıldığında, *gnosis* Helenik tanımı olan "bilgi" sözcüğü tarafından tam anlamıyla aydınlatılır. Din konusundaki vurgusu alenen düşünsel ve içrek olma eğilimindedir. Ama hidayet konusundaki vurgusu Yunan bilgelik [*sophia*] ve akıl [*nous*] ideallerininkinden daha tutarlı bir şekilde öteki dünyaya ilişkindir. Ve eskatolojik yönelimi fazlasıyla Zerdüştlüğün, Budizmin, Hıristiyanlığın kendisinin arkaik kozmogonilerine ve çöküş dönemi sırasında Roma toplumunu istila eden çok çeşitli pagan kültlerine dayanır. Ne Yahudilik ne de Pavlusçu Hıristiyanlık dinsel ve yarı dinsel inancın bu kapsamlı bağdaştırmacı karışımlarının herhangi birine karşı bağışıklığa sahiptir. Ama Yahudi milliyetçiliği bir yana, bunların savaş alanları, İS ikinci ve üçüncü yüzyıllarda ortaya çıkmaya başlayan bilinirci dinlerin savaş alanlarından daha dardı.

Eğilimlerinden herhangi birini bir Hıristiyan "sapkınlığı" olarak tanımlamadan önce, bilinirciliği çok sakınımlı bir biçimde ele almak gerekir. Manikeian biçiminde, İslam ya da Budizm gibi farklı bir dindir. Ophit biçiminde, Hıristiyan kanun ve dogmasının son derece anarşist bir biçimde tamamen tersine çevrilmesidir. Marcionit biçiminin ise Hıristiyanlıkla teması, ne Hıristiyan ne de Hıristiyanlık dışı olarak görülebilecek kadar yakın ve aynı zamanda muhaliftir. Bilinircilik hemen hemen bütün biçimleriyle (ve burada sayılamayacak kadar çok biçimi vardır) şaşırtıcı, yeni kişisel ve toplumsal özgürlük görüşlerine yol açan daha sonraki radikal mezhepleri ve hareketleri etkileyerek, Hıristiyan dünyasına yavaş yavaş sızdı. Bilinircilik, ortaçağ Catharisi'nde Hıristiyan öğretisinin bir rakibi olarak olgunlaştı ve Hıristiyan-

lıktaki Özgür Ruhun Kardeşleri, havarileri temel alan Hıristiyanlığın bazı inançları ve Protestanlıktaki ilk tarihsel hizipler gibi sapmaları doğrudan ve dolaylı olarak etkiledi. Son olarak, İngiliz Devrimi'nin, Digger (Kazıcı) lideri Gerrard Winstanley gibi devrimci radikalleri arasında giderek dünyevileşen bir panteizm olarak yeniden ortaya çıktı. Yerleşmiş ya da ortaya çıkmakta olan hemen her Ortodoksluk biçiminin istikrarını bozan bu beş ana eğilim içinde, bilinircilik -yalnızca öğretilerin tarihi olarak değil, aynı zamanda toplumsal hareketlerin tarihi olarak da kavranan bir miras olan- özgürlük mirasını derinlemesine yaygınlaştıracak dinsel-toplumsal çatışmaları önceden gördü ya da onları etkiledi.

Hans Jonas'ın konuya ilişkin eşsiz kitabında verdiği adla "bilinirci din" burada ayrıntılarıyla tartışılamayacak kadar karmaşıktır. Bizim esas ilgilendiğimiz konu, gevşek bir şekilde "bilinirci Hıristiyanlık" olarak tanımlanan öğretilere kayda değer bir özgürleştirici nitelik veren ortak özelliklerdir. Hıristiyan bilinirciler diğer bilinircilerle, dramatik bir düalizmi, Eflatuncu "üç ruh" öğretisini ve insan özgürlüğüne ve insan durumunun anlamına ilişkin meydan okuyucu, daha doğrusu modern anlayışlar sergileyen bir "etiği" (böyle adlandırılabilirse) paylaştılar.

"Bilinirci din"i birleştiren kozmogonik bir dram ve Yahudi-Hıristiyan eskatolojisi kadar etkileyici bir eskatolojidir. Temel olarak, insanın durumu iki ilke arasındaki bir çatışmayla şekillendirilir: "İyi" ve onun genellikle kötü, kötü niyetli, hatta "Şeytani" bir ilke olarak yorumlanan "öteki"si. Bu ilkeler bilinirciler tarafından genellikle tanrılar olarak kişileştirilirler, ama bu tanrıları, göksel bir tanrıya ve onun şeytani ikinci kişiliğine ilişkin Yahudi-Hıristiyan dramıyla özdeşleştirmek ciddi bir hata olacaktır. Üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda Pavlusçu Hıristiyanlığın en önemli rakibi haline gelen Manikeizm, kuşkusuz ışıkla temsil edilen bir Tanrı ve karanlık ve maddilik olarak kavranan bir Şeytan imgesini özümsemiştir. Bilinirci teori Roma'da ve Kuzey Afrika'da büyük bir etki yaratmış olan Valentinus (yaklaşık 125-160), maddi dünyanın yaratıcısı Demiurgos ile bizim amaçlarımız açısından sürgün edilmiş ruhani bir ilke olarak tanımlanabilecek Ana ya da Sophia arasındaki çatışmanın hissedilmesi için insanlığa *gnosis* sağlayan İsa'nın kişiliğinde son bulan son derece egzotik bir "Aeons" (Aeon: çok uzun müddet-ç.n.) kozmogonisi geliştirdi. Kurtuluş, Sophia ile İsa'nın evliliğiyle kozmos evrensel bir "tamamlanmışlığa" ulaştığında gerçekleşir. Birkaç istisnayla, Hıristiyan bilinircileri insan ruhlarını,

ruhsal olarak saf ve aydınlatılmış *pnömatikler*, aydınlatılabilir, eksik *psişik*ler ve tam da yaradılışları nedeniyle kurtuluşları ve aydınlanmaları olanaklı olmayan, ümitsizce maddi *hylik*ler şeklinde gruplandırırlar. Bu ayrımlar, mükemmel ve saf doğaları nedeniyle, toplum üzerindeki iddiaları hemen hemen sınırsız olan bir "seçilmiş" elitler imgesinde önemli bir rol oynadı. Ortaçağ ve Reformasyonun en radikal sapkın mezheplerinden bazılarında aynı ayrımlar belirgindi.

Bilinirciliğin etik sonuçları açısından, Hıristiyanlığın kendisine en yakın ve kişisel ve toplumsal davranışın Hıristiyanbilimsel (Christological) yorumlamasına en elverişli olan, Valentinus'tan önce gelen Marcion İncili'dir (yaklaşık İS 144). Daha sonra Roma Kilisesi'nden aforoz edilen bir Hıristiyan piskoposu olan Marcion, işe Yeni Ahit'in oldukça seçmeci bir biçimde yeniden yorumlanmasıyla başlar. Marcion bizi, bilinirci öğretmenleri genellikle meşgul eden mitolojik malzemeyle uğraştırmaz, döneminin ve dönemimizin Katolik teologları için çok önemli olan şüpheli alegorik yorumlara da başvurmaz. İsa'nın sözünü ve ıstırabını (passion: İsa'nın çarmıha gerildiği sırada çektiği ıstırap ve ölümü-ç.n.) harfi harfine yorumladığını -daha doğrusu, Pavlus'un yazılarındaki gerçek Hıristiyan inancını ayırıp ortaya koyduğunu- öne sürer. Bu nedenle görüşleri açık bir Hıristiyan kimliğini korumakla kalmaz (Kilise babalarını en fazla sinirlendiren de bu olmuştur zaten), aynı zamanda yapıtı en rahatsız edici doktriner sapkınlık haline gelir. Bununla birlikte, Marcionculuk özünde tedavi edilemez bir şekilde bilinirci kaldı ve Hıristiyan öğretisinde en dramatik yarığı, daha sonraları "sapkın" mezheplerin sığınacakları yarığı açtı. Marcion'un bilinirciliği, diğer bilinirci öğretmenlerde görülmeyen bir basitliğe sahiptir. Dolaysızlığı, "sapkınlığına", daha sonraları Marcion'un dönemindeki Ophitler, ortaçağdaki gizli Özgür Ruh toplantıları ve İngiliz Devrimi'ndeki Püriten Azizler gibi kült grupları tarafından yankılanan çok kapsamlı etik sonuçlar verdi.

Genel olarak bilinirci öğretiler gibi Marcion'un öğretileri de tamamen düalisttir. İnsanlık da dahil olmak üzere dünya, baskıcı bir yaratıcı olan Demiurgos tarafından yaratılmıştır. Demiurgos'un abartılı karşıtı, üstün, bilinmeyen bir Tanrı, "iyiliği" cisimleştiren, kozmik olmayan, "yabancı" bir tanrıdır ve İsa'nın babasıdır. "İyi" tanrı İsa'nın kurtaracağı halk için bile yabancıdır. Aynı nedenle, bu tanrı tamamen Demiurgos tarafından yaratılan kozmosa da yabancıdır. İki tanrı birbiriyle karşıt sav oluşturur ve birbirine karşıttır. Demiurgos "adil"dir; karşıt savı olan yabancı Tanrı "iyi"dir. Burada, Marcion gizemli bir

şekilde "adilliği" ya da adaleti -bir adım ileri götürüldüğünde "özgürlük" kavramına yol açabilecek- "iyiliğin" karşısına koyar. Hesapçı, bayağı "adillik" ile cömert, taşkın "iyilik" arasındaki bu kaydadeğer karşıtlık, özgürlük mirasındaki en kaydadeğer anlayışlardan birini ifade eder. Marcion bu iki tanrının oluşturduğu ahlâki karşıtlık konusunda kaçamaklı bir dil kullanmaz. Demiurgos, yarattığı sıradan, zayıf, ruh yoksulu dünyaya layıktır; Kilise babası Tertullian'ın yakındığı gibi: "Hiç utanması olmayan Marcioncular burunlarını havaya dikerek, Yaratıcının eserini yıkmaya çalışıyorlar"; eserinin yanına Yaratıcının kendisi de dahil edilebilir. Marcion'un "iyi" Tanrısı için ise Tertullian "doğal olarak tanınmıyor ve İncil dışında hiçbir yerde ortaya çakmıyor" der. Bu tanrı, Demiurgos'un yarattığı her şeye olduğu gibi insanlığa da yabancıdır, ama taşkın iyiliği, Oğlunu Demiurgos'un dünyasına göndermeye ve orada yaşayan insanları kurtarmaya onu ikna eder.

Marcion'un etik çıkarsamalarının incelenmesi, herhangi bir etik önerip önermediği sorusunu gündeme getiriyor. "Adil" Demiurgos'a ve dünyasına nefret ve hoşnutsuzluk duyduğu açık, ama Marcion'un başka bir etik tutumu olduğuna ilişkin bir kanıt yok. Lekelenmiş ama suçsuz, iyilikten çok adaletin yer aldığı bir kozmosta, "iyiliğin" adaletle arasındaki antiteze dayalı ve kutuplaşmış ilişkinin ötesinde bir anlamı olsa bile Marcion'un kötülüğün varlığına inanıp inanmadığını sormak doğru olur. İnsanlığın kurtuluşu etik bir temizlik hareketinden çok bir *aşkınlığı* içerir gibi görünüyor. İnsan davranışı söz konusu olduğunda, Marcion uzlaşmaz bir çileciliği vazeder; Hans Jonas'ın gözlemlediği gibi bir etik meselesi olarak değil, "metafizik saf oluşturma" meselesi olarak. Marcioncular, duyumsal zevklere ve dünyevi olaylara katılmayı reddederek Demiurgos'un yaratımı önünde engelleyiciler olarak işlev gördüler; örneğin türün yeniden üretimi, onlara göre yalnızca, insanlığın kurtulması gereken dünyayı yeniden üretir.

Marcion'un ahlâkdışı çileciliği yalnızca çileci idealin kapsamlı bir şekilde tersine çevrilmesini sağlamakla kalmaz, istemeden son derece sefih bir yaklaşımın da yolunu açar.* Kuzey Afrika'da ortaya çıkan bi-

* Burada Augustine'in eserlerinde olduğu gibi ya tam toplumsal tevekkülcülüğü ya da ateşli bir toplumsal eylemciliği besleyen belirsizliklerden bir başkası söz konusudur. Marcion'un Yahudiliğin "adil tanrısı"na ruh yoksulu olarak hakaret etmesi, sınırlı adalet kavramı üzerinde belirgin bir ilerlemeye işaret ediyorsa da sahip olduğu çilecilik eski politik yaşamda kararlı bir geri çekilişe işaret ediyor. Yahudiler Roma İmparatorluğu'na karşı en kahramanca ve özgeci ayaklanmalardan birinde -bir ulus olarak Judea'nın ortadan kaldırılmasına yol açan bir ayaklanmaydı bu- yenildikten sonra Marcion'un öğretileri hızla yayıldı. Kendisin-

linirci bir mezhep olan Ophitler Marcion'un "ahlâkdışı" tutumunu ve Eski Ahit yorumunu açıkça nihilist bir "ahlâk" noktasına kadar genişlettiler. Marcion'un, Eski Ahit'e ve Yeni Ahit'in büyük bir kısmına ilişkin görüşünü, "adil" Tanrının lekeli belgeleri olarak kabul eden Ophitler, Cennet Bahçesi alegorisinin doğru bir yorumunun yılanı ve Havva'yı yücelttiği sonucuna vardılar. Yılan Havva'yı ve onun aracılığıyla Adem'i bilgi ağacının meyvesini yemeye ikna ederek dünyaya *gnosis*'i getirir. "Adil" tanrının bu baştan çıkarmayı "ilk günah" olarak görmesi tesadüfi değildir; çünkü *gnosis*'le birlikte insanlık, Yaratıcının değersiz doğasını keşfetmenin, onun ve ruh sınırlılığının maskesini indirmenin araçlarını elde eder. Hippolytus, Ophit bir kült olan Peratal'a ilişkin açıklamasında, bu dramatik tersine çevirmeyi Habil'in Kabil tarafından öldürülmesini içerecek biçimde genişletir.

> Bu genel Yılan aynı zamanda Havva'nın bilge Sözüdür. Bu, Cennetin gizemidir; Cennetten dışarı akan ırmaktır. Bu aynı zamanda Kabil'e vurulan damgadır, ama bu dünyanın tanrısı Kabil'in fedakârlığını kabul etmedi, Habil'in kanlı fedakârlığını kabul etti; çünkü bu dünyanın tanrısı kandan haz alır. Bu Yılan, Herod'un zamanında son günlerde insan biçiminde ortaya çıkan yılandır.

Böylelikle radikal "ahlâkdışılık," kısıtlamasız özgürlüğü ve Demiurgos'un ahlâki ilkelerine açık bir meydan okumayı teşvik etmek üzere çileciliğe döner. Marcion'un tersine, Ophitler bilinirciğin üç ruh - pnömatik, psişik ve hylik- sınıflamasını kabul ederler. Marcion, yalnızca resmi Hıristiyanlığa değil, aynı zamanda ideolojik olarak bilinircilikle ilişkili birçok radikal "sapkınlığa" da bulaşan, prototipik "seçilmişler" anlayışını kabul edemezdi. Aslında burada, bir özgürlük "İncili" olarak bilinirciliğin sınırlarına ulaşıyoruz. Mevcut durum veri alın-

---

den önce Pavlus'un yaptığı gibi Marcion da İmparatorluktaki en sakin politik eğilimlerden bazılarına çağrıda bulunmuştu. Marcion'un İsa imgesi bir İbrani milliyetçisinin tamamen çarpıtılmış bir versiyonunu destekliyordu; Hyam Maccoby'nin belirttiği gibi bu Musevi milliyetçisi "Yahudi olmayanlar arasına düşmüş iyi bir adamdı...." Bir Yahudi olarak metafizik kötülüğe karşı değil, Roma'ya karşı mücadele etti. (Hyam Maccoby, *Revolution in Judea*, s. 195). Neyse ki daha sonra ortaya çıkan ve ortaçağ dünyasını altüst eden radikal Hıristiyan "sapkınlar", dinlerinin ilk kurucusu kadar dünyevi yönelimli erkekler ve kadınlardı. İsa gibi onlar da "metafizik kötülüğe karşı değil" Papalığa ve dönemlerinin toprak ağalarına karşı mücadele ettiler. Marcion, en azından gerçek dünyada, onun hiçbir zaman ulaşmaya niyet etmediği amaçlar için kullanılan bir düşünceler bütünü formüle etti.

dığında, yalnızca bir kişi -kısmen Eflatun'un "muhafızları" modeline uygun olarak (ama onların "çileciliği" ve "komünizm"i olmadan) doğası itibarıyla elit olan bir elit- her isteğinin keyfini çıkarabilir. Bilinircilik bu noktada bırakılsaydı, artık Marcion'un son derece özgürlükçü mesajıyla özdeşleştirilemeyecek kuşkulu bir sefahat düşkünlüğüne gerileyebilirdi.

Önemli olan, bilinirci mezheplerin benimsedikleri elitist sonuçlar değil, kullandıkları eskatolojik stratejidir; elitist kalıntısından kolaylıkla ayrılabilecek bir strateji. Bu strateji temelinde, Ophitler gibi mezheplerin, "yasak şeylere" (sefahatle ilgili şeyler dahil) ilişkin iddiaları, kolayca bir "metafizik saf oluşturma" olarak da görülebilir. Yalnızca Ortodoks Hıristiyanlığınki değil, *tüm* "ahlâki" yargılar lekelidir. "Ahlâki" kural, yalnızca "fiziksel yasanın tamamlayıcısıdır ve böyle olmakla her şeyi kapsayan kozmik bir kuralın içsel bir yönüdür," diyor Jonas. "Her ikisi de dünyanın efendisinden, onun hâkimiyetinin aracıları olarak türerler; yaratıcı ve yasa koyucu olarak Yahudi Tanrısının ikili görünüşünde birleşirler." Normatif yasada insan iradesi "bedenini denetleyen aynı güçler tarafından sahiplenilir. Ona boyun eğen, kendi beninin otoritesinden feragat etmiştir." Yaratıcının ve kanuni astlarının otoritesine meydan okumak, "salt hoşgörüye dayanan bir özgürlük ayrıcalığı" olmaktan "tüm nesnel normlara sadakati reddetmeye yönelik pozitif metafizik bir ilgiye" dönüştü.

Jonas bilinirci sefahat düşkünlüğünde salt meydan okumadan daha fazla bir şey görür; bu "doğaya kendisinin olanı geri verme ve böylelikle onun güçlerini tüketme düşüncesiyle, her tür eylemi yerine getirmeye yönelik pozitif bir yükümlülüktür." Buna uygun olarak, "günah işlemek program gibi bir şey" haline gelir. Tamamlanması "nihai özgürlüğün bedeli olarak verilen bir karşılıktır." Jonas, "bu görüşleri vazedenlerin kendi sözlerine göre yaşayıp yaşamadıklarının" kuşkulu olduğu sonucuna varıyor:

> Skandal yaratmak her zaman asilerin gururu olmuştur, ama bu genellikle tatminini fiillerden çok öğretinin kışkırtıcılığında bulur. Ancak devrimci meydan okumanın ve özgürlüğün verdiği başdönmesinin, tinsel kriz tarafından yaratılan değer boşluğunda varabileceği aşırılıkları küçümsememeliyiz. Tüm önceki normları hükümsüz kılan yeni bir bakışın keşfedilmesinin kendisi, anarşik bir durum oluşturdu ve düşünce ve yaşamdaki aşırılık bu bakışın önemi ve boyutlarına verilen ilk yanıt oldu.

Ama bilinircilerin bu arayışı bir disiplinsizlik disipliniyle sona erebilir mi? Özgür olmak için vahşi bir içsel itici güce ulaşabilir mi? Bilinirciliğin "iyiliğe" ve fiziksel düşkünlüğe bağlılığı, "ahlâki bir nihilizm"den daha yaratıcı dürtülerin örtük olarak bulunduğunu ima eder. Rabelais'nin, inananları artık ruhsal pnömatikler değil dünyevi akılcılar olan, Theleme Manastırı'nın mesajını duyuyoruz; Fourier'nin, tamamen yeni bir toplumsal, kültürel ve teknik idareyi yankılayan emekçiler topluluğunun mesajlarını duyuyoruz: Emekçiler topluluğunun kişisel yakınlıklara ilişkin psikolojik kozmosu, gastronomik zevkleri, emeğin sanatsal ve rengârenk örgütlenmesi, oyun olarak iş anlayışı ve kadınların kurtuluşuna (Fourier'nin zamanı için) cömert bağlılığı. Bu mesaja hiçbir hiyerarşi ya da tahakküm sistemi bulaşmaz. Fourier, insanın kendiliğindenliğine, kişisel özgürlüğe ve tenin taleplerini yadsımanın reddedilmesine verdiği önemle, hiç değilse kısmen bilinirci gelenek içine yerleştirilebilir. Belki de elitist Rönesans eğilimleri ve ruhban geçmişi *nedeniyle* bu Rabelais için daha da doğrudur. Sonuç olarak, "iyilik" adına adaletin ve özgürlük adına baskının reddedilmesi modern dünyanın hümanist ütopyacıları ve eski dünyanın bilinircileri için, başdöndürücü tekil özelliklerinin bizi inandırabileceğinden daha güvenli bir ortak zemin sağlar.

Bu arada başka bir mesaj daha duyuyoruz. Hayal gücünün, ideoloji, ahlâk ve "yasa" tarafından insanın yaratıcı yeteneklerine getirilen tüm kısıtlamalardan kurtulmasına izin verildiği noktada, ortaya çıkan yalnızca teolojinin değil, sanatın sesidir. Din her zaman inanca olduğu kadar estetik ihtiyaçlara da seslenen ritüelleştirilmiş bir dram oldu. Ve bilinircilik, Hıristiyanlıkla olduğu kadar eski dünyanın gizemci kültleriyle de teolojinin ibadet edenin Tanrı'yla birliği olarak tanımladığı ruh ile bedenin vecd halindeki birliğine, bir duyusal çarpıtmaya ulaşma ihtiyacını paylaşır. *Çarpıtılmış bir dünya yeniden görülebilen bir dünyadır* ve akıl kadar sanatın da ilkelerine göre değiştirilmiş bir dünyadır. Yüzyıllar boyunca radikal hareketlere hayat katan yaratıcılığın büyük gücü burada yatar: Eski dünyadan 1968'in radikal Fransız öğrencilerine kadar büyük anarşik hareketlerin hedefi olan "dünyayı altüst etme" tasarısında.

Bilinircilik, arzuya tüm deneyim evreninde boyun eğmez bir iddia vererek "aydınlanma" ilkesini kişisel yaşamda sınırlı bir yerle sınırlar görünmüyor. Bir "yükümlülük" olarak meydan okuma çağrısı gündelik yaşam için bir programdır. Bilinirci deneyim (böyle adlandırılabilirse) ritüeller ve törenlerle sınırlı değildir; süregiden, dinmek bilmez

bir çağrıdır. *Gnosis*'in -"iyiliğin" dünyevi olanı aşan, doğru Tanrı'yla birliğe yakın bir gerçekliğini yaratmak için- kişinin gerçeklikle karşılaşmasının her ayrıntısını değişikliğe uğratması beklenir. Gerçeküstücülüğün dilini kullanırsak, genellikle fark edilmeden yanımızdan geçen sıradan şeylerin ve olayların üzerine bir "hale" yerleştirir. Benlikte beslediği kendiliğindenlik, salt ihtiyaçtan çok kalıcı bir arzu durumunun, dünyanın âdet, rutin ve öngörülebilirlik tarafından uyuşturulmuş bir biçimde algılanışından çok tutkulu bir biçimde algılanışının karşılığıdır.

Radikal bilinirci "programların" bu yaratıcı, daha doğrusu estetik yönleri doğru bir şekilde betimleniyorsa, antikitenin son yüzyıllarının özgürlüğe yönelik itkisi, bilinirciliğin tamamen dinsel bir yorumunun bizi inandırmaya çalışacağından daha evrensel, dünyevi bir itkiydi. Bilinirciliğin ima eder göründüğü şey, insan deneyiminin *her* yönünün arzu tarafından sömürgeleştirilmesidir. Schiller'in estetik olarak büyülenmiş bir dünya hayali ve Breton'un "muhteşem olanı" verili gerçeklik dünyasının sınıflandırmalarını kaldıran patlayıcı bombalar olarak görmesi, bilinirci "vecd halindeki aydınlanma" deneyimiyle sınırdaş olacaktır. Ama bilinirciler, Aristoteles'in terime verdiği anlamla "politik hayvanlar" değillerdi. *Polis*'in ya da *cosmopolis*'in değil, son derece tinsel bir dünyanın yurttaşlarıydılar. Toplumsal dünyayla etkin bir temasa değil, içe yönelik deneyimlere önem verdiler. Ortaçağda gelişen bilinirci bir mezhep olan Cathari'nin kendi kendini imhaya yönelik bir programı vardı. "Hylik", yani maddi olanı -üremeden yiyeceğe kadar- aşırı bir şekilde reddetmeleri, Demiurgos'un kozmosundan dile getirilmesi tamamen olanaksız mükemmellikte bir kozmosa çekilmelerini sağlayacaktı; tabii on üçüncü yüzyılın Albigensian "Haçlı seferi" onların tamamen ortadan kalkmalarına yol açmasaydı.

Kolaylıkla gizli kültlere indirgenemeyecek olan komünizm, ilhamını Yeni Ahit'teki *Resullerin İşleri* bölümünden ve Marcion'un Hıristiyan kanunu ve dogmasından atmayı tercih edeceği diğer "Yahudi" yazılarından alır. Kilisenin bencilliği ve hırsı karşısında etik meşruiyetini ve üstünlüğünü oluşturmaya yönelik çabalarında havarileri temel aldığı için komünizmin eski bilinircilikte ayırt edilebilir kökleri yoktur. Ama Hıristiyanlığın genel tarihi -inatçı hiyerarşisinin ya da "sapkın" muhaliflerinin betimlenmesi- bir doktrin tutarlılığı öyküsü değildir. Kilise değişen olayların hücumu karşısında nasıl eğilip büküldüyse, cemaati dışındaki dindar topluluklar da aynı şeyi yaptı. Luther ve Kalvin'in zamanında -ve belki de en belirgin olarak on yedinci yüzyıl

İngiliz Devrimi sırasında- devrimci sapkın (kendilerine verdikleri adla) "Azizler"in sapkın ve asi toplulukları, Hıristiyan toplumundaki gizli kıvrımlardan yüzeye çıktılar ve politik yaşamın merkezine geldiler. Bu "Azizler"in etkinliklerini, çeşitli eğilimlerini, politikalarını ve artan dünyeviliklerini bir sonraki bölümde ele alacağız. Özellikle Britanya Adaları'nda, Püriten radikaller artık salt ruhani dinsel örgütler değillerdi; dinsel "Azizler"den "Tanrı'nın İngilizleri"ne dönüştüler. Bir zamanlar gizli olan sapkın topluluklar ve dinsel vaizler artık asi parlamentoların koltuklarını, parlamento kürsülerini ve (belki de daha da zorlayıcı bir biçimde) Oliver Cromwell'in Yeni Model ordusunun çadırlarını, barakalarını ve askeri konseylerini işgal ediyorlardı.

Hıristiyan sapkınların politik kurumlara böyle yaygın bir biçimde girişlerinde önemli olan nokta yalnızca gelişimin dünyeviliği değildir. Tüm sabık sapkınların çoğu aslında teokrattı ve özellikle dinsel dogma meselelerinde hiç de hoşgörülü değillerdi. On altıncı yüzyılın sonundaki ve on yedinci yüzyılın başındaki çeşitli Püriten mezhepleri düşmanlarına sevgi hissetmiyor, ortak bir Protestan cemaati içinde rahatsız bir şekilde birlikte yaşadıkları halde "Papistler"e (papist; küçümseyici bir anlamda Katolik-ç.n.) karşı merhamet duymuyorlardı. Ama konformist değildiler. Otoriteye karşı nefretleri genellikle resmi dinsel dogmaya karşı duydukları nefretleri büyük ölçüde aşıyordu. Resmi İngiliz Protestanlığının çabası, (yani, Anglikan Kilisesi'nin Presbiteryen muhaliflerini kendi içlerine ve muhaliflerin de bir kez hâkim olduktan sonra Püritenleri kendi içlerine alma çabası) neredeyse bir bütün olarak İngiliz Kilisesinin Katolik geçmişini defetme çabaları kadar ateşliydi. Konformizmdışılık böylelikle, *mevcut haliyle* kilise yapısı üzerine binlerce yıl süren ateşli tartışmalar geleneğini gündeme getirdi. Kilise politikası, kralın İngiliz Kilisesi'ni yönlendirme hakkı, piskoposun cemaatleri denetleme hakkı ve cemaatin -daha doğrusu her üyenin kendi "iç sesi"nin talepleri ötesinde hiçbir otoriteye karşı sorumlu olmama özgürlüğü konularında fırtınalı sorular ve nihayet isyanları gündeme getirdi.

Aslında Hıristiyanlık istemeden son derece yeni bir "politika"yı meydana çıkarmıştı: Yönelim açısından son derece özgürlükçü, yapısal olarak genellikle anarşik ve bireysel özgürlüğün önündeki kısıtlayıcı bağları çözme konusunda kaydadeğer olan bir politika. Özgürlükçü kapsamı Atina yurttaşlık kavramınınkinden bile geniş olan tanrısal bir yurttaşlık için gereken etik alanı yaratmıştı. *Polis*'in yurttaşının tersine, Hıristiyan "sapkın" kişi *yalnızca* Tanrı'ya karşı sorumlu olduğu-

nu ve dolayısıyla yurttaşlığın Yeni Kudüs'te dünyevi şehirde olduğundan daha yüksek bir mevkide olması gerektiğini kabul etmek zorundadır. Kendilerini Tanrı'nın "seçtikleri" olarak gören "Azizler", özellikle zulüm nedeniyle ortaçağ ve erken Reformasyon döneminde lanetlenmiş sapkınlar olarak yeraltına inmek zorunda kaldıkları zaman elitist olmuş olabilirler. Ama Reformasyon toplumsal eylemciliğe büyük bir güç kazandırdıkça ve Kalvin'in önderliğinde Cenevre'de, Knox'un önderliğinde İskoçya'da ve nihayet Cromwell'in önderliğinde İngiltere'de teokrasiler ortaya çıktıkça, özgürlükçü yapı karşısında otoriter yapı sorunları salt kilise meseleleri olmaktan çıktı. Bu meseleler aynı zamanda politik ve toplumsal meseleler haline geldi. İngiliz krallığına diz çöktüren ve Kral Charles'ı idam sehpasına çıkaran Püriten Yeni Model ordu, generallerle birlikte Ordu Konseyi'nde oturan emir komuta zinciri (askerlerin temsilcilerine verilen adla) "ajitatör"leri tarafından temsil edilen, genellikle öfkeli radikal toplulukların -ateşli sapkın vaizlerin alanı- zengin bir şekilde eklemlenmiş bir birleşimiydi. Birlikte, yalnızca askeri politika değil, aynı zamanda toplumsal ve politik politika meselelerini formüle ediyor ve bu meseleleri hiddetle tartışıyorlardı. En azından iki durumda, Cromwell neredeyse ya da düpedüz ayaklanma niteliği taşıyan kargaşalıklarda kendi askeri "Azizleri"nin denetimini neredeyse kaybediyordu.

Konformizmdışılığı, sapkın dinsel örgütleri ve kişi ve inanç üzerinde otorite meselelerini ortaya getirerek Hıristiyanlık, yalnızca merkezileşmiş otoriter bir Papalık yaratmakla kalmadı, onun karşıtını da yarattı: Yarı dinsel bir anarşizm. On yedinci yüzyıla kadar ve ondan sonra da birkaç kuşak boyunca, özellikle Amerika'da, özgürlüğün politik ve toplumsal yapıları, dinsel ideolojinin meseleleri olarak Hıristiyan söyleminin merkezinde kaldı.

On sekizinci yüzyıl Aydınlanmasından çağımıza kadar, özgürlüğün yapıları üzerine bu söylem alanının zayıflamasının, daha önce değindiğim bireyin dünyevileşmesiyle ve kişiliğin büyüsünün bozulmasıyla aynı trajik sonuçları oldu. Machiavelli, Hobbes, Locke, Bentham ve Victoria dönemi liberalleri tarafından gündeme getirilen dünyevilikle birlikte, ahlâki özgürlük meseleleri bir çöküş içine girdi. Ayrıca, tam da özgürlüğün -yani, Periklesçi ve Helenik anlamda *etkin* yurttaşlığın- bazı bağımsız özgürlükçü kurumların varlığını ve gelişimini gerektirdiği anlayışı, mülk sahipliği, ulus (ve ulus-devlet) efsanesi konuları

üzerine tartışmalar ve analizler tarafından ve kurumsal merkeziliği toplumsal akılcılıkla eşitleştirme eğilimi tarafından örtbas edildi. Hobbes, Locke ve Marx'ın, doğa ve merkezileşmiş otorite ihtiyacından söz etmedikleri zaman, güvenlik ve mülkiyetle ilgilendikleri açıktır. Modern çağın etkin devrimcileri -en tanınmışlarını sayarsak Cromwell, Robespierre, Babeuf, Blanqui ve Lenin- son derece otoriter politik biçimleri desteklemek için sık sık liberal cumhuriyetçiliğin sınırlarını aşan dogmatik merkeziyetçilerdi. Anarşistlerin ve Fransız Devrimi'nden çıkan bazı ütopyacı sosyalistlerin tepkileri dışında, hiç değilse görece yakın zamanlara kadar Hıristiyan sapkınları devrimci geleneğin dışına, tarihsel bir zindana atıldılar. Artık ulus-devlet toplulukla; temsili cumhuriyet kavramı *polis*'in doğrudan demokrasisiyle eşitleniyordu. Otorite üzerine tartışmanın terimleri bile o kadar çarpıtılmıştı ki tartışmanın kendisi sonraki kuşaklar için tamamen anlaşılmaz bir hale geldi.

Büyük ölçüde döngüsel bir niteliğe sahip, kendini yineleyen bir tarih imgesi, sık sık, popülist Cokaygne Ülkesi ya da en azından yeryüzünde bir Kudüs ödülüyle Hıristiyanlığın eskatolojik Son Günler görüşünün yerini aldı. Büyük Fransız Devrimi'ne sızan cumhuriyetçi ideal, kendi çağdaşı tarihçiler tarafından Avrupa'nın özgürlüğe, özellikle ticaret özgürlüğüne doğru yürüyüşünde istikrar sağlayıcı bir etken olarak haklı bulukları Sezarist bir gölge, cumhuriyetçi bir Bonapartizm tarafından her zaman taciz edildi. Jakobenler Plutarkos'u yalnızca Romalı erdemi konusunda bir kılavuz olarak değil aynı zamanda devrimci bir elkitabı olarak okudular; belki de, Rousseau'nun bir toplumsal teori kaynağı olarak okunan *Toplumsal Sözleşme*'sinden daha açıklayıcı bir toplumsal tahmin kaynağıydı. Romalı pleblerin Sezarlarını bekledikleri güvenle Napolyonlarını bekliyorlardı. Dünyayı, Hıristiyanlığın çizgisel bir tarih konusundaki vurgusunun yerini alan yeni tekerrür etme duygusuyla görerek kartlarının hileli düzenlendiğini düşünüyorlar ve kaderci bir şekilde -daha doğrusu, Robespierre'in düşürülmesi ile idamı arasındaki kişisel dirençsizliğinin gösterge oluşturabileceği, rüyadaki gibi bir kendinden geçiş içinde- cumhuriyetin düşüşünü kabul ediyorlardı.

Ademi merkeziyetçi komünlerden oluşan bir komün tarafından idare edilen anarşik, konfederal bir Fransa imgesi olarak patlak veren 1871 Paris Komünü haricinde, Avrupa sosyalizmi, kendisini en iyi durumda cumhuriyetçi süslerle, en kötü durumda ise diktatörlük süsleriyle donatmıştı. 1917 sonbaharında Lenin, Brütüs ve Sezar'ı tek bir

kişide birleştirdi. "Tüm İktidar Sovyetlere!" -hattâ daha önce, aynı yılın yazında dile getirilen (tamamen anarkosendikalist bir talep olan) "Tüm İktidar Fabrika Komitelerine!"- sloganına karşın, Lenin her iki biçimden de seve seve vazgeçti ve onların yerine bir devlet organı olarak Parti'yi koydu.

Mevcut haliyle Parti, Reformasyon sonrası dönemin eşsiz yapısal icadıydı. Çağdaşlığı ve politik yaşam üzerindeki etkisi ender olarak tam anlamıyla değerlendirilmiştir. On ikinci yüzyıldan itibaren Hıristiyan sapkınları, küçük, son derece ademi merkeziyetçi, kişisel yakınlığa dayalı gizli dinsel örgütte -dönemin büyük Hristiyan cemaatlerinde eksik olan yoğun bir yakınlık ve dayanışma biçimini destekleyen hemen hemen hücre tipi bir birlik- yuvalarını buldular. Bu aileye benzer birimler, gruplar arasında eşsiz derecede konfederal bir etkileşim biçimine dayanak oluşturdular; bu konfederal biçimden hücre hücre, gerçekten organik bir politik bütün oluşturulabilirdi. Reformasyon'un başlamasıyla birlikte, bu tür gruplar giderek dünyevi meselelere dahil oldukça, devlet benzeri ya da politik kurumlardan çok *toplumsal* organizmalar gibi işlev gördüler. Hutteritler gibi kardeşlikler, kendi kendine yeterli ve tek başına tamamlanmış, alternatif komünist toplumlar haline bile geldiler. Belki de daha çarpıcı olan olgu, Parti'nin üstünlüğüne karşın, gizli dinsel topluluğa dayanan birlik biçiminin hiçbir zaman yok olmamasıdır. İspanyol anarşist hareketinde bu biçim, tamamen dünyevi, ama aynı şekilde küçük, yakın ve ademi merkeziyetçi bir biçimde, "uyum grubu" olarak devam etti. Özgürlükçü örgütlenmelerin son zamanlardaki gelişimiyle birlikte İspanya'dan tüm dünyaya yayıldı; 1960'larda Yeni Sol'un ortaya çıkmasıyla birlikte "kolektif", "komün" ve "kooperatif" gibi adlar aldı.

Buna karşılık Parti ulus devletin bir ayna imgesinden ibaretti ve kaderi tamamen devletin gelişimine bağlıydı. Parti çok büyük olmaya, genellikle kişisellikten çıkarılmış, merkezileşmiş organlarda bürokratik olarak birbirine bağlanmış büyük insan kitlelerini kucaklamaya yönelikti. Parti "iktidarda" *olmadığı* zaman, yalnızca, devlet aygıtının, genellikle her ayrıntısıyla onu tekrarlayan mirastan mahrum edilmiş ikiziydi. Parti "iktidarda" *olduğu* zaman, devletin kendisi oluyordu. Bolşevik Partisi ile Nazi Partisi'nin "ele geçirdikleri" daha önceden var olan devlet yapılarının yerini tamamen alan, eksiksiz devlet aygıtları oldukları pek ender olarak anlaşılmıştır. En az Lenin kadar Hitler de Marx'ın devletin yalnızca zaptedilmeyip, "parçalanması" ve yerini bir yenisinin alması gerektiği şeklindeki ünlü şiarını izlemişti.

Ama Marx, genel olarak partiler hakkında Fransız Devrimi'nden sonra bir yenilik olmaktan çıkan bir olguyu dile getiriyordu. Modern devlet artık "bir ulus devlet"ten çok bir "*parti*-devleti" olarak adlandırılabilirdi. Üyeliğin etc kemiğe büründürdüğü bürokratik bir altyapıyla yukarıdan aşağıya doğru örgütlenen Parti, resmi devletin sahip olduğundan çok daha büyük bir kurumsal esnekliğe sahiptir. Yapısal olarak, biçimler listesi gevşek bir şekilde oluşturulmuş cumhuriyetten son derece totaliter rejimlere kadar uzanır. Kurumsal bir yenilik kaynağı olarak Parti, herhangi bir devlet memurunu kıskandıracak bir kolaylıkla örgütsel, otoriter biçimler üretmek üzere biçimlendirilebilir ve kalıba dökülebilir. Ve bir kez iktidara gelince, bu biçimleri politik mekanizmanın parçası haline getirebilir. Çağımız Partiye, eski firavunlardan modern cumhuriyetçilere kadar hiçbir devlet kurumunun ulaşamadığı bir özerklik verdi. Rus Bolşevizminin ve Alman faşizminin tarihinin dramatik bir şekilde kanıtladığı gibi partiler Avrupa devletlerini, devletlerin partilerini biçimlendirdiğinden daha kolay şekillendirdiler.

Ancak ulus devletin, partinin ve son yıllarda son derece merkezileşmiş bürokratik devletin yükselişiyle birlikte, onlara karşı ideolojik tepkiler de eksik olmadı. Cromwell'i iktidara taşıyan İngiliz "Azizleri", Avrupa kıtasının mutlak hükümdarlarının ve daha anlamlı bir şekilde Jakoben "özgürlük despotizmi"nin on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda şekillendirdiği son derece eşgüdümlü kurumlarla, hatta merkezileşmiş bürokrasilerle hiçbir zaman karşılaşmadılar. Yalnızca İngiliz Devrimi sırasında zayıf bir kurum olan Papalık, Fransız Devrimi'nin yaratacağı gibi devlet benzeri bir aygıtı önceden görmüştü. Geçmişteki İngiliz kraliyet saraylarından daha merkeziyetçi oldukları halde, Tudor ve Stuart monarşileri gelecek ulus devletler dünyasını sezmekten hâlâ çok uzaktılar.

Fransız Devrimi -önce Robespierre'in, daha sonra Bonaparte'ın önderliğinde- merkezileşmiş ulus devleti büyük bir şiddetle biçimlendirmişti. Avrupa'da ilk kez olarak, "Aziz" sözcüğünün yerini "yurtsever" sözcüğü alıyordu. Marx ulus devletin kasıtlı insafsızlığıyla coşarken, daha az tanınmış devrimciler bundan, kendilerine daha kötümser, açıkça antiotoriter dersler çıkarıyorlardı. Bunlardan biri Robespierre'in Parisli radikallere yönelik kanlı temizlik hareketlerinden kurtulmayı başaran, 1793'ün popüler sokak hatiplerinden [yani *Enragé*] Jean Varlet'ydi. Varlet (daha ünlü çağdaşı Gracchus Babeuf'le açıkça çelişerek) "Hükümet ve Devrim birbirine karşıttır" hükmüne vardı. Kapsamı ve genelliği açısından bu ifade, radikal "Aziz"lerin devlet,

hattâ otorite hakkında dile getirdikleri tüm çıkarsamalardan daha açıktı. Anarşist bir ifadeydi. Varlet 1793'ün hararetli günlerinde liberal hasımları tarafından -bir yüzyıl önce, İngiliz Devrimi sırasında, Cromwell taraftarı bir yazının kendilerini "İsviçrelileştirici (Switzerizing) Anarşistler" olarak tanımlamasıyla Leveller'ların (Tesviyeciler) hedef olduğu- bu sıfatın hedefi yapıldı.

Terim yerleşecek ve Avrupa ve Amerikan toplumunun kıyılarında giderek zenginleşen bir anlam kazanacaktı. Thomas Paine ve Jefferson, Jakobenlerin yarı diktatörlüğünden ve onun Bonapartist kalıntısından bazı açılardan Varlet'ninkine benzer sonuçlar çıkardı. Paine'in hükümet hakkındaki küçültücü düşüncelerinden bile önemlisi, Jefferson'ın 1811'de Destutt de Tracy'ye yazdığı bir mektupta ifade ettiği, esas olarak yeniden inşaya yönelik konfederal anlayışlardı. Toplumun temelinde görece federalist kurumsal biçimlere yönelik ihtiyacı dikkate alan Jefferson, cumhuriyetçi Fransa'nın Napolyon'un *coup d'etat*'sıyla birlikte bu kadar kolay bir şekilde imparatorluk Fransasına kaymasının nedenlerini zekice teşhis etmişti:

> Fransa'nın cumhuriyetçi hükümeti, mücadele edilmeden kaybedildi; çünkü "un et indivisible"in (tek ve bölünmez -ç.n.) partisi hâkimdi. Halkın yasaları altında toplanabileceği hiçbir eyalet örgütlenmesi (ve kolayca eklenebileceği gibi hiçbir yerel) örgütlenme yoktu; Direktuvarın koltukları hemen hemen boştu ve millet meclisini salondan atıp ulusun liderini selamlamak için biraz kuvvet kullanmak yeterliydi.

Jakobenler ve Direktuvarı oluşturan ardılları tüm politik otoriteyi ulus devlette yoğunlaştırarak, ülkeyi, devrimin Bonapartist monarşiye karşı etkili bir direniş yükseltmek için temel alabileceği tüm yerel, ademi merkeziyetçi iktidar mevkilerinden yoksun bırakmıştı.

Jefferson'ın, konfederal yönelimi nedeniyle Amerikan Devrimi'ne daha büyük bir bilgelik atfetmesi, daha sonraki bir tartışmaya ertelenmesi gereken meseleleri gündeme getiriyor. Jefferson'ın kendisi "İsviçrelileştirici Anarşist" değildi, Amerikan Devrimi ise İsviçre'nin kantonlardan oluşan konfederasyon biçimini yeniden üretmedi.* Ama

* Aslında Jefferson radikal bir demokrattan çok liberal bir parti üyesi (liberal whig), ademi merkeziyetçiden çok klasik bir cumhuriyetçiydi. Burada ben Jefferson'ın can sıkıcı, genellikle oportünist pratiğinden çok, politik felsefesinin düşünsel yönleriyle ilgileniyorum. "Jefferson miti"nin yararlı bir tashihi için bkz. Elisha P. Douglas, *Rebels and Democrats* (Asiler ve Demokratlar) (New York: Quadrangle Books, 1955), s. 287-316.

konfederalist bir yönelim, kışkırtıcı bir şekilde *anarşist* olduğunu ilan eden Proudhon'un yazılarında; anarşizmin bir harekete dönüşmesine yardımcı olan Bakunin'de; ve dayandığı tarihsel geleneklerin zenginliğiyle, sunduğu son derece pragmatik teknolojik ve toplumsal alternatiflerle ve büyük ölçüde Robert Owen ve Charles Fourier'nin yazılarından çıkardığı yaratıcı bir anlayışla anarşizmi zenginleştiren Kropotkin'de yaşamını sürdürdü.

VIII. AZİZLERDEN SATICILARA

Fakat bu genişleyen özgürlük kavramlarının etkilemeyi hedeflediği toplumsal hareketler ne durumdaydı? "Uygarlık" eşiğini geçen eski kabileler, Hıristiyanlığın hitap ettiği plebler ve köleler, "seçilmişler"in hoşnutsuz cemaatleri ve radikal "Aziz"lerin isyankâr gizli dinsel toplantıları, mistikler ve gerçekçiler, çileciler ve hedonistler, barışçılar ve İsa'nın "dünyayı altüst edecek" savaşçıları ne durumdaydı? Şimdiye kadar, özgürlük mirasını bir teori olarak hareket açısından ele aldım. Ama bu miras toplumsal bir gelişim olarak nasıl gerçekleşti ve toplumsal hareket, yalnızca inanç ve "Azizlik" sorunlarını değil, çağımızın ekonomik, teknik sorunlarını ve bir satıcılar pazarının etkisini ortaya çıkararak, mirasa nasıl tepki verdi? Özgürlük mirasını, yalnızca düşünüldüğü şekliyle değil, aynı zamanda *yaşandığı* şekliyle anlamak

için, düşüncelerimizi gerçekliğin zengin akışı içine daldırmamız ve ezilenlerin maddi deneyimlerinde gerçekliklerini sınamamız gerekir.

Tarihsel olarak, özgürlüksüzlük alanında özgürlüğün ilk ifadesi, halkın, indirgenemez asgariyi ve tapınaklarda, malikânelerde ve yönetici elitlerin saraylarında dondurulmuş zenginliğin dolaşımını geri getirmeye yönelik çabalarından oluşur. "Büyük adamlar" -başlangıçta kabile savaşçı-şefleri, daha sonra soylular ve dünyevi alanın hükümdarları ve onların dinsel karşılıkları- toplumun kullanım değerlerinin muhafızlarıydılar. Bu kullanım değerlerini depolarda topluyorlar (kısmen Yusuf'un Kitabı Mukaddes'te anlatılan öyküsünün haklı gösterdiği bir hareket) ve otoritelerini giderek güçlendiren bir değerler hiyerarşisine göre onları yeniden bölüştürüyorlardı. "Uygarlığın" erken tarihi, büyük ölçüde muhafızların üretim süreci üzerindeki genişleyen etkinliklerinin öyküsüdür: Emeği planlamaları ve akılcılaştırmaları, emeğin ürünleri üzerindeki denetimleri ve emek sürecinin ve toplumsal ürününün giderek daha büyük bir kısmını kişisel olarak mülk edinmeleri.

Ama bu tarih aynı zamanda, muhafızların iktidarlarını pekiştirmek için savurdukları toplumsal zenginliğin mistifikasyonunun öyküsüdür. Gösterişli büyük yapılar, kıymetli mobilyalar ve kıyafetler, mücevherler, sanat eserleri, ürün ambarları, hatta yazı ve bilgi gibi manevi değerler biçimindeki hazine, her şeyi kapsayan kötücül bir gücün maddileşmesi olarak "kitlelerin" üzerine çöker. Şamanlar ve rahipler dünyevi şeyleri dünya ötesi şeylere, nesneleri simgelere dönüştürerek işlerini iyi yaptılar; böylelikle tam da -hiyerarşiden kurtarılması gereken- *genelleştirme* sürecini, *transsübstansiyon*un (transsubstantiation: Kuddas töreninde ekmekle şarabın İsa peygamberin etiyle kanına dönüşmesi -ç.n.) doğaüstü imgesi olarak yeniden yapılandırdılar. Eski gizemler insanlığın zihinsel süreçlerini istila etti ve epistemolojik olarak onları *gnosis*'ten çarpıtılmış bir *dinsel ayin* biçimine dönüştürdü: Gerçek ekmek İsa'nın "bedeni"ne, gerçek şarap ise "kanı"na dönüştü. Antikitenin uzak, Hıristiyanlık öncesi döneminde bile, ilksel dünyanın, gerçek ihtiyaçları karşılamak için topluluk içinde cömertçe yeniden devreye soktuğu gerçek şeyler, iktidar ve hiyerarşiyi takdis eden kutsal şeylere dönüştü. Kullanım değerlerinin "fetişleştirilmesi," değişim değerlerinin "fetişleştirilmesi"nden ve piyasa ürünü "ihtiyaçlar"dan çok önce geldi.

Yönetici elitlerin gizemli bir hale getirilmiş iktidar ve otorite olarak pekiştirilen hazinesinden kurtulmak gerekiyordu. Bu hazinenin,

koruyuculuğunu üstlenen hiyerarşik tabakaların elinden alınması gerekiyordu. Aynı zamanda gizemli bir hale getirilmiş özelliklerinden iki yönlü bir tasfiye süreciyle yoksun bırakılmalıydı: İlk olarak, otoritenin dünyevi ve denetlenebilir kılınabilmesi için, bu hazine tekrar doğal, anlaşılabilir dünyevi kullanım biçimlerine dönüştürülmeliydi; ikinci olarak, yararlanma hakkı ilkesini yeniden kurmak için topluluk içinde zenginlik yeniden dağıtılmalıydı. Bu nedenle, "kitleler" mülkiyeti kundakçının meşalesiyle yağmalar, yeniden dağıtır, hattâ "arıtırken", yalnızca zenginliğin tüketimci bir düzenlenmesine yönelmiyorlar, aynı zamanda -ilksel indirgenemez asgari ve eşitsizlerin eşitliği ilkelerini yeniden kurmanın yanı sıra- zenginliğin bir tahakküm gücü olarak sahip olduğu kurumsal işlev üzerindeki gizemi ortadan kaldırıyorlardı. "Kara bölüşüm"ün bu gelenekle yüklü versiyonunda, insanların yaşamları üzerinde hiyerarşi ve tahakkümün vücut bulması olarak nesnelerin nüfuzunu yıkma yönünde akılcı bir girişimi görürüz. Sık sık (Eric Hobsbawm'ın aptalca nitelemesiyle) "ilkel asiler"in "yağmacı" seferleri olarak küçük görülen bu mülksüzleştirici halk patlamalarının hedefleri şaşırtıcı ölçüde inceliklidir. Bu patlamalar tarih boyunca tekrar tekrar gündeme gelirler. En saf anlamıyla tüketimci özgürlük görüşlerinin bile, genellikle varsaydığımızdan daha geniş bir toplumsal boyutu vardır; bu görüşler yalnızca insan ihtiyaçlarının karşılanmasıyla değil, aynı zamanda iktidar ve mülkiyetin *simgesizleştirilmesiyle* [desymbolization] ilgilenirler.

Ama burada iki epistemoloji çatışma içindedir. Yönetici sınıflar yalnızca kişisel korku ve vahşi bir intikam hevesi nedeniyle değil, aynı zamanda hiyerarşik "düzen" anlayışına yönelik saygısızlığa karşı duydukları dehşet nedeniyle "kara bölüşüm"e tepki gösterir. "Kara bölüşüm" yönetici sınıfların toplumsal ürün üzerindeki mülkiyet iddialarına kafa tutmakla kalmaz, toplumsal ürünü mülkiyet iddialarından oluşan bir *kozmos* olarak görmelerine de saldırır. Bu tepkilere ilişkin elimizdeki en eski kayıt muhtemelen, eski Mısır'ın "feodal" döneminin başlangıcında (yaklaşık olarak İÖ 2500) Nil Vadisi'ni altüst ettiği anlaşılan bir köylü isyanını nakleden bir ayrıcalıklı sınıf üyesinin feryatlarıdır:

> Şu saraylara bakın, duvarları paramparça edildi.... Bütün şu zanaatçılara bakın, hiçbiri çalışmıyor; düşmanları ülkenin zanaatlarını fakirleştiriyorlar. (Bakın, hasadı toplayan) onun hakkında hiçbir şey bilmiyor; sabanla toprağı işlemeyen (tahıl ambarlarını dolduruyor).... İç savaşta

vergi ödenmiyor.... Geliri olmayan hazinenin ne anlamı olur ki?... Bakın, bir çift öküzü olmayan (şimdi) bir sürüye sahip; ve kendisine ait saban öküzü olmayanın, (şimdi) bir sürüsü var. Bakın, tohumu olmayan, (şimdi) tahıl ambarlarının sahibi; ve şimdiye kadar tahılını alıp getiren, (şimdi) (kendi ambarından tahıl) dağıtıyor.

Yalnız *kozmos* değil, onunla birlikte devlet de parçalanmıştı: "Mahkeme salonunun yasaları sokaklara atıldı, insanlar kamusal alanlarda (onların) üzerine basarak yürüyor, yoksullar sokak ortasında onları parçalıyorlar." Bu satırları aktaran James Breasted, bu kayıt, arşiv ve yazılı kanun yağmacılığının düzen yanlısı Mısırlının bakış açısından "özellikle tiksindirici olduğunu" zekice gözlemliyor; "yazıların ve kayıtların devlet bürolarından kanıt olarak ya da danışma amacıyla alınması sıkı düzenlemelere tâbiydi." Bu, kutsal olana saygısız yıkım hareketiyle kan yemini, yasal bağlardan; eşitlik, kodlarla onaylanan statüden; yararlanma hakkı, mülk sahipliği bahşeden tapulardan; indirgenemez asgari ise devlete, soylulara ve rahiplere verilen vergilerin ve tahıl teslimatlarının hesaplarından öcünü alıyordu.

Bundan sonra hemen her köylü savaşı yalnızca mülkiyetin yeniden bölüşümünü değil, aynı zamanda arşivlerin yakılmasını da içerdi. Bu tür eylemlerin itici gücü, tarihi büyük ölçüde örtbas edilen önceki ayaklanmaların anısından değil, devrimci itkiden geliyordu. Mısırlı yazman tarafından nakledilen uzak dönemde, kabile yaşamının anısı, "uygarlığın" gerçekliğine hâlâ nüfuz etmeye devam ediyor olabilir ve ahlâki, yasal ve mistik nüanslarıyla Söz henüz edimin yerini tamamen almamış olabilir. Sözleşme ve ahlâki kurallar hâlâ çok eskilerden kalma kaygan bir zemin üzerinde duruyorlardı, bunların sınıf hâkimiyeti olarak pekişmeleri ve suçluluk, feragat ve ezilenlerin bilinçdışında köpüren "kaotik" itkilerden duyulan korku olarak sağlam bir şekilde içselleştirilmeleri için binlerce "uygarlık" yılı geçmesi gerekiyordu.

Daha sonraki ayaklanmaların (yapı olarak daha önce incelediğimize muhtemelen çok benzer olan) anısını, yönetici sınıflar öylesine kendilerine mal ettiler ki tarihsel kayıtlar, içerdikleri betimlemeler açısından en iyi olasılıkla eksiktir ve rüşvet karşılığı değiştirilmiştir. Eski Mısır köylülüğünün yerleşik Eski Krallık sistemine ya da muhtemelen Orta Krallık soyluluğuna karşı ayaklandığı sırada, Sümer şehri Lagaş'ta benzer bir ayaklanmanın (Kramer, *amargi* sözcüğünün tam anlamı karşısında afallamasına rağmen, bu ayaklanmanın oldukça tam bir betimlemesini verir) ortaya çıktığını biliyoruz. Atina kaynakların-

dan anladığımız kadarıyla, Sparta'nın serf benzeri köleleri tedirgin edici bir sıklıkta ayaklanıyorlardı. Bu alt sınıf huzursuzluğunun tarihi o kadar belalıydı ki oldukça iyi huylu Atina *polis*'i bile kendi köle nüfusu hakkında tereddütler yaşadı. Roma, özellikle cumhuriyet döneminin sonuna doğru, bir dizi köle ve gladyatör ayaklanmasıyla istikrarını kaybetti; bu ayaklanmalar içinde Spartaküs'ün tarihi isyanı (İÖ 73) en kapsamlı ve en dramatik olanıydı. Daha sonra, yoksullaşmış özgür insanların da katıldığı bu köleler ve gladyatörler ordusu, Campania'yı ve güney İtalya'yı altüst eden bir dizi büyük yağmalama seferine girişti; ama en sonunda Crassus ve Pompey tarafından ezildi.

Ancak, Yunanistan ve Roma'nın sınıf çatışmaları büyük ölçüde halk tabakası ile soylular arasındaki, toprağın adil olarak yeniden bölüşümü, ipoteklerin iptali ve hâkim mülkiyet ve politik otorite sistemi içinde daha fazla adli eşitlik talepleriyle ilişkili anlaşmazlıklarla sınırlıydı. Yarı milliyetçi ayaklanmalar, imparatorluk hedeflerinin peşinde koşmaya başladıktan sonra her iki şehir devletini de etkiledi. Ama bu mücadeleler pek ender olarak ülke içinde ya da dışarıda kapsamlı iç toplumsal değişikliklere yol açtı.

Ancak Hıristiyanlığın gelişiyle birlikte, libidinal, içgüdüsel özgürlük hareketi -yalnız bilinircilik olarak değil, aynı zamanda dinsel düzen ideallerinin radikal bir yorumlaması olarak- yeniden dirildi. Görünüşte "Ortodoks" Hıristiyan topluluklar bile, yüzyıllar boyunca Batı toplumunu rahatsız edecek bu komünist ve ateşli bir şekilde binyılcı vasıfları sergiliyorlardı. Havarilerin edimleri kilisenin Sözüne karşı kullanılıyordu; biri açıkça dünyevi, diğeri ise kurnazca ilahi bir nitelik sergiliyordu. Adalet sözleşmesi -Eski Ahit kanunu- Kudüs'ün düşmesinden önce eski Judea'da var olduğu anlaşılan erken Hıristiyan cemaatlerinin uyguladıkları özgürlük sözleşmesine dönüştü.

Hıristiyanlığın karma mesajı, iki geniş ve son derece çelişkili inanç sistemi içinde gruplandırılabilir. Bir tarafta, büyük ölçüde Kudüs'teki Jamesçi kiliseden alınan, Hıristiyan yaşamına ilişkin radikal, eylemci, komünist ve özgürlükçü görüş; diğer tarafta ise Roma'daki Pavlusçu kiliseden alınmış görünen tutucu, tevekkülcü, maddi olarak dünyevilikten uzak ve hiyerarşik görüş vardı. Roma Kilisesi'nin Jamesçi atalarının radikal ideallerini ortadan kaldırmak için Yeni Ahit'te yaptığı açık temizliğe karşın, dindar bir yaşamın ve Hıristiyan eskatolojisinin radikal yorumu tutucu olana göre daha fazla dinsel destek gördü. Ha-

variler dönemi Hıristiyanlığı, en eski inananlar topluluğuna ilişkin olarak kendisini kuşatan Roma dünyasıyla tam bir karşıtlık içinde bulunan bir görüş ileri sürer. Komünal paylaşım -komünizm- en belirgin özelliklerinden biridir. *Resullerin İşleri*'ne göre "bütün inananlar beraberdi ve her şeyleri ortaktı ve mallarını ve mülklerini sattılar ve herkesin ihtiyacına göre bölüştüler." Hıristiyan yaşamına ilişkin bu görüşü desteklermişçesine, şöyle deniyor: "Ve çok sayıda inanan tek bir kalp ve tek bir ruhtu, hiçbiri sahip olduğu tüm şeylerin kendisinin olduğunu söylemedi; her şeyleri ortaktı." Bu erken dönem Hıristiyan topluluğunun betimlemesini harfi harfine kabul edersek (ki kabul etmemek için bir neden yok), ilk inananlar yalnızca komünizmi değil, yararlanma hakkını da hayata geçirmişlerdi.

Roma'daki Pavlusçu kilise havarilerin bu betimlemesini pekiştirdi. Barnabas (yaklaşık 130), "Hıristiyanlara Mektup"unda, bu İncil mesajını pratik bir emre dönüştürdü: Gerçek inanan "her konuda komşusuyla iletişim kurmalıdır ve şeylerin kendisinin olduğunu söylememelidir." Şehit Justin (yaklaşık 100-165) "zenginliklere ve mal mülke giden yolu tüm diğer yollardan çok sevmiş olan" kurtarılmışları, "artık ortak şeylerimizi sağlamaya ve ihtiyaç duyan herkese vermeye" zorlamıştır. Döneminin Kilisesini bölecek olan radikal "sapkınlıklarla" karşılaşmış olan Tertullianus (yaklaşık 160-230) yine de "Her şeyi kapsayan tek bir ülke olduğunu -dünya- kabul ediyoruz" diyordu. Tertullianus, dargörüşlü bir halktan ya da seçilmiş bir elitten farklı olarak (yapmayı hâlâ zorunlu bulduğu bir ayrımdı bu), evrensel bir *humanitas*'a ilişkin Hıristiyan öğretisinden söz ettikten sonra, Hıristiyanların "akıl ve ruh olarak bir olduklarını" ilan ediyordu, tüm "dünyevi mallarımızı birbirimizle paylaşmaktan çekinmeyiz. Aramızda, karılarımızın dışında her şey ortaktır." Kilise, bu tür betimlemelerle, hattâ nasihatlerle oldukça büyük bir uyanıklıkla ilgilendiği halde, bunları muhtemelen silemedi. Anlaşılan *Resullerin İşleri* ve Kilise babalarının burada sözü edilen yazıları örtbas edilemeyecek ya da apokrifal (Kitabı Mukaddes'e kabul edilmemiş, gerçekliği kuşkulu ya da uydurma olduğu düşünülen eski Yahudi ya da Hıristiyan yazıları -ç.n.) yazılara indirgenemeyecek kadar çok tanınıyordu. Kilise, Yeni Ahit yazılarının ritüel ve dil açısından en Yahudi olanı olan Matta İncili'yle ve her ikisi de zenginlik ve mülkiyet eğilimlerine karşı güçlü önyargılar sergileyen Markos ve Luka İncilleriyle uğraşırken benzer sorunlarla karşılaştı.

Matta'da ve özellikle *Vahiy Kitabı*'nda ileri sürülen mahşer görüşleri de daha az önemli değildir. Bu Son Günler betimlemeleri, Es-

ki Ahit'teki benzer kehanetlerle birlikte erken Hıristiyan cemaatleri arasında çok büyük bir popülerlik kazandı ve Reformasyon sırasında "sapkın" eğilimler ve hareketler için tahrip edici bir program olarak gelişti. Matta İncili öfkeyle doludur. İsa "Yasa'yı ya da Peygamberleri tasfiye etmek için değil ... onları tamamlamak için gelmiştir." İsa barışçı olsa da müritlerini şöyle uyarır: "Yeryüzüne barış getirmeye geldiğimi düşünmeyin. Getirmem gereken barış değil, kılıçtır." "Engerek yılanları", "gelecek Krallığın gazabı", "intikam", bütün bu terimler metinde Vaftizci Yahya'nın (Bloch'un ifadesini kullanırsak, tanrısı bir "samanlık kundakçısı" olan Amos'u model alarak oluşturulduğu açık olan bir figür) ağzından olduğu gibi İsa'nın ağzından da öfkeyle dökülür. *Vahiy* ya da *Mahşer* (özgün Yunanca başlık) tamamıyla İsa'nın yeryüzünde bin yıl hüküm süreceği doktrinine dayanır; ateşli simgeciliği bir yana, Son Günleri, Roma İmparatorluğu'nun tamamen ortadan kaldırılması, ardından İsa'nın İkinci Gelişi, dindarların dirilmeleri ve Yeni Kudüs biçiminde ütopyacı bir yeryüzü cenneti olarak öngörür.

İlk Hıristiyanlar için, Mahşer ve İkinci Geliş ile onu izleyen bin yıllık devre ruhsal metaforlar ya da uzak olaylar değildi. Dünyevi ve yakındılar. "Yüzlerce kez" geri ödeme vaadi ve "ebedi yaşam ödülü"yle "zafer" tahtı yakın olmayınca, İsa'nın müritlerinden istediği kapsamlı feragat anlamsız olacaktı. Bu kozmik pazarlıkta her iki tarafın ortaya sürdüklerinin bir tarafta kalp kırıcı aşağılamalar ve çarmıha germe, diğer tarafta ise, "evlerin, erkek kardeşlerin, kız kardeşlerin, babanın, annenin, çocukların ya da ülkenin" yitirilmesi, değersiz ve uzak bir düzenlemeyle sonuçlanması pek beklenemezdi.

İlk Hıristiyan cemaatlerinin daha azını umut etmeleri de beklenemezdi. Norman Cohn, Hıristiyan cemaatlerinin ilk birkaç zulüm yüzyılındaki çeşitli mahşer fantezilerini, gelecek yüzyıllar boyunca Kiliseyi tedirgin edecek ve devrimci eskatolojik hareketlere kılavuzluk edecek bir "paradigma"da bir araya getirir. Bu görüşe göre:

> Dünyaya sınırsız yıkıcılıkta, kötü, zalim bir güç -basit bir şekilde insani değil, şeytani olarak hayal edilen bir güç- hâkimdir. Tanrı'nın Azizleri'nin ayağa kalkıp onu yerle bir etmelerinin saati gelene kadar bu gücün gaddarlığı giderek insafsızlaşacak, kurbanlarının acıları giderek daha dayanılmaz hale gelecek. O zaman seçilmiş, kutsal insanlar olan ve o güne kadar zalimin topukları altında inleyen Azizler tüm dünya üzerinde hâkimiyeti ele geçireceklerdir. Bu tarihin doruk noktası olacak;

> Azizlerin Krallığı yalnız ihtişamda tüm önceki krallıkları aşmakla kalmayacak, onun ardılları da olmayacak.

Bu "paradigma"ya bir dizi önemli, esas olarak ütopik eskatolojik görüşler eklenmelidir. "Tanrı'nın Azizleri" dindar, dünyevi insanlardır, ille de öteki dünyaya ait kişilikler değillerdir ve onlara mucizevi güçlere sahip kutsal bir mesih yol gösterecektir. Dünyevi "Tanrı Krallığı" bir bolluk dünyası olacaktır ve Lactanius'a (dördüncü yüzyılda yaşamış bir Hıristiyanlık yayıcısı) göre:

> Dünya tüm meyvelerini insanın çalışmasını gerektirmeden verecektir. Bal kayalardan damlayacak, süt ve şarap pınarları fışkıracak. Orman hayvanları vahşiliklerini bırakacak ve ehlileşecekler... artık hiçbir hayvan kan dökerek yaşamayacak. Çünkü Tanrı herkese bol yiyecek sağlayacak, hem de suç işlemeyi gerektirmeden.

Böylelikle Hıristiyanlık, birçok paganın düzensiz bir biçimde kendisine katılması sırasında, yalnızca büyük bir azizler ve mucizevi başarılar takvimi edinmekle kalmadı, aynı zamanda halk beğenisinin terimleriyle ifade ederek söylersek eski Cokaygne Ülkesi'ni de kazandı.

Ama bu "paradigma" -başlangıçta Kilise'ye savaşçılardan çok şehitleri kaydeden- çileci bir toplumsal tevekkülcülükten daha fazla bir şey vermez. İlk Hıristiyan cemaatlerine katılan ezilenler, hayallerini kasa dayalı mücadelelerle değil mucizelerle şekillendirdiler. Eski kölenin ve yoksullaşmış kır ve şehir halkının zihniyeti, yeni dinde silinmez bir teslimiyet damgası bıraktı. İlk Hıristiyanlığın intikamcı bir İkinci Geliş imgesi Roma dünyasının efendileri için ne kadar rahatsız edici olursa olsun, bu Hıristiyanlar bir harikalar ve kehanetler dünyasında yaşıyorlardı. Örneğin Tertullianus kendisine nakledilen harikulade bir hayali şöyle aktarıyor: Kırk gün boyunca her sabah Judea'nın göklerinde surlarla çevrilmiş bir şehir görünüyormuş, bu da açıkça göksel Kudüs'ün kısa bir süre sonra dünyaya ineceğine işaret ediyormuş. İkinci Geliş'in çok yakın olduğu açıktı.

Ancak iki yüzyıl edilgin bekleyişten sonra, bu tür mucizevi Mahşer kavramları yıkılmaya başladı. Binyılcı yazında yeni bir işaret belirmeye başladı. Latin şair Commodianus, şiddet ve Haçlı seferi partizanlığı temelinde daha militan, eylemci bir Mahşer anlayışı ileri sürdü. Commodianus'a göre, "Azizler" yalnızca tövbekâr değil, savaşçıydılar; Tanrı'nın rızasıyla şehvetle yağmalamak ve harap etmek

konusunda özgürdüler. Tanrısal ordular ile Deccal'in kuvvetleri arasındaki uzun mücadelelerden sonra, kutsal halk kötü güçler karşısında zafer kazanacak ve Yeni Kudüs'te ölümsüzlük ödülüne sahip olacaktı. Bu avutucu maddi ödüller yalnız ebedi yaşamı değil, aynı zamanda yaş, sert hava ve çileci yaşam yüklerinden kurtulmayı da içeriyordu. "Azizler" evlenebilir ve çocuk sahibi olabilirlerdi; yeryüzü tekrar gençleşecek ve "Kutsal Olanlar" onun maddi zenginliğinden yararlanacaklardı.

Bu binyılcı görüşlerin "ikili anlamı" Kilise babalarının gözünden kaçmadı. Augustineci Hıristiyanlık binyılcı fantezilerin artık yerleşiklik kazanmış dinini, onları ruhsal alegorilere -Kilisenin Kitabı Mukaddes'in tüm istenmeyen yorumlarına karşı sürekli olarak kullandığı *en mükemmel* araç buydu- dönüştürerek insafsızca temizledi. Augustine'e göre İkinci Geliş zaten Kilisenin kuruluşuyla birlikte gerçekleşmişti. Resmi Hıristiyanlık bu yeryüzü cennetini gökyüzüne çıkardı ve ötcki dünya vurgusundan tüm ayrılmaları "sapkınlık" olarak örtbas etti. Maddi dünya kendi haline bırakılacak demek değildi bu. Kilise kadar İsa da onu dönüştürmek için araya girecekti -ama İkinci Geliş uzakta, Kilise'nin yeryüzü nezaretini ve kutsal olanı kurtarılamaz olandan ayırma görevini tamamlayacağı uzak bir gelecekteydi.

Ancak binyılcı Yeni Kudüs görüşleri yok olmadı. Bu görüşler, sık sık giderek daha radikal hale gelen özellikler edinerek, ortaçağı tabakalaştıran, değişen toplumsal koşullarla tekrar yüzeye çıkmak üzere yeraltına indiler. Uzun tarihleri boyunca bu görüşler, daha sonraları Reformasyon sırasında oldukça açık bir şekilde kesişen iki tip toplumsal harekete ayrıştı: çileci ve hedonist. Bu dönemden sonra, kapitalist dönemin daha dünyevi devrimci hareketlerine girdiler.

Çileci hareketler, ilk Hıristiyan mezhepleri gibi sert ve mesihçiydiler; ama tevekkülcü olmaktan çok uzaktılar. Uyguladıkları yöntemler neredeyse manik denebilecek ölçüde şiddete dayanıyordu ve nefretlerinin baş hedefi de ruhban sınıfıydı. Dünyaya getirmeye çalıştıkları Yeni Kudüs birçok akademisyen tarafından "anarko-komünist" olarak adlandırıldı; bu terim burada her zaman isabetli bir şekilde kullanılmıyor, ama oldukça gerçek bir temeli var. En büyük ortaçağ "sapkınlıkları," ideolojik köklerini ilk Hıristiyan topluluğunun havariler tarafından yapılan betimlemelerinde bulan bu Spartacı mahşer idealleri etrafında kutuplaşmıştı.

Hedonist hareketler dünyevi çıkarlara doğru keskin bir şekilde yön değiştirdiler. Binyılcılıkları bile, dönemin daha sert mesihçi "sapkınlıklarını" muhtemelen şaşırtan ahlâkdışı bir dünyeviliğe batma eğilimindeydi. Özgür Ruhun Kardeşleri, daha önceki bir döneme ait olan Ophitlere ne kadar yakın görünürse görünsün, ortaçağ hedonist eğilimlerinin doğrudan eski bilinirci ideolojilerden etkilenmiş olması pek muhtemel görünmüyor. Ama Özgür Ruhun Kardeşlerinin girift Hıristiyan erdemi ve kısıtlayıcı bağlardan kurtulmuş cinsellik anlayışına ulaşmalarını sağlayan akıl yürütme, panteist olmaktan çok düalist niteliktedir. Meister Eckhart (yaklaşık 1260-1328) tarafından ulu, erişilmez ve bilinemez bir "Tanrılık" [Godhead] ile taşkın, her yerde mevcut ve insanlığa yakın bir Tanrı arasında yaptığı mistik ayrım, bir tarafta aşkın bir "yabancı" tanrıyı ve diğer tarafta içkin bir tanrıyı varsayan bilinirci bir düalizme yaklaşıyor. Ama Eckhart'ın içkin tanrısı, her insan ruhunda "ilahi bir kıvılcım" olarak var olan sıcak, son derece Hıristiyanlaştırılmış bir Tanrıdır. Eckhart ve müritleri kuşkusuz kendilerini Kiliseden sapmış olarak görmedilerse de bu mistik teoloji hedonist grupların da ideolojik ihtiyaçlarına hizmet edebilen bir eylem özerkliğini teşvik etmiş gibi görünüyor.

Büyük ölçekli çileci "sapkınlığın" en eski örneği, on üçüncü yüzyılın ortalarında Haçlı seferlerinin, askeri maceraperestler ve yönetici sınıflardan çok, büyük ölçüde ezilenlerin hareketleri olduğu bir zamanda ortaya çıkan Çobanların (yani *Pastoureaux*) Haçlı Seferi'dir. Esas olarak şevkli gençlerden oluşan *Pastoureaux*, başlangıçta Yahudilere ve sonra sürülerinin "sahte çobanları" oldukları suçlamasıyla ruhban sınıfına saldırarak, Fransa'daki kasabalar boyunca ilerlemeye başladı. Hareket büyük bir halk desteği gördü ve Kilisenin yerleşik kurumlarına karşı süreğen, yüzyıllık bir saldırıya dönüştü. Şehirlere zorla el konuldu, kiliseler ve manastırlar yağmalandı, zengin kasaba sahiplerinin evleri talan edildi ve hattâ Avignon'daki Papalık ikametgâhı *Pastoureaux* kollarından biri tarafından tehdit edildi. En sonunda Papa XXII Jean (daha sonra aynı Papa Eckhart'ı da mahkûm etti) tarafından aforoz edildiler ve toprak ağaları tarafından insafsızca kovalandılar. Ortaçağ dünyasındaki pek az halk hareketi dönemin yönetici sınıfları arasında, bu "çobanların Haçlı seferi"nden daha büyük bir korku yarattı ya da toplumsal düzenin temelini daha ciddi bir şekilde tehdit etti.

*Pastoureaux*ların Alman benzerleri Flagellantlardı; kendilerini ve birbirlerini kırbaçlarla ve dallarla kamçılayan, kendi kendine eziyet eden büyük tövbekâr grupları. Burada, çilecilik, vecd içinde kendi

kendine işkence etme noktasına kadar getirilmişti; kendine özgü bir tarzda, bu, belki de tenin yadsınmasından çok teni temel alan bir öğretiydi. *Pastoureaux*lar gibi onların da odak noktaları giderek dünyevileşti; ruhsal bakımdan kurtarıcı bir hareket olarak başlayıp, kısa bir süre sonra toplumsal bir harekete dönüştü ve ruhban sınıfına -ve örtük bir şekilde bir bütün olarak yönetici sınıflara- karşı şiddetli saldırılar başlattı. Kurumsal Hıristiyanlığı reddedişleri ruhban sınıfının ilahi otorite iddialarına kadar genişlemekle kalmadı, Komünyon (Eucharist: Aşai Rabbani Ayini, Komünyon- ç.n.) ayininin geçerliliğine kadar uzandı. İnsanlık ile Tanrı arasında herhangi bir rahibin müdahalesine gerek olduğunu kabul ettikleri bile şüphelidir; kendilerine *doğrudan* Kutsal Ruh'un yol gösterdiğini ve kılavuzluk ettiğini ileri sürerek -bu hemen hemen tüm radikal Reformasyon ideolojilerinin temelinde yer alan bir anlayıştı- açık bir şekilde Reformasyonu müjdelediler. Buna uygun olarak, Kilise hizmetlerine şiddetle engel olmaktan ve Papalığın egemenliğine karşı öfkeli nutuklar çekmekten çekinmediler.

*Pastoureaux*ların, Flagellantların ve daha sonraki Reformasyon hareketlerinin kilise karşıtı özelliklerini doktrin tartışmalarına ya da alt sınıf unsurlarının Kilise mülklerini yağmalama çabalarına indirgemek, bu tür hareketlere genellikle kılavuzluk eden derin radikal motifleri tamamen yanlış yorumlamak olur. Kilise ortaçağda büyük bir mülk sahibinden daha fazla bir şeydi ve zenginliği yalnızca Hıristiyanlığın yoksullukla bağlantısına hakaret anlamına gelmiyordu. Kilise aynı zamanda dev bir *hiyerarşik* yapıydı; zorba bir otoritenin gerçekliği ve simgesiydi. On üçüncü yüzyılın çobanları ve tövbekârları -daha doğrusu, yeni üniversitelerin entelektüelleri, yeni kasabaların sakinleri ve hattâ güney İskoçya ve kuzey İtalya'nın yeni ortaya çıkmakta olan proletaryası- için, Kilisenin, sıradan birey ile Tanrı arasında açtığı gediğe köprü olma iddiası Hıristiyanlığın ruhanilik ve benlik hakikatine ve her ruhun Tanrıya erişebilmesine ilişkin örtük kabulüne bir hakaretti. Hıristiyan papazları da en az kendilerinden önceki pagan rahipleri gibi, kendilerini insanlık ile Tanrı arasındaki komisyoncular -cemaatin Tanrı'yla temasını sağlayan vekiller- olarak gördüler.

Dönemin kilise karşıtı isyanları modern düşünceye ne kadar ruhani gelirse gelsin, kilise karşıtlığının yeterince önemsenmemiş anarşik bir boyutu olduğu açıktır. Ruhban sınıfını insanlığın ruhani krallık karşısındaki temsilcilik işlevinden koparmaya çalışan, dönemin tüm kilise karşıtı hareketleri temsil anlayışına ve bireyin kendi ruhani meselelerini idare etme yetkisini yadsıyışına bir darbe indirdi. Kilisenin zengin-

liğinin son derece güçlü bir mıknatıs taşı olması ve ahlâki ikiyüzlülüğünün halkı kızdırması, tekrar tekrar yüzeye çıkan sugötürmez toplumsal olgulardır. Ama Kilise aynı zamanda *politik* bir meydan okumaydı. Hiyerarşisi sanayi öncesi zihniyetine saldırıyordu; çünkü bireyin ruhsal krallığa doğrudan katılma, Tanrı'yla dolayımsız bağlantı kurma, inanç meselelerine ilişkin bir doğrudan demokrasiye (Christopher Hill'in İngiliz Devrimi'nin radikal topluluklarına verdiği adla özgür bir "peygamberler ulusu"na) katılma özgürlüğüne itiraz ediyor; daha doğrusu bunu engelliyordu.

Kilise cemaatin yetki iddialarını tanımadı; onun bir krallığı vardı, topluluğu değil; o bir devletti, *polis* değil. Hem dinsel hem de laik efendiler, kilise karşıtı hareketlerin kolaylıkla sivil ayaklanmalara dönüşebileceğini hissettiler ve bu tür ayaklanmaları genellikle dinsel karışıklıklar izliyordu. *Pastoureaux* hareketini kısa bir süre sonra Flaman işçilerin Lowland şehirlerinin ticari aristokrasilerine karşı ayaklanmaları izledi. İngiltere'de Lollard "sapkınlığı," Almanya'da ise Lutherci "sapkınlık," her iki ülkede de köylü isyanlarından önce ortaya çıkmıştı. Oldukça yakın tarihlere kadar, dinsel kargaşa genellikle toplumsal huzursuzluğun başlangıcı oldu. Yaygın dinsel ihtilaflar doğrudan 1640'ların İngiliz Devrimi'ni besledi, "Büyük Uyanış" ise 1770'lerin Amerikan Devrimi'ni etkiledi.

Buna uygun olarak, *Pastoureaux*lar da Flagellantlar da 1381 İngiliz Köylü Ayaklanması'nın ve önderlerinden biri (ikinci derecede biri de olsa) olan John Ball'un vaazlarının kıtadaki habercileriydiler. Ekonomik olarak, ayaklanmanın kendisinin sınırlı hedefleri vardı: Köylüler serfliğe ve kazançlarına getirilen katı azami sınırlara karşı çıkıyorlardı. Ama toplumsal olarak, on dördüncü yüzyılın insanları artık eşitlik ve özgürlüğü, tekrar ele geçirilemez bir biçimde geçmişe gömülmüş, uzak bir altın çağ uygulaması olarak düşünmüyorlardı. Bu idealleri, insanlığın yakın bir gelecekte ulaşmayı umut edebileceği önceden belirlenmiş haklar olarak algılamaya başlamışlardı.

İngiliz Köylü Ayaklanması'nın kaderi -geçici başarısı ve monarşinin hain ellerinde yenilmesi- tarihsel ayrıntılardır. Burada önemli olan nokta, Ball'un ve muhtemelen birçok yurttaşının isyandan önce ve isyan sırasında köylülere verdikleri vaazın içeriğidir. Ayaklanmayı aristokratik bir bakış açısından kaydeden Froissart'a göre Ball, tüm insanların toplumsal eşitlik ve yaşam araçları hakkını ileri sürüyordu. "Herkes aynı ana babadan; Adem ve Havva'dan geliyorsa, efendiler -ürettiklerimizi israf edebilmek için bize toprağı kazdırıp işletmeleri dışında-

bizden daha fazla efendi olduklarını nasıl söyleyebilir ya da kanıtlayabilirler?" Bu, İngiliz Köylü Ayaklanması'nın ve onu izleyecek olan kıta isyanlarının ruhuna (hedeflerine değilse) olduğu kadar, tüm ülkeye de nüfuz etmiş olması gereken öfkeli bir soruydu. Ball'un, İngiliz köylülüğünün maruz kaldığı adaletsizliklere saldırısı önceki birçok harekette olduğu gibi artık ritüelleşmiş bir yağmalama seferi için yapılan bir çağrıyla sınırlı değildi. O daha radikal ve daha kapsamlı bir "kara bölüşüm" talep ediyordu: "Her şeyin ortak olduğu, köylü ve soylunun olmadığı, herkesin aynı koşullarda olduğu bir durum."

Bu toplumsal idealler, İngiliz Köylü Ayaklanması'nın yenilmesinden bir yüzyıl kadar sonra ortaya çıkan bir hareket olan Bohemya Taboritleriyle doruk noktasına ulaştılar. Taboritler, 1419'da Prag'da Alman ve Papalık egemenliğine karşı isyan eden yarı Protestan Hussitlerin bir dalıydılar. Yaklaşık yirmi yıl boyunca, Hussitler İmparator Sigismund'un Katolik ordularına ve Kutsal Roma İmparatorluğu'nun birleşik kuvvetlerine başarıyla direndiler.

Ama Taboritlerin daha aşırılarının toplumsal idealleri alenen komünistti. Yeni kurulan şehirleri Tabor'dan (İsa'nın suret değiştirdiği dağın adı) çağrılarını ve ordularını yayarak yalnızca vergilerin, resimlerin, kiraların değil; aynı zamanda özel mülkiyetin de tamamen ortadan kaldırılmasını talep ettiler. Geçmişin komünal hareketlerine ilişkin duyarlı betimlemesinde Kenneth Rexroth onları şöyle anlatıyor:

> Aşırı binyılcılar, şimdiye kadar muhalefet tarihinin en militan olanları. İsa'nın İkinci Gelişinin (bir eşkıya kılığında) ve günahkâr dünyanın evrensel yıkımının hemen, 1420 yılında gerçekleşeceğine inanıyorlardı; ve bu tarih geçtikten sonra en fazla birkaç yıl ertelenebilirdi.

Yeni takdiri ilahi çok kanlı olacaktı: "Krallığın gelişi için hazırlanırken, azizler kardeşliğinin görevi kılıçlarını günahkârların kanıyla ıslatmak, daha doğrusu ellerini bu kanla yıkamaktı." Bu ölümcül vaftizin (John Ball'a ve diğer binyılcılara tamamen yabancı olmayan bir imge) ardından "İsa bir dağın tepesinde görünecek ve tüm inananların katıldığı büyük bir mesih ziyafetiyle krallığın gelişini kutlayacaktı."

Kana ve kamusal şölenlere sefihçe düşkünlüklerine karşın, Taboritler genellikle çileciydiler. Ama birçok Reformasyon radikali gibi hedonist binyılcılarla her yerde birbirlerine karışmışlardı. Daha sonradan hedonistler Tabor'dan kovulacaklar ve gerçekten çok farklı bir binyılcı eğilimi yansıtan ünlü Adamit mezhebini kuracaklardı. Aslında

iki eğilim de neredeyse alenen anarşikti: Yasalar ortadan kaldırılacaktı, seçilmişler ölümsüzlüğe sahip olacaklardı ve İkinci Geliş zahmetli çalışmadan ve doğumda bile acıdan kurtulmuş bir maddi bolluk dünyası yaratacaktı. Her türlü insan otoritesinin yerini "birbirine tâbi olmayan" özgür insanlar topluluğu alacaktı.

Taborit komününü değerlendirirken Rexroth şöyle diyor:

> Tek ülkede sosyalizm bozulmaya ve sakatlanmaya mahkûmsa, tek şehirde komünizm herhangi bir süre için bile olanaksızdır. Er ya da geç garnizon toplumu zayıflayacak, ama dış dünya zayıflamayacaktır. O her zaman orada beklemektedir ve belki de en büyük gücüne barış zamanlarında sahip olur. Tabor hiçbir zaman popüler tüketim komünizmini örgütlü ve planlı bir üretim komünizmiyle dengeleyemediği gibi şehir komünleri ile köylü komünleri arasındaki mal değiş tokuşunu da hiçbir zaman dengeleyemedi.

Anlaşıldığı kadarıyla, Tabor ve tüm Bohemya ulusal hareketi Sigismund tarafından ezildiğinde "hayatta kalan Hutteritlerin ve Brethrenlerin köylü komünizmiydi." Uzun zaman önce yitirilmiş bir dünyanın arkeolojik kalıntıları olarak Reformasyon geleneklerini ve dilini hâlâ koruyan cemaat kolonileri olarak bizimle yaşamaya devam ediyorlar.

Ama Hıristiyan komün hareketi Reformasyon'la birlikte yok olmadı. 1640'ların sonlarında ve 1650'lerin başlarında özellikle kuzey ve batı İngiltere'de, -Parlamenter partiye göre "ülkenin karanlık köşeleri"nde- İngiliz Devrimi sırasında tekrar yüzeye çıktı. Binlerce yıl önceki Archilochus gibi "efendisiz insanlar"ın yeni bir tipi olarak, köksüz ve gezgin hayatlar yaşadılar. Kitabı Mukaddes'in özel yorumlarına verdikleri önem, sivil ve dinsel otoriteye karşı nefretleri ve "peygamberlerin toplumsal demokrasisi"ne ilişkin görüşleriyle Parlamenterlerin fiilen terk ettikleri bölgelerde güçlü bir ruhsal topluluk duygusunu beslediler. Burada, bazıları Cromwell'in asla başlatmadığı bir devrim adına üstlendiği tutucu koruyuculuğa silahlı ayaklanmayla karşı çıkan ilk Quakerlar'ı, Familialistler'i, Seekerlar'ı ve Beşinci Monarşi taraftarlarını buluyoruz. Ancak devrim tarafından "altüst edilen" dünya normal incelikten yoksun kaygılarına döndüğü zaman, eskatolojik hareketler tamamen yok oldular ya da yumuşakbaşlı mezheplere ve topluluklara dönüştüler. Marcioncu bilinirciler tarafından ortaya konulan ve Taboritler gibi çileci topluluklar tarafından

uygulanan kapsamlı özgürlük tanımları tamamen akılcı bir şekilde disipline sokulmuş ve son derece dünyevi ideolojilere dönüştüler (genellikle büyük bir yıpranmayla). Bugün, kökenlerinin ya da bizim teorilerimizi ve uygulamalarımızı ne ölçüde öngördüklerinin pek farkında olmadan, farklı adlar altında onların ilkelerini hararetle tartışıyoruz. Bu radikal hareketlerin en tanınmışları İngiliz Devrimi'nde doruk noktasına ulaştılar, daha sonra binyılcı alanlarını kesin bir şekilde daralttılar. Kardeşler Derneği (Quakerlar) gibi ateşli, genellikle şiddetli binyılcı köklerinin pek az farkında olan sevecen hizmet örgütleri haline geldiler.

Reformasyon sırasında, en çileci binyılcı hareketler, yalnızca olgun insanların Hıristiyan çağrısının inceliklerini anlayabileceği şeklindeki oldukça mantıklı bir gerekçeyle bebeklerin vaftiz edilmesine karşı çıkıp, yetişkinlik döneminde vaftizi savunan basit bir öğreti olan "Anabaptizm" genel başlığı altında gruplanıyordu. Ama birçok temkinli Protestan da dahil olmak üzere dönemin yönetici sınıflarına göre Anabaptizm sözcüğü bugünkü anarşist sözcüğü gibi gerçek bir düşünceler bütününden çok halk arasında kargaşa yaratma isteğinin pejoratif bir simgesi olarak kullanılıyordu. Terim, Prag'daki Bohemya milliyetçileri, manik Taborit binyılcıları ve hattâ onların Adamit mezhepler ya da barışçı Hutteritler vb. çılgın kolları gibi çok farklı toplumsal ve dinsel hareketleri içerecek şekilde ayrımsızca kullanıldı. Şehitliğin sonsuz mutluluğunun Anabaptizmin kurucularından ya da ilk taraftarlarından pek esirgenmediğini söylemek gerek. Gerçek binyılcılar oldukları ölçüde, gerçek ya da hayali tüm Anabaptistler, zamanımızdan dinin ideolojik gediğiyle tamamen ayrılmışlardır: "İkinci Geliş", İsa'nın doğaüstü yetenekleri ve sık sık dinsel bir hiyerarşinin yerine mesihçi bir hiyerarşiyi koyan teokratik eğilimler. Aslında bu binyılcıların birçoğu hiç de komünist değillerdi; en iyi deyişle komünizmleri marjinaldi.

Ama bu bağımsız, sık sık çatışan ya da kesişen inançların karışımından, dinsel komünizm ile dünyevi komünizm arasında köprü oluşturan bir figür ortaya çıkar. Gerrard Wistanley, muhtemelen en çok, 1649'da Londra yakınlarındaki St.Georges Hill'deki "özgür", yani ya da terk edilmiş toprakları işlemeye çalışan küçük bir tarımcı komünistler grubu olan Diggerların lideri ve teorisyeni olarak tanınır. Komünal idealleri geliştirmeye yönelik bir "örnek" olarak tasarlanan bu deneyimler o dönemde dikkate alınmamıştı. Digger hareketini radikal hareketlerin tarihsel öykülerine katan, Wistanley'in kendi broşürleriy-

di ve bu broşürler en çok Wistanley tarihe geçtikten çok uzun süre sonra tanındı.

Rexroth'un haklı bir şekilde vurguladığı gibi, "Radikal Reformasyonun tüm eğilimleri" -buna daha önceki dönemlerin en önemli binyılcı hareketlerini de ekleyebiliriz- "Wistanley'de birlikte akar, birbirine karışır ve dünyevileşir ve bir teolojiden çok bir ideoloji haline gelir." Wistanley, Taboritler gibi askeri bir komünist değildi; gerçek bir barışçıydı ve bildiğimiz kadarıyla yaşamı boyunca öyle kaldı. Adamitler gibi bir hedonist de değildi; tamamen çileci bir dürüst yaşam anlayışına bağlıydı. Ama görüşleri önemli ölçüde panteistik hale geldi, hattâ herhangi bir insanbiçimci tanrı anlayışına düşmandı. Doğalcılığı onu Aydınlanma toplumsal teorisine çok yaklaştırdı: "Doğanın sırlarını bilmek Tanrı'nın eserlerini bilmektir." Doğaüstü bir cennet ve cehennemi "tuhaf bir fantezi" olarak reddetmesi o zamandan birkaç yüzyıl önce onu idam sehpasına götürürdü. Yalnızca "komünal mülkiyet" değil, aynı zamanda yararlanma hakkı ihtiyacını vurguladı. "Yeryüzü, tüm mısır, sığır ve benzeri ürünleriyle, dost ve düşman, istisnasız tüm insanlar için ortak bir Geçim Deposu olarak düşünülmüştür", diyordu. Bu sözcükler yalnız cesareti değil, aynı zamanda derin bir duyguyu dile getiriyor. Akıl "dünyayı ortak bir hazine haline getiren büyük yaratıcıdır" ve anarşi ("hâkimiyetsizlik" anlamında) onun ilk düzeniydi; "çünkü başlangıçta insanoğlunun bir kolunun diğer bir koluna hâkim olması gerektiği konusunda tek bir söz söylenmemişti."

Zaman içinde, bu özgürlükçü ve komünist idealler, Winstanley'in, 1649'da Leveller hareketinin çöküşünün ardından gelen karşı devrimci havayla ve Cromwell'in onu izleyen tepkisiyle acılı karşılaşmalarından büyük zarar gördü. Wistanley'in 1652'de yazılan *Law of Freedom in a Platform or, True Magistracy Restored* adlı broşürü devrimin sonucundan duyduğu düşkırıklığını ortaya koyar. Digger deneyimlerinin başarısızlığı -daha doğrusu Diggerların karşılaştıkları genel kayıtsızlık- Wistanley'in yüksek beklentilerini değiştirmişti. Wistanley'in "Gerçek Hakimliği" doğrudan demokrasi değil, temsili bir demokrasidir; müşfik olmaktan çok cezalandırıcıdır ve özgürlükçü olmaktan çok merkezidir ve belki de gereksiz derecede yapılanmıştır. Belki bu görüş baştan beri kafasındaydı, ama daha önceki, daha genel görüşlerinin bazılarına tamamen karşıttır. Çalışması umutla da sonuçlanmaz. Broşürün sonundaki şiirden daha anılmaya değer ve dokunaklı pek az satır vardır:

Gerçek Işıkta görünür, Yalan İktidarda hüküm sürer;
Bunları görmek her saat ıstırap verir insana.
Bilgi, neden geldin sen, yaralayıp şifa vermemek için mi?
Ben seni çağırtmadım, sen beni buldun.
Bilginin arttığı yerde, hüzünler çoğalıyor,
Dünyanın içinde yatan büyük yalanı görmek....
Ah ölüm, neredesin? Haber göndermeyecek misin?
Senden korkmuyorum, sen benim sevgili dostumsun.
Gel bu bedeni al ve Dört parçaya böl
Böl ki Birinde kalabileyim ve bir kez daha huzur içinde yatabileyim.

Bundan sonra, Wistanley, sonunda devrimin kendisini de yutan bir unutuluş içinde soldu. Ama benzer görüşleri savunan birçok kişiden daha fazla, Wistanley gelecek nesillerden "başarısız olan asilerin gülleri"ni aldı.

Ortaçağ binyılcılığındaki bilinirci Ophitler gibi hedonist eğilimler, kişisel özerklik özlemiyle doludurlar. Ortaçağ hedonist dini grupları son derece bireyciydi ve babamerkezli değerlerden hemen hemen tamamen uzaktı. Hıristiyanlığın Tanrı'nın gözünde bireyin kutsallığına ilişkin etkili mesajı, kişiliğe ve ruha verdiği yüksek değer ve evrensel bir insanlık vurgusu, kolayca kilise hiyerarşisine ve dogmasına karşı dönebilecek bir bireysellik ve özgürlük duygusuna kaynak teşkil etti. On ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda, son derece radikal birçok mezhep Hıristiyanlığın büyüleyici düşünceler kazanının derinlerinden yüzeye çıktı. Özgür Ruh gibi bazıları oldukça bariz bir şekilde radikaldi; Beghardlar ve Beguinler gibi diğerleri ise daha örtük bir şekilde radikaldi. Dinsel grup ağları ve laik tarikatlarda kristalleşen bu mezhepler, Kilisenin canını ciddi bir şekilde sıkan ve onu kendi doktriner ürünüyle şiddetli bir çatışma içine sürükleyen düşünceler ürettiler.

Belki de Kilisenin karşı karşıya kaldığı en önemli teolojik mesele, büyük ölçüde felsefi bir içerik taşıyan panteist hareketin yükselişiydi. Bin yıl önce bilinircilik gerçekten "iyi" bir Tanrı'nın acınacak ölçüde günahkâr bir dünyayı nasıl yaratabileceği sorusunu ortaya atmıştı. Bilinircilerin teorisyenleri bu kafa karıştırıcı sorunu, yanıtlarını "ilk günah" ve düşmüş bir insanlığa dayandırarak değil, iki tanrı yaratarak çözümlediler: Oğlu İsa dünyayı kurtarmaya gelen "iyi", aşkın, "yabancı" bir Tanrı; ve ruhsal olarak saf "pnömatiklerin" bağışık oldukları

maddi dünyayı yaratmış olan, kusurlu, "adil", ikincil tanrı. Bilinirci düşünceler bütününde günah ve "düşmüş" herhangi bir şey varsa, o da insanlığa değil, esas olarak Yaratıcıya atfedilir. Ve bilinirciliğin dehası, bu kusurluluk kavramını, "iyiliğin" kural olduğu etik alanına değil, denklik kuralının ve *lex talionis*'in hüküm sürdüğü ikincil "adalet" alanına yerleştirdi.

Buna karşılık ortaçağ panteizmi, iyiliğin cisimleşmesi olan yüce "Bir"le mistik bir kişisel birliğe ulaşarak, düalist bir erdem görüşünü birleşik bir bakışa dönüştürmeye çalıştı. Bu bakış hem bilinirci düalizmle hem de Hıristiyan düalizmiyle belirgin bir karşıtlık oluşturur ve Spinoza'nın birleştirici, "tanrısal" töze ilişkin daha sonraki, daha Musevi anlayışına varır. On üçüncü yüzyıldan itibaren, Dinantlı David ve Amaury gibi mistikler madde ve zihnin Tanrı ile özdeş olduğunu -daha doğrusu her şeyin Tanrı *olarak* birleştirilebileceğini- ileri sürdüler. Bu panteist düşüncelerin Paris ve Strasbourg'un sıradan halkına yayılması, Yeni Ruh, Beguineler kız kardeşliği, Beghardlar erkek kardeşliği ve ünlü Özgür Ruh Kardeşleri gibi bir dizi mezhep yarattı. Bu mezheplere göre insanlık Tanrı'yla aynı ilahi tözden oluşmuştu, bu nedenle insanlık Tanrı'yla doğrudan duygu ve düşünce birliğine girebilirdi. Bu görüş yalnızca insanlık ile Tanrı arasında rahibin müdahalesi ihtiyacına karşı çıkmakla kalmıyor, aynı zamanda taraftarlarına, insan davranışının önündeki tüm dünyevi kısıtlamaların kaldırılmasını ve kısıtlamasız ahlâki serbestliğin yolunun açılmasını kolayca haklı çıkarabilecek coşturucu bir kişisel özgürlük duygusu veriyordu.

İskoçya, Fransa, Almanya ve kuzey İtalya'da hızla çoğalmaya başlayan dünyevi "rahibe manastırları" ve diğer "manastırlar" dinsel muadillerin görevlerini talep ettiler. Bu yeni laik kurumların belki de en eskileri olan Beguineler kız kardeşliği ve Beghardlar erkek kardeşliği, Kilisenin otoritesine karşı en ciddi tehdidi oluşturuyorlardı. Savaşlar ve veba salgınları, çoğu dilenciliğe ve suça zorlanan çok büyük sayıda "efendisiz" insan yaratmıştı. Bir yardımseverlik hareketi olarak ya da onları "hayırlı işlerin" yerine getirilmesine katma arzusuyla, az tanınan, Lambert isimli bir rahip, kadınları, kendilerini yardımsever etkinliklere adamaları beklenen laik, rahibe benzeri gruplar -Beguineler- içinde toplamaya başladı. Kısa bir süre sonra onları, kadınlarla işbirliği yapan benzer bir erkekler ağı oluşturan, yerlerinden edilmiş ve başıboş erkekler -Beghardlar- izledi. İki laik tarikata ilişkin, büyük ölçüde düşman papazlar tarafından dile getirilen betimlemeler kaba bir şekilde küçümseyicidir. Kilise ve laik gruplar aynı hayırsever gelir kaynak-

ları nedeniyle birbirlerine rakiptiler ve kaçınılmaz bir şekilde keskin bir çatışma içine girdiler. Sonunda Kilise tarikatlara karşı harekete geçti. 1311'de, laik tarikatlar Viyana Konseyi tarafından mahkûm edildi ve bazı Beguine hanları yardımsever imarethaneler halinde varlıklarını sürdürdülerse de daha sonraları kilise ve toprak ağaları tarafından kısmen dağıtıldılar.

Ama birçok Beguine ve Beghard yeni bir "sapkınlık" -Özgür Ruh Kardeşleri- tarafından massedildi. Thomas Katsaros ve Nathaniel Kaplan, Batı mistisizmi betimlemelerinde bu "sapkınlığın" nasıl "büyük bir hızla" geliştiğini ve Viyana Konseyi'nin toplanmasından esas olarak sorumlu olduğunu tartışıyor. Özgür Ruh yandaşları, Kilise tarafından eğer Satanizmin cisimleşmesi olarak değilse, "sapkınlıkların" doruk noktası olarak görülmüş olmalı. Ne olursa olsun, Özgür Ruh, Hıristiyan Ortodoksluğuyla telafi edilemez bir karşıtlık içindeydi.

Jeffrey B. Russell'ın tam ve eksiksiz özetine göre Özgür Ruh Kardeşleri "on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda, özellikle Ren çevresinde ve Orta Almanya'da gevşek bir şekilde örgütlenmiş bir grup oluşturuyorlardı." Russell "sapkınlığı" öncelikle "burjuva asilzadelerinin denetimi ele geçirdikleri ve zanaatkârların asilzadelere karşı haklarını ileri sürme süreci içinde oldukları" kasabalara yerleştiriyor. "Sapkınlığın" serpildiği dönem, özellikle Flanders'de tüccar prensler ile zanaatkâr sınıf arasında yaygın sınıf çatışmasının olduğu bir dönemdi. Ama Russell haklı olarak "Kardeşlerin toplumsal sınıfına ilişkin genelleme yapmak olanaksızdır," diyor. Bir tarihçiye göre, "keşişler, rahipler ve evli insanları içeriyorlar; başka biri onları, emekçiler, kömürcüler, demirciler ve domuz çobanları olarak betimliyor; bir diğeri ise kaba ve karacahil adamlar olduklarını söylüyor." Ancak Russell, Marksist tarihçilerin buradaki sınıf mücadelesi unsurlarını abartma eğiliminde olabilecekleri konusunda bizi uyarıyor:

> Ama Kardeşlerin öğretileri toplumsal protestonun söz konusu olduğunu açıkça ortaya koyuyor. Örneğin, bir hizmetçinin ya da serfin, efendisinin mallarını, onun izni olmadan satabileceğine inanıyorlardı. Kiliseye aşar vergisi ödemek gerekmediği düşüncesi de salt teolojik memnuniyetsizlikten daha fazlasını belirten bir öğretidir.

Ama radikal bir etik öğreti -ya da bilinirci anlamda "ahlâkdışı" bir öğreti- olduğu kesin. Bu öğreti, "birey olarak Hıristiyanın, içine yerleşmiş olan Kutsal Ruh tarafından doğrulandığı ve her türlü inayetin

kurumsal Kiliseden çok içerden geldiği" inancını temel alıyordu. Bu nedenle, Özgür Ruh'un yandaşları, davranışlarından bağımsız olarak, bilinirci "pnömatikler" gibi bir inayet durumu içindeydiler. "Bir adam (ve elbette bir kadın) günahkâr olmadan günahkâr bir hareket yapabilir, ama Ruh'un iradesini izleme niyetiyle hareket ettiği sürece hareketi iyidir."

Norman Cohn Özgür Ruh'u Heinrich Suso'nun mistik anarşizmine bağlayarak, 1960'ların genç karşıkültür radikalleri arasında ona hemen hemen efsanevi bir nitelik kazandırdı. Eckhart'ın bu Dominikan hayranı, üstadı gibi son derece eğitimli bir çileciydi ve dönemin daha avam hedonist mezhepleri aleyhinde şiddetli suçlama yazıları yazdı. Cohn, "Katolik mistik Suso'nun, Özgür Ruh'u özünde anarşik kılan nitelikleri hayran olunası bir özlülük ile hissettirdiği, sapkın mezheplerin kalesi olan Köln'de 1330 civarında yazılmış bir skeci" betimliyor:

> Aydınlık bir pazar günü, meditasyon halinde otururken ruhuna nasıl bir tinsel hayalin göründüğünü anlatıyor. Suso hayale hitap eder.
> "Nereden geliyorsun?"
> Hayal yanıtlar: "Hiçbir yerden gelmiyorum."
> "Söyle bana, sen nesin?"
> "Hiçbir şey değilim."
> "Ne istiyorsun?"
> "Ben hiçbir şey istemem."
> "Bu bir mucize! Söyle bana, adın ne?"
> "Bana Adsız Vahşilik denir."
> "Anlayışın seni nereye götürüyor?"
> "Engelsiz özgürlüğe."
> "Söyle bana, engelsiz özgürlük nedir?"
> "Bir adamın, Tanrı ile kendi arasında ayrım yapmadan, öncesiz ve sonrasız olarak tüm kaprislerine göre yaşamasıdır."

Özgür Ruh Kardeşleri'nin, Suso'nun diyaloğunun anlamını açıklığa kavuşturan beyanları olmasa bu diyalog hayal kırıklığı yaratacak kadar eksik olacaktı. Diyalog, içerimleri açısından son derece sefihtir ve insan motivasyonundaki ilahi olanla ilgilidir. Bu beyanların bazılarına göre: "İçindeki her şeyi Tanrı'nın yaptığını kabul eden, günah işlemeyecektir. Çünkü yaptığı her şeyi kendine değil, Tanrı'ya atfetmelidir." Bu durumda, vicdanı olan bir insanın "kendisi bir İblistir, ce-

hennemdir ve araftır, kendine işkence eder," çünkü, "Günah olarak düşünülen dışında hiçbir şey günah değildir." Cohn'un işaret ettiği gibi:

> Bu elitlerin bir üyesi tarafından yapılan her hareketin "zaman içinde değil, ebediyet içinde" yapıldığı düşünülürdü; büyük bir mistik anlama sahipti ve değeri sınırsızdı. Bir üstadın bir miktar zihni karışmış bir engizisyon mahkemesi üyesine, bunun "İlahi Uçurumun en derin yerlerinden alındığı ve Erfurt'un şehir hazinesindeki tüm altınlardan çok daha değerli olduğu"nu anlatırken bu gizli bilgeliğe dayanıyordu. "Özgür bir adamın doğasının kendisini ittiği bir hareketi yapmaktan sakınmasındansa, dünyanın yıkılması ve tamamen yok olması daha iyidir," diye ekledi.

Buna uygun olarak, Özgür Ruh'un üstatları, yalnızca mutluluğa değil, katıksız hazza da dayanan bir yaşam adına tüm pişmanlık ve çilecilik davranışlarını bıraktılar. Bakışları "kızıl," yani ateşli olmaktan çok "mor", yani duyumsaldı. Sıradan yaşamın çerçevesi içinde, bu kayda değer epistemolojiyi betimleyebilecek sözcüklere sahip değiliz. Fiziksel sefahate yönelmekten çok, gerçekliği deneyimin *gerçeküstülüğüne* dönüştürmeyi ve şeylerin doğasını keşfetmeyi amaçlayan bir bakışı bu. Daha sonraları, André Breton'un Nadja'sı tarafından çevresindeki dünyada, en sıradan nesnelerde bile ayırt edilen hale, burada metafizik bir ilke haline getirilmişti. Ama yalnızca ideolojik değil, aynı zamanda pratik bir ilkeydi. Gece ibadetleri, oruç ve tüm duyumsal yadsımalar sona erdi; beden en seçkin şaraplardan ve etlerden tadacak ve en duyumsal giysilere bürünecekti. Zaman zaman ustalar, soylular gibi bile giyiniyorlardı ki bu Cohn'un işaret ettiği gibi "giyim farklılıklarının statü farklılıklarını ifade ettiği ortaçağda toplumsal bir hakaret ve bir karışıklık kaynağıydı."

Ama bu olağanüstü hareketin taraftarları yiyecek ve giysi gibi zevklerle yetinmediler; bir düzene bağlı olmayan, "mistik bir tınısı olan bir erotizm" yaşamaya giriştiler. Rastgele cinsel ilişki, bir kirlenme edimi olarak değil, bir arınma edimi olarak görülüyordu. Erkek gibi kadın da sınırlamasız cinsel ilişkilere girmekle daha da "iffetli" oluyordu. Aslında, "ruh inceliğinin en kesin işaretlerinden biri, Tanrı korkusu ya da vicdan azabı olmadan rastgele cinsel ilişkiye kendini bırakabilmekti" diyor Cohn.

Bazı üstatlar, kendi uyguladıkları gibi uygulandığında, cinsel edimin kendisine aşkın, yarı mistik bir değer atfediyorlardı. *Homines intelligentiae*; edime, "Cennetin zevki" ve "yükseliş" (acclivity: mistik vecd haline çıkış için kullanılan terim -ç.n.) adını veriyordu; ve 1550 Thuringian "Kan Dostları" cinsel edimi, "Christerie" adını verdikleri bir ayin olarak görüyorlardı. Hepsi için, zina özgürleşmenin olumlanması olarak simgesel bir değere sahipti.

Bu nedenle, Özgür Ruh için özgürlük sefahat zevki hakkından da daha fazla, duyguların vecd haline gelmesiydi; davranışın tam kendiliğindenliği ve doğaya kozmik bir yeniden uyumlanma, Tanrı'nın cisimleşmesi anlamına geliyordu. Belki de yandaşları farkında olmadan, Özgür Ruh, Doğaüstünü yeniden doğaya, doğayı ise şeylerin ruhsal dengesindeki neredeyse büyülenmiş bir efsane yaratıcı statüye dönüştürdü. Bu tür düşünceler ya da sezgiler kolay kolay ölmeyecekti; insan arzusunun en derin iç, libidinal girintilerine hitap ediyorlardı. Bu nedenle Özgür Ruh ya da öğretileri, yüzyıllar boyunca -on dokuzuncu yüzyılın sonlarında simgecilerin, 1920'lerde gerçeküstücülerin bağımsız yeniden keşifleri olarak ve 1960'ların karşı kültüründe bugüne kadar tekrar tekrar ortaya çıkan- inatçı bir "sapkınlık" olarak devam etti. Duyguların ve beden hareketlerinin içsel tasnifinden bir kurtuluş -varoluşsal olarak özgürleştirilmiş bireyin öznel yönü- olarak özgürlüğün vazgeçilmez bir boyutunu oluşturdu. Bu yönü olmadan, özgürlük kavramı, "sapkınları", yaratıcı sanatçıları ve düşünce alanındaki yenilikçileri için yer bulunmayan dışsallaştırılmış bir toplumsal soyutlama olarak kalır.

Hussit ayaklanması sırasında, Özgür Ruh öğretileri Adamitler -normal olarak çileci olan Taboritlerin en anarşist kanadı- arasında ortaya çıktı. Tabor içinde bile sert zulme maruz kalan bu grup şehirden sürüldü ve Hussit askeri komutanı Jan Ziska tarafından kovalandı. Ziska'nın askerlerinden kurtulanlar kendilerini Nezarka Irmağı'ndaki bir adaya kapattılar ve Özgür Ruh'un hedonist yaşam tarzlarını Taboritlerin en radikal komünist uygulamalarıyla birleştiren özgür, yarı askeri bir topluluk kurdular. Adamitler, Anabaptistler gibi sofuca dindar ustalardan oluşan hareketsiz, kapalı bir grup değildiler: Sayıca az olmakla birlikte, kendi "ahlâkdışı" ahlâkını ve genellikle saf yağmacılık şeklinde yozlaşan bir Haçlı seferi partizanlığını geliştiren sert, talepkâr bir toplumsal hareket oluşturuyorlardı. Çevredeki kırsal bölgelere yaptıkları kana susamış seferler ve uyguladıkları katliam, "askeri" ya da

"savaşçı" komünizme içkin sorunların -ileride bu sorunlara değineceğim- çözülmesini güçleştirir.

Özgür Ruh en ilginç ifadesini, İngiliz Devrimi sırasında, yeni, zararsız bir mezhep olan Ranterlar, Püriten devrimcileri kendi hedonizm işaretleriyle şaşkınlığa uğrattığı zaman kazandı. Onların etkinliklerine ve inançlarına ilişkin en kapsamlı betimlemelerden birini yazmış olan A.L. Morton teolojik ve politik olarak Ranterların o dönemde bol bol bulunan "mezheplerin aşırı sol kanadını" oluşturduklarını belirtiyor. Ranterlar, Püritanizmin tüm radikal içerimlerini ve yan mezheplerini "en uç mantıksal sonuçlarına ve hattâ biraz daha ileriye" götürmüşlerdi. Bu eğilim kısa bir süre sonra yasalarla açık bir biçimde çatışmaya başladı. Morton'un gözlemlediği gibi:

> Tanrı'nın maddi nesnelerde ve insanlarda ve yalnızca onlarda var olduğu inancı, onları, sık sık uygunsuz bir şekilde aynı kişide birleşmiş olarak, aynı anda hem panteist bir mistisizme hem de kaba, avam bir materyalizme yöneltti. Kutsal metinleri düz anlamlarıyla okumayı reddetmeleri, zaman zaman Kitabı Mukaddes'i tamamen simgesel bir biçimde yorumlamalarına, zaman zaman ise pervasız ve kibirli bir biçimde reddetmelerine yol açtı. Tanrı'nın oğullarının özgürlüğüne sahip olan yeni bir çağın insanları için artık ahlâki yasanın otoritesi olmadığı inancı, onları bazılarının hızla uygulamaya koyduğu hiçbir edimin günah olmadığı inancına götürdü.

Ranterlardan örgütlü bir hareket olarak, hattâ herhangi bir örgütlülük anlamında bir mezhep olarak söz etmek, düşüncelerinin son derece bireyci odağını gözden kaçırmak olur. Ne kadar Ranter varsa o kadar Ranter ideolojisi olduğu kolaylıkla ileri sürülebilir. Düşüncelerinin karmaşıklığı içinde açık olan şey, yalnızca sık sık çılgın bir pervasızlıkla ifade edilen hedonist eğilimleri değil, aynı zamanda sivil ya da dinsel her tür otoriteyi horgörmeleriydi. Kitabı Mukaddes'i bile horgörebiliyorlardı. İngiliz Devrimi'nin belki de en kutsal belgesi olan *The Ranters Last Sermon*, Kutsal Kitabı şu şekilde betimliyor:

> Hikâyeden ibaret ve kendisiyle çelişkili; Önceki Çağların Uyanıklığıyla, İnsanları itaat ve Mısırlılara özgü kölelik altında tutmak için icat edilmiş; aynı şekilde, Parmak Çocuk ya da Güneş Şövalyeleri hikâyelerinde de bu Kitapta olduğu kadar gerçeklik vardır.

Önceki "sapkınların" tersine, yazar otoriteye başvurmuyor; otoritenin kendisi alay ve istihza içinde tamamen eriyor.

Devrimci dönem sırasında, dışa yönelik duyumsal davranışlara sadece Ranterlarda rastlanmıyordu. Çıplaklık ve Tanrı ile duygu birliğine varmak amacıyla sınırlanmayan cinselliğin gücüne duydukları mistik inanç, dönemin birçok mezhep hareketlerine sızmıştı. Christopher Hill, oldukça saygın Quakerların, çileciliğin sınırları ötesinde çıkışlar yaptıklarını ve "yalnızca bellerine sardıkları bir peştemalla bir işaret olarak çıplak" gezdiklerini söylüyor. Aslında:

> Mükemmeliyetçi Quaker öğretisi bedene duyulan nefrete karşı tanıklık yapmaya devam etti. ...Dantelciliğin, Cemiyetlerinin üyeleri için uygun olmayan bir uğraş olduğunu düşünüyorlardı, ama içki imalatına ya da bir meyhane işletmeye itirazları yoktu.

Diğer mezhepler hedonizm ya da tene saygı yolunda daha ileri gitmeye muhtemelen ılımlı Ranterlardan daha hazır bir durumdaydılar, ama "Ranter" sözcüğü ayrımsızca kullanılarak onların öğretilerini ve pratiklerini de içine alıyordu.

Ortaçağ halk ütopyaları, Hıristiyanlığın mahşer öğretileri, bilinirciliğin bayağı bir "adil" Yaratıcıya yabancı olan bir "iyi" Tanrı anlayışı ve nihayet açıkça dünyevi Ranterlarda doruk noktasına ulaşan uzun mezhepler dizisi, özgürlüğü adaletten, eşitsizlerin eşitliğini eşitlerin eşitsizliğinden, erken antikitenin "kara bölüşümü"nün yaptığından bile daha fazla ayırdılar. Tüm öğretileri ya da pratikleri telafi ve tamamlayıcılığa dayanıyordu. Bu mezheplerin ve hareketlerin daha hedonist olanları daha da ileri gidiyordu: Özgürlük anlayışı ortak ihtiyaçların kısıtlamalarına dayanan sınırlı mutluluk idealinden arzunun tatminine dayanan zevk idealine genişledi.

Ama bu ideallerden herhangi birinin gerçekleştirilmesi, bireyin ve insanlığın bir günah durumundan bir "inayet" durumuna dönüşümünü varsayıyordu; bu inayet durumunun da kendi öngerekleri vardı. İnayete ancak kişinin bizzat varlık duygusunun içsel -daha doğrusu psikolojik ya da ruhsal- bir biçimde dönüştürülmesiyle ulaşılabilirdi. Hıristiyan dünyası tarafından kavrandığı şekliyle, bu değişim derinlik ve genişlik açısından tam da transsübstansiyon -benliğin özündeki radikal bir değişiklik- kavramına varacak kadar kapsamlı olmak zorundaydı.

Resmi biçiminde Hıristiyanlık inanana yasanın, Tesniye Kanunu'nun açık disiplinini dayatıyordu; her şeyden önce insanlık itaatsizdi ve ilk günah yüzünden kötülüğe eğilimliydi. Özgürlük -Dağdaki Vaaz ile dile getirilen ahlâki bolluğun ötesinde buna gerçekten özgürlük denilebilirse- Cennet'e havale ediliyordu. Yeryüzünde, insanlığın dinsel ve dünyevi, geleneksel adalet kurallarına göre yaşaması bekleniyordu. Luther, ilahi özgürlüğü, iç yaşamla, dünyevi dünyanın işleriyle görece az ilişkisi olan son derece öznel bir inançla ilgili bir mesele haline getirdi; Calvin, çalışmaya büyük bir önem vererek, ortaya çıkmakta olan burjuvazi ve devrimci İngiliz Püritenleri için çok uygun olan toplumsal eylemciliğin teorik temelini sağladı. Ama Katolik ya da Protestan, resmi Hıristiyanlık aşkın bir kuvvet olarak gücünü çabucak kaybetti. Her zaman uyumlanmaya eğilimli olmuştu. Başlangıçta Sezar'a uyum sağladı; daha sonra (istemeyerek de olsa) feodalizmin toprak ağalarına; ve nihayet (ruhları değiş tokuş eden ve kutsal sözü pazarlayan girişimci bir İsa imgesini sağladığı) kapitalizme uyumlandı.

Buna karşılık bilinirciler, insanlığı biricik inayet anlayışına getirmede akla ve bilginin gücüne başvuruyorlardı. Bu alicenap tavır yalnızca teorik zeminde başarılı olmayı pek umut edemezdi; bilinirciliğin geç antikite dönemindeki toplumsal olarak geri çekilmesi buradan kaynaklanmaktadır. "Uygarlık" yeni bir karakter yapısı, ruhu içerecek yeni bir iç disiplin yaratmıştı: Tutkuların, kendiliğindenliğin ve arzunun bütünlüğünü yadsıyan bir "gerçeklik ilkesi." Toplumun Hobbesçu "doğal insan" korkusu, Freud'un "uygarlığa" ve onun içkin olarak baskıcı stratejilerine bağlılığından yüzyıllarca önce geliyordu. *Gnosis*, yani bilginin insan davranışına kılavuzluk etmesi ve cenneti yeryüzüne getirmesi için, bireyin "uygarlaşmış" (yani dikkatli bir gözetim altında tutulan) karakter yapısını yıkabilecek ruhsal bir "koçbaşı" ile desteklenmesi gerekiyordu. Sınıflı toplumun insan kişiliğine aşıladığı devletçi, daha sonra ekonomist epistemolojiyi bozmak için halusinojenik bir stratejinin tasarlanması gerekiyordu.*

* Anlamlı bir şekilde, 1960'ların karşıkültürüne kılavuzluk eden strateji tam da buydu; bireyi tamamen çıldırmış bir topluma uyarlamak için gereken duygu sıçramalarını sağlamak üzere uyuşturucu kullanımı değil. 1970'lerde ve 1980'lerde, insanlar, kendilerini sistem için işlevsel ya da ona karşı kayıtsız kılmak için -sistemin alternatiflerini keşfetmek için değil- inanılmaz çeşitlilikte uyuşturucular kullanıyorlardı. Kusurları ne olursa olsun, altmışların "uyuşturucu kültürü"nün amacı, bilinci "patlatmak"tı ve dönemin sapkınlarını destekleyecek komünler, kişisel destek sistemleri, paylaşma ideali ve sevgi sözleri verme biçiminde canlı alternatifler sağladı; bunların birçoğunun yetersiz olduğu ortaya çıkmış

Bir sapkın Hıristiyan eğilimi kendi halusinojeni olarak çileciliği seçti ve böylelikle duyguları ve temel bedensel ihtiyaçları vecd içinde yadsıyarak, zevki, hatta mutluluğu tamamen tersine çevirdi. Tabiri caizse, bu "yoksul adamın zevki," tenin güçlerini tamamen kabul ediyor ve bedeni ve dürtülerini yadsımaktan çok onlara kötü davranarak, bu güçlere razı oluyordu. İronik bir şekilde, Heinrich Suso bu öğretinin en olağanüstü örneklerinden biridir. Bilinirci türde tanrısıyla halusinojenik ve vecd halinde bir iletişime ulaşmak için bedenine uyguladığı psikotik işkence, çileciliğin en uç sınırlarının bile ötesine gider. Ten ile azizlerin şehitliğini gölgede bırakan mazoşistçe bir ilişkiye girmiştir.

Öte yandan hedonist Ophitler, Özgür Ruh, Adamitler ve Ranterlar zengin adamın zevklerine, "uygarlığın" "gerçeklik ilkesi"ni ve karakter yapısını yıkmak için bir koçbaşı olarak başvurdular. *Gnosis*'e duyarlı bir kişilik (yalnızca akıl değil) üretmeye yönelik halusinojenik stratejileri, bedenin sınırlamasız, kendiliğinden taleplerini merkez alıyordu; "gerçeklik ilkesi"ni çözmek için "haz ilkesi"ni kullanan bir disiplinsizlik "disiplini". Seçkin yiyecekler ve giysiler, rastgele cinsel ilişkiler, çalma ve hattâ öldürme hakkı, öteki dünyaya ilişkin tüm statüsünü yitirmiş bir kurtuluş programı içinde birleştirildi. "İyi" Tanrının "adil" Yaratıcı'yı -günahkâr dünyanın kaynağını- reddederek müritlerinin yaşamasına izin verdiği sınırlamasız cinselliğin sefihçe hezeyanından daha fazla kendinden geçişe yol açabilecek bir şey düşünülebilir mi? Aslında, suç kişiyi terimin tam, neredeyse *kutsal* anlamıyla bir "kanun kaçağı" yapar: Çömezi Yaratıcı'nın ruh yoksulu adalet alanının karşısına koyar ve bireydeki "ilahi kıvılcım" ile onu gizleyen dünyevi kabuk arasındaki düello için yolu açar. Birkaç sözcük değişikliğiyle bunlar, aniden Bakunin'in eşkıyalar ve halkın eşkıyalığa yönelik tavırları konusunda söylediklerivle örtüşür.

Ayrıca, zengin adamın zevkleri çerçevesinde inşa edilen yeni bir dünya kendi içinde aranılan bir vasıftır. Cokaygne gibi halk ütopyalarının vaadini gerçekleştirir ve özellikle hedonist sapkınların dini gruplarında, onlara çağdaşlık ve tanımlanabilir bir yer kazandırır. Ama burada, hedonist sapkınlar bir ikilemle karşılaştılar: kısıtlamasız ve ay-

---

olsa da. Bugünkü "uyuşturucu kültürü" tamamen sinsidir; kişinin adrenalin akışını toplumun taleplerini karşılama ya da sadece bireyi hissizleştirme amacına uyarlamayı hedefleyen bir stratejidir. Ve kuşkusuz, psikanalistin bürosu ya da sözde "akıl" hastalıkları kurumu dışında herhangi bir alternatif ya da destek sistemi sunmaz.

rım gözetmeyen arzu, kutsal topluluğu tatmin etmek için bir mal bolluğunu gerektirir. Ancak, ne doğa ne de dönemin teknolojik donanımı her şeyi sağlayabilirdi. Çilecilik de kendi ikilemiyle karşılaştı: Son derece yüzeysel etik ödüller için çok büyük maddi fedakârlıklar talep etmekle kalmaz, bu ödüllere bir gelecek ütopyasında ulaşma umudunu bile terk eder. Çileci radikaller, başkaldıran insanların her zaman davet ettikleri, ünlü "kara bölüşüm"ün tam karşısındadırlar; aslında hazzın kendisi bile artık aranılan bir vasıf olmaktan çıkmıştır. İki disiplinin de bir bütün olarak insanlığın tümüne hitap etmesi beklenemez (yine de çilecilik -göreceğimiz gibi- popüler bir ahlâk olarak hedonizmden çok daha fazla vaat içermiştir.)

Bu nedenle hedonistler ve çilecilerin birçoğu, elitist, neo-Eflatuncu bir ruhlar öğretisine döndüler. Yalnızca seçilmişler -küçük bir "pnömatikler" ya da "Azizler" grubu- inayete ulaşmayı umut edebilir; onların hizmetlileri, yani "psişikler", seçilmişlerle temas kurarak, onların ihtiyaçlarına hizmet ederek ve onların bilgeliğini dinleyerek ancak "azizlik" mertebesine yükselmeyi umabilirler. Zengin ya da yoksul, insanlığın geri kalanı mahkûm edilmiştir. Bu talihsizler, "adil" Yaratıcının tedavi edilemez dalkavuklarıdırlar ve ümitsizce düşmüş bir durumda yaşarlar. Onlar soyulabilir ve öldürülebilirler; seçilmişler arasında onları kendi amaçları için kullanmak bir disiplin haline gelmiştir.

Teorik bir bakış açısından özgürlük düşünceler tarihinde eşi görülmemiş bir genişlik -özellikle bilinirci ve geç ortaçağ biçimlerinde- ve karmaşıklık derecesi kazandı. Adalet ile özgürlük arasındaki ayrım henüz günümüzün radikal ideolojiler labirentindeki yolunu bulamamıştır; birkaç teorisyen sayılmazsa, iki ideal de hâlâ büyük bir kafa karışıklığının kurbanıdır. Haz ve çileciliğin -daha doğrusu arzu ve ihtiyacın- ikili işlevleri çağdaş radikal düşüncede hâlâ aydınlığa kavuşturulmuş değil. Aynı şey kıtlık ve kıtlık sonrası kavramları için de geçerlidir. "Bir şeyden özgürlük" ile "bir şey için özgürlük" arasındaki -negatif ve pozitif özgürlük arasındaki- ayrım dikkatli bir şekilde kategoriler ve adli eğilimlere göre analiz edilmiştir; ama otorite ile bilgili bir kendiliğindenlik arasındaki daha genel ayrımları pratikte aydınlatabilen *yeniden inşa edici* bir ütopyacılığa ilişkin ayrıntılı bir tartışmayı hâlâ bekliyoruz.

Özgür bir toplumu yaratacak tarihsel özne nedir? Bu öznenin için-

de oluştuğu bağlam hangisidir? Hıristiyan ve bilinirci radikaller, bu iki soruyla kendi öncüllerinin mantığıyla karşılaştıklarından daha büyük bir metanetle karşılaştılar. Çileciliğin ve hazzın tam mantığı -ancak çileci Cathari ile hedonist Adamitlerin sonuna kadar izledikleri bir mantık- gibi meselelerde tereddüt ettiler ve bölündüler, ama kimlerin kutsal bir duruma ulaşacakları konusunda genellikle fikirleri netti: Her iki durumda da yanıtlar elitistti, "Azizler" ve "günahkârlar"dan oluşan Manikean bir dünya imgesini yansıtıyordu. Hıristiyanların "günahkârlar" karşısında "Azizler"i kayıran ilahi bir düzeni kabul etmeleri bekleniyordu; aslında hedonistlerin durumunda, "günahkârlar"ın "Azizler" tarafından sömürülmesini kabul etmeliydiler.

Ama geç ortaçağda bile bu tür elitist vargılar pek de Hıristiyanlığın ya da bilinirci radikalizmin kaçınılmaz sonuçları değildi. Marcion'un, bilinirci "sapkınlığın" başlangıcında bu vargıları hiçbir zaman kabul etmediği gibi Wistanley de Hıristiyan Reformasyonu sonunda kabül etmemişti. Anlamlı bir şekilde, iki adamın da bakış açısı çileciydi. Cathari ölüm oruçlarının ya da Suso'nun kendi kendine işkence etme düşkünlüğünün tersine, ihtiyaçların dengeli bir şekilde kısıtlanmasına yönelik etik savlarla uygun bir şekilde ılımlılaştırılsaydı, çileci bir toplumsal düzen büyük bir popüler çekiciliğe sahip olabilirdi. On dördüncü ve on beşinci yüzyıllar, Batı insanlığı için eşsiz bir sınıra işaret etmiş olabilir. Tarih önemli bir karar anına gelmiş gibi görünüyor: Toplum hâlâ tamamlayıcılık ve eşitsizlerin eşitliği temelinde ihtiyaçların mütevazı bir biçimde tatmin edilmesini sağlayacak bir yolu izlemeyi seçebilirdi. Ya da meta mübadelesi ve "kıt kaynaklar"la karşı karşıya kalan "sınırsız ihtiyaçlar" ölçütüyle teşvik edilen denklik ve eşitlerin eşitsizliği kuralıyla kapitalizme yönelebilirdi.

Birincisi yerine ikincisinin seçilmesini destekleyen birçok somut etken vardı. Belki de Ortodoks Marksistlerin inanır göründükleri gibi kapitalizm Avrupa feodalizminin "kaçınılmaz" sonucuydu. Belki de; ama Hıristiyanlık ve onun çeşitli "sapkın" mezhepleri, yalnızca entelektüelleri, rahipleri ve ortaçağ toplumunun eğitimli soylularını kucaklamakla kalmayıp çok sayıda ezilene özellikle de kasaba sakinlerine kadar ulaşan *aşkın bir söylem düzeyini* açtı. Tüm kusurlarına karşın, ortaçağ toplumu yalnızca sanayi öncesi değildi, etik bir yönelime sahipti. Yalnızca gündelik kişisel çıkar ve maddi kazanç düzeyinde değil, aynı zamanda idealist bir kişisel kurtuluş ve inayet düzeyinde yaşıyordu. Bir yanda yoksulların ilk Haçlı seferleri, öte yanda ise birçok soylunun radikal Anabaptist mezheplere dönmesi, ortaçağ insanları

için etik alanın taşıdığı büyük önem anlaşılmadan açıklanamaz.

Bu nedenle, çileci Hıristiyan radikallerinin ellerinde *sınıflar ötesi* bir seçim bölgesi vardı: Ne avam ne de asilzade olmayıp *Hıristiyan* (terimin sakatlanmış ama son derece duyarlı bir anlamında) olan tarihsel bir özne. Bu Hıristiyan modern bireyleri şaşkına çevirecek ölçüde etik ideallerle harekete geçirilebilirdi. Yağma, sömürü ve tenin zevkleri hiçbir zaman Hıristiyanın Janus yüzlü bakışı üzerindeki nüfuzunu yitirmedi. Hiyerarşi, sınıf hâkimiyeti ve "uygarlık," başlangıcından itibaren Hıristiyan toplumunda derin yaralar açtı. Ama ortaçağ bakışı, etik bir anlamda, çağdaş bireylerin anlayabileceklerinden daha şizofrenik ve zaman zaman da daha mahşeri bir nitelikteydi.

Kuşkusuz bu etik dünya idealizmin ruhani havasından gelmiyordu, yalnızca yüce gönüllü esinden de kaynaklanmamıştı. İnsani boyutlardaki kasabaların, canlı ve son derece renkli mahallelerin ve birbirine sıkı sıkı bağlı köylerin son derece zengin bir dokuya sahip toplumsal bağlamından ortaya çıkmıştı. Hızla çoğalan özgürleştirici sezgilerin mayasını sağlayan "efendisiz" erkekler ve kadınlar, işlevsel soyları Archilochus gibi ilk örneklere kadar geri giden köksüz dışarlıklılar ya da başıboş gezginlerdiler. Ama aynı şey Kitabı Mukaddes'te anlatılan peygamberler, İsa ve havarileri ve Kilisenin büyük misyonerleri için de geçerliydi. Evrensel bir insanlık ideali hem yalıtılmış köyü hem de dünya çapında Hıristiyan cemaatini içeriyordu. Ortaçağın tek pasaportu vaftiz ve ortak inanç ahdiydi.

Bu nedenle, bugün sahip olduğumuz "tek dünya" ve "küresel köy" retoriğine karşın, cemaatin toplum görüşü bugünkünden daha bütünsel ve kapsamlıydı. Geçmişte maddi çıkarlar ne kadar önemli olursa olsun, Hıristiyan toplumunun en fazla ezilen tabakaları bile toplumsal sorunları kolayca ekonomik sorunlara indirgemezdi. Bu kadar zengin bir şekilde dokunmuş ve eklemlenmiş bir toplum, tabii olarak maddi ihtiyacın etik buyruktan ayrılamayacağını varsayıyordu. Bu tür sözcükler ne kadar genel bir şekilde yorumlanırsa yorumlansın, bir "Hıristiyan" toplumuna ulaşmak için, yalnızca mülkiyet ve malların bölüşümü sistemlerinin değişmesi yeterli değildi. Reformasyon gibi geç bir dönemde bile "ruh meseleleri"nin -kabul edilmiş töreler, inançlar, kurumlar ve daha kişisel bir düzeyde kişinin karakteri ve cinsel yaşamı- değişmesi gerekiyordu. Bir malikâne toplumuna bir piyasa toplumunun zihniyeti, zanaatkârlığa yüksek teknoloji, bir eviçi dünyasına bir sanayi dünyası, loncalara dayanan son derece komünal bir üretim sistemine atomlaştırılmış bir işgücü ve zengin bir şekilde birleştirici

bir insan ilişkileri bütününe atomlaşmış bir toplum dayatılmadan bu daha genel ihtiyaçlar -daha doğrusu bu ihtiyaç görüşünün kendisi- salt "üstyapısal" ideolojilere indirgenemez.

Kapitalizm ortaçağ toplumu için daha "sofistike" bir alternatif miydi? Bu soruyu "evet" diye yanıtlamak küstah bir haddini bilmeyiş, geçmişte ve günümüzde "modernleşmeye" direnen son derece karmaşık uygarlıklara bir hakaret olacaktır. Tarihte çağdaş toplumun üstünlüğünü vurgulamak, dinsel törenlerin sağladığı ruhsal arzu karşısında donuklaştırıcı, türdeşleştirici bir kitle iletişimini, renkli bir efsane yaratıcı duyarlılık karşısında mekanist bir bilimciliği ve zengin bir şekilde birbirine karışmış bir karşılıklı yardım sistemi karşısında kişinin en yakın komşularının kaderine karşı soğuk kayıtsızlığını yüceltmektir. Günümüzde, modern dünyanın akılcılaştırılmış bir sorgulama ve cezalandırma tekniğine dönüşmüş olan işkencenin yanında, ortaçağ işkencesi önemsiz kalmaktadır. Ve modern toplum, sapkınlarını artık kazığa oturtmuyorsa da tamamen masum milyonlarca insanı gaz odalarında ve nükleer cehennemlerde yakıp kül ediyor.

Ortaçağ toplumunun ideolojik, ahlâki, kültürel ve kurumsal "üstyapısı" diyebileceğimiz hemen her şey ekonomik ve teknik "altyapı"sına derin bir şekilde karışmıştır. Hem "üstyapı" hem de "altyapı", her birinin diğerine kattıklarıyla zenginleşmiş ve genişlemiştir. Ekonomik yaşam ve teknik gelişim, kültürel yaratıcılığın yanı sıra kapsamlı bir kültürel kısıtlamalar yörüngesi içinde var olmaktadır. Özgürlük yalnız maddi terimlerle tanımlanamaz, aynı zamanda etik terimlerle de ifade edilmesi gerekir. Kapitalizmin bu geniş kapsamlı yörüngeyi çarpıttığı ve onu fiilen yok ettiği olgusu her zaman vurgulanmıştır, ama yine de tekrarlamakta yarar var. Ortaçağı Sanayi Devrimi'nden ayıran dönem, topluluk yaşamının ürkütücü bir düzeyde bozulması, son derece aziz tutulan halk ideallerinin arsız ekonomik çıkarlara indirgenmesi ve bireyselliğin bencilliğe dönüşmesiyle belirginleşir. Özgürlük ve onun ideallerini savunan devrimci özne, insan topluluğunun ve bireyin kaderi haline gelen doğallıktan uzaklaşma, akılcılaşma ve ekonomikleşmeye maruz kaldı. Aslında, kapitalizm doğayı ve özgürlük ümitlerini tartışma terimlerini bile yeniden tanımladı ve bazı açılardan özgürlük kavramının kendisini genişletti. Ama kapitalizmin ekonomist temeli tamamen gerçektir. Kapitalizm toplumun ve bizzat "toplumsal sorun"un, her türlü kültürel, etik ve psikolojik meseleyi maddi bir ihtiyaçlar ve teknik sistemi içinde

masseden bir ekonomi tarafından fiilen ekonomikleştirilmesini yansıtır.

Günümüz toplumunun bu tür ekonomik yorumları yalnızca ideolojik çarpıtmalar değildir; günümüzün hâkim gerçekliğini de doğru bir şekilde betimler. Bu imgede bu kadar rahatsız edici olan şey, betimlediği yaşam düzeyini *aşmak* için hiçbir girişimde bulunmamasıdır. Modern toplumun, tekniğin ve bireyselliğin "burjuva özellikleri"nin hemen her eleştirisi, tam da eleştirdiği töz tarafından lekelenir. Bu tür eleştiriler, ekonomiyi, sınıf çıkarını ve toplumun "maddi temeli"ni vurgulayarak, tam da karşı çıktıklarını iddia ettikleri "burjuva özellikleri"nin taşıyıcıları olmaktadırlar. Kapitalist toplumun ekonomik koşullarını aşmaya ve kapitalizmin vahşi bir şekilde aşağıladığı etik söylem düzeyini ve idealleri yeniden kazanmaya yönelik girişimlerinde tehlikeli bir ihmal göstermektedirler. Birçok radikal teorisyenin söyleminde, "akılcı bir toplum" genellikle son derece rasyonelleştirilmiş bir toplumdan öte bir anlam taşımaz ve "özgürlük" genellikle ekonomik amaçlara ulaşmak için insanlığın verimli bir biçimde eşgüdümlenmesinden başka bir şey değildir.

Kapitalizm, yaşamın bütününü "ekonomikleştirerek" "toplumsal sorun"u, özgürlüğün yapılarını ve devrimci özneyi "ekonomikleştirdi". Bu öznenin komünal bağlamı büyük ölçüde yok oldu. İngiliz devrimi özgürlük mirasına yeni bir zorunluluk getirdi: İnsanın özgürleşmesini anlamlı bir şekilde tartışmak için, artık maddi yadsıma cinlerini, büyük ölçüde piyasa sistemi tarafından yaratılan yeni bir "kıtlık" sistemini defetmek gerekiyordu. Özgürlük artık ekonomiyle, özgürleştirilmiş bir yaşam "kıt kaynaklar" kavramıyla, ütopya teknikle ve etik devrimci özne, proletarya ile tamamen karıştı.

Ama özgürlüğün "ekonomikleştirilmesi" söylem düzeyimizde toptan bir gerileme miydi? Aslında ekonominin de ekolojik bir boyutu vardır. "Budist", "şenlikli", "mazbut" ya da "Üçüncü Dalga" ekonomilere değil, özgür bir toplumun karşılaşmak zorunda olduğu çalışmanın, tekniğin ve ihtiyaçların niteliğine göndermede bulunuyorum. Topluluğu kökünden söktükten ve Avrupa toplumunun geleneksel devrimci öznesini yok ettikten sonra kapitalizm bizi etik yaşamanın maddi yaşamla ilişkisini tanımlamaya zorladı. Artık bu gelişimin "arzu edilir" olup olmadığının pek az önemi var; bu gelişim olmuştur ve biz onun gerçekliğiyle başa çıkmak zorundayız. Yaralı ya da yara izi taşıyan bir doku olarak, "toplumsal sorun" artık yalnızca doğaya karşı tavrımızı ve birbirimizle etik etkileşimimizi değil, doğayla teknik etki-

leşimimizi de -Marx'ın insanlığın doğayla "metabolizması" dediği şeyi- içeriyor.

Bundan böyle teknik meselelerin, etik söylemi ve ilişkileri ikame edebileceğini söylemiyorum. Ama doğru bağlama yerleştirildiğinde bunlar toplumsal yaşamın "ekonomikleştirilmesinin" tersine çevrilmesine yardımcı olabilirler. İnsan bilincine yapılan her başvuru, ister "sınıf bilinci" isterse "kişisel bilinç" olsun aklın yaratıcılığına yapılan bir başvuru ve insan erdemine inancın bir ifadesidir. "Materyalist" Marx, "idealist" Hegel, "ekolojist" Kropotkin ve "ütopyacı" Fourier'nin hepsi aynı umut yolculuğuna çıktılar: İnsan aklının özgür bir topluma ulaşma yeteneğine duyulan bir inanç. Hiçbirinin düşünce ve anlayışın egemenliğinden daha yüksek bir temyiz mahkemesi yoktu. Kapitalizmin gelecek için yarattığı maddi düzenlemenin *kendisi* de bir "özgürlüktür"; ironik bir şekilde, tam da burjuva toplumsal ilişkilerinin bağlamından çıkan bir özgürlük. Bu, yalnızca toplumun üretmesi gereken malların türlerini seçme özgürlüğü değil (üretimci bir ütopyanın özgürlüğü), aynı zamanda kapitalizmin yarattığı savurgan, genellikle akıldışı ihtiyaçlar dizisi arasından seçim yapma özgürlüğüdür (tüketimci bir ütopyanın özgürlüğü). Bu iki özgürlük daha da yüksek bir özgürlük içinde birleştiğinde, önümüzde uzanan ütopyacı hayal ne yalnızca üretimci ne de yalnızca tüketimci olabilir. Üretici *ve* tüketici olarak ürünleri ve ihtiyaçları seçme özgürlüğünün ışığında, daha yüksek bir özgürlük ideali -ekonomizm lekesini silen ve geçmiş dönemlerin etik temelini yeniden düzenleyen ve teknik ilerleme ile ortaya konulan seçeneklerle genişleyen bir özgürlük ideali- tasarlanabilir. En azından potansiyel olarak, şimdiye kadar bilinen en geniş özgürlük anlayışıyla karşı karşıyayız: *Özerk bireyin maddi yaşamı ne çileci ne de hedonist, ikisinin en iyi yönlerinin karışımı olarak -ekolojik, akılcı ve sanatsal bir biçimde- şekillendirme özgürlüğü.*

Kuşkusuz bir olanağın ortaya çıkışı gerçeklik haline geleceğinin bir garantisi değildir. Pottier'nin devrimci marşı, "Enternasyonal"deki satırlardan alıntı yaparsak, yeni bir toplum nasıl "yeni temeller üzerinde yükselecek"tir? Hangi "bayrak" altında insanlık yeniden "bir bütün" olabilir? Adamitlerin ve modern, otoriter bağlamlarda "askeri" ya da "savaşçı" komünizmlerin karşılaştıkları katı alternatiflerin ışığında, insan toplumu herkes için (yalnız elitler için değil) yeterli malları nasıl üretebilir ve bireye ürünler arasından olduğu kadar ihtiyaçlar arasından da seçim yapma olanağını nasıl verebilir? Yaşamın maddi alanı içinde, bu, ulaşmayı umut edebileceğimiz en eksiksiz insan özerkliği

biçimidir; hem seçim yapmaya yönelik akılcı ölçütlerin hem de bireyin bu seçimleri yapmaya yönelik akılcı *yeterliliğinin* bir ifadesi olarak. Aslında, özgür bireylerin sivil alanda politikayı belirleme yeterliliklerine inanabilirsek, özgür bireylerin maddi alandaki ihtiyaçlarını belirleme yeterliliklerine de inanabiliriz. Esinlerini Hıristiyanlıktan ve onun "Yeni Kudüs" inancından almış olan Azizler, ortaya çıkmakta olan kapitalist piyasada alım-satım yapan satıcılar haline gelip yeni bir altın çağa duyulan inancı dünyevi asi ve devrimcilere bırakmışlardı.

Ne olursa olsun, altın bir çağa doğru geriye dönük bakışın kendisi de gözetlemeye çalıştığı geçmiş tarafından massedilmiştir. Kapitalizm dünyaya geldikten ve onu bir "kıtlık duygusu" ile kirlettikten sonra, ileriye -yalnızca göklere doğru yukarı değil, aynı zamanda yeryüzüne doğru aşağı- doğru, teknolojinin ve üretimin maddi dünyasına doğru bakmak zorunlu hale geldi.

IX. TEKNOLOJİNİN İKİ İMGESİ

Teknoloji ve üretimi incelemeye çalışırken tuhaf bir paradoksla karşılaşıyoruz. Bir yanda teknik yeniliğe ilişkin olarak büyük bir vaat duygusuna, öte yandan ise sonuçlarına ilişkin olarak tam bir düşkırıklığına kapılıyoruz. Bu ikili tutum yalnızca teknolojiye ilişkin popüler ideolojilerdeki bir çelişkiyi yansıtmıyor, aynı zamanda modern teknolojik imgelemin doğası hakkında güçlü kuşkuları ifade ediyor. Bizzat kafalarımızın tasarladığı ve ellerimizin yarattığı araçların bu kadar kolay bir şekilde bize karşı dönebilmesi ve refahımız -daha doğrusu bir tür olarak hayatta kalışımız- açısından feci sonuçlara yol açabilmesi karşısında şaşkına dönüyoruz.

Günümüz gençlerinin, teknik yönelim ve imgelemdeki bu tür bir çelişkinin yalnızca otuz kırk yıl önce ne kadar tuhaf göründüğünü an-

lamak zordur. Woody Guthrie gibi aykırı bir kült kahraman bile bir zamanlar, bugün büyük bir rezalet olarak kabul edilen dev barajları ve kocaman fabrikaları selamlamıştı. Guthrie'nin ve 1930'lardaki radikal arkadaşlarının hitap ettikleri insanlar teknolojiye, özellikle de "teknik" başlığı altına yerleştirdiğimiz becerilere ve aygıtlara derin bir saygı duyuyorlardı. Sanat eserleri gibi yeni makineler de yalnızca fütürizm eksperini, imalatçıyı ve uzmanı değil, hayatın her alanından halkın çoğunu kendinden geçiren teşhir nesneleriydiler. Popüler Amerikan ütopyaları anıtsal teknokratik imgelerde açığa çıkıyordu; bunlar gücü, kendi ile övünen doğa hâkimiyetini, devasalığı ve göz kamaştırıcı bir hareketliliği cisimleştiriyorlardı. Gerçekten büyük fuarların en sonuncusunda -1939 New York Dünya Fuarı- selamlanan, ziyadesiyle teknik "Yarının Yeni Dünyası" milyonlarca ziyaretçiyi insan başarısı ve umut mesajıyla büyülemişti. Aslında teknik, mekanik olduğu kadar kültürel bir eser haline gelmişti. Yüzyılın ilk yarısı, zamanı daha gevşek kullanan, düşünce ürünü, zanaat yönelimli ve organik gelenekleri küçümseyen ve ağırlıklı olarak teknolojik olan son derece toplumsal ve mesihçi bir sanatın (en tanınmışlarını sayarsak Fütürizm, Ekspresyonizm, Bauhaus) ortaya çıkışına tanıklık etti.

Tekniğin, dönemin toplumsal imgelemi üzerindeki nüfuzu akılcı olmaktan çok fetişist nitelikteydi. Yeni teknolojik donanımın milyonlarca insanı katletmek için yoğun bir biçimde kullanılmasına tanıklık eden Birinci Dünya Savaşı bile bu teknik mitosu dağıtmadı. Ancak dünya çapındaki bu çatışmaların ikincisinin tüm dehşetli sonuçları yaşanırken, halkın kafasında teknik yeniliğin bilgeliği hakkında ürpertici kuşkular oluşmaya başladı. "Çığırından çıkmış teknik" konusunda halk arasında yayılmaya başlayan korkuyu muhtemelen en çok nükleer silahlar yarattı. 1960'lar kendisine özgü, belirgin bir şekilde antiteknik bir eğilimi dile getirdi; bu eğilim o zamandan bu yana "yüksek" ya da "sert" teknolojiler (fosil ve nükleer yakıtlarla, sınai tarımla ve sentetiklerle ilişkili teknolojiler) ve "uygun" ya da "yumuşak" denilen teknolojiler (enerji kaynakları olarak güneş, rüzgâr ve suyu temel alan, organik olarak yetiştirilen gıdaları, insani boyutları, zanaat benzeri sanayileri destekleyen teknolojiler) arasındaki karmaşık bir düelloya dönüştü.

Bugün "uygun" teknolojiyi giderek çekici kılan şey, başarılarının ya da vaatlerinin halk tarafından selamlanması değildir; daha çok, kendimizi geri dönülmez bir biçimde yıkıcı kitlesel üretim sistemlerine ve çevre kirlenmesinin yaygın sorunlarına mahkûm ettiğimiz konu-

sunda giderek artan bir korkudur. Teknokratik bir toplumun sanatçı mesihleri yok oldu. İnsanlık artık teknolojinin kendisini tuzağa düşürdüğünü hisseder gibi görünüyor; insanlık çıkar sağlamaktan çok kurban oldu. Yüzyılın ilk yarısı, sanayileşmiş dünya nüfusunun büyük çoğunluğu, hâlâ neredeyse antika denebilecek teknik yapılara sahip küçük topluluklarda yaşamaya devam ettiği için, popüler bir "sanat biçimi" olarak "yüksek" teknolojinin ortaya çıkışına tanıklık etmişti; yüzyılın ikinci yarısı ise "yüksek" teknoloji artık şehirlerde ve Batı dünyasının anayollarında kümelenmiş, boğulan milyonlar üzerine altın kaplama bir kafes yerleştirdiği için, popüler bir "sanat biçimi" olarak "uygun" teknolojinin ortaya çıkışına tanıklık ediyor.

Batılı insanlığın tekniğe verdiği yanıta yavaş yavaş nüfuz eden korkunç kadercilik büyük ölçüde teknik yeniliğe yönelik etik kararsızlığından kaynaklanmaktadır. Modern zihin, teknik mükemmelleşmeyi "iyi bir yaşam" ile ve büyük ölçüde insan özgürlüğünde doruğa ulaşan toplumsal bir ilerlemecilikle özdeşleştirerek kavrar. Ama bu imgelerin hiçbiri uygun bir şekilde, hiç değilse tarihsel bir bakış açısından aydınlatılmamıştır. Bugün insanların büyük çoğunluğu "iyi yaşamı" ya da "iyi yaşama"yı (Aristoteles'e kadar giden terimler), maddi bakımdan güvence altında, daha doğrusu son derece zengin bir yaşam olarak görüyor. Bu vargı zamanımızda ne kadar makul görünürse görünsün, Helenik kökenleriyle tam bir karşıtlık içindedir. Aristoteles'in "yalnızca yaşamak" (insanların hissiz bir şekilde sınırsız zenginlik kazanmaya yöneldikleri bir yaşam) ile "iyi yaşamak" ya da "haddini" bilerek yaşamak arasında yaptığı klasik ayrım, klasik antikitenin ideal yaşam anlayışını özetler. "İyi yaşamak" ya da "iyi bir yaşam" sürmek, kişinin kendini yalnızca ailesinin ve dostlarının iyiliğine değil, *polis*'e ve onun toplumsal kurumlarına da adadığı etik bir yaşamı belirtir. Sınırlarını bilerek iyi bir yaşam sürmekle, kişi dengeye ve kendine yeterliliğe -denetimli, tutarlı ve çok yönlü bir yaşama- ulaşmaya çalışır. Ama Aristoteles için bu ideallerin oluşturduğu kavramsal bütünü cisimleştirir gibi görünen bu kendine yeterlilik "bir adamın kendisi için, yalnız bir yaşam süren birisi için değil, anababası, çocukları, karısı ve genel olarak dostları ve yurttaşları için kendine yeterlilik anlamına gelir, çünkü insan yurttaşlık için doğar."

Maddi bakımdan zengin bir yaşama ilişkin modern imge ile sınırlar çizmeye dayanan bir yaşama ilişkin klasik ideal arasındaki yarıl-

ma, modern ve klasik teknik kavramları arasındaki yarılmaya benzer. Modern düşünceye göre teknik yalnızca yararlı bir nesneyi üretmek için gerekli olan hammaddelerin, araçların, makinelerin ve ilgili aygıtların bir araya getirilmesidir. Bir tekniğin değerine ve istenirliğine ilişkin nihai yargı işlemseldir: Verimliliğe, beceriye ve maliyete dayanır. Aslında, maliyet teknik bir başarının geçerliliğini kanıtlayan hemen hemen tüm etkenleri ziyadesiyle özetler. Oysa klasik düşünceye göre "teknik" (ya da *techné*) çok daha geniş bir anlama sahipti. Aristoteles'in terimlerini kullanırsak, teknik, bir kullanım değerinin yalnızca "nasıl" değil, aynı zamanda "niçin" üretildiğinin sorulduğu toplumsal ve etik bir bağlamda yer alıyordu. Süreçten ürüne kadar *techné*, teknik bir etkinliğin "nasıl" kadar "niçin"i hakkında da metafizik bir yargı oluşturmaya yarayan çerçeveyi ve etik ışığı sağlıyordu. Bu etik, akılcı ve toplumsal çerçevede Aristoteles, "daha şerefli olan ve daha doğru bir anlamda bilen ve el işçilerinden daha bilge olan her zanaattaki usta işçiler" ayrımını yapar. "Ateşçiler gibi ne yaptıklarını bilmeden hareket eden" tamamen işlemsel olan astlarının tersine, usta işçiler zanaatlarını akılcı kılan bir anlayış ve etik sorumlulukla hareket ederler.

Ayrıca *techné*, modern teknik sözcüğünden daha geniş bir deneyim alanını kaplıyordu. Aristoteles'in *Nikomakhos*'a *Etik*'te açıkladığı gibi "her tür zanaat [*techné*] meydana gelişle, yani olmaya ya da olmamaya muktedir olan ve kökeni yapılan şeyde değil, yapan kişide olan bir şeyin nasıl meydana gelebileceğini kurma ve düşünmeyle ilgilidir." Burada Aristoteles zanaat ürününü -mimari yapıtlar ve heykeller gibi sanat eserleri de buna dahildir- "kökenleri kendilerinde olan" doğal olgulardan ayırıyor. Buna uygun olarak, *techné* "gerçek bir uslamlama içeren, yapmakla ilgili bir durumdur...." *Techné*'nin etik "iyi" ile paylaştığı bir temel olan "gizilgüçtür." [potency] Tüm sanatlar, "yani bilginin üretken biçimleri gizilgüçlerdir; başka bir şeydeki ya da öteki olarak kabul edilen sanatçının kendisindeki değişimin yaratıcı kaynaklarıdır."

Bu kapsamlı etik ve metafizik düşünceler klasik *techné* imgesinin modern teknik imgesiyle ne kadar büyük bir farklılık içinde olduğunu gösteriyor. *Techné*'nin hedefi "iyi yaşamak" ya da sınırını aşmadan yaşamakla sınırlı değildir. *Techné* "gizilgüç" olarak düşünülen kaynak oluşturucu ve düzenleyici bir ilkeye göre etik bir hayat yaşamayı içerir. Araçsal bir açıdan bakıldığında bile, *techné* böylelikle yalnızca hammaddeleri, araçları, makineleri ve ürünleri değil, aynı zamanda

üreticiyi -kısacası tüm diğer şeylerin kaynaklandığı son derece karmaşık bir özneyi- kapsar.* Aristoteles'e göre "usta zanaatkâr," onuru, ürünlerin "niçin" yaratıldığı duygusu ve genel olarak şeylere ve olgular hakkında sahip olduğu bilgelik nedeniyle çıraklarından ya da yardımcılarından öznel olarak farklıdır. Aristoteles, öznenin akılcılığıyla başlayarak nesnenin üretimine akılcılaştırmayı getirmek için bir hareket noktası oluşturuyor.

Modern sanayi üretimi tam ters yönde işler. Modern *techné* imgesi terimin araçsal anlamında salt teknikle sınırlı olmakla kalmaz, hedefleri de çözülmez bir biçimde sınırsız üretime bağlıdır. "İyi yaşamak" kişisel çıkarın etik olmaktan tamamen uzak, şahsa özel kılınmış düzeyinin çerçevesi içinde sınırsız tüketim olarak algılanır. Ayrıca teknik üreticiyi ve onun etik standartlarını (her şeyden önce proleterler modern sınai aygıta tam bir anonimlik içinde hizmet ederler) değil, *ürünü* ve onun bileşenlerini içerir. Teknik odak noktası özneden nesneye, üreticiden ürüne, yaratıcıdan yaratılana kayar. Onurun, bir "niçin" duygusunun, şeylere ve olgulara ilişkin genel bir bilgeliğin modern sanayinin ihtiyaç duyduğu dünyada hiçbir yeri yoktur. Teknikte gerçekten önemli olan verimlilik, miktar ve emek sürecinin yoğunlaştırılmasıdır. Nesnenin üretilmesine dahil olan sahte akılcılık, üreticinin öznelliğinin tamamen dumura uğradığı ve nesneler arasında bir nesneye indirgendiği bir noktaya kadar öznenin akılcılaştırılmasına sokuşturulur.

Aslında, öznelliğin nesneleştirilmesi kitle üretiminin *olmazsa olmaz koşuludur*. Burada "düşünce ya da söz bir araç haline gelir (ve) kişi gerçekten onu 'düşünmek'ten, yani onun sözsel formülasyonuna dahil olan edimleri izlemekten vazgeçebilir," diyor Horkheimer. Ayrıca şu gözlemde bulunuyor:

> Sık sık ve doğru bir şekilde işaret edildiği gibi, tüm neo-pozitivist düşüncenin modeli olan matematiğin üstünlüğü tam da bu "düşünsel ekonomi"de yatmaktadır. Karmaşık mantık işlemleri, matematiksel ve

* Özellikle Marx'ın kendi teknoloji ve tasarım imgesi açısından Aristoteles'in *techné* imgesinden ne ölçüde etkilendiğine karar vermek zor. Ama bu klasik anlayışlar, "yabancılaşma" kategorisi, insan emeği ile hayvan etkinliği arasındaki ayrım ve Marx'ın erken dönem yazılarındaki "doğanın insanileştirilmesi" kavramı altında grupladığımız çoğu Marksçı sorunsalda ortaya çıkmaktadır. Aristoteles, ekonomi ve teknik konusunda "ilkel" olmak şöyle dursun, son derece gelişkin bir kavrayışa sahipti; görüşleri Marx'ınkileri öncelemiş olmanın ötesinde, onları sezinlemişti.

mantıksal simgelerin dayandığı tüm düşünsel edimler bir kenara bırakılarak yapılmaktadır. Böyle bir mekanizasyon, sanayinin yayılması için temeldir; ama zihnin karakteristik bir özelliği haline gelirse, aklın kendisi araçsallaştırılırsa, bir tür maddiliğe bürünür ve körleşir, bir fetiş, düşünsel olarak yaşanmaktan çok öylece kabul edilen sihirli bir varlık haline gelir.

Horkheimer'ın düşünceleri, yeni bir tekniğin zayıflayan geleneksel öznellik üzerindeki etkisiyle ilgileniyor gibi görünse de yeni bir öznelliğin zayıflayan geleneksel teknik üzerindeki etkilerinin bir betimlemesi olarak da yorumlanabilir. Bu öznellikten kaynaklanan tekniğin onu pekiştirmediğini söylemiyorum. Ama tarihsel kayıtları doğru bir şekilde okuduysam, kitle imalatı ortaya çıkmadan çok önce, topluluk yaşamının yaygın bir biçimde çökmüş ve köksüz, yerinden edilmiş, atomlaşmış ve mülksüz "kitleler"in -modern proletaryanın habercileri- ortaya çıkmış olduğu söylenebilir. Bu gelişim, bilimin dünyanın yeni bir imgesini -Sanayi Devrimi'nin teknik başarılarından önce gelen madde ve hareketten oluşan cansız fiziksel bir dünya- yaratmasıyla paralel gitmiştir.

Teknik bir boşlukta var olmaz, kendine ait özerk bir yaşamı da yoktur. Zanaat ve sanatı *techné* başlığı altında uygun bir şekilde birleştiren Helenik düşünce her ikisini de toplumunun değer sistemine ve kurumlarına bağlamıştı. Bu bakış açısından, belirli bir duyarlılıklar, toplumsal ilişkiler ve politik yapılar bütünü de en az üreticinin maddi niyetleri ve toplumun maddi ihtiyaçları kadar tekniğin bileşenleriydi. Aslında, *techné* bugün bir ekosistemi betimlediğimiz anlamda holistik bir şekilde kavranıyordu. Beceriler, aygıtlar ve hammaddeler çeşitli düzeylerde, bir topluma payanda oluşturan akılcı, etik ve kurumsal bütünle birbirlerine bağlıydılar; *techné*'yle ilişkili olarak, hepsi ayrılmaz bir bütün olarak görülüyordu. Bugün akılcılık, etik ve toplumsal kurumlar gibi "teknik dışı" veçheler, daha önceki dönemlerinkilerle karşılaştırıldığında anlamsız ve daha inorganik görünüyorsa, bunun nedeni terimin modern anlamında teknolojinin daha inorganik *olmasıdır*. Ve bu, bugün modern teknik "tekniküstü" olanı belirlediği için değil, toplum kendi "toplumsal dokusu" ve yapısal biçimleri açısından inorganik olana geçtiği için söz konusudur.

Şimdilik, "teknik" ile ne kastedildiğine ilişkin daha net bir fikre ihtiyacımız var: Ortaya koyduğu duyarlılık sorunları, yerine getirdiği işlevler ve tabii ki teknik yenilikte gizli olan tehlikeler ve vaatler. Tar-

tışmayı yalnızca becerilerdeki, aletlerdeki ve hammaddelerin keşfindeki ilerlemelerle sınırlamak, kendimizi bütün bu meselelerin çok yüzeysel bir betimlemesine mahkûm etmemiz anlamına gelir. Toplumdaki onu teknik yeniliğe açan ya da kapayan değişikleri incelemezsek yeni keşfedilen teknik bilgilerden oluşan geniş bir bütünün, bir toplumsal ilişkiler bütününü etkileyemezken başka bir yerde ya da başka bir zamanda bu ilişkilerin biçimini görünüşte nasıl "belirlediğini" açıklamakta güçlük çekeriz. Bir toplumun pusulaya, hareketli banda ya da buhar motoruna "hazır" olduğunu, başka birinin ise olmadığını söylemek, toplumun teknolojiyle ilişkisi sorununu açıkça gözardı eder. Bir sonraki bölümde, toplumu değiştirmiş olan şeyin ne teknik değişim ne de Marx'ın "üretim ilişkileri" değil, örgütlü zorun doğrudan söz konusu olmadığı verili toplumların kendilerinde varolan içkin bir diyalektik olduğunu göstereceğim.

Tekniğe ve onun biçimini ve kaderini biçimlendiren karşıt imgelere ilişkin araştırmama, emek -tüm teknik kategorilerin en insani olanı- çevresinde var olan ideolojileri inceleyerek başlamak istiyorum. Cinselliği saymazsak, hiçbir konu makul, önyargısız bir biçimde analiz edilmeye bu denli dirençli olmamıştır ve hiçbir konunun, etrafını kuşatan ideolojilerden oluşmuş bu kadar kalın bir kabuğu yoktur. Emek, her deneyim düzeyinde, insanlar arasındaki çağdaş ilişkiler için belki de tek başına herhangi bir insan etkinliğinin yapabileceğinden daha fazla payanda işlevi görür; getirdiği ödüller, bahşettiği ayrıcalıklar, talep ettiği disiplin, ürettiği baskılar ya da yarattığı toplumsal çatışmalar açısından. Bu kabukları en gelişkin ideolojik biçimleri (özellikle, Marx'ın kaydadeğer emek analizi) içinde eleştirel bir şekilde incelemek, belki de konuya yaklaşmanın en güvenilir hareket noktasıdır.

Burada, şimdiye kadar izlediğim yönteme karşın, geçmiş bugünü, bugünün geçmişi aydınlattığı -ve onu gelecekle şaşırtıcı bir şekilde ilişkilendirdiği- kadar aydınlatmıyor. "Doğa üzerindeki hâkimiyet"e verdiğimiz büyük önem, toplumsal yaşamı ekonomikleştirmemiz, teknik yenilik eğilimlerimiz ve emeği türdeş "emek-zamanı" olarak görmemiz nedeniyle modern toplum, kendini kendisinden önceki bütün bir toplumlardan daha fazla emeğe dayanan bir dünya olarak algılayabilir. Bu nedenle, zaman zaman geriye doğru, yalnızca görüşümüzü engelleyen sisleri dağıtmak için bakacağız.

Emek, modern insana inceltilmiş, soyut bir etkinlik, insani kendini

gerçekleştirme kavramına dışsal bir süreç olarak görülür. Mahkûm olmuş bir kişinin hapsedileceği yere "gitmesi" gibi "işe gidilir;" işyeri, salt var olmanın bile düşünceden yoksun çalışma biçiminde bir ceza ödemeyi gerektirdiği bir ceza kurumundan başka bir şey değildir. "Dokuz beş mesaisi" gibi ifadeler son derece açıklayıcıdır; ne anlama gelirlerse gelsinler, çalışmanın, emeğin ya da zahmetli işin (bugün bu sözcüklerin hepsi birbirinin yerine kullanılabilir) "gerçek yaşam"a dışsal olduğunu söylerler. Emeği saatlerle, ürünlerle ve verimlilikle "ölçüyoruz", ama pek ender olarak onu somut bir insan etkinliği olarak anlıyoruz. Yarattığı kazançlar bir yana, emek normal olarak insanın gerçekleşmesine yabancıdır. Kişinin bir çalışma disiplinine boyun eğerek kazandığı ödüller biçiminde anlaşılabilen yeni insanüstü "enerjetik"-psişik, toplumsal, "kozmik" ya da hattâ (sistem teorisyenleri haklıysa) ekolojik olabilir-dünyasının terimleriyle tanımlanabilir. Tanım gereği bu ödüller insani, yaratıcılığa ve kendini gerçekleştirmeye eşlik etmesi gereken özgürlükten çok boyun eğmeye teşvik eden şeyler olarak görülür. Genellikle kahramanca ayaklarımızın üstünde durduğumuz için değil, kayıtsızca dizlerimizin üstünde çalıştığımız için bize "ödeme" yapılır.

Emeğin soyut niteliğini ilk kez dile getiren Marx bile -ironik bir şekilde, emeği artık sahip olmadığı insani metaforlarla renklendirerek- onu itaatten çok "özgürlüğün" bir önkoşulu olarak anlaşılmaz hale getirme eğilimindedir. *Kapital* hayvanın bilinçsiz etkinliği ile insanların bilinçli etkinliği arasındaki ünlü bir karşılaştırmayı içerir. Burada Marx işçiyi "kendi güçlerinden biri olarak Doğa"nın karşısına koyar:

> Doğanın ürünlerine kendi ihtiyaçlarına uyarlanmış bir biçimde sahip olabilmek için, bedeninin doğal güçlerini, kolları ve bacakları, kafayı ve elleri harekete geçirir... Dış dünyaya böyle etki ederek ve onu değiştirerek, aynı zamanda kendi doğasını değiştirir.

Marx daha sonra örümceğin ve arının, birçok dokumacıyı ve mimarı utandırabilecek bir betimlemesini veriyor, ama şunu da ekliyor:

> En kötü mimarı arıların en iyisinden ayıran, mimarın gerçeklikte inşa etmeden önce yapısını hayalinde canlandırmasıdır. Her emek sürecinin sonunda, başlangıçta emekçinin hayalinde zaten var olan bir sonucu elde ederiz. Emekçi yalnızca üzerinde çalıştığı malzemenin biçimini değiştirmez, *hareket tarzına* [modus operandi] anlamını veren ve

emekçinin kendi iradesini tâbi kılması gereken yasayı ortaya çıkaran kendi amacını da gerçekleştirir.

Bu betimlemenin görünürdeki "masumiyeti" son derece aldatıcıdır. İdeolojiyle -Marx'ın kendisi düştüğü tuzağın farkında olmadığı için daha da aldatıcı olan bir ideolojiyle- maluldür. Tuzak tam da Marx'ın emek sürecine verdiği *soyutlamada*, onun tarihdışı özerkliğinde ve tamamen teknik bir süreç olma niteliğinde yatar. Başlangıçtan itibaren, artık "her emek sürecinin başlangıcında" emekçiye bir hayale sahip olma, hele hele bu hayali kullanım değerlerinin üretimiyle ilişkilendirme izni verildiğini söylemenin anlamlı olup olmadığı haklı olarak sorulabilir. Günümüz mimarlarının ve diğer profesyonellerinin tasarım süreci bile basmakalıp bir akılcı teknikler süreci haline geldi. Ayrıca "düşünceden yoksun emek" yalnızca mekanizasyonun bir sonucu değildir; ortaya koyacağım gibi itaat ve denetimin hesaplanmış ve kasıtlı bir ürünüdür. Son olarak, katedrallerden ayakkabılara kadar insan "emeğinin" sayısız kendiliğinden yaratımına estetikten, yani sanatın zanaatla birleştiği genellikle tanımlanamaz dürtülerden çok beyinsel tasarımın kılavuzluk ettiğine inanmak doğru mudur?* Yine belirteceğim gibi tekniğin sözlüğü ussal olmanın büyük ölçüde ötesine geçer.

Marx'ın ziyadesiyle teknik emek yorumu, emek ile malzemeleri arasındaki ilişkileri kullanabileceği en "organik" metaforlarla betimlediği zaman kendini açık bir şekilde ortaya koyuyor:

> Demir paslanır, odun çürür. İplik ne dokumakta ne de örmekte kullanıldığında, *israf edilmiştir*. *Yaşayan* emek bu şeyleri *kavramalı* ve onları *ölüm uykularından* uyandırıp, salt olası kullanım değerlerinden *gerçek* ve *etkili* kullanım değerlerine dönüştürmelidir. Emeğin *ateşinde* yıkanan bu şeyler emeğin organizmasının bir parçası olarak *mülk-edinilirler* ve böylelikle yeni kullanım değerlerinin temel bileşenleri olarak, bireysel tüketim için hazır geçim araçları olarak ya da

* Bir çoğu Marksist harekete girdiğinde gerçeküstücülerin Marx'ı -ya da hattâ kendi "fantezinin egemenliği" programlarını-tam olarak anlayıp anlamadıklarını insan merak ediyor. Aynı nedenle, 1968'de Parisli öğrencilerin sosyalizmin kızıl bayraklarını "Hayalgücü İktidara!" gibi sloganlarla nasıl süsleyebildiklerini sormadan edemiyor insan. Hayalgücünün özgürleşmesinin insanın doğayla ekolojik bir dolayımı olarak üretim sürecinin geri kazanılmasını içerdiği günümüzde, görünüşte "gelişkin" kafalara (özellikle akademinin koridorlarında maddiliklerini yitirmiş olanlara) yapışan tutarsızlıklar insanın ürkütüyor.

bazı yeni emek süreçleri için adetâ üretim araçları olarak, süreçteki işlevlerinin *yerine getirilmesi* için *canlı* hale getirilirler.

Bu pasajda altını çizdiğim terimler, Marx'ın kendi hayalgücünün, doğanın "ölüm uykusu"ndan "özgürleştirme"ye çalıştığı "kullanım değerleri"ni önceden canlandıran, Prometheusçu, genellikle kaba bir biçim alan burjuva tasarım imgeleriyle tamamen kirletilmiş olduğunu ortaya koyuyor. *Odysseia*'daki Lotus yiyenler adası gibi Fichteci bir "Ego"yla donatılmış Homerik bir kahraman doğayı kendi içinden "Ego olmayan"a ya da meydan okuyan bir antagonistin "ötekiliği"ne doğru tutuşturana kadar düşsel doğa dünyası "israf edilmiş" bir dünyadır. Dolayısıyla Marx'ın, William Petty'nin doğa ile emek arasındaki "evlilik" anlayışına yaptığı ateşli göndermelere karşın, evlilik sözleşmesini, Yehova'nın tüm gerçekliği erkek yaşlıların demir iradesi altına almaları için verdiği izin olarak gören baskıcı bir babaerkinden başka bir gerçek evlilik söz konusu değildir.

Örümceğin ve arının içgüdüsel dürtülerinden farklı olarak, üretici etkinlikteki insan imgelemi tarafından beslenen kavramlar *hiçbir zaman* toplumsal olarak tarafsız değildir. *Hiçbir zaman* tamamen teknik terimlerle de kalıba dökülemezler. Tasarım sürecinin ta başından itibaren teknik imgelem, en iyi toplumsal koşullarda bile potansiyel olarak sorunsaldır. Onu sorgulamadan bırakmak, insanlığın doğayla etkileşiminin en temel sorunlarını gözardı etmektir. Bunu aklın, yaratıcı süreci tanımlayan herhangi bir doğuştan gelen, neo-Kantçı yapı tarafından zorunlu olarak sabitlendiği inancından yola çıkarak söylemiyorum. Ben daha çok Batı felsefesinin en kalıcı ideali olarak belirlediği özbilince ulaşmayı başaramamış aklın ve kuşkusuz teknik yaratıcılığın, yalnızca toplumun süregiden kültürel uyaranlarının [stimuli] engeli karşısında değil, aynı zamanda imgelemin kendisinin dilini oluşturan imgeler karşısında da yaralanmaya son derece açık olduğunu ileri sürüyorum.

Marx'a göre hem emek süreci hem de ona kılavuzluk eden ussal tasarım temel olarak faydacıdır: Bilimsel yasaya uygunluğun [lawfulness] tarafsızlığını ve kesinliğini kazanan indirgenemez bir teknik zeminleri, bir *hareket tarzları* [modus operandi] vardır. Etkililikleri tarih tarafından arttırılabilir ya da azaltılabilir; ama, onu uygulayan tasarım ve emek süreçleri Marx'a göre nihai olarak fiziksel bir etkileşimdir. Aslında Hegel'in amansız teleolojik sistemi Hegelci "Tin" kavramı olmadığında ne kadar anlamsız olursa, böyle temel, toplumsal olarak ta-

rafsız bir etkileşim olmadan, Marksçı toplumsal teoride Marx'ın "tarihsel materyalizmi"-"üretim araçları" denilen *deus ex machina*'sı ile birlikte- o kadar anlamsız olacaktır. Her iki sistem de olumsallık batağına batmamış olan bir şey tarafından hareket ettirilmelidir. Dolayısıyla tasarım süreci ve emek süreci zorunlu olarak, içinden tarihe nezaret edecekleri -ve Marx'ın, zaman zaman teorik külliyatını fazlasıyla delik deşik eden ikincil düşüncelerle birlikte çekildiği- insanüstü bir sığınakla donatılır.

Marx'ın ve birçok Victoria dönemi çağdaşının "doğa putperestliği"ni son derece sert terimlerle kötülemeleri tesadüf değildir. On dokuzuncu yüzyıl Romantik hareketi daha geniş ve eski bir duyarlılığı yankılıyordu: Üretimin antagonist değil, simbiyotik bir süreç olması gerektiği görüşü. Hareket esas olarak estetik olduğu halde, daha genel bir "doğal tasarım"ı ortaya koymak için anarşist karşılıkçılık -özellikle Kropotkin'in büyük bir öngörüye sahip yazıları-teorileriyle birleşti: Emek ile doğa arasındaki, "insanın" doğa üzerindeki babaerkil tahakkümü olarak değil, uyum, verimlilik ve yaratıcılığa dayanan üretici bir ilişki olarak "evlilik." On dokuzuncu yüzyıldaki özgürlükçü ve estetik hareketler hâlâ insanın zanaatı ile doğanın potansiyelleri arasındaki verimli bir etkileşim imgesinin mirasçılarıydılar. Ama emek "ateş" olarak ya da sanayi "ocak" olarak görülmüyordu. Bu hareketlerin imgeleri tamamen farklıydı. Doğanın evladının -kullanım değerlerinindoğurtulmasında emek ebe, aletler de onun yardımcıları olarak görülüyordu.

Böyle bir görüş, mimarın içinde "yapısını yükselttiği hayal gücü"nün toplumsal ve etik olarak türediğini ima ediyordu. Algılanan gerçeklik, yalnızca teknik zeminlere indirgenemeyecek bir tahakküm -ya da özgürleşme- epistemolojisi içerir. Dolayısıyla üretimin tasarım imgeleri, mühendislerin, mimarların, zanaatkârların ya da emekçilerin kafalarında beslenen figürler, toplumsal ya da etik olarak tarafsız değildir. Değerden bağımsız bir teknik ve emek teorisinin formüle edilebilmesi için temel alınabilecek indirgenemez teknik bir zemin yoktur. "Ateş" olarak emek ve bir "ölüm uykusu"na gömülmüş doğal olgular imgelemi, son derece otoriter bir duyarlılığın görsel dağarcığından oluşturulur. Modern teknik tasarım imgeleminin kökenleri hâkimiyet epistemolojilerindedir; çok uzun bir zaman boyunca, tam da dünyayı -hem birbirini, hem doğayı- "bilme" konusundaki özgül tarzımızla, yüceltilmesinin doruğunu sınai tarımda, kitle üretiminde ve bürokraside bulan bir tarzla oluşturulmuştur.

Hemen hemen her çağdaş emek imgesinde, eşsiz bir *madde* -emeğin dünyayı değiştirmek için "ateşli" yeteneklerini üzerinde uyguladığı malzeme- imgesi örtük olarak bulunur. Biz onu ister enerjiyle, atomlarla, bir matematik ilkesiyle ya da sadece uygun bir işlevsel öncülle eşitleyelim, modern kafaya göre madde, esas olarak indirgenemez bir "varlık"tır. Seçimimiz ne olursa olsun, maddeyi tözün temel düzeyi, gerçekliğin alttabakası olarak görürüz. Aslında madde, etkileşimleri sayesinde özgüllüğe ulaştığında, artık tanım gereği "madde" değildir ve "bir şey," indirgenebilir bir tikel biçimini alır.

Bu anlamda ele alındığında, madde gerçekliğin niceliksel bir yorumuna tamamen uygundur. Parçalara ayrılabilir, ama farklılaşmadan kalır. Dolayısıyla, sayım amacı için türdeşliğini bozan farklılıklar dikkate alınmadan tartılabilir ve sayılabilir. Devinimsel olabilir; ama, gelişimsel değildir. Bu nedenle nitel yorum gerektiren hiçbir sorun yaratmaz. Felsefi bir bakış açısından, madde içsel olarak etkileşir, ama içkinlikten ve kendini oluşturmaktan yoksundur. Dolayısıyla gerçekliği vardır, ama öznelliği yoktur. Modern kafaya göre madde yalnızca ruhsuzlaştırılmamıştır; ruhun antitezini oluşturur. Nesnelliği, öznellik anlayışımızı aydınlatan karşıtlığın kaynağıdır. Maddenin geleneksel tanımı, genel olarak ruhsuzlaştırılmış bir dünyada bu son derece ruhsuz anlayışı ele verir. Madde yer kaplayan bu malzemedir; varlığı, ağırlık ve hacmiyle nicel olarak belirlenebilen türdeş malzeme.

Buna karşılık emek imgemiz, maddenin, zaman boyutu içine yerleştirilmiş ruhsuzlaştırılmış karşılığıdır. Muhtemelen başka hiçbir görüş bu metafizik emek ve madde füğünü, Marx'ın *Kapital*'in ilk bölümlerindeki soyut emek tartışmasından daha kesin ve açık olarak ifade edemez. Burada, yalnızca zaman akışı ile ölçülebilen soyut emek, yoğunluğu ve tuttuğu yer ile ölçülebilen soyut bir maddenin kutupsal kavramı haline gelir. Descartes'in *res extensa*'sı, Marx'ın *res temporalis*'i -yalnızca değer analizini değil, temel öncülü çalışma gününün kısaltılması olan özgürlük analizini de biçimlendiren kavramsal bir çerçeve- ile tamamlanır. Aslında, Marx'ın yapıtında Hegelci diyalektik olduğu kadar Kartezyen düalizm de vardır.

Marx'ın tartışmasını biraz daha izleyelim: Metanın nitel özelliklerini -somut insan ihtiyaçlarını karşılayan özellikler- çıkarırsak,

> geriye yalnızca tek bir ortak özellikleri kalır: Emeğin ürünleri olma özelliği. Ama emeğin ürünü bile ellerimizde bir değişikliğe uğrar. Sahip olduğu kullanım değerinden soyutlama yaparsak, aynı zamanda

ürünü bir kullanım değeri haline getiren maddi öğelerden ve şekillerden de soyutlama yaparız; artık onu bir masa, bir ev, iplik ya da yararlı başka bir şey olarak görmeyiz. Maddi bir şey olarak varlığı görüş alanı dışında bırakılır. Artık ona doğramacının, duvarcının, eğiricinin ya da başka herhangi bir üretici emek türünün emeğinin ürünü olarak bakılamaz.... Bir kullanım değeri ya da yararlı bir eşya.... ancak soyuttaki insan emeği onda cisimleşmiş ya da maddeleşmişse değere sahiptir. O halde, bu değerin büyüklüğü nasıl ölçülür? Açıkça, eşyanın içerdiği değer-yaratıcı tözün, emeğin miktarıyla. Ancak emeğin miktarı süresi ile ölçülür ve emek-zamanı, standardını haftalar, günler ve saatlerde bulur.

Ekonomi politik eleştirisinin parçası olarak taşıdıkları işlevleri bir yana bırakırsak, bu satırlar Marx'ın analitik yöntemi, felsefi öncelleri ve ideolojik amaçları açısından son derece aydınlatıcıdır. Marx'ın sonuçlarında "açıkça" ikna edici olan hiçbir şey yoktur, çünkü Marx ne bir metayı analiz ediyor ne de tam olarak onun hakkında genelleme yapıyor. Aslında metayı *idealleştiriyor* -muhtemelen her genellemenin kendisine bağlı ayrıntılar karmaşıklığını aşmak için gerektirdiği "ideallik" düzeyinin ötesinde.

Marx'ın bir metanın "kullanım değeri"nden -"ürünü bir kullanım değerine dönüştüren maddi öğeler ve şekiller"den- yaptığı "soyutlama"nın derecesi, kullanım değerleri antropolojisine ilişkin olarak bildiklerimiz açısından o kadar kapsamlıdır ki tam da bu teorik sürecin toplumsal olarak doğrulanması gerekir. Aslında Marx, döneminin bilimci önyargıları veri alındığında, metayı farkına varmış olabileceği çok daha zengin bir toplumsal bağlamdan koparıyor. Yalnızca kullanım değerlerinin meta biçimiyle uğraşmakla kalmıyor, ama toplumsal olarak oluşmuş ve tarihsel olarak gelişmiş gelenekler ve olgularla -daha doğrusu, teknik, emek, doğa ve ihtiyaçlar hakkındaki, analitik yöntemini ve çıkarsamalarını pekâlâ şüpheli hale getirebilecek önvarsayımlarla- *düşünmeden* uğraşıyor. "Maddi bir şey olarak varlığının görüş alanı dışına" çıkarılabilmesi için metayı somut niteliklerinden yalıtırsak metanın -ya da mübadele amacıyla üretilmiş bir kullanım değerinin- "özüne" ulaşıp ulaşamayacağımızı bilmiyoruz. Belki de her arzu edilir doğa ve teknik ürününde bulunan *ütopyacı* boyutu, "umut ilkesi"ni (André Breton'un söyleyebileceği gibi "harika" boyutunu) sağlayan bu somut nitelikler -bir "kullanım değeri" olarak biçimi- meta için daha temel önemdedir. Kapitalizmin en temel tarihsel çelişkile-

rinin kaynaklandığı, meta içindeki nihai çelişki; bir mübadele değeri olarak soyut doğası ile arzunun tatmin eden bir kullanım değeri olarak "verimliliği" arasındaki çelişki burada yatıyor olabilir.

Ne olursa olsun, Marx'ın idealleştirme süreci kendisinin net bir şekilde öngörebileceğinden daha kapsamlı bir sonuç veriyor. Soyut emek ancak soyut madde -"ürünü bir kullanım değeri haline getiren maddi öğe ve şekiller"den tamamen yalıtılmış madde- üretir. Ne Marx ne de döneminin ekonomistleri, aynen soyut emek gibi soyut maddenin de somut maddenin ve somut emeğin ütopyacı özelliklerinin -daha doğrusu duyumsal niteliklerinin- bir yadsınması olduğunu anlayabilecek bir konumdaydılar. Dolayısıyla arzunun maddeleşmesi olarak "kullanım değeri" ve oyunun maddeleşmesi olarak "somut emek", ekonomik söylem alanından dışlandı; onların geliştirilmesi ütopyacı hayal gücüne (özellikle Fourier'nin örnek oluşturduğu anarşik fantezi alanına) bırakıldı. Ekonomi politik ustalığını yitirdi. Üstatları, dünyaları burjuva ideolojisinin parametreleriyle tanımlanan "dünyevi düşünürler" haline geldiler.

Marx'a göre büyü bozucu bir "bilime" doğru gelişim teorik ve tarihsel olarak ilericiydi. Adorno alaylı bir şekilde Marx'ı tüm dünyayı bir fabrikaya çevirmek istemekle suçlarken farkına vardığından daha fazlasını dile getirmiş olabilir. Marksçı teori için, somut emeğin soyut emeğe indirgenmesi teorik olduğu kadar tarihsel bir erdemdir. Soyut emek kapitalizmin bir yaratımı olabilir, ama kapitalizmin kendisi gibi tarihin diyalektiğinde zorunlu bir "uğrak"tır. Yalnızca mübadele oranlarını yaygın bir düzeyde olanaklı kılmanın bir vasıtası değildir, aynı zamanda daha genel bir perspektifte özgürlüğün teknik temelinin parçası haline gelir. Şekil verilebilirliği nedeniyle soyut emek insan etkinliğini birbirinin yerini tutabilir hale getirir, sanayi görevlerinin rotasyonunu olanaklı ve makine kullanımını esnek kılabilir. Soyut emeğin, farklılaşmamış insan enerjisi olarak sanayinin damarlarından akma kapasitesi, çalışma gününün ayarlanabilmesini ve kısaltılmasını ve aynı zamanda "zorunluluk alanı" karşısında "özgürlük alanı"nın genişlemesini olanaklı kılar. Marx'ın komünizminin amacı bir "sanatçılar toplumu"na ulaşmasa da Marx sanatçıların tuvallerindeki renklerin grinin çeşitli tonlarıyla sınırlı olabileceğini fark etmeye hazır değildi.

Organik toplumun bakışını bu düşünceler bütünüyle karşılaştırmak, tam anlamıyla nitel olarak farklı bir betimleme alanına ve son derece

duyumsal bir duyarlılık biçimine girmektir. Organik toplumun dünya imgesi hemen her ayrıntıda Marksçı, bilimci ve açıkça burjuva madde, emek, doğa ve teknik anlayışıyla -daha doğrusu, yaşantıyla ilişkili olarak getirdiği teknik imgelem yapısıyla- temel bir karşıtlık oluşturur. Organik toplumun bu meselelere "bakışı"ndan ya da "duyarlığı"ndan söz etmek, onun epistemolojik mekanizmasının çok biçimli duyarlığının hakkını yeterince vermez. Animizm tartışmamın gösterdiği gibi bu duyumsal aygıt inorganiği organik, canlı olmayanı canlı düzeyine yükseltmiştir. Doğa daha ruhsallaştırılmadan önce kişileştirilmiştir. Ama doğal "nesne" (canlı ya da cansız) kendine özgü bir özneydi; işçiler ile üzerinde çalıştıkları malzeme arasındaki ilişkiye dolayım oluşturan *araçlar* da öyleydi. "Emek süreci"nin kendisi, içinde çalışmanın gebelik sürecinin -tam anlamıyla bir üreme, doğum hareketi- bir öğesi olarak görüldüğü birleşik bir etkinliğin organik niteliğini kazandı.

Daha kesin bir şekilde belirtirsek, organik toplumun teknik imgelemi -tam da kavramlaştırma tarzı- tamamen faydacı olmak şöyle dursun, yaratıcı etkinliğin büyüleyici bir sentezini sergiliyordu. Hiçbir özne ve nesne birbirine karşı konmuyordu; olaylar birbirini çizgisel bir dizi halinde izlemiyordu. Daha çok malzemeler, çalışma süreci ve dönüştürülmüş sonuç organik bir bütün haline, "emek" ya da "çalışma" olarak adlandırdığımız insan yeteneklerinin soyut bir uygulamasından çok bir gebelik, üreme etkinliğine yaklaşan ekoteknik bir sentez haline geliyordu. Hem "üretici"yi hem de "malzemeler"i kucaklayan bir ortam gibi emek süreci ikisi arasında akıyor ve ne zanaatkârın ne de malzemelerin birbirlerine karşı önceliğe sahip olduğu ortak bir sonuç içinde onları tava getiriyordu. Emek *zamanı* ve özellikle "soyut emek" kavramsal olarak formüle edilemezdi. Bergson'un *durée*'si (süre) gibi zaman fizyolojikti ve çizgisellik kavramlarına zincirlenemezdi. Etkinliğinin özgüllüğüne ve "ürünü"nün somutluğuna bağlı olan emeğin, duyumsal bir etkinlik -dolayısıyla (sakatlayıcı terminolojimizi kullanırsak) "paha biçilemez" ve mübadele eşitliklerinin ötesinde olan toprak gibi engin görüngüler dünyası- olarak somutluğu dışında hiçbir anlamı yoktu.

Dolayısıyla organik toplum, zanaatkâr ve malzemeden ayrı olarak var olan bir sonuç yerine insani ve doğal yeteneklerin yeni bir birleşimi anlamına geldiğinde, "ürün" sözcüğünü modern anlamıyla kullanmak anlamsız olacaktır. Aristoteles'in "maddi neden," "yoksunluk" ve "biçimsel neden" kavramları -maddenin özgül bir biçim alma potansi-

yeline ulaşmayı amaçlayan içkin bir çabaya katılımını içeren nedensel bir *model*- bu eski organik üretim epistemolojisinin niteliklerini taşır. Aslında, emek süreci bir üretim biçimi değil; üreme biçimidir, bir imalat hareketi değil; doğurma hareketidir.

Emek süreci konusundaki bu yönelimin yazıöncesi toplulukların duyumsal bakışına ne ölçüde nüfuz ettiği antropolojik ve mitolojik verilerle tamamen ortaya konmuştur. Diğer üretici etkinlikler de (özellikle maddenin en keskin dönüşümünü sağlayan metalurji) en az tarım kadar, insan işçiler ile dişi bir yeryüzü arasındaki son derece cinselleştirilmiş bir etkinliği içeren kutsal etkinlikler olarak görülüyordu. Mircea Eliade'ın gözlemlediği gibi:

> Çok erken bir dönemde maden cevherlerinin yeryüzünün rahminde embriyonlar gibi "büyüdükleri" anlayışıyla karşılaşıyoruz. Böylelikle metalurji gebelik tıbbı niteliğini kazanır. Madenci ve maden işçisi yeraltı embriyolojisinin açılmasına müdahale eder: Maden cevherlerinin büyümesinin ritmini hızlandırır, Doğanın çalışmasında işbirliği yapar ve daha çabuk doğurmasına yardımcı olur. Uzun sözün kısası, çeşitli teknikleriyle insan giderek Zamanın yerini alır: İnsan emeği Zamanın çalışmasının yerini alır.

Eliade'nin "zaman" vurgusu burada son derece yanlış bir noktaya yerleştirilmiştir. Aslında kendisinin de belirttiği gibi bu embriyonik maden cevherleri betimlemesinde esas önemli olan "canlı ve kutsal olduğu".... ileri sürülen "madde" kavramıdır. Aslında, "madde" *etkindir*. Kendini, gizli potansiyellerini, bütünlükte tamamlanmışlığını bulan bir nisus aracılığıyla gerçekleştirmeye çalışır. Daha organik bir terminoloji kullanırsak, maddenin kendini gerçekleştirmesi tam analojisini gebelik ve doğum süreçlerinde bulur.

Marx'ın yaptığı gibi, "işçinin Doğanın ürünlerini kendi ihtiyaçlarına uyarlanmış bir biçimde mülk edinmesi"nden söz etmek, insan "ihtiyaçları" ile doğal "ihtiyaçlar" arasında gelişime dayalı bir eşzamanlılık olmadığını varsaymaktır. Böylelikle bir tarafta toplum, insanlık ve "ihtiyaçlar" ile öte yanda doğa, insani olmayan canlılar dünyası ve ekolojik amaçlar arasında keskin bir kopukluk yaratılır. Oysa organik toplumlar, toplum ile doğa arasındaki farklılıkları kutuplaştırmadan, işlevsel olarak ayırt etmenin kavramsal araçlarına sahiptirler. Üretimin aynı zamanda üreme olması anlamında, yaratımın aynı zamanda bir gebelik olması ve ürünün "mülk edinilmiş" bir şeyden çok tüm süre-

cin çocuğu olması anlamında, doğa ile insanlık arasında, evrensel, ruhani bir "Birlik" içinde eşlerin kimliğini eritmeyen bir "evlilik" gerçekten vardır.

Eliade'nin formülasyonunu kullanırsak, emek "maddenin dönüşümünü, mükemmelleştirilmesini ve değiştirilmesini" izleyerek bu gelişime bütünüyle katılır. Bu süreç emek sanki maddenin gebeliğine dışsal bir "kuvvet" değil, nedensel bir ilke olarak içkinmiş gibi gerçekleşir. Dolayısıyla, emek yalnızca "Doğanın ürünlerinin ebesi" değildir; kendi başına "Doğanın ürünleri"nden biridir ve doğanın doğurganlığıyla sınırdaştır. Toplum nasıl doğadan dışarı akarsa ve akıl gibi kendi doğal tarihi varsa, emek de doğadan dışarı akar ve kendi doğal tarihi vardır.

Dolayısıyla emeğin kaderi değiştirilemez bir şekilde, yeryüzünü canlı bir varlık olarak gören ilksel bakışa bağlıdır. İnsani olmayan yaşam, ayıların avcılarla işbirliği yaptığına inanıldığı gibi insanlıkla birlikte emek harcar; dolayısıyla ikisi de her gün ilksel yararlanma hakkı ve tamamlayıcılık âdetlerini besleyen sihirli bir işbirliği alanına girerler. Organik toplumda, yaratıldığı kadar *bahşedilmiş* de olan maddi bir bolluğa kimse tamamen "sahip olamaz" gibi görünmektedir. Bu nedenle, adli ve politik dünyalarda eşitlerin eşitsizliğini düzenlemek için "doğal yasa"nın ve "doğal insan"ın gördüğü işleve benzer bir biçimde, maddi dünyada eşitsizlerin eşitliğini düzenlemek için telafi edici temeli sağlayan büyük düzey eşitleyici doğanın kendisiydi. Verici bir doğa, "emeği" doğal manzarayı giydiren zengin çeşitliliğe sahip görüngülerde açıkça ifade edilen doğaydı.

Bu animist duyarlık insan kafasına o kadar güçlü bir şekilde yapıştı ki İÖ beşinci yüzyılda, klasik Helenik felsefesinin en yüksek noktasında, Anaxagoras, "kılın kıl olmayandan, etin et olmayandan gelemeyeceği" temeline dayanarak, "dört unsur" ve atomcu doğa teorilerini ciddi bir şekilde reddedebildi. Aristoteles'in söylediği gibi bu *homeomeries* teorisinde:

> Anaxagoras Empedokles'in (dört unsur teorisi) tersini söyler, çünkü *homeomeries* unsurlarını (yani et ve kemik ve bu şeylerin her biri) sayar ve hava ile ateşi bunların ve tüm diğer "tohumların" karışımları olarak adlandırır; çünkü bu şeylerin her biri bir araya yığılmış görünmez *homeomeries*'den yapılmıştır.

Aslında *homeomeries* dünyanın tözünün, tüm çeşitli madenleri,

flora ve faunasıyla birlikte dünyanın kendisi *olduğu* şeklindeki ilksel bir görüşün felsefi bir geliştirilmesinden oluşur.

Böylelikle somut emek somut tözle karşılaştı ve emek sadece doğal olgular içinde mevcut ya da gizli olan bir gerçekliğin biçimlendirilmesine katıldı. Emek de üzerinde "çalıştığı" malzemeler de *karşılıklı olarak eşit biçimde* yaratıcı, yenilikçi ve kesinlikle sanatsaldı. Emeğin bir biçimde doğayı "mülk edindiği" anlayışı, Locke'un da, Marx'ın da kavramsal çerçevesine içkin olan anlayışa, organik toplumun teknik imgelemine tamamen yabancı ve onun telafi edici ve bölüşümcü ilkeleriyle tutarsız olacaktı. Bu erken teknik imgelemde tözün emekle karşılıklı eşitliği o kadar önemliydi ki, çalışma yalnızca atıl "doğal kaynakları" arzu edilen nesnelere dönüştürme değil, tözün "ses"ini keşfetme kapasitesiyle ayırt ediliyordu. Eski Anvilik Eskimoları arasında, fildişi oymacıları, Rene Dubos'nun gözlemlerine göre, "pek ender olarak doğaya bir modeli ya da maddeye kendi kişiliklerini dayatmaya çalışıyorlardı."

> Zanaatkâr "ham fildişini" elinde tutup ona "Sen kimsin? İçinde kim saklanıyor?" diye fısıldayarak, onu nazikçe bir o yöne, bir bu yöne çevirdi. Oymacı pek ender olarak bilinçli bir şekilde belirli bir biçim oluşturmaya kalkıyordu. Fildişi parçasını bir adam, bir çocuk, bir kurt, bir fok, yavru bir mors ya da önceden tasarlanmış başka bir nesne haline gelmeye zorlamak yerine, bilinçaltında maddenin kendisinde içkin yapısal nitelikleri ve modelleri keşfetmeye çalışıyordu. Elini sürekli olarak, kendisini bıçağa açtığı biçimiyle fildişinin iç yapısının kılavuzluğuna bırakıyordu. İnsan ya da hayvan biçimini yaratmak zorunlu değildi; o baştan beri oradaydı ve yalnızca serbest bırakılması gerekiyordu.

Dolayısıyla çalışma gerçekleştirme olduğu kadar keşifti, özne ile nesnenin eşzamanlılığıydı. Ancak daha sonraları -ilk olarak insanları nesnelere indirgeyerek- öznenin nesne üzerindeki tiranlığına doğru ayrıştı. Organik toplumun bütünlüğü içine alındığında, araç mesleki bir "alet takımının" donmuş bir araçsal bileşeni değil, zanaatkârın "Yol"unun bir parçasıydı. Tüm erken toplulukların dilinde evrensel olan "Yol" terimi, etosu, ritüeli, duyarlılığı, görevi ve yaşam biçimini kozmogoniyle ve dünyayı oluşturan tözlerle birleştiriyordu. Birini diğerinden ayırmak bu uzak çağın olağanüstü duyarlılığı için anlaşılamaz bir şeydi. Buna karşılık çalışmanın hemen hemen koroya benzer

bir niteliği vardı: Büyülü ve davetkârdı, aletin organik bir şekilde zanaatkâra kattığı tözü yatıştırıyor ve onun gönlünü yapıyordu.

Bugüne kadar, yazıöncesi insanları pek ender olarak sessiz bir şekilde çalışırlar. Fısıldarlar, mırıldanırlar, şarkı söylerler, sakin bir şekilde ıslık çalarlar; bedenlerini nazikçe sallayarak ve dalgalandırarak, maddeyi bir çocuk gibi okşayarak onu besler ve ona bakarlar. Kızarmış demiri çekiç ve örs arasında döven demirciden çok emzikli çocuğu olan anne imgesi erken dönemdeki gerçek zanaat sürecini daha iyi canlandırır. Daha sonraları bile, köy düzeyinde, yiyecek yetiştiricileri, tohum ekme ve hasadı kaldırma sürecinde yaptıkları işler ne kadar çetin olursa olsun, hep birden söylenen şarkılar ve şenliklerle coşuyorlardı. Yüzyıl önce hemen hemen tüm sanayi öncesi işlerde yaşamaya devam eden bir tür olarak "iş türküsü," kendisi de tözden ruhu çıkaran ve zanaatkârlara ve aletlerine ruh kazandıran bir teknik olan ilksel şarkının tarihsel yankısıdır.

Tükenmiş madenlerde maden cevherlerinin kendi kendilerine çoğalmadıklarını, fildişinin canlı bir varlığı gizlemediğini ve hayvanların av törenlerine nazikçe yanıt vermediklerini çok iyi biliyoruz. Ama bu kurgular insana doğa saygısını telkin edebilir ve insanların doğanın cömertliğini sömürülebilir "doğal kaynaklar"dan daha fazla bir şey olarak takdir etmelerine neden olabilir. Tören ve mit bu saygıyı arttırabilir ve yaratılan bir nesnenin sanatsal ve işlevsel bütünlüğüne yönelik zengin bir duyarlılığı besleyebilir. Aslında grup törenleri grup dayanışmasını derinleştirir ve bir topluluğu amaçlarını gerçekleştirmede daha güçlü kılabilir. Ama modern düşüncenin, efsane yaratıcı avcılık ve zanaatkârlık kavramlarının doğal görüngülerde kök saldığına inanması ihtimal dışı. İşlev, olguyla karıştırılmamalıdır. Ve etkili efsane yaratıcı işlevler bazı pratik, genellikle estetik amaçlara ulaşmada ne kadar etkili olursa olsun, başarıları içkin gerçeklik iddialarını geçerlileştirmez.

Ama deneyim, gerçekliğin salt edilgin bir alt tabakası olarak maddenin, tamamen "teknik" olarak tekniğin ve toplumsal bir erdem olarak soyut emeğin bilimci imgelerini tamamen bozguna uğrattı. Doğal dünyanın düzenli olması olgusu (hiç değilse modern bilimi ve mühendisliği olanaklı kılan bir düzeyde) uzun bir süredir, gerçekliğin pekâlâ örtük bir anlamı olabilecek bir mantığı -ya da akılcılığı- olduğu yolundaki düşünsel bakımdan cezbedici bir olasılığı ima etti. Üç yüz yıldır,

bilimsel bir gerçeklik görüşü, gerçekliğin düzenliliğini, matematik gibi rasyonel anlamda talepkâr sistemlere tam olarak yanıt verebilen bilimsel bir mantık çerçevesi içinde yorumlayabileceğimiz önvarsayımı çevresinde, katı bir şekilde yapılandı. Ama mantığın ve aklın dünyanın kendisinde var olduğu konusunda hiçbir varsayım, hatta önerme yapılmadı. Aslında bilimin bir yalanı yaşamasına izin verildi. Şaşırtıcı bir başarıyla doğanın düzenli olduğu ve bu düzenin insan aklı tarafından akılcı bir biçimde yorumlanmaya müsait olduğu, ama aklın gözlenen olguların değil *yalnızca* insan gözlemcinin öznel niteliği olduğu varsayıldı. Sonunda, bilim esas olarak, metafiziğin en kaçınılmaz "tuzak"larından birini -aynı zamanda akılcı da olan düzenli bir dünyanın anlamlı bir dünya olarak görülebileceğini- engelleyebilmek için bu yalanı yaşadı.

Kuşkusuz anlam terimi animizmi çağrıştırır. Amacı, bilinci, niyeti, öznelliği -kısacası aklı derin bir şekilde doğal tarihte kök salan, doğanın bir ifadesi olarak insanlığa değil, doğadan *ayrı* olarak insanlığa atfettiğimiz nitelikleri- ima eder. Tam da bilimcilik mantığının mantıksal sonuçları, bilimin, dikkatli bir şekilde kendisi ile analitik stratejilerine tâbi tuttuğu görüngüler zenginliği arasında yarattığı mesafeyi yıkma tehdidini taşır. Aslında bilim, görünüşte animist ve metafizik "harabelerin" -onlar olmasa kendi çelişkilerinin bataklığına gömülecekti- temelinde inşa edilmiş bir tapınak haline gelir.

Bilimin bu tür bir eleştiri karşısındaki savunması, düzenin, olguların akılcı bir şekilde kavramaya yardımcı olan akılcı bir düzenlemesini içerebileceği, ama bunun hiçbir şekilde öznelliği, akılcı bir düzenlemeyi *anlama* kapasitesini içermediği şeklindedir. Görünüşte, doğa ne kadar düzenli olursa olsun dilsizdir, düşüncesizdir ve kördür; bu nedenle kendi kendini yönlendiren ve kendini ifade eden görüngülerin insani anlamında ne öznellik ne de akılcılık sergiler. Düşünülebilir olacak kadar düzenli olabilir, ama *o* düşünmez. Bununla birlikte, insani anlamda bile öznellik, yeni doğmuş bir sonuç, nihai olarak verilmiş olan bir koşul değildir. Öznellik, kendine özgü doğal bir tarih boyunca, salt duyarlılık olarak tüm canlı varlıklarda ve Diderot gibi felsefecilerin görüşünde, inorganik dünyanın kendisinin tepkiselliğinde [*sensibilité*] en temel biçimlerine kadar geriye doğru izlenebilir. İnsan aklı en karmaşık ve eklemlenmiş biçiminde öznelliğin ifadesi olabilirse de son derece güç ortamlarla çok etkin bir biçimde başaçıkabilen organizmaların organik evrim süreci boyunca, insan aklına çeşitli derecelerde giderek yaklaşılmıştır. Bugün tüm insani biricikliği, vakarı

ve yaratıcı olanakları içinde "akıl" dediğimiz şey, aklın uzun *evrimiyle* sınırdaştır. İnsanlığın ortaya çıkışına kadar öznellik organik ve inorganik gelişim seyrinde her zaman eksik değildi. Tam tersine, doğal tarih boyunca değişen derecelerde her zaman mevcuttu, ama bugün bildiğimiz biçimiyle insan aklına giderek daha fazla yaklaşan bir şekilde. İnsani olmayan doğada öznelliğin varlığını yadsımak, öznelliğin, verili insani biçiminde ya da herhangi bir biçimde var olabileceğini yadsımaktır.

Ayrıca insan öznelliğinin kendisi de yalnızca doğal öznelliğin ürünü olarak değil, tam da onun *tarihi* olarak tanımlanabilir; Hegel'in felsefeyi kendisinin tarihi olarak tanımladığı anlamda. İnsan beyninin her tabakası, insanın sinir sisteminin evrimindeki her aşama, hattâ insan vücudunun her organı, hücresi, hattâ mineral bileşeni, kendi verili organizasyon düzeyinden ve gelişiminin dereceli öznelliğinden, organik evrimde geldiği dışsal doğal ortamla ve bütünleştiği içsel doğal ortamla "konuşur." "Bedenin bilgeliği," aynen aklın bilgeliği gibi çeşitli diller konuşur. Bu dilleri hiçbir zaman yeterli bir düzeyde çözemeyebiliriz, ama bedenlerimizin değişik nabız atışlarında, kalbimizin çarpmasında, kaslarımızın ısı yayan enerjisinde, beyinlerimizin yaydığı elektrik titreşimlerinde, sinir ve hormon etkileşimlerinin yarattığı duygusal yanıtlarda var olduklarını biliriz. Her canlı formda ve onunla diğer canlı formlar arasında gerçek bir "kürelerin müziği" yankılanır.

Farklı bir öznellik düzeyinin bizimkine nüfuz etmesi olasılığı da bizi rahatsız eder. Bu öznellik görüngülerin ve karşılıklı ilişkilerinin *bütünlüğünde* vardır. Ekosistemlerin tamlığından, karmaşıklığından ve kendi kendini düzenleyici ilişkilerinden kaynaklanan *organik* bir öznelliğin doğada ilkesel olarak insanların *ussal* öznelliğine benzeyen bir "zihniyet" sergileyip sergilemediğini sormak çok mu abartmak olur? "Bedenin bilgeliği"nden -hattâ "yaşamın bereketliliği"nden ve "doğanın intikamı"ndan- söz ettiğimizde, tamamen metaforik terimlerin sık sık ötesine giden bir dil konuşuruz. Tamamen ussal süreçlerimizin kendilerini isteyerek sürgün ettikleri bir "bilgililik" alanına gireriz. Ne olursa olsun, aklın doğal tarihini doğal aklın tarihi ile bir araya getirmek, muhtemelen ancak varsayımlarla yanıtlanabilecek bir sürü soruyu ortaya çıkarır. Burada bilginin uzun kariyerinde önemli bir anda duruyoruz. Zihniyeti Galileo ve Descartes'ın yapacağı gibi tamamen insan beyniyle sınırlamayı seçebiliriz ki bu durumda zihniyeti tamamen kafatasımızın içine mahkûm etmiş oluruz. Ya da aklın doğal tarihini dahil etmeyi ve akıl görüşümüzü bütünlüğü içinde doğayı içe-

recek şekilde genişletmeyi seçebiliriz; bu, Helenik dönemden erken Rönesansa kadar uzanan felsefi spekülasyon çağını içeren bir gelenektir. Ama bilimin yolunu, başka bilme yollarından daha güçlü ya da daha kesin varsayımlar temelinde seçmiş olduğu konusunda kendimizi aldatmayalım.

İnsan zihniyeti bugünkünden daha iyi bir anlam duygusu edinerek "üstünlük" iddiasını geçerli kılana kadar, ister hoşumuza gitsin ister gitmesin, bir tarlada birbiriyle cıvıldaşan cırcır böceklerinden öte bir şey değiliz. Kuşkusuz sözcüklerimizin, diğer insanlara, topluma ve doğaya karşı sorumluluklarımızı tamamen gözardı eden kendini beğenmiş bir "üstünlük" iddiasından başka bir tutarlılık ve kader duygusu yoktur. Hans Jonas'ın güzel bir şekilde ortaya koyduğu gibi kozmik alan ve başarının kesinliği açısından yoksun olduğumuz şeyi, derinlik ve anlayışla potansiyel olarak pekâlâ telafi edebiliriz. Ama işlevin olguyla karıştırılmaması gerektiği gibi potansiyel de gerçeklikle karıştırılmamalıdır. İnsanlığın büyük çoğunluğu potansiyellerini uzaktan yakından anlamadığı gibi gerçekleştirilmelerinin öğeleri ve biçimlerini daha da az idrak etmektedir. Tamamlanmamış bir insanlık, terimin en dar biyo-toplumsal anlamı dışında insanlık bile değildir. Aslında, bu durumda, tamamlanmamış bir insanlık herhangi bir canlı varlıktan daha ürkütücüdür, çünkü yeryüzündeki yaşamın yok edilmesi için tüm koşulları bir araya getirmek için salt "zekâ" denilen şeye yeterince sahiptir.

Animist imgelemin bugüne kadar olduğundan daha akılcı bir biçimde incelenmesinin gerekmesinin nedeni masum metaforlar, büyü teknikleri, mitleri ve yarattığı törenler değildir. Animist imgelemi modern düşünce için değerli kılan şey, daha karmaşık bir mantığı -muhtemelen bilimin mantığını tamamlayıcı, ama kesinlikle daha organik bir mantık- imal etmesidir. Fildişinin sesli bir özneyi gizlediğine inanan Eskimolar, bir atla sözsel bir diyaloğa girebileceklerine inanan Ova Kızılderilileri kadar yanılıyorlar. Ama Eskimo da Kızılderili de fildişi ve atta öznellik olduğunu varsayarak, gerçeklik hakkında mitik davranışın gizlediği, ama yadsımadığı bir doğruyla temas kuruyorlar. Fildişine ve atlara ilişkin olarak, anlamaya çalışmaları gereken ve taleplerine anlayış ve farkındalıkla yanıt vermeleri gereken bir "Yol" olduğunu doğru bir şekilde varsayıyorlar. Bu "Yol"un bir nitel özellikler bütünü -aslında, Pisagor'un görmüş olabileceği gibi her nesnenin eşsiz bir şekilde sahip olduğu bir biçim- olduğunu düşünüyorlar. Son olarak, bu biçimin ve bu niteliklerin, daha geniş bir karşılıklı ilişkiler diz-

gesinde var olan -salt ussal bir zihniyetin genellikle gözden kaçırdığı- bir "Yol"u kapsadığını varsayıyorlar. Belki de daha temel olarak, Anvilik Eskimoları ve Ova Kızılderilileri kendilerini, asla "nesneler"in bir birikimi olarak basitçe bir araya "düşmeyip," her zaman -hattâ belki de tanım gereği- "madde"nin nisusundan türeyen bir organizma ya da organik bir bütünlük *oluşturan* bir görüngüler *düzeni*, örgütlü bir *organik* doğal ortam içine yerleştiriyorlar. Einstein'ın özlü deyişini kullanırsak, Tanrı dünyayla kumar oynasın ya da oynamasın, dünya hiçbir zaman "istifini bozmaz." Şeylerin en önemsizini dikkate aldığımızda bile bu sezgi paha biçilmezdir. Fildişinin "dokusu," iç yapısı ve biçimi *vardır;* iyi zanaatkâr malzemeyi estetik mükemmelliğinin doruğuna ulaştırmak için *nereyi* oymak ve şekillendirmek gerektiğini bilmek zorundadır. Daha az mükemmel olan herhangi bir sonuç bu dokunun ihlali ve bütünlüğüne yönelik bir saldırı olabilir. Bir atın da "dokusu" ya da "Yolu" -karıncalanan sinirleri, ilgi ihtiyacı, korkma kapasitesi, oyun zevki- vardır. Sözsel dilsizliğinin ardında, atın kendi mükemmellik kapasitesine ulaşabilmesi -potansiyellerinin gerçekleşmesi- için binicinin araştırması gereken bir duyarlılıklar zenginliği vardır.

İnsanlığın doğal ortamı, "olan" görüngülerle, "olmakta olan" başka görüngülerle ve "olacak olan" daha başka görüngülerle gizlidir. Teknik imgelemimiz, içinde yaşadığımız dünyanın son derece akışkan doğasından ve insanlığın son derece akışkan doğasından kurtulamaz. Çağımızın tasarım imgelemi bu akışı (çok fazla suiistimal edilmiş bir terim kullanırsak), bu diyalektiği kucaklayabilmeli, düşüncesiz küstahlık ve dogmatik özgüvenle onu kesmemelidir. Zaten kırılgan olan çevremizin yalnızca insanlığın "olabileceği" -ve kesinlikle hâlâ olmadığı!- bir şeye ilerlemesine hizmet etmek, dünyayı büyük ölçüde kendi eserimiz olan bir karanlığa batırmak, dünyanın çağlar boyu süren kendi bilgelik evriminin ürettiği açıklığı kirletmek demektir. Doğal evrimin tamamlanmasına yardımcı olmuyoruz, hâlâ onun başındaki bir belayız. Yaşam dizgesinde olmamız *gereken* şey haline gelene kadar, *olabileceğimiz* şeyden korkarak yaşarsak iyi olur.

Düzenden akla, ondan da anlama; aklın dereceli doğal tarihinden insan aklının ortaya çıkışına; bütünün organik öznelliğinden bazı kısımlarının ussal öznelliğine; mitik "Yol"dan bilgili "Yol"a giden bütün bu gelişimlerin bilgi hakkındaki çeşitli varsayımları ve gerçekliğe ilişkin

anlayışları, geleneksel bilimin önermelerini ve anlayışlarını yadsımaz. Yalnızca bilimin evrensellik iddialarını sorgularlar.*

Yunan düşüncesinin de kendi bilgi ve doğruluk görüşleri vardı. Olympos tanrılarından önce gelen kader tanrıçası Moira, Zorunluluk ve Doğru'yu birleştirir. Moira, salt açıklamanın yoksun olduğu anlamdır, görünüşte kör bir nedenselliğin yöneldiği etik noktadır. Bu nedensellik görüşünde "ilkel" ya da salt efsane yaratıcı hiçbir şey yoktur. Tam tersine, mekanik yönelimli aklın kavrayamayacağı kadar karmaşık ve güçtür.

Meseleyi doğrudan koyarsak, şeylerin "nasıl"ı, "niçin" ile aydınlatılmadığı sürece yetersizdir. Etik anlam tutarlılığından yoksun olaylar yalnızca tesadüfîdir. Yalnızca bilime değil doğaya da yabancıdırlar; çünkü doğa, düzensizliğin tutarsızlığını, düzensizlikle birlikte gelen anlam yokluğunu o ünlü "boşluk"tan daha çok hor görür. Ve metafizik varsayımlarını yeniden incelerken, tamamen bilimci bir bakışın kör kaldığı öznellik alanlarını aydınlatabilen başka metafizik varsayımlara yer açması bilim için hiç de aşağılayıcı bir şey değildir.

Bu düşünceler ortaya koyduğum meseleleri çözmeyi umut edebilen daha büyük bir projeye -bir doğa felsefesine- giden yoldaki yol işaretleridir yalnızca. Ancak hep birlikte ele alındıklarında, teknoloji üzerindeki etkileri çok büyüktür. Kuşkusuz, sanayi makinesi sürücüsü olmadan harekete geçmiş görünüyor (Horkheimer'ı başka bir şekilde ifade edersek), ama bu metafor makineye çok fazla özerklik vermenin bir özürü olma eğilimindedir. Sürücü hâlâ oradadır. Doğadan çok, bu makineyi yaratmış olan bizlerin uykumuzdan uyanmamız gerekmektedir. Makineyi tam olarak geliştirmeden önce, dünyayı makineleştirmek üzere, duyarlılıklarımızı, ilişkilerimizi, değerlerimizi ve hedeflerimizi kozmik bir işletme çerçevesinde düzenlemeye başladık. Bu süreçte unuttuğumuz nokta şu ki kendimiz de makineleştirmeye çalıştığımız dünyada yaşıyoruz.

---

* Bu konuda bir yanlış anlama olmaması için, bilimsel anlayış ve yöntemin kendisini değil, tüm bilgi kozmosu üzerinde önceliğin kendisinde olduğu yolundaki, genellikle metafizik nitelikteki iddialarını sorguladığımı yinelemek istiyorum. Bu görüşle, "akıl" ile "anlayış" arasındaki ayrımı hiçbir zaman bugünkü kadar geçerli olmamış olan Hegel'in yanında yer alıyorum. Spekülatif düşünce-hayal gücü, sanat ve sezgi-tümevarımsal ve tümdengelimsel uslamlama, ampirik doğrulama ve bilimsel tanıtlama kurallarından daha önemsiz bir bilgi kaynağı değildir. Bütünlük, gerçekliğin evrimine olduğu kadar yöntemlerimize de uygulanmalıdır.

X. TEKNOLOJİNİN TOPLUMSAL MATRİSİ

Dünyayı makineleştirme düzeyimiz kadar ciddi bir olgu, yaşamlarımızda *toplumsal* olanı teknik olandan ayırt edememizdir. İkisini ayırma konusundaki beceriksizliğimizle, diğerine hizmet etmesi gerekenin hangisi olduğunu belirleme yeteneğimizi yitiriyoruz. Makineyi denetlemekte karşılaştığımız güçlüklerin özü buradadır. İçinde tüm tekniğin gömülü olması gereken toplumsal *matris*'e -teknolojiye giydirilmesi gereken toplumsal anlama- ilişkin bir duygudan yoksunuz. Bunun yerine, kendisinin tuhaf bir karikatürü biçimindeki Helenik *techné* kavramıyla karşılaşıyoruz: Artık bir sınır duygusuyla yönetilmeyen bir *techné*. Bizim kendi tamamen piyasa ürünü *techné* kavramımız o kadar sınırsız, o kadar denetimsiz ve o kadar geniş bir şekilde tanımlanmış ki onun sözlüğünü ("girdi," "çıktı," "geri besleme," *ad nauseam*

[bıktırıncaya kadar; kusturuncaya dek.-ç.n.]) sonuç olarak yüzeysel ve basmakalıp bir hale getirilen en derin karşılıklı ilişkilerimizi açıklamak için kullanıyoruz. Tüm insan deneyimi alanını sömürgeleştirme yönündeki muazzam eğilimiyle teknik artık, ilerlemesini durdurma, hedeflerini yeniden tanımlama, biçimlerini yeniden düzenleme, boyutlarını yeniden belirleme -her şeyden önemlisi onu tekrar toplumsal yaşamın organik biçimlerine ve insan öznelliğinin organik biçimlerine çekme- yönündeki mahşeri ihtiyacı gündeme getiriyor.

Tarihsel teknik sorunu, tekniğin boyutlarında ya da ölçeğinde, "yumuşaklığında" ya da "sertliğinde," hele hele ona önceki kuşakların safdil bir biçimde saygı göstermelerini sağlamış olan üretkenlikte ya da verimlilikte yatmaz; sorun tekniği özgürleştirici bir toplum içinde nasıl *içerebileceğimiz* (yani massedebileceğimiz) sorusunda yatmaktadır. Kendi içinde "küçük" ne güzeldir ne de çirkin; yalnızca küçüktür. Son derece insanilikten uzak ve merkezileşmiş toplumsal sistemlerin bazıları çok "küçük" teknolojiler tarafından biçimlendirilmişlerdir; ama bürokrasiler, monarşiler ve askeri kuvvetler bu sistemleri, insanoğluna boyun eğdirmek ve daha sonra doğaya boyun eğdirmeye çalışmak için gaddar sopalara dönüştürdüler. Kuşkusuz böyük ölçekli bir teknik, baskıcı bir büyük ölçekli toplumun gelişimini besleyecektir; ama her sakatlanmış toplum, tekniğinin boyutları ne olursa olsun, kendi tahakküm patolojisinin diyalektiğini izler. Böyle bir toplum, kendisini idare eden elitlerin yüzlerine küstah bir istihza yerleştirebileceği kadar kesin bir şekilde, "küçüğü" itici bir şekilde düzenleyebilir. "Büyük," "küçük" ya da "orta boy" ve "sert," "yumuşak" ya da "iyi huylu" gibi terimler yalnızca dışsal şeylerdir; olguların ya da şeylerin özlerinden çok niteliklerdirler. Boyutlarını ve önemlerini belirlememize yardımcı olabilirler, ama tekniğin özellikle toplumla ilişkili içkin niteliklerini *açıklamazlar*.

Ne yazık ki teknik büyüklük, boyut ve hattâ sanatsallık takıntısı dikkatimizi en önemli teknik sorunlardan -özellikle özgürlüğün idealleri ve toplumsal yapılarıyla bağlantılarından- saptırmaktadır. Özgürlükçü bir teknik ile otoriter teknik arasındaki seçim, Mumford'ın özgürlükçü sözcüğünü doğallığından uzaklaştırarak toplumsal olarak daha saygın ve şekilsiz demokratik terimine dönüştürmesinden çok önce, kuşaklar önce Fourier ve Kropotkin tarafından ortaya konmuştu.*

* "Demokratik" teknikten farklı olarak "özgürlükçü" teknik teriminin bugün her zamankinden daha çok gerekli hale geldiğini eklemeliyim. "İşyeri demokrasisi" üretici etkinliğe özgürlükçü değil katılımcı bir yaklaşımdan fazla bir şey ifade etmi-

Ama bu seçim çağımıza özgü değildir; uzun, son derece karmaşık bir geçmişi vardır. Yok olan zanaatkâr dünyasının zarif bir şekilde tasarımlanmış çömlekleri, güzel bir şekilde yapılmış mobilyalar, renkli ve ince bir karmaşıklığa sahip dokumalar, dikkatli bir şekilde işlenmiş süs eşyaları, güzel bir şekilde yapılmış aletler ve silahlar -bunların; hepsi, bir beceriler zenginliğine, ürüne gösterilen özene, bir kendini ifade etme arzusuna ve günümüzün üretici etkinliğinde hemen hemen tamamen yok olmuş olan yaratıcı bir ayrıntı ve eşsizlik kaygısına tanıklık eder. Bu zanaat eserlerine duyduğumuz hayranlık bilinçsiz olarak bir aşağılık duygusuna ve bu eserlerin içinde oluştuğu zanaat dünyasının -nesnelerin ifade ettiği yüksek öznellik düzeyinin farkına vardığımız için daha da etkileyici olan bir dünyanın- yitirilmesine ilişkin bir duyguya genişliyor. Kimliği belirlenebilir insanların bu eşyalara kişiliklerini kazıdıklarını; işledikleri malzemelere, kullandıkları aletlere ve kültürlerinin sayısız kuşaklar boyunca oluşturduğu sanatsal normlara son derece uyumlu bir duyarlılığa sahip olduklarını hissediyoruz. Son olarak, bizi duygusal olarak etkileyen nokta, bu nesnelerin doğurgan bir insan ruhuna, kültürel mirasını ve zenginliğini bayağı ve bizim toplumumuzun sanatsal erdeminin dışında görünebilecek malzemelere katan yaratıcı bir öznelliğe tanıklık etmeleridir. Burada, gündelik şeylerin çevresindeki gerçeküstü haleye -gündelik yaşamın ellerin, aletlerin, aklın ve malzemelerin tek bir yürek gibi çarpan bütünleşmesiyle yeniden fethine- yalnızca Avrupalı entelektüellerin metafizik programlarının bir parçası olarak değil, aynı zamanda o hayatı yaşayan sıradan halk tarafından erişilmiştir.

Ama zihnimiz geleneksel zanaatkârların becerisi, özeni ve duyarlılıklarıyla meşgul olurken, zanaatkârı ve zanaatı üreten kültürün doğasını kolayca unutuyoruz. Burada onun insani boyutlarına, değerler konusundaki duyarlılığına ve hümanist dürtüsüne değil, daha elle tutulur toplumsal yapıya ve onun zengin biçimlerine göndermede bulunuyorum. Eskimoların birbirlerine karşı büyük bir özen duygusuna sahip oldukları için aletlerini büyük bir özenle yapmış oldukları yeterince açık ve zanaatlarının canlı niteliğinin içsel bir canlılık ve öznelliği ortaya koyduğunu vurgulamaya gerek yok. Ama son analizde, tüm bu aranılan vasıflar Eskimo topluluğunun özgürlükçü yapısından akıyordu. Aynı şey, eserleri bizi hâlâ büyüleyen ve gelenekleri daha sonra antikitenin "yüksek uygarlıkları"nın komünal ve estetik temelini oluş-

yor artık. "Demokratik bir teknik" zorunlu olarak hiyerarşik olmayan ya da ekolojik bir teknik değildir.

turan geç paleolitik ve erken neolitik toplulukları (ya da genel olarak organik toplum) için de geçerlidir. Organik toplumun toplumsal gelenekleri, kalıntı biçiminde de olsa canlılıklarını korudukları ölçüde, becerileri, aletleri ve eserleri, kendi kendini yaratan bir varlık, kendi kendini üreten bir özne olarak düşünülen zanaatkârın son derece önemsenen damgasını korur.

Başlangıçta, özgürlükçü bir teknik otoriter bir teknikten yalnızca üretimin boyutları, aletlerin türü ya da boyutları ya da emeğin örgütlenme tarzından -bütün bunlar ne kadar önemli olursa olsun-daha fazla bir şeyle ayrılır. Belki de bu ayrımı yaratan en önemli neden, *kurumsal* tekniğin ortaya çıkışıdır: Ruhani birlik; onu çevreleyen, yavaş yavaş ortaya çıkan bürokrasiler; daha sonraları onun yerini alan monarşiler ve askeri kuvvetler; aslında tüm hiyerarşik yapıyı geçerlileştiren ve otoriter bir tekniğin otoriter özünü sağlayan inanç sistemleri. Bol miktardaki maddi fazlalar hiyerarşileri ve yönetici sınıfları yaratmadı; hiyerarşiler ve yönetici sınıflar bol miktardaki maddi fazlaları yarattı. Mumford, tarihte ortaya çıkan ilk makinelerden birinin, teknik bileşenlerin cansız bir bütünü değil, büyük ölçekli, eşgüdümlü emekleriyle ilk "uygarlıklar"ın devasa kamu binalarını ve mezarlıklarını inşa eden yığın halindeki insanlardan oluşan son derece canlı bir "megamakine" olduğu gözleminde tamamen haklı olabilir. Ama büyüyen dinsel ve dünyevi *bürokrasiler* teknik bakımdan daha da otoriterdiler. Aslında, onlar sonunda "megamakineyi" olanaklı kılan -onu harekete geçiren ve enerjilerini otoriter amaçlara yönelten- *ilk* "makinelerdi."

Ancak bu bürokrasilerin en dikkate şayan başarısı bu yeni gelişen insan makinesinin eşgüdümü ve akılcılaştırılması değildi; canlı öznelerini, geniş köylü ve köle ordularını tamamen cansız nesnelere indirgeme konusundaki etkilikleriydi. "Megamakine" harekete geçirildiği kadar kolay bir şekilde dağıtılabilirdi; içerdiği insan bileşenleri yaşamlarının daha büyük bir kısmını bir köy toplumunun organik matrisinde geçirmişlerdi. "Megamakine"den daha önemli olan, kurumsal teknolojilerin, onun yarattığı emeği ve en önemlisi onu oluşturan emekçileri nesneleştirme düzeyiydi. Emek ve emekçi yalnızca maddi sömürü kamçısı altında değil, daha da fazla ruhsal aşağılanma kamçısı altında acı çekti. Daha önce belirttiğim gibi ilk hiyerarşiler ve yönetici sınıflar egemenlik iddialarını yalnızca bir yüceltme süreciyle değil, aynı zamanda bir aşağılama süreciyle ortaya koydular. Piramitleri inşa etmek için dev taş bloklarını Nil kıyısı boyunca sürükleyen büyük angarya emek orduları, yalnızca ezilmiş bir insanlığın değil, insanlıktan çıka-

rılmış hayvanların -sonunda, ustabaşıların ve yöneticilerin iktidar duygularını uygulayabildikleri cansız nesnelerin- bir imgesini sunuyordu.* Terleri hâkimiyetin merhemini oluşturdu; bedenlerinin kokusu tiranlık için bir tütsü; cesetleri, ölümlü insanların tanrıların kuvvetli normlarıyla yaşamaları için bir taht oldu. Birçok kişinin daha az olması, birkaç kişiyi daha çok yaptı.

Politik yapıların aletler ve makineler kadar teknik olabileceğini anlamamız zordur. Bu güçlük kısmen zihnimize düalist bir "altyapılar" ve "üstyapılar" metafiziği sokulduğu için ortaya çıkmaktadır. Toplumsal deneyimi ekonomik ve politik, teknik ve kültürel olarak parçalara ayırmak birinin diğeriyle herhangi bir şekilde karıştırılmasına direnen bir ikinci doğa meselesi haline geldi. Ama bu eğilim kısmen, bir toplumsal intibak döneminde iktidarın katı gerçeklikleriyle karşılaşmaktan kaçınan oportünist bir politik ihtiyata bağlıdır. Teknikle, modern teknik bütüne dahil olan aletleri, çalışmayı ve imgelemi düzenleyen baskıcı politik kurumlar yerine, aletler, makineler, emek ve tasarım düzeyinde ilgilenmek daha iyi ve daha güvenlidir. Bu araçların öznelliğin kendisi içinde yarattıkları deformasyonları incelemek yerine doğal manzara üzerinde nasıl bazı yıkıcı ya da yapıcı etkilerde bulunduklarıyla ilgilenmek daha iyidir.

Özgürlükçü bir teknoloji özgürlükçü kurumları öngerektirir; özgürlükçü bir duyarlılık özgürlükçü bir toplumu gerektirir. Aynı sebeple, sanatsal bir biçimde yaratılmış bir toplum olmadan sanatsal zanaatları düşünmek güçtür ve tüm toplumsal ve üretim ilişkileri radikal bir biçimde altüst edilmeden, "aletlerin altüst edilmesi" olanaksızdır. Politik "teknolojilere," medya "araçlarına" ve bu kavramları elitist "sanat biçimleri"ne dönüştüren bürokratik "karmaşıklıklara" *radikal bir şekilde* meydan okunmadan, "uygun teknolojiler"den, "şenlikli aletler"den ve "gönüllü basitlik"ten söz etmek, bunların var olan toplumsal yapıya bir meydan okuma anlamına gelen devrimci vaadine tamamen ihanet

* Bu taçlandırılmış cüce laneti Keops piramidinden, Hitler ve Stalin'in toplama kamplarına kadar- daha doğrusu Laurium'un gümüş madenlerinden, Manchester'ın tekstil fabrikalarına kadar-varlığını sürdürmüştür. Tiranlığın maddi hedonizminden çok daha itici olan şey, en büyük tek lüksüdür: Sahip olduğu acıdan zevk alma ilkesi. Aşağılanma ve acı çekme manzarasının hazzına varmak için; yöneticiler, inşası yalnızca birkaç kişiye kozmik bir barınak sağlamaya yarayacak, binlerce kişinin yaşamını tüketen dev mezarlıklar ve saraylar yarattılar. Mısır Firavunlarının ölümlerinden çok önce mezarlarını tamamlamaları nedensiz değildi: Tamamen insan yapımı olan bu yapıların inşasına tanıklık etmekten aldıkları tiksindirici zevk, kendi büyüklük düşünceleri kadar büyüktü.

etmektir. Buckminster Fuller'ın uzay gemisi zihniyetini ve "nasıl yapmalı" kataloglarının, dergilerinin ve "uygun teknoloji hareketi" emprezaryolarının tasarım zihniyetini özellikle nahoş kılan, karşı çıktıklarını ileri sürdükleri teknolojileri besleyen hükümet kurumlarının ve hükümete bağlı kurumların politik teknolojileriyle pragmatik uzlaşmalara girmeye hazır olmalarıdır.

"Teknik" teriminin politik, idari ve bürokratik kurumları da içermesi gerektiğini bir kez teslim ettikten sonra, toplumsal yaşamın teknik denetimine direnen, teknik olmayan alanlar -*toplumsal* alanlar- aramak zorundayız. Daha kesin bir şekilde söylersek, toplumsal alan toplumun makineleşmesini besleyen makineleri nasıl massedebilir? İnsanlığın büyük çoğunluğunun teknik gelişime genellikle direnmiş olduğunu daha önce belirttim. Tarihsel olarak Avrupalılar teknik yeniliği eleştirisiz bir şekilde kabul etme ve besleme konusunda hemen hemen yalnızdırlar. Ve bu eğilim bile oldukça geç bir dönemde, modern kapitalizmin ortaya çıkışıyla birlikte belirginleşti. Bazı kültürleri teknik gelişmelere diğerlerinden daha eğilimli kılan şeyin ne olduğu konusundaki tarihsel bilmece ancak somut bir şekilde -çeşitli kültürleri içsel olarak araştırarak ve olanaklıysa gelişimlerinin doğasını ortaya koyarak- çözümlenebilir.

Sanayi öncesi bir toplumsal komplekste tekniğin en önemli özelliği, *yenilikçiliğinden* çok genellikle *uyarlanma* derecesidir. Bir kültür, toplumsal yapı açısından zengin olduğu yerde, bir insan ilişkileri ve komünal sorumluluklar zenginliğine ve ortak bir karşılıklı ilgiler bütününe sahip olduğu yerde, yeni bir teknik bütünü "geliştirmek" yerine *işleme* eğilimindedir. Yararlanma hakkı, tamamlayıcılık, indirgenemez asgari ve birikimi yok etme kısıtlamalarıyla denetlenen ilk toplumlar, tekniği büyük bir ihtiyat ve var olan toplumsal kurumlarla bütünleştirilebilme derecesi konusunda keskin bir duyarlıkla işleme eğilimindeydiler. Çoğunlukla, tekniğin bir toplumsal yapıyı önemli bir ölçüde değiştirme kapasitesine sahip olması istisnai bir durumdu. Teknik yenilik büyük iklim değişikliklerine ya da genellikle istila edileni olduğu kadar istila edeni de değiştiren şiddetli istilalara yanıt olarak gerçekleşti. Bir toplumun "üstyapısı" önemli ölçüde değiştiği ya da son derece dinamik bir karakter edindiği zaman bile toplumun "altyapı"sı çok az değişti ya da hiç değişmedi. Marx'ın adlandırdığı şekilde "Asya toplumlarının değişmezliği muamması" aslında, toplumun tek-

nikle etkileşimi bilmecesinin çözümüdür. Tekniğin -aletler, makineler ve yeni emek biçimleri kadar bürokratik, dinsel ve hanedana dayalı- kabilelerin ve köylerin toplumsal yaşamına el uzattığı noktada, toplumsal yaşam teknikten ayrışma ve vurdumduymaz bir tarzda kendine ait bir yaşam ve dinamik geliştirme eğilimindeydi. Asya köyünün teknik istilalara direnme ya da onları kendi toplumsal biçimleri içinde asimile etme yeteneği Marx'ın inandığı gibi sabit bir "sistematik işbölümü"nden kaynaklanmaz. Direnme yeteneği Yerli aile yaşamının yoğunluğundan, köylülerin kültürel normlar olarak paylaştıkları yüksek özen, karşılıklılık, saygı ve insani hoş tavırlar düzeyinden, kişisel ve toplumsal yaşamı çevreleyen ritüellerden, komünal bir gruba dayalı derin bir köklülük duygusundan ve bu kültürel işlemelerin topluluğa verdiği derin anlam duygusundan kaynaklanır.

Teknik yeniliğin toplumsal yaşamın geniş bölümlerini nasıl dokunmadan bıraktığını ve genellikle büyük tarihsel gelişimlerin açıklanmasına ne kadar az katkıda bulunduğunu öğrenmek şaşırtıcıdır. Yarattığı olağanüstü teknik bütüne karşın, neolitik devrim kendisini besleyen ya da tekniklerini benimseyen toplumlarda görece çok az şeyi değiştirmişti. "Uygarlığın" eşiğine kadar ve birçok bölgede antikite döneminde, aynı topluluk içinde, avcılık yeni geliştirilen bahçecilik sistemleriyle birarada var oldu. Orta Avrupa'da son derece akışkan olan köy yerleşimleri Yakındoğu'da güçlü kabile özelliklerini korudular. James Mellart'ın, İç Anadolu'daki neolitik bir şehir olan Çatalhöyük üzerine çalışmaları, anamerkezliliği, eşitlikçi karakteri ve barışçı nitelikleriyle ayırt edilen binlerce kişilik -oldukça gelişkin bir teknolojiyle iyi bir şekilde donatılmış- çok büyük bir topluluğu gözler önüne serer. Daha İS 350'de, Peru'nun kıyı bölgelerindeki Nazca Kızılderililerinin "genelde belirgin sınıf ayrımları ya da otoriterliğin, muhtemelen yerleşik bir dinin olmadığı, yerleşik bir demokratik halk görünüşünü" sunduğu gözleminde bulunuyor J. Alden Mason. Aynı dönemde komşu Moche kültürünün tersine, Nazca kültürü;

> mezarların "zenginliği" ya da yoksulluğu açısından daha az farklılık (sergiliyordu) ve kadınlar bu açıdan erkeklerle eşit gibi görünüyorlardı. Büyük kamu binalarının, yaygın mühendislik özelliklerinin ve tapınak piramitlerinin açıkça fark edilen yokluğu otoriter bir liderliğin olmadığını ima etmektedir. Halkın boş zamanlarını bireysel üretimle, özellikle mükemmel, zarif dokumalar ve çömlekler yapmakla geçirmiş olduğu görülmektedir.

Çömlekçilik, dokumacılık, yiyecek yetiştiriciliği ve yeni ulaşım araçları gibi neolitik tekniklerin, avcı-toplayıcı toplumlarda hâkim olan yararlanma hakkı, tamamlayıcılık ve indirgenemez asgari değerlerini herhangi bir nitel anlamda değiştirmiş olduğu hiçbir şekilde açık değildir. Birçok durumda bu teknikler bu değerleri teşvik etmiş olabilir. "Neolitik devrim" sözcüklerinin, teknik yeniliklerin sebep olduğuna inanılan kapsamlı toplumsal değişiklikleri ifade etmeye yönelik olduğu bir dönemde, yeni köylerin korudukları ve muhtemelen genişlettikleri değerlerdeki, anlayıştaki ve topluluk sorumluluklarındaki sürekliliği vurgulayarak bir miktar denge sağlamak akıllıca olabilir.

Yeni Dünya tarihöncesi, neo-Marksist yorumcular tarafından kültürleri yalnızca iklim ve teknik faktörlerine tepki olarak görülecek kadar yoğun bir önyargıya maruz bırakılmış bir veriler, kışkırtıcı meseleler ve yaratıcı olanaklar madenidir. Ancak, Kızılderili topluluklarını "alet takımları"nın ve çevrelerinin envanterlerine göre kategorileştirdikten sonra, bu toplulukların temel kültürel özleri bakımından, tavır açısından ve hattâ törensel olarak bile birbirlerine ne kadar benzediklerini görmek bizi sık sık şaşırtmıştır. Boylar, kabileler, şeflikler ve devletler arasında, yiyecek toplayıcılar, avcılar, yiyecek yetiştiricileri ve bunların çeşitli bileşimleri biçimindeki ekonomik etkinlik farklarını önemsizleştirme eğiliminde olan olağanüstü bir bakış, temel insani gelenekler, topluluk dayanışması ve karşılıklı özen ortaklığı buluyoruz. Bu benzerlikler, toplumun politik ya da yarı politik zirvelerinde değil, topluluk düzeyinde çok kuvvetlidir.

Terimin dar, araçsal anlamında teknik Iroquoilar gibi oldukça demokratik bir federasyon ile İnka gibi son derece despotik bir imparatorluk arasındaki kurumsal farklılıkları tamamen, hatta yeterince açıklayamaz. Salt araçsal bir bakış açısından, iki yapı hemen hemen aynı "alet takımları"na dayanıyordu. Her ikisi de ilkel aletler ve tahta çapalar temelinde düzenlenmiş bahçecilik pratikleriyle uğraşıyordu. Dokuma ve maden işleme teknikleri çok benzerdi; kapları aynı ölçüde işlevseldi. Tüm Yeni Dünya toplumları gibi her ikisi de tarımsal amaçlı büyük evcil hayvanlardan, sabanlardan, tekerlekli araçlardan, çömlek çarklarından, mekanik eğirme ve dokuma makinelerinden, madeni tasfiye için eritme bilgisinden, körüklerden ve mütevazı bir şekilde ileri marangozluk aletlerinden -kısacası neolitiğin en önemli ilerlemelerine damgasını vuran hemen hemen tüm tekniklerden- yoksundu. Iroquoi ve İnka "alet takımları"na baktığımızda, yüksek neolitikten çok geç paleolitiğe yaklaşmış gibi oluruz. Paylaşma, komünal yardım ve iç da-

yanışma yönelimlerinde de belirgin farklılıklar bulamayız. Toplumsal yaşamın *topluluk* düzeyinde Iroquoi ve halk nüfusları son derece benzer -ve toplumsal ve kültürel nitelikleri bakımından zengin- bir şekilde eklemlenmişlerdir.

Ancak toplumsal yaşamın *politik* düzeyinde, beş Kızılderili orman kabilesinden oluşan demokratik konfederal yapı, Kızılderili dağ şefliklerinin merkezileşmiş, despotik yapısından açıkça farklıdır. Son derece özgürlükçü bir konfederasyon olan birincisi, seçilmiş ama geri alınabilir şefler (bazı durumlarda kadınlar tarafından seçilirlerdi), halk meclisleri, savaş meselelerinde birleşik kabile konseyinde konsensusa dayanan karar alma yöntemi, babasoyluluğun hâkimiyeti ve büyük bir kişisel özgürlük düzeyiyle ayırt edilir. Son derece otoriter bir devlet olan ikincisi, teorik olarak sınırsız iktidara sahip tanrılaştırılmış bir imparatorun şahsı etrafında kurulmuştur; yaygın bir bürokratik altyapıyla, babasoylulukla ve tamamen boyun eğmiş bir köylülükle ayırt edilir. Kaynakların ve ürünlerin Iroquoi kabileleri arasında komünal idaresi klan düzeyinde gerçekleşiyordu. Buna karşılık İnka kaynakları büyük ölçüde devlete aitti ve imparatorluk hasılatının çoğunluğu, yiyecek ve dokuma malzemelerine elkonmasından ve bunların merkezi ve yerel depolardan yeniden dağıtılmasından oluşuyordu. Iroquoilar zorlamadan çok, gönüllü olarak, özgürce birlikte çalışıyorlardı; İnka köylüleri ise bariz bir şekilde sömürücü bir dinsel kuruma ve devlet aygıtına, neredeyse sınai bir idare sistemi altında angarya emek sağlıyordu.

Kuşkusuz, iklim ve coğrafya etkenleri bu iki topluluk sistemi tarafından geliştirilen yapının oluşturulmasına yardımcı olmuştur. Çok ormanlık bir bölge, topluluklar arası görünülebilirliğin yüksek olduğu oldukça açık coğrafi alanlara göre daha gevşek politik birimler üretme eğilimindedir. Bereketli Amazon vadisinden, neredeyse kıraç Pasifik bayırlarına kadar Andlar'ın değişken fizyografisi hareketli emeği, kaynakların farklı ekosistemlerden toplanmasını ve malların daha güvenli ve çeşitlendirilmiş bir yeniden bölüşümünü önemli bir hale getirmiştir. Ama Yunan *poleis*'i arasında ademi merkeziyetçiliği besleyen dağlık alan, İnkalar arasında merkezileşmeyi engellemiş gibi görünmüyor; ve ortaçağ Avrupa'sında hiyerarşik bir toplumu beslemiş olan ılıman orman bölgesi Kolomb öncesi Amerika'sında eşitlikçi bir demokrasinin harika bir şekilde geliştirilmesini önlememiş.

Olaylara sonradan bakma olanağı ve son derece seçici bir "alet takımları" tercihi, bir boyun kabileye, kabilenin şefliğe ve şefliğin dev-

lete doğru *nasıl* geliştiğini açıklamamıza yardımcı olabilir, ama bu gelişimlerin *neden* oluştuğunu açıklayamaz. Çok eski zamandan beri, hiyerarşiler ve sınıflar, toplumsal ilişkileri özgürlük sistemlerinden hâkimiyet sistemlerine dönüştürmek için, organik toplumun sözlüğünden tek bir terim bile atmadan sadece vurgu kaymalarını kullandılar. İronik bir şekilde, yöneticilerin bu kurnazlığı, topluluğun eşitlikçi ve tamamlayıcı geleneklere ne kadar değer verdiğini göstermektedir.

Yeni Dünya tarihöncesinden oldukça ayrı bir biçimde, Yakındoğu'da dışarı doğru tüm Avrasya kıtasına yayılan büyük bir toplumsal gelişim çok daha erken bir dönemde başladı. Eski Dünya'nın "neolitik devrim"i teknik olarak Yeni Dünya'nınkine göre daha etkili ve daha eskiydi. Ama salt araçsal bir anlamda teknik, toplumu yarı sanayileşmiş -daha doğrusu, görece makineleşmiş- tarım, çömlekçilik, metalurji, dokuma sistemlerine ve en önemlisi son derece eşgüdümlü bir emeği seferber etme sistemine taşıyan kapsamlı gelişimler hakkında şaşırtıcı derecede az şey açıklar.

Antikitenin büyük imparatorluklarından hiçbiri aslında geç neolitik ya da erken demirçağı tekniğinin ötesinde gelişmedi. Salt araçsal bir bakış açısından, onların teknik bütünleri boyutların küçüklüğüyle ünlüydü. Henry Hodges'un klasik tekniğe ilişkin geniş değerlendirmesinde gözlemlediği gibi:

> Roma hâkimiyeti altındaki eski dünya teknolojik alanda gerçekten bir tür doruğa ulaşmıştı. Roma döneminin sonundan itibaren, birçok teknoloji, o sırada mevcut olan donanımla olanaklı olduğu ölçüde ilerlemişti ve daha fazla ilerleme kaydedilebilmesi için daha büyük ya da daha karmaşık bir tesis gerekiyordu. Romalıların dev girişimlere yönelmeye oldukça yetenekli olmaları olgusuna karşın, teknolojileri küçük donanım düzeyinde kaldı. Örneğin demir ürününü arttırmak gerektiğinde ocak sayısı arttırılıyor, ama ocaklar aynı boyutta kalıyordu. Nedeni ne olursa olsun, daha büyük bir ocak yapma ve çalışmak için makineler tasarlama düşüncesi Romalı kafasının dışında kalıyordu. Sonuç olarak, Roma hâkimiyetinin son birkaç yüzyılı teknolojik olarak yeni pek az şey üretti. Yeni hammaddeler keşfedilmedi, yeni yöntemler icat edilmedi ve Roma düşmeden çok önce tüm teknolojik yeniliğin durmuş olduğu söylenebilir.

Ama yenilik kesinlikle söz konusuydu; üretim araçlarında değil, idare araçlarında. Yaygın bürokrasi, hukuk sistemi, askeri kuvvetler, emeğin seferberliği ve iktidarın merkezileşmesi açısından doruk noktasındaki Roma İmparatorluğu önceki imparatorlukların otoriter aygıtının eşiti değilse mirasçısıydı.

Muhtemelen Eski Dünya'daki hiçbir imparatorluk sistemi Mısır'ın totaliter niteliklerine ya da Asur'un gaddarlığına ulaşamadı. Angarya emek Yakındoğu'ya kamu binalarını, tapınakları, mezarlıkları, megalitik heykelleri ve sembolleri ve son derece eşgüdümlü sulama olanaklarını sağladı. Mısır ve Mezopotamya, varoluşlarını hâlâ anıtsallaştıran yapıları inşa etmek için yüzbinlerce insanı seferber etme konusunda başı çekiyordu. Ama Yakındoğu despotizmlerinin emek üzerindeki erken tahakkümü hiçbir sınıf ya da statü ayrımı yapmadı: Köylüler kadar zanaatkârlar, kır halkı kadar şehir halkı, yoksul kadar zengin, emekçiler kadar kâtipler, hattâ cemaatleri kadar Mısırlı rahipler; hepsi devletin emek taleplerine tâbiydi. Daha sonraları, kır ve kent yoksullarının üzerindeki ağır yükün görünür bir şekilde artmasıyla yer değiştirene kadar bu zahmetli iş "demokrasi"sine saygı gösterildi.

Küçük çiftçilerin bulunduğu bölgelerde, totaliter devletlerin kurulması zordu. Küçük çiftçilerin konumlarının zayıfladığı ya da büyük emek fazlalarının zaten hazır olduğu yerlerde, merkezileşmiş devletler daha olanaklıydı ve genellikle geliştiler. Kartaca ve Roma *latifundia* (büyük araziler) sistemini geliştirdi: Ekip (büyük ölçüde köle) emeğiyle işlenen bir plantasyon ekonomisi. Sparta, her yurttaşa doğduğu zaman küçük, devlete ait, serf benzeri helotlar [köleler] tarafından işlenen ve ölümünden sonra *polis*'e geri dönen bir toprak verilen komünist bir savaşçı elit sistemi getirdi. Buna karşılık Atina ve İbrani Filistini, toprağı genellikle iki ya da üç kölenin yardımı ve aile emeğiyle işleyen bir küçük çiftçiler sınıfı geliştirdi.

Ama bireysel çiftçilik temeline dayanan birkaç devlet dışında, ilk "uygarlıkların" gerçek işareti -tamamen ya da kısmen yiyecek yetiştiriciliğine ve anıtsal yapıtlara adanmış- yaygın bir seferber edilmiş emek sistemiydi. Gelişkin sulama sistemlerinin gerekli olduğu yerlerde, nehir kenarlarında yaşayan toplumların alt sınıfları, bu totaliter emek örgütlenmesi ve yeniden bölüşüm sistemleri sayesinde, kuşkusuz kendi başlarına sahip olabileceklerinden daha büyük bir maddi güvence elde ettiler. Mısır mezarlık kayıtları, Firavunların yerel kıtlıkları hafifletme başarılarını kutluyor. Ama köylülüğün doğanın belirsizlikleri karşısında bir tampon olarak kazandığı şey, genellikle saçma anıt-

sal yapılar için mecbur tutuldukları ağır zahmetli işte yitirdikleri şeyden fazla olmayabilir. Ayrıca bir kuşak önceki arkeologların tersine, Eski (ve Yeni) Dünya'nın son derece merkezileşmiş rejimlerinin, alüvyal sulama sistemlerinin eşgüdümünü ve etkililiğini çok fazla arttırdıklarından emin olamayız. Dikkatli bir şekilde oluşturulmuş bir hendekler, kanallar ve havuzlar ağı, antikitenin "yüksek uygarlıklarının" suyüzüne çıkmasından çok önce kıraç bölgelerde ortaya çıkmıştı. Hanedan öncesi dünyanın "hidrolik" topluluklarının su ve toprak hakları konusundaki çatışmalardan şiddetle etkilenmeleri kuşkusuz ciddi bir sorundu, ama merkezileşme genellikle yalnızca çatışmanın, krallıklar ve imparatorluklar arasındaki daha yıkıcı bir düzeye tırmandırılmasına hizmet etmiştir.

Yeni Dünya'dan Eski Dünya'ya, merkezileşmiş devletlerin etkileyici gelişimi ve sarayların, soyluların, rahiplerin ve askeri elitlerin çoğalması, ordulardan, bürokratlardan, vergi alan çiftçilerden, yasal kurumlardan ve fedakârlığa ve kendini inkâra dayanan mikroplu ve genellikle vahşi bir inanç sisteminden oluşan, son derece asalak bir kurumsal teknolojiyi destekledi. Bu politik teknoloji olmadan, anıtsal teknik görevler için emeğin seferberliği, büyük maddi fazlaların toplanması ve şaşırtıcı bir şekilde basit bir "alet takımı"nın yaygınlaşması düşünülemezdi. İnanılmaz sayıda insanı sistematikleştirilmiş görevlerde yığın halinde bir araya getirme sorumluluğunun ötesinde, bu sistemin üç temel hedefi vardı: Emek sürecini yoğunlaştırmak, onu soyutlamak ve nesneleştirmek. Devletin "kitleler"den her emek parçasını alabilmesi, emeği, farklılaşmamış emek zamanına indirgeyebilmesi ve insanları salt üretim araçlarına dönüştürebilmesi için çalışmanın parçalarını bir araya getirmek üzere dikkatli bir şekilde planlanmış bir çaba gösterildi. Tarihsel olarak, yoğunlaştırma, soyutlama ve nesneleştirmeden oluşan bu kutsal olmayan üçlü birlik, toplumsal gelişimin uğursuz bir hükmü olarak, insanlığa, teolojinin ilk günah mitinin yaptığından daha büyük bir ağırlık yükledi. Bu belayı yaratmak için aletlerde ve makinelerde hiçbir "devrim" gerekli değildi. Bu bela esas olarak hiyerarşinin kristalleşmiş savaşçı elitlere doğru gelişmesinden ve büyük ölçüde devlette, özellikle ekonomiyi idare eden bürokraside cisimleşen kurumsal bir idare tekniğinin doğuşundan kaynaklandı. Daha sonraları bu idare tekniği son derece sınai bir karakter edinecek ve çarpıcı ifadesini modern fabrika sisteminde bulacaktı.

Ortaçağın malikâne ekonomisi, kasabalarının lonca sistemi gibi hiçbir zaman eski emek ve teknik kavramlarıyla toplumsal uzlaşmaya varmadı. Roma adalet kavramlarının aşılandığı Germanik kabile gelenekleri yüzyıllar boyunca, maddi olarak zayıf monarşilerin ve ideolojik olarak şüpheli Papalığın merkeziyetçi iddialarıyla çözülmeyen bir gerilim içinde var oldu. İç denizinden geriye doğru itilen Avrupa, dev ormanlarına, bataklıkları ve dağlarına gömülmüş; kuzeyden ve doğudan gelen kendi lanetlenmiş istilacılarının bir kurbanı olmuştu. Burada, malikâne, yeni bir tarihsel hareket noktası için zemini hazırlayan bir toplumsal mola haline geldi. On birinci yüzyıldan itibaren, teknik neolitik devrimden beri görülmemiş bir enerjiyle ileri fırladı. Sırasıyla, yeldeğirmenlerinin kullanımını (ağır sabanların çekilmesini ve denizden uzak malların ucuz taşınmasını olanaklı kılan) hamut izledi, ardından metalurjide ve madeni aletlerde çarpıcı ilerlemeler, son derece gelişmiş heybetli bir tarım sistemi; büyük ölçüde tahtadan yapılmış parçalar temelinde karmaşık bir makine tekniği ve eski su dolabının en bilgili Roma mühendislerini şaşırtacak gelişkin bir çeşidi geldi.

Ancak bu teknik yeniliklerden hiçbiri ortaçağın toplumsal ilişkilerinde herhangi bir belirleyici değişiklik yaratmadı. Yunan *polis*'i dışında, ortaçağ kasabaları genellikle antikitenin kendi merkezlerinden daha demokratikti, tarım sistemi daha az hareketliydi ve daha az rasyonelleştirilmişti, zanaat uğraşları daha bireysel ve demokratik bir şekilde yapılanmıştı. Toplumsal-teknik koşulların bu uygun dizgesini, devletin ve bürokrasilerinin politik merkezileşme ve bürokratikleşme tarihinin en alt basamağına varmış olduğunu belirtmeden açıklayamayız. Avrupa on beşinci ve on yedinci yüzyıllar arasında İngiltere, Fransa ve İspanya'da ulus-devletlerin ortaya çıkışına kadar, Kuzey Afrika, Yakındoğu ve Asya'nın toplumsal yaşamını kuşatan despotizmlerden ve bürokrasilerden görece özgürdü.

Yükselen ulus-devletten yarar sağlayan tek sınıf Avrupa burjuvazisiydi. Giderek merkezileşen monarşiler ve onların büyüyen bürokratik hizmetlileri Avrupa'nın ticaret yollarına kralın kara barışını, yerel keyfi adalet sistemlerine kralın mahkemelerini, mali soyguncu baronlar tarafından dağıtılan düzensiz madeni paraya kralın darphanesini, deniz korsanları yatağına kralın donanmasını ve yeni sömürgeleştirilen pazarlara kralın ordularını dayattılar. Bu yapı, bir sonraki büyük emek seferberliği sisteminin temelini araçsal tekniklerdeki değer biçilebilir "ilerleme"lerden bile daha fazla oluşturdu: Bu temel fabrikaydı. Soyut emeğin modern kökleri yalnızca piyasa ekonomisinde ve onun açık bir

şekilde tanımlanan parasal mübadele oranları sisteminde değil, aynı zamanda İngiliz kırındadır. Orada, hammaddeleri ve yarı mamul dokumaları evde çalışan işçilere taşıyan "simsarlar," sonunda ustabaşının uyanık gözleri ve ruh yoksulu, kalpsiz ve kurnaz sanayi girişimcilerinin buz gibi bakışları altında oldukça geleneksel bir teknikler bütününü akılcılaştırmak ve yoğunlaştırmak için işçileri tek bir çatı (bir "fabrika") altında bir araya getirdiler.

İlk fabrika emeğin soyutlanması, akılcılaştırılması ve nesneleştirilmesi -ve insanlarda cisimleşmesi- dışında hiçbir kapsamlı teknik idare getirmedi. Eğirme, dokuma ve boyama hâlâ, evde çalışan işçilerin kuşaklardır evlerinde kullandıkları makinelerle yapılıyordu. Bir yüzyıl kadar sonra ipliği eğirmek, dokumak ve boyamak için makineler icat edilene kadar bu eski takıma hiçbir motor ya da ana kuvvet eklenmedi. Ama yeni bir teknik eskisinin yerini aldı: Emek sürecini insafsızca yoğunlaştırması, korku ve güvensizliği vicdansızca işin içine katması ve aşağılayıcı denetleyici davranış biçimleriyle denetim [supervision] tekniği. "Simsarlar" insanları değil ürünleri satın alırlardı; fabrika ise ürünleri değil insanları satın alıyordu. Emeğin ürünlerdeki cisimleşmesinden, insanların bir kapasitesine indirgenmesi belirleyiciydi; oldukça özerk bireyleri tamamen idare edilen ürünlere dönüştürdü ve ürünlere insanlar gibi görünmelerine yol açacak bir özerklik verdi. Şeylerin elde ettiği canlılık niteliği -Marx'ın gayet yerinde olarak "meta fetişizmi" dediği nitelikler- insanların canlı nitelikleri pahasına satın alındı. Hemen hemen çalıştığı fabrika ve kullandığı aletler kadar inorganik bir hale gelen bir alt sınıf yaratıldı; insanlığın, tahakküm mirası ve insan özgürlüğünün geleceği açısından derin sonuçları olacak bir transsübstansiyonu.

Fabrikanın, hizmetine aldığı etkileyici aygıtlar ve ana kuvvetler dizisini bir yana bırakırsak, en önemli teknik başarısı idare tekniğinde gerçekleşti. En az gelişen teknik donanım kadar önemli olan bir şey de anonim şirketin çokuluslu şirkete, kaba, kaslı ustabaşının nazik, çok dil bilen şirket yöneticisine evrimiydi. Devlet bile gezici hâkimleri ve mürekkep saçan kâtipleriyle kraliyet mahkemesinden, askeri zor kullanımıyla ulusun sınırları içinde kendine göre bir ulus-devlet oluşturan heybetli bir bürokratik topluluğa dönüşmekten kurtulamadı. Peru İnkaları ve Mısır Firavunları gibi açıkça totaliter monarşilere destek oluşturan bürokratik aygıt, tek bir Amerika, Avrupa ya da Japon ticari şehrinin yönetsel, sivil ve şirket bürokrasileri tarafından gölgede bırakıldı.

Ama bu gelişimin salt betimlenmesi bir açıklama yerine geçmez. Kendine özgü kurumsal bir teknik olarak düşünülen bürokrasinin kökleri ilksel dünyada olabilir. Hiyerarşinin yalnızca, ihtiyarlar hâkimiyeti, rahip birlikleri, babaerki ve savaşçı şeflikler biçiminde bir tahakküm mirası üreten iç diyalektiğinden söz etmiyorum. Organik toplumdaki belirsiz statüsü için telafi mekanizmaları olarak akılcılaştırılmış törensel ve askeri sistemler yaratan erkeğin sivil alanıyla da aynı ölçüde ilgileniyorum. Erkek, kadınların gerçek toplumsal etkinliğin çekirdeğini oluşturdukları -ama yaşamın tamamen eklemlenmiş ve yapılanmış bir alanına dönüştürmek zorunda olduğu bir eviçi toplumunda- bir sivil toplumda olduğundan zorunlu olarak daha az tamamlanmıştır. Üretimin ve yeniden üretimin kadınları merkez aldığı, yaşamın "büyüsü"nün kadının kişisel yaşam süreçlerine bağlı olduğu, çocuğun yetiştirilmesinin, evin düzenlenmesinin ve doğanın bereketliliğinin kadının cinselliğinin ve kişiliğinin işlevleri gibi göründüğü bir dünyada erkeğin kimliği bile tehlikededir. Anamerkezliliği "kıskanıp kıskanmadığı" konu dışıdır; kendine ait, savaş, küstahlık ve boyun eğdirmede en çarpık ifadesine ulaşabilen bir kimlik geliştirmek zorundadır.

Erkeğin kimliği tamamlanmışlığını bir tahakküm yörüngesinde bulmak *zorunda* değildir, ama bu önemli bir ölçekte gerçekleştiğinde, tüm toplumsal çevre için ölümcüldür. Bu sivil alanın, politik, genellikle de askeri bir alana evrilmesiyle dönüşen yalnızca topluluğun kendisi değildir; çevredeki topluluklar da toplumsal ekosistem içinde gelişen çürümeye -koruyucu ya da saldırgan bir şekilde- yanıt vermek zorundadırlar. Andlar'daki Nazca kültürü gibi açıkça demokratik, eşitlikçi, muhtemelen anamerkezli bir kültür, komşu Moche kültürü gibi otoriter, hiyerarşik, babamerkezli ve militarist bir kültüre saldırgan bir şekilde tepki vermek zorunda kalacaktı. Er ya da geç, ikisi de tiranik şeflikler olarak karşılaşmak zorundaydılar; ya da Nazca tamamen Moche'ye boyun eğmeye mecbur olacaktı. Dış kuvvetlere yeterince maruz kalındığında, politik yaşam düzeyindeki bir negatif seçme süreci, daha barışçı kültürler pahasına acımasız kültürlerin yayılmasını sağlamak üzere işler. Toplumsal gelişim konusunda şaşırtıcı olan Yeni ve Eski Dünya despotizmlerinin ortaya çıkışı değil, genel olarak dünyanın geniş bölgelerinde *bulunmayışlarıdır*. Bu kadar çok kültürün devlete, seferber edilmiş emeğe, sınıf ayrımlarına ve profesyonel savaşa giden toplumsal yolu *izlememiş* -daha doğrusu kendilerini bu kaderden kurtarmak için genellikle daha uzak bölgelere çekilmiş olması- organik toplumdaki içkin selim gücün kanıtıdır.

Avrupa toplumunda kapitalizmin gelişimini besleyen belki de en önemli ideolojik etken, bireyselleşmeye verdiği büyük önem, emeğin kurtarıcı rolüne duyduğu büyük saygı, somut bir doğa karşısında soyut bir Doğaüstünü yüceltmesi ve evrensel Papalık cemaatinden ayrı olarak topluluğun önemini yadsımasıyla Hıristiyanlıktı. Bireysel girişimin, insan iradesini ve icat yeteneğini bireyselliğe verilen büyük önemden de fazla ilerlettiğini tartışmaya gerek yok. Thomas Edison'lar ve Henry Ford'lar büyük bireyler değil, ama kuşkusuz haris egolardı; Kitabı Mukaddes'teki "öfkeli adamlar"ın kaba karikatürleri. Yehova'nın İradesi'nin insanın iradesine dönüşümü, gizlenemeyecek kadar açık bir günaha çağrıdır. Kilisenin, partizanca fanatizmleriyle güdülen papazları ve misyonerleri bile, bir utanç kültürünün kuralların göre yaşayan Homerik kahramanlardan daha açık bir şekilde burjuva kişilerdir.

Gezginci girişim duygusuyla bu kişisel ego vurgusu, Hıristiyanlığın emek takıntısıyla kuvvetlendirildi. Tarihsel olarak Kilise en büyük kozunu çalışmadan çok inanca, emekten çok tefekküre oynadı. Ama pratikte, ortaçağ Hıristiyan tarikatları, çevrelerindeki teknolojik olarak gelişmemiş köylülük üzerinde büyük bir etki bırakan dünyevi çalışma kurumlarıydı. Manastırlar teknikler icat etmede ve emeği akılcılaştırmada önemli bir rol oynadılar; daha doğrusu misyoner olarak yalnızca inancın yayılmasına değil, aynı zamanda teknik bilginin ve planlı, düzenli çalışma sistemlerinin de yayılmasına öncülük ettiler. Burada memnuniyetle karşılandılar, çünkü bilgili ve disiplinli manastır tarikatlarının teknik bilgeliğine ümitsizce ihtiyaç duyan son derece yoksul tarım topluluklarına çalışmayı yüceltici bir vaaz vermeye gerek yoktu.

Kalvinist bir numara olarak bugün kazandığı tüm kötü üne karşın çalışma etiği burjuvazi tarafından ya da sanayi öncesi yönetici sınıfları tarafından icat edilmedi. İronik bir şekilde, bu etiğin izleri toplumsal olarak ayrıcalıksız olanların kendilerine kadar geri götürülebilir. Çalışma etiği ilk olarak, antikahramanca sıradan başlığı ve içeriğiyle yoksul adamın yoksul yaşamı için ödediği haracı yansıtan, İsa'dan önce on yedinci yüzyılın köylü *İlyada*'sı olan Hesiodos'un *İşler ve Günler*'idir.. Yazılı mirasta ilk olarak çalışma -yiğitliğe karşı olarak- kişisel soyluluğun ve sorumluluğun bir vasfı olarak ortaya çıkar. Zahmetli işin boyunduruğu önünde boynunu eğen erdemli adam, şiirsel sahnenin merkezini işgal eder ve onun emeğiyle yaşayan aristokratı hasetle iteler. Böylelikle yoksullar, rahat, haz ve keyif içinde yaşayan ayrıcalıklılar karşısında üstünlüklerini olumlamak için erdemlerini, zahmetli

iş, feragat ve idareli yaşam vasıflarıyla bir araya getirirler. Daha sonraları yönetici sınıflar Hesiodosların kendilerine ne kadar zengin bir ideolojik hazine vermiş olduğunu anladılar. Küstah olanlar, yeryüzündeki günahkâr "cenneti"nin bedelini cehennemde öderken, cennette hazineyi bulacak olan alçakgönüllüler için yoksulluğun erdemini yönetici sınıflar da yücelttiler.

Dolayısıyla nasıl ki tefekkürün seçilmiş Hıristiyan için ödülleri varsa, zahmetli işin de Hıristiyan cemaat için ödülleri vardır. Kuşkusuz bu ödüller oldukça belirsizdir: pekâlâ yeryüzündeki yaşamdan daha sıkıcı olabilecek, ilahi, sonsuz bir yaşam, Tanrı'ya sürekli bir hürmet, Cokaygne'i Cennet karşısında üstün kılan zevki okşayan somutluklardan soyutlanmış bir dünya. Hıristiyanlık, soyut Doğaüstü'yle, soyut madde ve soyut emek sapkınlıklarını ortaya çıkarmaya başlamıştır bile. Yehova adsız bir Tanrıdır, doğa yalnızca onun Söz'ünün gölge olayıdır ve iyi yapıtlar bile çalışma etkinliğinin kendisinden daha az erdemlidir.

Çalışmanın yapıtlardan -soyut emek sürecinin, çalışmanın ürettiği somut kullanım değerlerinden- koparılması tam da karşıütopyalara özgü bir şeydir. Şeylerin somut kullanım değerlerinin, onları büyük ölçüde değişim değerlerine indirgeyen bir dünyada can çekişmesi, metanın saptırılmış yaşamı içinde gömülü gizli bir romanstır. Onları yadsımak, insanlığın onların vermeleri beklenen memnuniyete ve zevklere ilişkin taleplerini yadsımaktır. Aşırı derecede çileci ve rasyonalist bakış, aşırı derecede hedonist ve içgüdüsel bir bakışın karşılığıdır. Ama bu yadsıma tam da Sözü fiilin, Doğaüstünü doğanın ve çalışmayı yapıtların önüne yerleştiren bir teolojinin işlevidir.

Genel ideolojik meselelere ilişkin olarak Hıristiyanlık ile Galileo arasında ikisinin de anladığından daha az farklılık vardır. Galileo'nun cansız maddeden ve sürekli hareketten oluşan evreni, Doğaüstünün ışığı olmadığı sürece doğayı içkin bir şekilde anlamsız kabul eden Hıristiyan görüşünden ilkesel olarak pek farklı değildir. Newton'ın dönemine gelindiğinde, *Principia*, Kilise ile Kraliyet Toplumu arasında herhangi bir çatışma duygusu hissedilmeden okunabiliyor (hattâ yazılabiliyordu). Aynı soydan gelen Hıristiyan ve bilimsel bakışları uzun bir zamandır ayıran şey saflık ve güvensizlikti. Aralarındaki gerçek barış çubuğu sonunda ritüel Kızılderili çubuklarıyla değil, modern sanayinin püsküren fabrika bacalarıyla tüttürüldü.

Son olarak, hiçbir din topluluk bağlılığının gerçekliğine, yoğunluğuna ve anlamlılığına Hıristiyanlık kadar içten bir şekilde saldırmadı.

Evrensel bir *humanitas*'ın tanınmasına yönelik Stoacı dava, kişinin topluluğa sadakatinin yadsınmasını değil, yalnızca bireyin "İnsanların Şehri"ne mistik bağlılığının kabul edilmesini gerektiriyordu. Evrensel bir *humanitas*'a yönelik Hıristiyan dava, gerçekten daha kumazcaydı. Devletin iddialarını zekice kabul etti, ama topluluğun iddialarını "Tanrının Şehri"nin, Kilise'nin iddialarıyla değiştirmeye çalıştı. Kilise'nin, Hıristiyan topluluğunun bağlılıklarına yönelik kıskançlığı ölümcüldü; din, ruhbani altyapıya tam itaat talep ediyordu. Cemaat kavramı, kişiler -daha doğrusu, Tanrı tarafından emredilenler dışında kişiler arasındaki tüm ilişkiler-üzerinde ve Tesniye Kanunu ve İsa'nın havarilerine getirdiği sınırlamalar haricindeki tüm dayanışma kuralları üzerinde, topluluk iddiaları karşısında ruhban sınıfının önceliğe sahip olduğunu ima ediyordu. Böylelikle Kilise toplulukla açık düşmanlık içinde yaşadı; devletin, babaerkil biçiminde bile kan yeminiyle hiçbir şekilde uzlaşamaması gibi. Burada, kendisinden önceki bilim gibi sanayi kapitalizmi de burjuva yurttaşlık ve Hıristiyan kavramı arasında mükemmel bir uygunluk buldu. Tüm topluluk köklerinden yalıtılmış, serbestçe dolaşan ego, onun bireylik ve kişilik ideali haline geldi. Tüm önceki toplumların şiddetle korktuğu "efendisizler" engel tanımayan, kendine güvenen girişimcinin -ve onun köksüz, mülkiyetsiz proletaryadaki karşılığının- yeni imgesi haline geldi.

Tekniği topluluk matrisinden soyutlama çabasının teknik yeniliğin ruhuna ne getirdiğini görmemiz gerekir. *Techné*'nin gerçek anlamı sınır konusunda etik bir vurguyu içeriyorsa, bu vurgu ancak kavramı besleyecek ve uygulayacak toplumsal bir aktör olduğunda geçerliydi. *Techné*'nin topluluğa karşıt olarak konması ölçüsünde, sözcük özgün etik çağrışımlarını yitirmeye ve tamamen araçsal bir hale gelmeye başladı. Etiğe ve topluluk kurumlarına dayanan toplumsal kısıtlamalar ideolojik ve fiziksel olarak yıkılınca, teknik özel kişisel çıkarın, kârın, birikimin ve yırtıcı bir piyasa ekonomisinin ihtiyaçlarından başka hiçbir emri izlemekmek üzere serbest kalabilmişti. Tekniği toplumsal bir matriste tutan eski sınırlar yok oldu ve tarihte ilk kez olarak teknik, piyasanın dikte ettikleri dışında herhangi bir amacı olmadan kendi gelişimini izlemek üzere özgür kaldı.

Romalılar küçük demir ocaklarını genişletmek yerine sayılarını arttırdılarsa, bunun nedeni teknolojik olarak gelişmemiş olmaları değil, Roma İmparatorluğu'nu oluşturan toplulukların araçsal ve kurumsal tek-

niklerini denetim altında tutmalarıydı. Roma düşüncesinin daha büyük ocakları tasarlayamadığını söylemek, politik imgelemi ne kadar muhteşem olursa olsun, teknik imgeleminin zanaatkârlara özgü bir dünya kavrayışı ile oluşturulduğunu ortaya koymaktır. Devletin ve toplumun, merkezi politik iktidar ile topluluğun bu ayrışması, özgürlükçü bir teknolojinin yapısının ve teknoloji ile özgürlüğün ilişkisinin anlaşılması açısından çok önemlidir.

Kurumsal olarak çarpıtılmış ve sanayi öncesi "uygarlıklar" tarafından bozulmuş olsa da organik toplum, sıradan denilen insanların gündelik yaşamlarında yüksek bir canlılık düzeyini korudu. Geniş aile hâlâ geleneksel klanın zayıflamış bir biçimi olarak işlev görüyor ve genellikle onun yaşayabilir bir ikamesini sağlıyordu. Yaşlılar politik itibarları azaldıktan sonra bile hâlâ büyük bir toplumsal prestije sahiptiler; akrabalık bağları ise birçok stratejik insan ilişkisini tanımlamada belirleyici olmasa bile hâlâ oldukça güçlüydü. Komünal emek, aletleri ve sığırları paylaşma, güç dönemlerde kaynakları bir araya getirme ve birçok topluluğun büyük krizlerden sağ çıkabilmesini sağlayan teknik bir karşılıklılığı besleme ihtiyacıyla yerleştiği tarımda özellikle olmak üzere, köy girişimlerinin bariz bir parçasını oluşturuyordu. Devletin sıkı bir şekilde örülmüş politik dokusunun altında konsensusa, ideolojik anlaşmaya, ortak âdetlere ve dinsel inançların ortaklığına dayanan etkin bir yeraltı toplumsal dünyasının olduğunu anlamak için, Marx'ın dediği gibi Hindistan köylerinde "sabit bir plan ve eylem tabanı" işlevi gören "toprağın ortak mülkiyetine" ya da "değiştirilebilir bir işbölümü"ne bakmak gerekmez.

Bu özellikler politik despotizmlerin son derece istilacı olma eğiliminde olduğu yerlerde bile bulunur. Ve genellikle emeğe yönelik köylü tutumlarıyla damgalanmışlardır. En çarpıcı özellikleri, ne kadar meşakkatli olursa olsun, herhangi bir komünal işin işçilerin kendileri tarafından topluluk bağlarını güçlendirmeye hizmet eden bayram fırsatlarına dönüştürülmesidir. İnka köylülerinin çalışma alışkanlıklarına ilişkin kuramsal bir betimlemede Mason şu ipuçlarını çıkarıyor:

> İşbirliğine dayanan her türlü emek gibi sıkıntı verici bir durum değil, bol bol chicha birası içilen, şarkı söylenen ve şakalar yapılan neşeli bir durum olmalıdır. Kilise toprakları işlenirken muhtemelen tanrıların onuruna ya da devlet tarlalarında çalışılırken imparatorun onuruna söylenen şarkılar duruma uygundu. Tanrıların tarlalarının işi bitince, çalışma hükümet topraklarında tekrarlanıyor ve ondan sonra insanlar

kendi tarlalarını ekmek için özgür oluyorlardı. Komünal bir yardım ruhu vardı ve bir adam askeri hizmet gibi devlet görevlerine çağrıldığında komşuları onun tarlasına gözkulak oluyorlardı.

Son arkeolojik bulguların ve And bölgesinin bugünkü çalışma âdetlerine ilişkin araştırmaların çalışma alışkanlıklarını aydınlattığı ölçüde, Mason'un betimlemeleri oldukça doğru görünüyor. Alt sınıflarını yakından denetleyen son derece despotik bir devletin heybetli yapısının altında, köylüler kendisine özgü ayrı ve toplumsal olarak organik bir yaşam sürüyordu. Aslında, İnka devleti, tek tek üyeleri devlet kurallarının bazılarını ihlal etmek suçunu işlediğinde bir bütün olarak topluluğu cezalandırarak denetimlerine karşı bu gizli bağışıklığı örtük bir biçimde kabul etti. Bu uygulama o kadar evrensel ve eskidir ki tarih boyunca tekrar tekrar ortaya çıktı.

Komünal emek geleneklerinin ve biçimlerinin, sık sık çok yorucu işleri neşeli çalışmaya dönüştürerek modern çağlarda da yaşamaya devam ettiğine dair en canlı betimlemeler Tolstoy'un *Anna Karenina*'sında ortaya çıkmaktadır. Levin (Tolstoy'un tipik kurgusal benzeri) kız kardeşinin arazisinde ot biçen köylüleri gözler. Bir ot yığını üzerinde hayretten donakalmış bir şekilde otururak, çayırda kaynaşan köylülerin neşeyle otu kesmelerini, istif etmelerini ve yabalarla tahta arabalara fırlatmalarını "büyülenmiş" bir şekilde seyreder.

> Önünde, ırmağın kıvrımında, bataklığın arkasında, soluk yeşil ekin zemini üzerinde hızla gri, yılankavi tepecikler şeklinde dağılmış otlar yükselirken, yüksek sesle ve neşeyle sohbet eden, canlı renklere bürünmüş bir köylü kadınlar dizisi hareket edip duruyordu.

Ot biçme işi hemen hemen tamamlanana kadar erkekler yabalarıyla kadınları izlerler. Buradaki diyalog eşsizdir:

> "Güneş parlarken otu biçersen, otun güzel olur," diyordu Levin'in yanına çömelmiş olan yaşlı arıcı. "Ne kadar güzel bir ot, bayım! Sanki ot değil çay. Onları nasıl topladıklarına bakın bayım! Ördeklere yem vermek gibi bir şey," diye ekledi, yükselen ot yığınlarına işaret ederek.

İş neredeyse tamamlanmıştır ve arıcı oğluna seslenir ve şu yanıtı alır:

"Bu son, baba!" diye bağırdı genç adam; atın dizginini çekip duruyor ve gülümsüyordu; kenevir dizginlerin ucunu hafifçe vurarak bir arabanın ön kısmında ayakta duran, neşeli, gül yanaklı bir köylü kadınına bakıyordu.*

Teknoloji açıklamalarımızı ve teknolojik yenilik betimlemelerimizi, erken devletler ve yönetici elitler tarafından desteklenen seferber edilmiş büyük ölçekli emeğin çalışmalarında odaklamak ilgi çekici olacaktır. İktidarın başarıları -tapınakları, mezarlıkları ve sarayları- kökleşmiş iktidar korkumuzu uyandırır. Mısır, Mezopotamya ve Asya'nın büyük alüvyal imparatorluklarının hidrolik sistemleri ve Kolomb öncesi Amerika'nın şehirleri, yolları ve megalitik yapıları tarihin üzerine uzun bir gölge fırlatıyor. Trajik bir şekilde, bu gölge toplumun "tabanındaki" köylülerin ve zanaatkârların tekniklerini büyük ölçüde gözlerden gizledi: Onların yaygın köy ve küçük kasaba ağları, yama işi çiftlikleri ve bahçeleri; küçük girişimleri; takas temelinde düzenlenmiş pazarları; karşılıklılığa dayanan çalışma sistemleri; keskin toplumsallık duyguları; ve nefis bir şekilde bireyselleştirilmiş zanaatları, karma bahçeleri ve sıradan insanlar için gerçek geçimi ve sanat çalışmasını sağlayan yerel kaynakları. Kadınların, etnik azınlıkların ve genel olarak ezilenlerin tam tarihi gibi teknolojinin, yiyecek yetiştirmenin ve sanatın tam bir tarihi de henüz avam denilenlerin bakış açısından yazılmadı.

Bugün bildiğimiz gibi bazı durumlarda Hitit İmparatorluğu gibi büyük politik imparatorluklar bile büyük ölçüde küçük çiftliklere dayanıyordu. Tipik bir şekilde, bu çiftlikler muhtemelen iki öküz kullanan beş ya da altı kişi tarafından işleniyordu ve ekilebilir toprağın ekim alanı, bağ, meyve bahçesi ve genellikle küçük bir keçi ve koyun

* Okurların bana Çarlık Rusya'sının bir tarım cenneti olmadığını anımsatacaklarını bildiğim için, ben de böyle düşündüğümü eklemek istiyorum. Bu tür manzaralar Çarlık Rusya'sını değil, eski rejimin toprak ağalığına ve yeni rejimin sanayiciliğine karşın Rus köylü yaşamında varlığını korumakta direnen daha eski bir dönemi yansıtır. Tolstoy'un betimlemesini okumadan çok önce, yüzyılın sonuna doğru Rus kasabalarında ve köylerinde doğmuş olan pleb ebeveynlerimden aynı türden daha da canlı öyküler dinlemiştim; arada yalnızca sohbet, kahkaha ve her şeyi kucaklayan komünal bir sıcaklık duygusu değil, aynı zamanda, yemek, içki, şarkı ve sık sık dans vardı. Zahmetli işi gerçekten sıkıcı hale getirmek için, insanların kendi neşelerine, ritimlerine, doğal çevreye ve topluluk ruhuna ihanet etmeleri gerekiyordu. Bir davul sesi ve bir kırbacın şaklaması, kendiliğinden fiziksel etkinlik zevkinin yerini aldığında, emek, zahmetli işin tiranlığına ve yanlış toplumsal sınıfa ait olmanın cezasına dönüştü.

sürüsünü besleyen otlak olarak bölünüyordu. Roma İmparatorluğu döneminde, erken cumhuriyet döneminden beri varlıklarını sürdüren küçük çiftlikler binlerce kölenin çalıştığı dev *latifundia*'larla yan yana bulunuyorlardı. Endonezya'dan Peru'ya kadar tarım kuşaklarına damgasını vurmuş olan, güzel bir şekilde teraslanmış eğimler yalnızca devlet için değil, (genellikle devletin sahip olduğu topraklardan ayrılmış bir şekilde) geniş ailenin ve yerel topluluğun ihtiyaçları için işleniyordu. Sui hanedanında (İS yaklaşık 600) Çin angarya emeği beş milyon kişiyi (50.000 askerin denetimi altında) geçtiyse de köylülerin büyük çoğunluğu karma ürünler ekip, meyve bahçeleri oluşturarak ve evcil hayvanlar yetiştirerek kendi topraklarını işlemeyi sürdürüyordu. Orta Meksika'yı yöneten son derece despotik askeri devlete karşın Aztek tarımı bile esas olarak klan tipi bahçecilik, özellikle Meksika Gölü'nün sığ yerlerini kaplayan güzel *chinampa* bahçeleri çerçevesinde düzenlenmişti.

Tarımsal "altyapısı"na bakıldığında ortaçağ Avrupa'sı küçük, tarımsal olarak karma çiftliğin, sınıflı bir toplumun toplumsal çerçevesi içindeki tepe noktasını temsil ediyor olabilir pekâlâ. Nadasa bırakılmış ve ekilmiş tarlalar rotasyonuyla, ünlü "açık arazi sistemi" bireysel olarak işlenen dar arazi şeritleri çerçevesinde düzenlenmişti. Ama dar arazi çiftçiliği zorunlu olarak, köylülüğün normal olarak sabanlarını, çekici hayvanlarını ve aletlerini paylaşacağı bir şekilde bitişik arazileri ekenler arasında ekme ve hasadı kaldırma konusunda sıkı bir eşgüdümü gerektiriyordu. Daha büyük ailelerin maddi ihtiyaçlarını karşılamak için arazilerin dönem dönem yeniden bölüştürülmesi az rastlanan bir uygulama değildi. Köy düzeyine taşındığında bu çiftçilik teknikleri özgür köylü meclislerini, canlı bir karşılıklılık duygusunu ve ekilemeyen toprakların hayvanları otlatmak ve yakıt ve inşaat malzemesi olarak odun toplamak üzere "ortak" arazi olarak kullanımı gibi arkaik komünal geleneklerin güçlendirilmesini destekledi. Toprak ağalarının malikâne ekonomisi bu giderek özgürlükçü hale gelen köy toplumuna hiçbir şekilde hâkim olmadı; daha çok yakındaki zanaatkâr ve ticari kasabalar üzerinde gevşek bir nüfuz edindi. Daha sonraki yıllarda, Avrupa'nın birçok bölgesinde köyler ve kasabalar özyönetime tamamen alıştılar, yerel baronlar ve rahipler karşısında üstünlük kazandılar. Özellikle İsviçre'de ve İskoçya'da olmak üzere büyük ölçüde bütün Batı Avrupa'da köyler ve kasabalar oldukça güçlü, genellikle uzun

ömürlü federal köylü cumhuriyetleri ve güçlü kent konfederasyonları oluşturdular.

Bu büyüleyici dünya tarafından yayılan yeni, görece özgürlükçü "kurumsal teknik," insani boyutlarda, görece özgürlükçü araçsal tekniklerin aynı ölçüde kayda değer bir gelişimine yol açtı. Tüm Avrupa'da zaten bol bol bulunan su değirmenlerinin yanı sıra (Fatih William'ın *Domesday Book*'u [Hüküm Günü Kitabı] İS 1086'da yaklaşık 3.000 İngiliz köyünde 5.500 kadar su değirmeni olduğunu kaydediyor), yel değirmenleri de vardı. Göründüğü kadarıyla ritüel Tibet dua çarkını temel alan bu yel değirmenlerinin sayısı, on üçüncü yüzyılda o kadar artmıştı ki Belçika kasabası Ypres tek başına çevresine 120 yel değirmeni dikmişti. Daha da çarpıcı olan nokta, Avrupa su değirmenlerinin ve yel değirmenlerinin olağanüstü, eşi görülmemiş kullanım çeşitliliğiydi. Ortaçağ ana kuvvetlerinin bu çok amaçlı karakteri, çeşitlilik içinde birliğin ekolojik tekniğe ne kadar uygun olduğunu şaşırtıcı bir şekilde ortaya koyar. Daha Yunanlılardan beri bilinen su değirmenleri hemen hemen yalnızca tahıl öğütmek için kullanılmıştı; İran'da daha sekizinci yüzyılda kullanımda olan yel değirmenleri de muhtemelen aynı sınırlı kullanıma yönelikti. Buna karşılık, yüksek ve geç ortaçağın canlı, uyanık ve giderek bireyselleşen kasaba ve kır halkı bu yeni ana kuvvetleri yalnızca sınırlı tarımsal amaçlar için değil, demirci ocaklarında ağır çekiç takımlarını kaldırmak ve harekete geçirmek, torna tezgahlarını işletmek, maden eritme ocaklarında körükleri çalıştırmak ve tahıl öğütmenin yanı sıra madenleri parlatmak üzere bileğitaşlarını döndürmek için kullanıma açtı. Boyutları küçük ve tasarımı oldukça basit olmakla birlikte makinelere yönelik bu yeni ilgi mil çivilerinin, dirseklerin, pompaların, dişliler, manivelalar ve kasnakların usta işi bir bileşiminin çok çeşitli kullanımına yol açtı. Meşakkatli işlere duyulan ihtiyacı azaltan ve zanaat üretiminin verimliliğini büyük ölçüde arttıran mekanik saatin icat edilmesine yardımcı oldu.

Ortaçağ tekniğinde ortaya çıkan yeni canlılıkta son derece çekici olan şey, yalnızca gelişimini karakterize eden yenilik duygusu değildir; daha çok yeninin, eskinin toplumsal koşullarına nasıl uyarlandığına işaret eden bir gelişkinleşme duygusudur. Kendi değerlerimizi ortaçağ dünyasına yansıtan popüler imgelere karşın, o dönemin teknik "ütopyacıları" ruh ve anlayış açısından günümüzün teknokratik "ütopyacılarının" ya da fütüristlerinin çok uzağındaydılar. On üçüncü yüzyıl Fransiskeni Roger Bacon tek bir operatör tarafından idare edilen

'büyük, son derece güçlü gemiler, uçan makineler ve kendi itme güçleriyle büyük bir hızla yol alabilecek vagonlar öngörmüştü. Bacon gibi figürler gelecek bir çağın ileri görüşlü mühendisleri değillerdi; teknisyen olmaktan çok teolog, bilimci olmaktan çok simyacı, zanaatkâr olmaktan çok skolastiktiler. İnsan yaratıcılığından çok doğaüstü güçlere tanıklık ediyorlardı. Leonardo da Vinci gibi gerçek mucitlerin şifreli tasarımlarının gizli taslaklarını hazırlamaları ve notlarını ancak bir ayna kullanımıyla okunabilen bir yazıyla yazmaları için üç yüz yıl geçmesi gerekiyordu.

Bacon'ın döneminde teknik, organik bir tasarım epistemolojisini, malzemelerin estetik kullanımını, uyarlayıcı tekniklerin geliştirilmesini, çeşitliliğe yönelik derin bir saygıyı ve kalite, beceri ve sanatçılık üzerine güçlü bir vurguyu besleyen son derece komünal bir toplumsal matrise derin bir şekilde gömülmüştü (ve gelişimi onun tarafından sınırlanmıştı). Bu araçsal normlar dönemin toplumsal normlarını yansıtıyordu. Kent ve kır, geometrik tapınakları, kentin aşırı irileşmesini, inorganik toplumsal ilişkileri ve mekanik bir dünyanın boğucu imgelerini kabul edilemez kılacak kadar birbirine yakındı. Kilise dünyevi doğa karşısında tanrısal Doğaüstü'nü ne kadar vurgularsa vurgulasın, doğa dünyası giderek tanrısal bir düzenlemenin armağanı olarak görülüyordu; teolojik ifadesini Aziz Francis'in düşüncelerinde bulan bir duyarlıktı bu. Çalışma ve becerilere verilen yüksek prim, büyük köylü kitlelerinin ve "efendisizlerin" önceki dönemlerin seferber edilmiş emek sistemlerine uyarlanamayacağı kadar bireyselleştirilmişti. Çok büyük insan kitleleri terimleriyle düşünebildiğimiz ölçüde, son derece denetimli emek güçlerinden çok, ideolojik Haçlı seferleri terimleriyle düşünmemiz gerekir. Ortaçağ toplumu, ademi merkeziyetçi karakteri ve Hıristiyan bireysel değer duygusu nedeniyle, kendisini kamu eserlerinde anıtsallaştırmak için çok sayıda "ayaktakımını" kullanamaz, seferber edemezdi. Feodal toplumun tüm suiistimallerine karşın, angarya emek, kamu yollarının bakımı ve malikâne lordları için yiyecek yetiştirmenin kiracı tipi sistemleri, baronlar kadar topluluğun da ihtiyaç duyduğu savunma yapıları ve emeğin soyluluğa ve Kilise'ye verdiği çeşitli "armağanlar"la sınırlıydı.

Teknik ise yerel bir ekosisteme sıkı bir şekilde sarılma, kendini duyarlı bir şekilde yerel kaynaklara ve onların eşsiz yaşamı destekleme kapasitesine uyarlama yönünde eski geleneği izleme eğilimindeydi. Buna uygun olarak, bir bölgenin insanları ile çevreleri arasında son derece özgül bir katalizör işlevi görüyordu. Buşmen ya da San gibi

halkların son derece çorak bir toprakta geçinebilmelerini sağlayan zengin doğal ortam -bölge, yerel flora ve fauna, toprak koşulları, hatta jeoloji- bilgisi, ilk çağların çok ötesine, Avrupa ortaçağına kadar hayatta kaldı. Bir doğal ortamın gizli zenginliğine ilişkin bu yüce duygu -modern insanlığın tamamen yitirdiği bir bilgi- tekniğin gizli sömürücü güçlerini yerel topluluğun kurumsal, ahlâki ve karşılıkçı sınırları içinde tutuyordu. İnsanlar ekosistemlerinin biyotik potansiyelleri içinde yaşamaktan ve ekolojik çeşitliliği ve verimliliği besleyen olağanüstü bir duyarlılıkla onu yeniden oluşturmaktan daha fazlasını yaptılar. Aynı zamanda teknik olarak eşsiz aygıtları bu geniş biyo-toplumsal matrisin içine massettiler (genellikle sanatsal bir şekilde) ve onları yerleşimlerinin hizmetine soktular.

Yalnızca modern kapitalizm bu eski duyarlılığı ve teknik bütünlük sistemini ciddi bir şekilde yıkabildi. Ve bunu basitçe bir araç takımını başka biriyle değiştirerek yapmadı. Kapitalizmin geleneksel toplumsal bütünün (insan topluluğunun bütünlüğü) daha temel bir boyutunu yıktığını göremezsek, kapitalizmin tarihsel olarak yıkıcı rolü konusunda ciddi bir yanılgıya düşeriz. Bir kez piyasa ilişkisi -ve onun bireysel ilişkileri alıcı ve satıcı ilişkilerine indirgemesi- geniş ailenin, loncanın ve karşılıklılığa dayanan beraber çalışma ağının yerini alınca; bir kez ev ve üretim yeri, tarımın zanaat, zanaatın fabrikayla karşı karşıya konmasıyla, ayrı, hattâ birbirine zıt alanlar haline gelince; son olarak bir kez kent ve kır tam bir karşıtlık içine itilince; son derece makineleşmiş ve akılcılaşmış bir dünyadaki her organik ve hümanist sığınak, monadik, kişisellikten uzak ve yabancılaşmış bir ilişkiler ağı tarafından sömürgeleştirildi. Topluluk olarak topluluk yok olmaya başladı. Kapitalizm, toplumsal yaşamın, geçmişin hiçbir büyük imparatorluğunun giremediği, hattâ massetmeyi umut bile etmediği alanlarını istila etti ve zayıflattı. Vahşi bir şekilde parçalanan yalnızca teknik hayalgücü değil, aynı zamanda insanın hayalgücüydü. "Hayalgücü İktidara!" çığlığı yalnızca hayalin özgür hareketine değil, aynı zamanda tam da hayal kurma *gücünün* yeniden keşfine yönelik bir çağrıydı. Taraftarları bunu anlamış olsunlar ya da olmasınlar, hayalgücünü iktidara getirme dürtüsü hayal gücünün yeniden kazanılmasını ima ediyordu.

"Büyümenin sınırları" ve "uygun teknoloji"ye son yıllarda verilen önem, "yüksek teknoloji"ye çelişkili bir vaat ve korku duygusu katan belirsizliklerle doludur. "Yumuşak" ya da "sert" araçsal teknikleri ku-

rumsal tekniklerden ayırmanın tehlikesi hakkında yeterince şey söyledim; bütünlüklerinin işlenmesini, bu kitabın, özgürlüğün, insan ilişkilerinin, özgürlükçü bir teknik için uygun bir toplumsal matrisi betimleyen kişisel öznelliğin muhtemel yapılarını tartışacağım son ve daha yapıcı bölümüne bırakıyorum. Şimdilik "küçük," "yumuşak," "orta büyüklükte," "şenlikli" ve "uygun" gibi terimlerin, özgürleştirici toplumsal yapılarla ve toplulukçu hedeflerle radikal bir şekilde bütünleşmedikçe tamamen anlamsız sıfatlar olarak kaldıklarını yeniden vurgulamak zorundayım. Teknoloji ve özgürlük yaşamın iki ayrı "alanı" olarak "bir arada var olamazlar." Ya teknik insanın beraber çalışmasını teknokratik ve otoriter kılan daha geniş toplumsal eğilimleri güçlendirmek için kullanılır ya da tekniği özgürleştirici bir insani ve ekolojik ilişkiler dizgesi içine alabilecek özgürlükçü bir toplumun yaratılması gerekir. "Küçük," "yumuşak," "orta büyüklükte," "şenlikli" ya da "uygun" bir teknik tasarımın otoriter bir toplumu ekolojik bir topluma dönüştürmesi olasılığı, "zorunluluk alanı"ndaki, "çalışma haftası"ndaki bir azalmanın "özgürlük alanı"nı arttırma ya da genişletmesi olasılığından daha fazla değildir.

İnsan topluluğunun bütünlüğünü parçalamanın yanı sıra kapitalizm, akıldışı bir maddi kıtlık dehşetini besleyerek klasik "iyi yaşama" anlayışını lekeledi. "İyi yaşam" için nicel ölçütler belirleyerek, "sınır"ın etik içerimlerini yok etti. Bu etik boşluk çağımız için özellikle teknik bir sorunsalı ortaya çıkarıyor. "İyi yaşama"yı zengin bir şekilde yaşamakla eşitleyen kapitalizm özgürlüğün zenginlikten çok kişisel *özerklikle*, şeyler üzerinde güç kazanmaktan çok yaşam üzerinde güç kazanmakla, her şeye hâkim olan bir teknolojinin tahakkümü altındaki bir doğa mitinden kaynaklanan maddi bir güvenlikten çok besleyici bir topluluk yaşamından kaynaklanan duygusal bir güvenlikle ilgili olduğunu kanıtlamayı son derece güç bir hale getirdi.

Radikal bir toplumsal ekoloji gözlerini bu yeni teknolojik sorunsala kapatamaz. Son iki yüz yıl boyunca, toplumsal değişime yönelik hemen hemen her ciddi hareket, ister "sert" ister "yumuşak" olsun, tekniğin malların mütevazı bir ölçüde duyarlı bir tüketiminin önüne keyfi sınırlar yerleştirmeksizin insanlığın maddi ihtiyaçlarını karşılamaktan daha fazlasını yapabileceğini kanıtlama ihtiyacıyla karşılaştı. "Kara bölüşüm"ün koşulları tarihsel olarak değişti: Artık birikimi eritme sorunuyla değil, akılcı üretim sistemleri sorunuyla karşı karşıyayız. Daha önceki çalışmalarımda vurguladığım gibi kıtlık sonrası, düşüncesiz bir zenginlik anlamına gelmez; ihtiyaçlarını özerk bir şekilde seçme

ve bu ihtiyaçları karşılama araçlarını elde etme konusunda bireyleri özgür bırakan bir teknik gelişim yeterliliğidir. Batı dünyasının var olan tekniği -ilkesel olarak bütün dünyaya uygulanabilen bir teknik- herkesin *makul* ihtiyaçlarını karşılamak için yeterli mallardan fazlasını sunabilir. Neyse ki hiç kimsenin yeterli yiyecek, giyim, barınma ve hayatın hoş ve konforlu yönlerinden yoksun olması için bir neden olmadığını kanıtlayan geniş bir yazın ortaya çıktı.* Günümüzde çok yaygın olan "büyümenin sınırları" ve "cankurtaran sandalı etiği" ilehindeki sıkıştırıcı argümanlar, büyük ölçüde aldatıcı verilere ve kaynak sorunlarının giderek otoriterleşen bir devletin "kurumsal tekniklerine" kumazca uyarlanmasına dayandırılmaktadır.

Yenilerde ortaya çıkan umarsız bir kötülük olarak "yüksek teknoloji" imgesinin olduğu kadar, "cimri bir doğa" geleneğinin de gizemini yok etmek toplumsal ekolojinin önemli bir sorumluluğudur. Toplumsal ekoloji modern üretim, bölüşüm, mal tanıtımı ve ihtiyaç sistemlerinin antiekolojik olmanın yanı sıra son derece akıldışı olduğunu daha ısrarlı bir biçimde göstermek zorundadır. Potansiyel olarak cömert bir doğa ile tekniğin sömürücü bir kullanımı arasındaki çelişkili alternatiflerin kenarından dolaşanlar yalnızca hüküm süren akıldışılığı savunmaya hizmet ederler. Kuşkusuz kendi içinde hiçbir etik argüman, yoksun bırakılanları ve ayrıcalıksızları, kapitalizmin göreli zenginliğine yönelik taleplerinin herhangi birinden vazgeçmeleri gerektiğine ikna edemeyecektir. Gösterilmesi -hem de yalnızca teorik ya da istatistik temellerde değil- gereken, bu zenginliğe eninde sonunda herkesin ulaşabileceği; ama bunun kimse için arzu edilir *olmaması* gerektiğidir. Korporatif kapitalizm tarafından yaratılan yapay kıtlık hakkında hiçbir şey söylemeden, dünyanın yoksullarından, kapsamlı ekolojik

---

* Bkz. *Post-Scarcity Anarchism* (Palo Alto: Ramparts Press, 1971) adlı kitabımda "Özgürleştirici Bir Teknolojiye Doğru" başlıklı bölüm. Yiyeceklerin fiili mevcudiyeti ve demografi politikası konusunda bkz. Frances Lappé ve Joseph Collins, *Food First* (Boston: Houghton, Mifflin & Co., 1977); Richard Merrill, *Radical Agriculture* (New York: Harper & Row, 1976); ve Richard J. Barnett, *The Lean Years* (New York: Simon and Schuster, 1980). Lappé ile Collins'in kitabı "yiyecek sorunu" konusunda türünün en iyisidir ve nüfusun arttığı bölgelerde bile yiyecek ve ekilebilir toprak konusunda "doğal bir kıtlık" olduğu mitini delillerle çürütür. Barnett'in kendisini "Kassandralarla aynı çizgide" tanımlamasına karşın, bunun nedeni doğanın "cimri" olduğuna değil, "zamanlamanın" petrol ve bazı mineraller için arzın ötesinde bir talep fazlasına yol açabileceğine inanması. Bunun makul bir bakış açısı olup olmadığını bilmiyorum. Ama sunduğu veriler mutlak bir malzeme kıtlığıyla değil, akıldışı bir toplumla karşı karşıya olduğumuzu ortaya koyuyor.

bozulma sorunlarını, yüksek teknolojinin kusurlarını ve malzemelerdeki doğal kıtlıklara ilişkin son derece aldatıcı iddiaları içeren zeminlerde yaşamın gerekliliklerine erişmekten vazgeçmelerini istemek toplumsal ekolojinin tüm mesajına ihanet etmektir.

Yenilenebilir olmayan her şey tükenebilir; bu herkesin bildiği bir gerçektir. Ama bu tür gerçekliklerle karşılaşan kişi haklı olarak şunları sorabilir: Ne zaman tükenecek? Nasıl? Kim tüketecek? Ve hangi nedenle? Şimdilik herhangi bir büyük, yeri doldurulamaz kaynağın insanlığın yeni alternatifler -"yeni" yalnızca maddi ya da teknik alternatifleri değil, her şeyden önce kurumsal ve toplumsal alternatifleri ifade ediyor burada- seçmesine izin vermeden tükeneceğine dair ciddi bir iddia olamaz. Akılcı, hümanist ve ekolojik bir yörünge sunabilecek alternatifler, özellikle kurumsal alternatifler arasında insanın seçim yapma hakkını ileri sürme görevi henüz "yüksek" ya da "alçak" teknoloji tarafından yerine getirilmedi. Kısacası, "yüksek teknoloji"nin akılcı temellerde ekolojik teknolojilerden daha az arzu edilebilir olduğunu kanıtlamak için ciddi toplumsal ekolojistler tarafından kullanılması gerekiyor. "Yüksek" teknolojinin, toplumsal "ilerleme"nin ve insanın refahının belirtisi olma yolundaki aldatıcı iddialarını tüketmesine izin verilmeli; ekolojik alternatiflerin geliştirilmesini kinik bir "zorunluluğun" ürününden çok bir *seçim* meselesi haline getirmek için.

Yeni bir teknolojik sorunsal olarak görülebilecek başka bir mesele "özgürlük alanı"nın, Marx'ın "soyut emeği"nin ya da "emek zamanı"nın politik karşılığı olan "özgür zaman"la ilişkisidir. Burada da zorba bir soyutlamayla karşı karşıyayız: Özgürlüğün kendisinin bir *res temporalis*, geçici bir şey olduğu anlayışı. Özgür zamanın *res temporalis'i*, indirgenemez maddenin *res extensa*'sı gibi ölüdür: Mayıs-Haziran 1968'de Parisli öğrencilerin zamanın kendisini özgür olma sürecine tercüme ederek özgürlüğü aradıkları "ölü zaman." Bu açıdan bakıldığında, "özgür zaman" çok *somut* bir zamandır; daha doğrusu çok etkin, toplumsal olarak eklemlenmiş bir zaman biçimidir. Yalnızca emek zamanının kısıtlamalardan, "zorunluluk alanı"na (ya da isabetli bir şekilde "akılsız üretim" dediğimiz şeye) soyut emek tarafından dayatılan saat belirlemelerinden özgürleşmeyi değil, aynı zamanda zamanın özgür *olmak* için kullanılmasını gerektirir.

Yalnızca soyut emeğin boğucu zaman kısıtlamalarına tepki olarak da olsa, "özgür zaman" ideali hâlâ değişim değerlerinin zorbalığı karşısında kullanım değerlerinin gücünü abartan inatçı bir ütopyacılık tarafından bozulmuş bir durumdadır. Özgür zaman bir yandan hâlâ et-

kinsizlik olarak, öte yandan ise maddi bolluk olarak görülüyor. Bu nedenle "özgürlük" hâlâ çalışmak *için* özgürlük olarak değil, emek*ten* özgürleşmek olarak düşünülüyor. Burada, yalıtılmış egonun, inatçı, köksüz burjuva monadın karşılığı olarak yaşam içinde inatçı bir şekilde dolaşan köksüz özgürlükçü monadın amaçsız çıkarlarıyla karşılaşıyoruz. Rene Clair'in 1930'ların başındaki şakacı Fransız "ütopyası" *À Nous la Liberté*'deki işçiler özgürlüklerine son derece sanayileşmiş bir Cokaygne Ülkesi'nde ulaşıyorlar; onların görevlerini tamamen makineler devralıyor; onlar ise yakındaki tarlalarda eğlenmekten ve tedirgin edici bir biçimde montaj hattını andıran nehir kenarlarında hep birlikte balık tutmaktan başka bir şey yapmıyorlar. Bu karakteristik bir şekilde çok *moderndir*. Filmin baş karakterleri olan Clair'in aylakları, "sinematik ütopya"nın sonucu üzerine serserinin özgürlük versiyonunu kazıyorlar. "Topluluklarını" sırt çantalarında ya da kamyonlarının brandaları altında taşıyan Yeni Sol'un köksüz, gezginci radikalleri gibi henüz bir topluluğun yurttaşlarına dönüşmemiş olan yirminci yüzyılın "efendisizleri"dir onlar. "Ütopya" çekici ama amaçsız, kendiliğinden ama şekilsiz, yumuşak ama yapısız, şiirsel ama sorumsuz. Böyle bir "ütopya"da uzun yaşanabilir, ama "iyi yaşanamaz."

Helenik özgürlük ideali -yurttaşlarla sınırlı bir ideal- farklıydı. Özgürlük etkinlik*ten* özgürleşmek için değil, etkinlik *için* vardı. Bir alan değil bir uygulamaydı; özgür kurumlara katılarak, özgür olma etkinliğini her gün yeniden yaratarak, işleyerek ve *besleyerek* özgür olma pratiğiydi. Kişi yalnızca edilgin bir biçimde kısıtlamalardan özgürleşmek anlamında değil, etkin olarak kendini ve yurttaşlarını özgür*leştirmek* anlamında "özgür"dü. Gerçek bir topluluk yalnızca insanlardan oluşan yapısal bir dizge değil, *topluluklaştırma* pratiğidir. Dolayısıyla, *polis*'te özgürlük sürekli olarak yeniden üretim sürecinde olan ilişkilerden oluşan bir dizgeydi. Fustel de Coulange'a göre:

> Bu demokrasinin insanlardan beklediği emek miktarı karşısında hayrete düşüyoruz. Söz konusu olan çok işgüzar bir hükümetti. Bir Atinalının hayatının nasıl geçtiğine bakın. Bir gün nahiyesinin meclisine çağrılır ve bu küçük birliğin dinsel ve politik çıkarları üzerine düşünmek zorundadır. Başka bir gün kabilesinin meclisine gitmesi gerekir; dinsel bir festivalin düzenlenmesi gerekmektedir ya da harcamaların incelenmesi veya kararların alınması ya da şeflerin ve hâkimlerin atanması gerekmektedir. Düzenli olarak ayda üç kez halk genel meclisine katılır; burada hazır bulunmamasına izin yoktur. Oturum uzundur. Oraya

yalnızca oy vermeye gitmez; sabah gelmesi, geç bir saate kadar kalması ve konuşmacıları dinlemesi gerekir. Oturumun başladığı andan itibaren orada değilse ve tüm konuşmaları dinlememişse oy veremez. Onun için oy kullanmak en ciddi işlerden biridir. Bir gün politik ve askeri şeflerin -yani çıkarlarını ve yaşamını bir yıl için teslim edeceği kişilerin- seçilmesi gerekir; başka bir gün bir vergi konması ya da bir yasanın değiştirilmesi gerekir. Ayrıca savaş durumunda kendi kanını ya da oğlunun kanını vermesi gerekeceğini bilerek savaş sorunları konusunda oy kullanmak zorundadır. Bireysel çıkarlar devletin (*polis* diye okuyun) çıkarlarıyla ayrılmaz bir şekilde birleşmiştir. Bir adam ilgisiz ya da kaygısız olamaz. Yanılırsa kısa bir süre sonra bunun acısını çekeceğini bilir ve her oylamada servetini ve yaşamını rehine koyar.*

Yalnızca "bir şey*den* özgürleşme"nin değil, "bir şey *için* özgürlüğün" tözel, zengin bir şekilde eklemlenmiş vasıflarını yeniden bulmak için, "meşguliyeti," özgürlüğü giderek genişleyen bir boyutta yeniden üretme sürecine dönüştürecek yeni bir toplumun vasıfları hakkında düşünceler üretmem gerekiyor. Ancak toplumsal bir metabolizma biçimi olarak tekniğin, günlük bir etkinlik olarak toplumsal özgürlüğü besleyebilecek bazı biçimsel vasıfları (şimdilik toplumsal matrisini dikkate almıyoruz) olup olmadığını haklı olarak sorabiliriz. Tasarım imgelemi insan ilişkilerinin ve insanlığın doğayla ilişkisinin yeniden canlandırılmasını nasıl besleyebilir? Kulaklarımızı doğanın sesine açarak, doğanın "dilsizliği"nin -aslında kendimize dayattığımız sorunlu bir kavramdır bu- yok edilmesine nasıl yardım edebilir? İnsani ve doğal varlıkların ortak üretici etkinliğine rahatsız edici bir ortakyaşarlık duygusunu, doğadaki ilk canlılık durumuna bir katılım duygusunu nasıl ekleyebilir?

Bu dünyada yaşayan her şeyle ortak organik ataları paylaşıyoruz. Bu ortak atalar bedenlerimizin, ilk başta kendisinden türemiş olabileceğimiz var olan ilksel biçimlerle bir şekilde temas kuran düzeylerine nüfuz ediyor. Herhangi bir yapısal kaygının ötesinde, bu yitirilmiş du-

* Deneyimlerim burada bir uyarıda bulunmamı gerektiriyor. Fustel de Coulange'ın Atinalının yaşayan özgürlüğüne ilişkin betimlemesi modern bireyin tarihin bu noktasında tahammül edeceğini umduğum bir "yük" değildir. *Olabilirdi,* ama olmadı. Yalnızca, "özgür zaman"dan, "eğlence"den ve şu boş "boş zaman" sözcüğünden farklı bir özgürlük betimlemesini sunmak istedim. Özgürlük "meşguliyet" ya da "iş" -kişinin kendini "meşgul etme" ya da "eğlendirme" "iş"i- de değildir. Sonuç olarak ben özgürlüğün bir reçetesini değil bir örneğini sunuyorum.

yarlıklara ekolojik bir *anlam* verme ihtiyacıyla karşı karşıyayız. Tasarım stratejilerimiz konusunda da bedenlerimiz ve içkin deneyimlerimiz tarafından sistematik bir şekilde eğitilen bir dünyanın daha derin kısımlarına ulaşmak için bile olsa, doğal çeşitliliği, bütünlüğü ve işlevi arttırmak isteyebiliriz. Bugün, alternatif bir teknolojide bile tasarım imgelemimiz genellikle faydacı ve ekonomisttir ve bizi çevreleyen geniş deneyim alanını göremeyecek kadar kördür. Bir tasarımcının enerji maliyetlerini düşürme yeteneğini simgeleştiren bir güneş evi mali hüner açısından bir anıt olabilir, ama ekolojik olarak ucuz boru tesisatı kadar kör ve donuk olabilir. Bu tasarı, "yenilenebilir kaynakları" kullanma kapasitesi nedeniyle sağlam bir yatırım, hattâ çevresel olarak aranılan bir vasıf olabilir, ama doğayla hâlâ yalnızca doğal kaynaklar olarak ilgilenmekte ve ilgili bir mühendisin -ekolojik olarak duyarlı bir bireyin değil- duyarlılığını sergilemektedir. Çekici bir organik bahçe, bir alış veriş merkezinden elde edilebilecek malların kalitesi karşısında akılcı bir beslenme "yatırımı" olabilir. Ama yiyecek yetiştiricisinin yalnızca yemek masasındaki yiyeceklerin besleyici değeriyle ilgilenmesi ölçüsünde, organik bahçecilik bir zamanlar kutsal sayılan doğayla ilişkinin bir kanıtı değil, "yiyecek açısından akılcı" tüketime yönelik teknik bir manevradır. Çok sık olarak hidropronik tablaları gerçek bahçelerin, çakılı toprağın ikameleri olarak kullanmaya düşüncesizce hazırız. Amaç evin kilerini bitkilerle doldurmak olduğu için genellikle bahçecilik tekniklerimizin toprak üretip üretmemesi fark yaratmamaktadır.

Bu tür beylik tavırlar çok açıklayıcı. Nasıl organizma olunduğunu unuttuğumuzu -ve toplum tarafından ne kadar değiştirilmiş olursa olsun çevremizdeki doğal topluluğa ait olma duygusunu yitirdiğimiziortaya koyuyorlar. Modern tasarım imgeleminde, bu kayıp, bütünler yerine "heykeller" -şurada bir güneş evi, burada bir yel değirmeni, ötede organik bir bahçe- tasarlama eğilimimizde ortaya çıkıyor. Ulaşmaya çabaladığımız "organik" dünya ile var olabilecek gerçeği arasındaki sınırlar kesin ve belirlidir. Marx'ın ileri sürdüğü gibi eserlerimiz kimliğimizi tanımlıyorsa, ekolojik bir kimlik elde etme yönündeki ilk adım belki de "heykellerimizi" bütünlerin *parçaları* olarak -yalnızca "küçük," "yumuşak," "orta büyüklükte" ya da "şenlikli" şeylerden oluşan yığınlar olarak değil, içine yerleştirildikleri doğal ekosistemlerle iç içe giren teknik *ekosistemler* olarak- tasarlamak olacaktır. Ekolojik bir tekniğin başlıca mesajı, her bileşenin bütünün destekleyici bir parçasını oluşturduğu son derece etkileşimli, canlı ve cansız bir dizge

yaratmak üzere bütünleştirildiğidir. Balık havuzları, "güneş tüpleri" ve yaşamaları için gerekli olan bitkisel gıdaları beslemek için balık artıklarını kullanan havuzlar, çok çeşitli biyotadan -en basit bitkilerden büyük memelilere kadar- oluşan, duyarlı bir şekilde biyoteknik bir ekosistemle bütünleştirilmiş, kapsamlı bir ekolojik sistemin en basit örnekleridir. Bu sisteme, insanlık yalnızca emeğini, imgelemini ve aletlerini değil, aynı zamanda atıklarını borçludur.

Bütün kadar önemli olan bir şey onu bütünleştiren teknik imgelemdir. Tasarım amaçlarıyla ekolojik olarak düşünmek, tekniği yalnızca "yenilenebilir kaynaklar" temelinde maliyet açısından verimli aygıtlar olarak değil, bir *ekosistem* olarak düşünmektir. Aslında ekolojik olarak düşünmek, teknik sürece yalnızca insanlığın değil *doğanın* "emeğini" de dahil etmektir. Olanaklı olduğu yerde -örneğin gübre üretirken, kanalizasyonu süzerken, seraları ısıtırken, gölge sağlarken, atıkları yeniden değerlendirirken vb.- makinelerin yerine organik sistemlerin kullanılması kendi içinde aranılan bir vasıftır. Ama ekonomik akılcılıkları bir yana, bu sistemler aklı ve ruhu doğanın kendi yaratım güçlerine duyarlı hale getirir. Doğanın da kendine özgü karmaşık bir "ekonomisi" ve giderek artan çeşitlilik ve karmaşıklığa yönelik bir atılımı olduğunun farkına varırız. İnorganik makinelerin görüşümüzden gizlediği tüm bir biyotik dünyayla yeni bir iletişim duygusunu kazanırız. Üretimin bir dramla karşılaştırılması gibi doğanın rolünün salt bir koro olmanın ötesine geçtiğini anımsamalıyız. Doğa baş oyunculardan biridir ve zaman zaman belki de oyuncular ekibinin en büyük parçasını oluşturur.

O halde, ekolojik yönelimli bir teknik imgelem olarak şeylerin "Yol"unu keşfetmeye, soğuk bir şekilde "doğal kaynaklar" dediğimiz şeyin öznelliğini hissetmeye, insan topluluğu ile içinde kök saldığı ekosistem arasında var olması gereken uyuma saygı göstermeye çalışmalıdır. Bu imgelem yalnızca kent ile kır, makine ile malzemeleri ya da bir aygıtın işlevsel yararı ile doğal çevre üzerindeki etkisi arasındaki çelişkileri çözmenin bir yolunu aramamalıdır. Onların sanatsal, son derece renkli ve zengin bir şekilde eklemlenmiş bütünlüğüne ulaşmaya çalışmalıdır. Belki teknikten de daha fazla emek kendi yaratıcı sesini yeniden kazanmalıdır. Emeğin soyut biçimi, bir *res temporalis* olarak çizgisel zamanın çerçevesinde kullanılması, salt türdeş bir enerji olarak kaba bir şekilde nesneleştirilmesi, yerini becerinin somutluğuna, topluluk etkinliğinin neşesine, kendi öznelliğinin tanınmasına bırakmalıdır. Doğal çevrenin, çalışmanın ve tekniğin bu genel yeniden

canlanması içinde, teknolojik imgelem için kendini cansız, indirgenebilir ve edilgin maddi alt tabakanın geleneksel imgesiyle sınırlamak olanaksız olacaktır. Kendini akılcı bir yoruma bırakan düzenli bir dünya ile ona anlam vermek için ihtiyaç duyulan öznellik arasındaki kopukluğu ortadan kaldırmalıyız. Teknik imgelem maddeyi rastgele hareket içindeki edilgin bir töz olarak değil, sürekli gelişen etkin bir töz -çeşit çeşit, "duyarlı" ve anlamlı modeller yaratmak için sürekli olarak kendisiyle ve daha karmaşık biçimleriyle etkileşen çaba içindeki bir "töz"- olarak görmelidir.

Ancak teknik imgelemimiz bu uygun biçimi almaya başladığında, daha "uygun"-ya da daha iyisi *özgürlükçü*-bir teknolojinin ilk adımlarını atmaya başlayabiliriz. Güneş kolektörlerinin, yel değirmenlerinin ve su değirmenlerinin, bahçelerin, seraların, biyobarınakların, "biyolojik" makinelerin, ağaç kültürünün ve "güneş köyleri"nin en iyi tasarımları, tasarımcıları ne kadar iyi niyetli olurlarsa olsunlar, yeni anlamlardan çok yeni tasarımlar olarak kalacaklardır. Sanat eserlerinden çok hayran olunan insan yapımı eşyalar olacaklardır. Çerçevelenmiş portreler gibi dünyanın geri kalanından ayrılacaklardır; daha doğrusu kafalarını oluşturdukları bedenlerden ayrılacaklardır. İlk başta kendi yaratımlarından birinin "tahakkümü" altındaki bir doğa mitolojisini ortaya atan hiyerarşi ve tahakküm sistemlerine hiçbir anlamlı şekilde meydan okumayacaklardır. Kasvetli bir çorak arazideki çiçekler gibi çevremizdeki çirkinliği, karmaşık yaşam biçimlerinin ve ekolojik bütünlüklerin artık yaşayamayacağı giderek daha basit ve inorganik hale gelen bir dünyaya doğru gerilmekte olduğumuzu açık ve dürüst bir biçimde görmeyi engelleyen renkler ve kokular sağlayacaklar.

XI. ÖZGÜRLÜĞÜN BELİRSİZLİKLERİ

Özgür, ekolojik bir toplumun gelişimini besleyebilecek teknik ve teknik imgelem belirsizliklerle kuşatılmıştır. Aletler ve makineler doğaya yönelik tamamen otoriter bir tavrı beslemek için de, doğanın çeşitliliğini ve hiyerarşik olmayan toplumsal ilişkileri ilerletmek için de kullanılabilir. Teknikte "büyük" olan çok çirkin olabileceği halde, "küçük" olan ille de güzel değildir. Büyük despotizmler, boyutları ve biçimi neolitik olan bir teknolojiye dayanıyorlardı. 1970'lerde patlak veren "sanayi toplumu" ve "teknolojik insan" eleştirileri, önceki kuşakların artan teknik gelişime ve bunun yaratması beklenen özgürlüğe -maddi bolluğa ve aşağılayıcı işin olmayışına dayanan bir özgürlüğe- ilişkin umutlarının cazibesini kaybettiğine tanıklık ediyordu.

Belki daha az belirgin bir şekilde, aynı belirsizlikler akla ve bilime

yönelik tutumlarımızı da karartmaktadır. İki yüz yıl önce Aydınlanma düşünürlerine göre akıl ve bilim (matematikte ve Newtoncu fizikte cisimleştiği şekilde) boş inançlardan kurtulmuş bir insan kafası ve skolastik metafizikten kurtulmuş bir doğa umuduyla doluydu. Voltaire'in Kilise'ye karşı ünlü çığlığı *"Ecrasez l'infame!,"* ruhban dogmatizmine bir saldırı olduğu kadar Aydınlanma'nın insan aklının zaferine duyduğu inancın bir kanıtıydı; Alexander Pope'un Newton'a düzdüğü parlak methiye, Newton'ın dehasına bir övgü olduğu kadar, insanlığın kozmosa ilişkin anlayışına bilimin vereceği düşünsel berraklığa duyulan yeni bir inancın kanıtıydı.

İnsan özgürlüğüne ulaşmak konusunda daha bir kuşak önceki insanların bile büyük güven duydukları bu üç yol ya da (modern araçsalcılığın dilini kullanırsak) "araç" -akıl, bilim ve teknik- artık o zamanki yüksek statüsüne sahip değil. Yirminci yüzyılın ortasından beri, aklın rasyonalizm haline, insanların ve doğanın gelişkin bir biçimde manipüle edilmelerini sağlayan soğuk bir mantık haline geldiğini gördük; bilim bilimcilik haline, dünyayı etik olarak tarafsız, manipüle edilecek mekanik bir gövde olarak gören bir ideoloji haline geldi; teknik ise modern teknoloji haline, teknik eğitime sahip, fazlasıyla bürokratik bir elitin otoritesini dayatmanın güçlü araçlarından oluşan bir donanım haline geldi. Özgürlüğü dinsel ve gizemli bir dünyanın pençelerinden kurtarmaya yönelik bu "araçların" artık özgürlüğü *engelleme* -daha doğrusu aklın, bilimin ve tekniğin bir zamanlar özgür bir toplum ve özgür insan düşünceleri için ileri sürdüğü umutları ortadan kaldırma- tehlikesini taşıyan karanlık bir yönü olduğu ortaya çıktı.

Aklın, bilimin ve tekniğin bu Janus yüzlü gelişimiyle yaratılan belirsizlik, üçü de yeniden değerlendirilmedikçe ve herbirinin gizli özgürlükçü yanı kurtarılıp baskıcı yanı açık bir şekilde ortaya konacak şekilde yeniden yapılanmadıkça, bu üçlünün anlamsız olacağına dair kuşatıcı bir duyguya yol açıyor. Akıldışılığa, boş inanca ve maddi ilkelciliğe dönmek, bugün hüküm süren değerden bağımsız ve elitist rasyonalizme, bilimciliğe ve teknokratik duyarlılıklara teslim olmaktan daha istenir bir şey değil. Dünyanın etik olarak yüklü bir *logos*'u olarak aklı kurtarma ihtiyacı, aklın o dünyayla ilgilenmek için bir mantık olarak kullanılmasıyla çelişmiyor. Bilimi bu *logos*'un sistematik bir yorumu olarak kurtarma ihtiyacı, analitik teknik ve ampirik kanıt ihtiyacının kabul edilmesiyle çelişmiyor. Son olarak, tekniği doğayla -insan doğası dahil- ilişkimizin dolayımının bir aracı olarak kurtarma ihtiyacı, insanlığın doğal dünyaya müdahale etme, çeşitliliği ve

doğal verimliliği beslemede "kör" doğadan bile daha iyisini yapma hakkıyla çelişmiyor. Özgürlüğe ulaşmayı amaçlayan görünüşte çelişkili, belirsiz olan bütün bu yollar özgürlük tanımımız için temeldir. Özgürlüğün bu belirsizliklerini çözme yeteneğimiz, aklı, bilimi ve tekniği nasıl kullandığımıza bağlı olduğu kadar, onları nasıl tanımladığımıza da bağlıdır.

Aklı, bilimi ve tekniği tanımlarken karşılaştığımız paradokslar yalnızca ortaya koyduğu meseleleri buharlaştıran mistik bir formülle çözülemez. Çözüm insan bilincinin üstün bir edimine dayalıdır. Her iyide yatan kötünün hakkından gelmemiz, her kayıpta yer alan kazancı -bu akraba dayanışmasında gizli olan toplumsallık, ilksel masumluktaki akılcılık, toplumsal çatışmadaki idealler, babaerkillikteki inatçılık, bireysellikteki kişilik, dar kabile topluluğundaki insanlık duygusu, doğa putperestliğindeki ekolojik duyarlılık ya da şamanist manipülasyondaki teknik olabilir- kurtarmamız gerekiyor. Bu aranılan vasıfları, onlara yaşayabilirlik veren bağlamın bazı özelliklerini -dayanışma, masumiyet, gelenek, topluluk ve doğa-tamamen dağıtmadan kurtarmak sahip olduğumuz tüm bilgeliği ve ustalığı kullanmamızı gerektirecektir. Bu vasıflar var olan toplumsal düzende uygun bir şekilde kurtarılamazlar. Bu genellikle baskıcı arkaik bağlamları özgürleştirici bağlamlara dönüştürmek için yeni bir hayalgücüne -yeni bir toplumsal fantezi duygusuna- ihtiyacımız var.*

Özgürlüğün belirsizlikleriyle uğraşırken, akılla başlamak istiyorum, çünkü akıl her özgül insan başarısının dünyevi ayırıcı işaretini oluşturmuştur. Tahminen akılcılığımız sayesinde çevremizdeki "dilsiz" dünyada eşsiz bir yer işgal ediyor ve onun üzerinde "üstünlüğümüzü" kurabiliyoruz. Aydınlanma'nın akla cömert bağlılığı -düşünce ve eğitimin sonucu olarak insan girişimine yönelik büyük inancı- hemen hepsi tam da aklı hor görme girişimlerinde aklı kullanan en ciddi Aydınlan-

* Bilinçliliği destekleyen bu düşüncelerin "bilimsel sosyalizm" yanılarına biraz idealist görünmemesi için, Marx'ın da yeni bir topluma ilişkin nihai umutlarını bilinçliliğe -yani sınıf bilincine- dayandırdığını belirtmek isterim. Maddi ya da ekonomik etkenlerin sonucu olarak sınıf bilincinden söz etmek, dengeyi Marx'ın lehine kaydırmaz; ekolojik çöküş, insan topluluğunun parçalanması ve nükleer imha tehdidi, ekonomik çöküşten, yabancılaşmadan ve emperyalizmden daha az maddi tehlikeler değildir. Ancak "bilimsel sosyalizm"de eksik olan şey, kaba bilimciliğini -"umut ilkesi"ni salt bencilliğe ve kendi kendini tatmine indirgeyen bir bilimciliktir bu- hafifletebilecek etik yönelim ve ekolojik duyarlılıktır.

ma eleştirmenlerinde bile hiçbir zaman yok olmamıştır. Willam Blake'in "her şeye burnunu sokan zekâ"ya saldırısı, Rousseau'nun bir kuşak ya da daha önce yaptığı gibi parlak bir şekilde tasarlanmış düşünsel bir *gövde gösterisiydi*. Benim aklın bütünlüğünü savunmaya yönelik argümanlarım *ad hominem* (bir kimsenin önyargı ve tutkularına hitap eden. -ç.n.) olarak düşünülmemiştir; "çizgisel düşünce" en mistik deneyimler ve en esinli "aydınlatma" biçimleri içinde alaycı bir kâbus gibi barınır. Akla ayrılan rol ve ona atfedilen kader -bir takdis ya da lanet olarak- onu toplumun çeşitli yaşantılarında ya da "aşamalarında" nasıl tanımladığımıza bağlıdır. Aklın rolü, aynı zamanda, bizi çevreleyen ve bize nüfuz eden dünyaya yönelik duyarlığımızda akla neyin yerini alması için izin verildiğine bağlıdır.

Aklın her ciddi eleştirisi, onun tarihsel olarak tekniğin bir altkolu biçiminde araçsallaştırılmasını -sınıflama, analiz ve manipülasyon amacıyla bir araç ya da biçimsel bir aygıt olarak kullanılmasını- temel alır. Bu anlamda, biçimsel akıl hiçbir zaman insan girişiminde gerçekten eksik olmadı. Kabile dünyasıyla biraz tanışıklığı olan birinin bile fark edebileceği gibi biçimsel akıl, isabetli bir şekilde *öznellik* denilen daha geniş bir duyarlık içindeki boyun eğdirilmiş bir mevcudiyetti. Ama öznellik bilinçle uyumlu değildir; salt sınıflama, analiz etme ve manipüle etme hattâ "ötekilik"ten farklı olan bir benlik bilinci geliştirme kapasitesinden çok dünyayla daha geniş ve daha derin bir etkileşim düzeyine seslenir,

"Akıldışılığın" eleştirmenleri bu ayrımları, "çizgisel düşünce" dışındaki her öznel deneyimi sebepsiz yere "akıldışı"nın ya da "akıl karşıtı"nın alanı dışına sürdükleri için açıklayamıyorlar. Fantezi, sanat, hayal, aydınlanma, ilham ve sezgi; bütün bunlar, resmi düşünce kurallarının insan duyarlığına kapattığı düzeylerde bedensel tepkileri de içerebilen kendilerine özgü gerçekliklerdir. Büyük deneyim alanları karşısındaki bu körlük yalnızca resmi eğitimin ürünü değildir; bebeklikte başlayan ve hayat boyu süren amansız bir terbiyenin sonucudur. "Çizgisel düşünce"nin mistik yazında "akıldışılık" maskesi altında görünmesi gibi duyarlığın bir alanını başka bir alanı karşısında kutuplaştırmak, akıl ile maskelenmiş baskıcı bir "akıldışılığın" kanıtı olabilir. Freud, Victoria dönemi önyargılarıyla dolu kalesinden bu meselelerle başa çıkma beceriksizliği içinde, sahip oldukları katı öznellik anlayışları duyarlılığa karşı duydukları nefreti ortaya koyan kendinden menkul engizisyon mahkemesi üyeleri dizisinin belki de en açık örneğidir. Bu uzun bir süredir basit bir mesele olmaktan çıktı. On dokuzuncu

yüzyılın Freudları rüyalarımızı yok etme tehdidini savurdularsa, Kahnlar, Tofflerler ve benzer korporatif "rasyonalistler" gelecekleri-mizi yok etme tehdidini savuruyorlar.

Aklın en keskin eleştirileri -özellikle Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni ve Horkheimer'ın *Akıl Tutulması*'nı düşünüyorum- bu tür ayrımları dikkate almamaları nedeniyle çökmüş olabilirler. Her iki düşünür de akıldaki önemli bir belirsizliği açık bir şekilde gördü ve aklın ortaya koyduğu sorunlara ilişkin yorumlarında haklıydılar. Bugün akıldan söz etmek, tamamen farklı iki yönelimi olan bir süreçten söz etmektir. Biri yüksek idealleri, bağlayıcı değerleri ve bir bütün olarak insanlık için birey üstü, hemen hemen aşkın doğru ve yanlış, erdem ve kötülük kurallarından türeyen yüce amaçları içerir. Bu anlamda akıl bir kişisel kanı ve zevk meselesi değildir. Nesnel gerçekliğin kendisinde -bireyler olarak ihtiyaçlarımızdan ve eğilimlerimizden bağımsız olan akılcı ve anlamlı bir dünyaya ilişkin güçlü bir inançta- barınan bir şey gibi görünüyor. Bu akıl biçimi- ki buna Horkheimer "nesnel akıl" diyor- dünyanın *logos*'unu açıklar ve insan iradesinin ve çıkarlarının karşılıklı etkileşiminden ayrı olarak onun bütünlüğünü ve geçerliliğini korur.

Buna karşılık, genel olarak akıl -daha doğrusu "makul"- olarak gördüğümüz şey işlemsel mantıksal tutarlılık ve pragmatik başarı standartlarının kılavuzluk ettiği tamamen işlevsel bir zihniyettir. Refahımızı ve hayatta kalma şansımızı arttırmak için "makul" stratejiler formüle ederiz. Bu anlamda akıl kişisel düşüncelerimizi ve çıkarlarımızı ileri sürmemiz için bir tekniktir. Kişisel amaçlarımızı etiğin ve toplumsal iyiliğin genel ışığında *tanımlamak* için değil, onlara etkili bir şekilde *ulaşmak* için bir araçtır. Bu *araçsal* akıl -ya da Horkheimer'ın terimleriyle "öznel akıl" (bence çok talihsiz bir sözcük seçimi)- yalnızca egonun amaçlarını ve sorumluluklarını karşılama konusundaki etkililiğiyle geçerli kılınır. Değerlere, ideallere ve tek başına koşullara etkili bir biçimde uyarlanmanın gereklerinden daha genel hedeflere çağrıda bulunmaz. Bireysel alandan toplumsal alana taşındığında, araçsal akıl "iyi ya da kötü her şeye hizmet eder," diyor Horkheimer. "Toplumun tüm eylemlerinin aracıdır," ama toplumun ve bireyin tercihleriyle gerçekten oluşturulmuş ya da bir yana atılmış olan "toplumsal ve bireysel yaşam modelleri oluşturmaya çalışmamalıdır." Kısacası, araçsal akıl spekülatif akla değil, yalnızca pragmatik tekniğe bağlı kalır.

Akıl bugün güvenilirliğini ve geçerliliğini tehdit eden bir krizle

karşı karşıyaysa, bu tehdit artık Aydınlanma'nın onu korumaya çalıştığı geleneksel akıldışılık saldırılarından ve mistisizmden kaynaklanmamaktadır. O mücadele alanı tarih tarafından yok edilmiştir. Aslında bugün akıldışılık ve mistisizm olarak geçen şey, araçsallığın ve onun akılda yarattığı krizin saldırılarından kaçmaya yarayan kırılgan bir sığınak haline geldi. Aklı kuşatan çelişkilerin kökenleri, nesnel aklın tarihsel olarak araçsal akla indirgenmesindedir; gerçekliğin içkin bir özelliği olarak aklın, salt düşünceye dayanmayan etkili bir teknik olarak "akla uygunluğa" rahatsız edici bir şekilde indirgenmesindedir. Bugün akla güvenmiyorsak bunun nedeni aklın teknik yeteneklerimizi, onlara yön ve anlam verecek amaçları ve değerleri sağlamadan, dünyayı çok fazla değiştirecek şekilde arttırmasıdır. Melville'in *Moby Dick*'indeki Kaptan Ahab gibi biz de umutsuzca haykırabiliriz: "Bütün araçlarım akılhca; ama güdülerim ve amaçlarım çılgınca."

Araçsal aklın en zeki eleştirmenleri, nesnel aklın bu şekilde bir manipülasyon mantığına indirgenmesini akılcılığın kendisine ait bir diyalektik, amaçların araçlara dönüşmesi olarak gördüler. Bu eleştirmenlere göre nesnel akıl tarafından formüle edilen ve bir teknik olarak akılcılığı geliştirmeye yönelik olan yüksek idealler, tam da onların hizmetinde olması gereken araçsalcılık lehine kendilerine ihanet ettiler. Böylelikle "iyi"nin varoluşsal açıdan toplumsal özgürlük ve bireysel özerklik olarak görülen etik amaçlarının kendilerine ait önvarsayımları olduğu kabul edildi. Bize deniyor ki özgürlük yalnızca özgürlüğün toplumsal yapısını değil, aynı zamanda özgürlüğün uygulanması için yaşam araçlarında belli bir yeterliliğe ulaşılmasını gerektirir. Bireysel özerklik ise yalnızca engelsiz bir biçimde kendini ifade etmek fırsatlarını değil, aynı zamanda egonun zaptedilemez emirlerini kısıtlamak için özdisiplini de gerektirir. Bu eleştiriye göre özgürlüğün ve bireysel özerkliğin tarihsel bir bedeli vardır: Nesnel aklın ortaya attığı amaçları yerine getirmek için araçsal aklın tarihsel olarak kullanılması. Buna uygun olarak, bu amaçlara ulaşmak için, insanlığın bir ideali maddi ve psikolojik bir gerçekliğe dönüştürmek üzere doğa (hem dışsal hem içsel doğa) üzerinde yeterli denetime erişmesi gerekmektedir. Özgürlüğün önkoşulu tahakkümdür -özellikle dışsal doğa üzerinde insanın tahakkümü; kişisel özerkliğin önkoşulu da tahakkümdür- içsel psişik doğa üzerinde akılcı bir baskı aygıtının tahakkümü.

Özgürlüğün ve bireysel özerkliğin yalnızca doğanın akılcı denetimini değil, aynı zamanda insanlığın iyi düzenlenmiş, etkili bir üretim aracına indirgenmesini de gerektirdiğini akılda tutmamız istendiğinde,

araçsal aklın ve aklın krizinin bu eleştirisi daha da bulanıklaşıyor. Sınıflı toplum ve devlet, her zaman emeği, maddi üretimin sonunda özgürleşmenin hizmetine gireceği noktaya kadar akılcılaştırmada oynadıkları rol tarafından onaylanmışlardır; bazı radikal teorilerde bile. Sınıflı toplumun insanlığı doğanın ve mitin tahakkümünden kurtarma çabası ile insanlığın kendisini sınıflı toplumun ve araçsal aklın tahakkümünden kurtarma çabası içinden çıkılmaz bir biçimde birbirine girmiştir. Aslında, doğanın hammadde olarak araçsallaştırılması tamamen insanların üretim araçları olarak araçsallaştırılmasına bağlıdır. Aklın gerçekliğin içkin bir özelliğinden etkili bir denetim tekniğine indirgenmesi, nesnel aklın kendisinin yok olması sonucunu verir. Tam da nesnel aklın *kaynağı*, yani nesnel gerçekliğin kendisi, araçsal aklın gücünü uyguladığı salt malzemelere indirgenir. Teknikle birleşen bilim tüm kozmosu teknik sömürgeleştirme ve denetim için cansızlaştırılmış bir arenaya dönüştürür. İnsanlığı ve doğayı nesneleştiren araçsal akıl, bir zamanlar anlamla yüklü olan bir gerçeklik karşısında kendi zaferinin nesnesi haline gelir. Araçlar amaç haline gelmekle kalmaz, amaçlar da makinelere indirgenir. Tahakküm ve özgürlük, doğaya *ve* insanlığa -her biri, birinin diğeri üzerindeki denetimini geçerli kılmanın bahanesi olarak kullanılır- boyun eğdirmeye yönelik ortak bir projede birbirinin yerine kullanılabilir terimler haline gelir. Söz konusu olan uslamlama tamamen döngüseldir. Makine sürücüsü olmadan denetimden çıkmakla kalmamış, sürücü makinenin bir parçası haline gelinmiştir.

En azından şimdiye kadar ele aldığım biçimiyle aklın tüm eleştirisi, bilmeden bir akılcılık diyalektiğine dönüştürdüğü önyargılarla yüklüdür. Aslında *Aydınlanmanın Diyalektiği* hiç de diyalektik değildir; en azından aklın olumsuzlanmasını kendi gelişimiyle açıklama girişiminde. Çalışmanın tamamı "ilerleme"yi *dışsal ve içsel doğa üzerinde artan denetimle* özdeşleştiren -çoğu Marksçı ve Freudcu- bir Victoria dönemi önyargılar bütününü savunduğumuzu varsaymaktadır. Tarihsel gelişim, kendini hayvani, idare olunamaz, dilsiz bir doğal tarihten çıkaran, giderek disiplinli bir hale gelen bir insanlık imgesi içinde kalıba dökülür. Özgür olmasını sağlayan üretkenlik ve idare düzeyine ulaşan bir insanlık imgesi, tamamen sınai bir hâkimiyet ve disiplin "paradigma"sı temelinde biçimlendirilir. Ama bugünden geriye baktığımızda eleştiri ümitsizlik içinde erir. İnsanlık, kendisini görünüşte hayvani bir doğal tarihten çıkarmak bir yana, doğada eşi benzeri olmayan, her yerde hazır ve nazır bir tahakküm sisteminin ağına düştü. Ta-

rih hiçbir yerde özgürlük ve özerklik vaadini yerine getirmedi. Tam tersine, tarihin yeniden başlaması gerekir gibi görünüyor; insanlık ile doğal matrisi arasındaki bir bölünme olarak değil, nesnel aklın hizmetinde kalan bir araçsalcılıkla ekolojik bağların geliştirilmesi olarak.

Sorunun özü bir değerler ve idealler kaynağı olarak *ekolojinin* işlevini gözlerden gizleyen Victoria perdesidir (ki buna Marx ve Freud radikal bir boyut katmışlardır). Nesnel akıl giderek araçsalcılık içinde eridiyse, aklın kendisini her zaman dünyanın bir yorumu olarak geçerli kılan gerçekliğin akılcı boyutunu yeniden elde etmemiz gerekiyor. Dünya bilimci bir şekilde düşünüldüğü sürece, araçsalcılığın üstünlüğü ideolojik olarak güvencededir. Bilim, "değerden bağımsız," etik olarak "tarafsız" bir yöntembilim olarak araçsalcılığı beslemekle kalmaz; araçsal aklı, gerçekliği kavrama iddiaları biliminkiler kadar evrensel olan bir ideolojiye dönüştürür. Burada, toplumsal ekoloji bu iddialarda, en azından potansiyel olarak bir kez daha hedeflerimizi ve değerlerimizi tanımlama yönünde nesnel aklın işlevini kurtarabilecek bir gedik açar.

Ne Horkheimer ne de Adorno doğanın toplumun başarısızlıkları karşısındaki taleplerine değinmeye hazırdı. Önceki yüzyılın Victoria dönemi düşünürleri gibi doğaya karşı tutumları belirsizdi. Onların gözünde "uygarlığın" öyküsü her zaman, akıl ve özgürlüğün, düşünceye dayalı olmayan mitin ve kör doğa yasasının engellerini aşma mücadelesi olmuştu. 1920'lerin ve 1930'ların devrim sonrası dünyasında, mit atavistik bir şekilde faşist "kan ve toprak" -modern despotik devletin "doğalcılığı"- çağrısıyla başını kaldırdı. Yasalara tabi bir doğal dünyada kök salan "nesnel akıl" doğanın diyalektiğine yönelik Stalinist bir çağrıyla atavistik bir şekilde başını kaldırdı. Her iki durumda da doğa gerilemenin ideolojik aracı olarak hizmet etti: Biri insanlığı ırk ve akıldışılığın tiranlığı altına yerleştirmek için; diğeri özgürleşmiş bir toplumun özgür hareketini ve kendiliğindenliğini "değişmez" doğa yasalarının tiranlığı altına yerleştirmek için. Marksizmin gizli antidoğalcılığının, insanlığın özgürleşme projesinde doğanın rolü üzerine karanlık bir gölge düşürmediğini söyleyemeyiz. Homeros'un Lotus yiyenler adası, Avrupa'nın insan etkinliğine verdiği önemi atavistik bir şekilde hareketsizleştirilmiş ve barışçılaştırılmış bir hayal dünyası imgesiyle daima rahatsız eden, hafızanın, tarihin, kültürün ve "ilerleme"nin yadsınmasıdır. Ama Marksizmleri zayıfladığında bile Horkheimer ve Adorno, faşizm ile Stalinizmin insan girişimine getirdiği saptırılmış tarihe yönelik bir nefreti ortaya koydular.

Ancak bugünkü ekolojik kriz, araçsal aklın öncelikli iddialarının *kendi terimlerinde bile başarısız* olduğunu bize hatırlatıyor. Araçsalcılık, özellikle bilimsel biçiminde, insanlığı özgürleştirmeye yönelik tarihsel iddiasını yerine getirememekle kalmadı, daha geleneksel olan aklı aydınlatma iddiasına bile yaklaşamadı. Kişiliksiz cihazlarına ve zorba yenilik arayışına gömülmüş olan bilim, döneminin kültürüyle tüm temasını yitirdi. Daha da kötüsü, içerdiği yenilik arayışı dünyayı yok etme tehdidini taşıyor. Herhangi bir ahlâki ya da ideolojik yargının ötesine geçen bu başarısızlıklar gündelik yaşamın elle tutulur özellikleri haline geldi. Kirli hava ve su, yükselen kanser oranları, otomobil kazaları ve bilimci bir "uygarlığın" dünyasına saldıran kimyasal atık alanları bu başarısızlıkların kanıtıdırlar. Araçsalcılık, etiği kanı ve beğeni meselelerine indirgeyerek, insanlığı bekler görünen yakın felaketin önündeki her ahlâki ve etik kısıtlamayı ortadan kaldırdı. Yargılar artık içkin değerlerine göre oluşmuyor; değişen partikülarist çıkarlar ve ihtiyaçlarla birlikte dalgalanan kamusal konsensus meseleleri haline geldiler. Dünyayı etik nesnelliğinden soyutlayarak ve gerçekliği bir sınai nesneler envanterine indirgeyen araçsalcılık kendi yarattığı sorunlardaki rolüne yönelik eleştirel bir tutum formüle etmemizi önleme tehdidini içeriyor. Odin bilgeliğin bedelini bir gözünü kaybetmekle ödediyse biz denetim gücümüzün bedelini iki gözümüzü kaybederek ödedik.

Ama artık kendimizi teknikten soyutlayamayacağımız gibi araçsal akıldan da soyutlayamayız. İkisi de genişlemiş özgürlük anlayışları için vazgeçilmezdir; aslında onların özgürleştirici rolü, kapitalizmin "cimri" doğa ve "sınırsız" ihtiyaçlar imgeleriyle birlikte ortaya çıkışından çok önce gelir. İnsanlık yalnızca etikle yaşamaz; özgürlüğün en önemli belirsizliklerinden biri burada yatar. Giderek teknokratikleşen bir toplum ve duyarlık karşısında, hangi temellerde araçsalcılığa karşı ihtiyaç duyulan kısıtlamaları sağlayan nesnel bir dünyadan söz edebiliriz? Araçsalcılığa nesnel bir etiğe doğru ilerlemesinde yardımcı olacak değerleri ve amaçları hangi kaynaktan çıkarabiliriz?

Benim önerdiğim gibi nesnel olarak temellendirilmiş bir etiğin kaynağı olarak doğaya başvurmak dikkatli ayrımlar yapmayı gerektirir. "Kan ve toprağın" matrisi olarak ya da zorbalığı değiştirilemez kaderin insanüstü nitelikleriyle birleştiren kör bir "diyalektik" yasalılık [lawfulness] alanı olarak düşünülen bir doğa haklı olarak atavist ola-

rak görülecektir. Faşizmin ırkçı etosu ve Stalinizmin bilimci "diyalektiği" -ikisi de son derece partikülarist doğa imgelerine dayanır- ikisi de insan tarihinin en barbar dönemlerini gölgede bırakan sayıda yaşama ve ıstıraba mal oldu. Artık "kaçınılmazlık" ya da "kör yasa" kalkanı altında etnik kendini bilmezlik ve toplama kampları için ideolojik bir gerekçe ileri süren bir "doğa"ya (yani otoriter bir sosyo-biyolojiye) ihtiyacımız yok. Ama doğa tek bir iplikten dokunmuş türdeş bir kumaş değildir. Bizim yönelebileceğimiz doğa ne kanlıdır ne de kör; bir akıldışılık ya da ırk mitosu için ya da Marksizm gibi Hegel'in kefeni altında gizlendiği halde kendini bir "toplumsal bilim" sayan zorlama bir mekanizma için ideolojik sığınak sağlamaz.

Nesnel aklın dengeli ve uyumlu bir dünya için kendi etiğini türetebileceği matris radikal bir toplumsal ekoloji tarafından düşünülen doğadır; hiyerarşik olmayan bir şekilde, çeşitlilik içinde birlik ve kendiliğindenlik olarak yorumlanan bir doğa. Burada doğa yalnızca bir ekosistemler dizgesi olarak değil, aynı zamanda anlamlı bir doğal *tarih*, giderek artan bir biçimler ve karşılıklı ilişkiler karmaşıklığına yol açan gelişen, yaratıcı ve verimli bir doğa olarak kavranır. Ve bu karmaşıklığı bu kadar anlamlı kılan yalnızca beslediği istikrar değildir (ki bu da biyotik ve toplumsal dünyaların ihtiyaç duyduğu, kendi içinde açıkça aranılan bir vasıftır). Doğanın giderek daha karmaşık hale gelen biçimlere doğru evrimi, *öznelliğin tarihi içine girmesi* açısından son derece önemlidir. İnorganiğin organiğe geçişinden başlayarak ve insani akılcılık biçimlerinde kristalleşen çeşitli evrim safhaları boyunca, moleküler bir karşılıklı etkileşimin; yalnızca nörolojik tepkilerin değil, giderek daha karmaşık hale gelen bütünleşme modellerinin bir işlevi olan tarif edilemez bir *sensibilité*'nin giderek genişleyen tarihine tanıklık ediyoruz. Öznellik kendini çeşitli derecelerde ifade eder: Yalnızca aklın zihinselliği olarak değil, aynı zamanda karşılıklı etkileşim, tepkisellik ve *biçimlerin giderek amaçlı hale gelen etkinliği* olarak. Dolayısıyla, öznellik kesin olarak aklı dışla*maz;* o kısmen aklın -ya da daha doğrusu, insanın ussal etkinliğinden daha geniş bir gerçeklik alanında var olan, yavaş yavaş oluşan bir zihniyetin- tarihidir. Öznellik terimi, tözün -her örgütlenme düzeyinde ve tüm somut biçimleri içinde- kimliğini, dengesini, verimliliğini ve belirli bir olgular dizgesindeki yerini korumak üzere *etkin bir biçimde* işlediği olgusunu ifade eder.

Normal olarak, çeşitli biçimleri içinde tözü, "çevreleri" tarafından "kalıba dökülen" ya da "seçilen" fenomenler üreten edilgin nesneler olarak düşünürüz. Dışsal "güçler," maddi biçimlerin (özellikle yaşam

biçimlerinin) bütünlüklerini korumalarını ve "hayatta kalmalarını" sağlayan "özellikleri" belirler gibi görünür. Bilimin bu biçimlerdeki tüm değişiklikleri salt rastlantının ürünlerine -bu biçimlerin salt şansa bağlı olarak değişme kapasitesine- indirgeme tutkusu, insani olmayan fenomenlerde içkin olan yüksek nisus, öz örgütlenme ve kendi kendini yaratma düzeyini ürkütücü bir şekilde yadsır. Bilim, fenomenlerin kendi evrim süreçlerinde ne ölçüde *etkin* bir rol oynadıklarını gözardı ettiğinde, Aydınlanma'dan bu yana militanca karşı çıktığı metafiziğe ve mistisizme tehlikeli bir şekilde yaklaşır. Biyolojik evrimin, hayatta kalmak için "seçilen" rastgele noktasal mutasyonlardan oluşan bir dizi olarak geleneksel imgesi enkaz içinde yatmaktadır. Canlı varlıkların gelişim özellikleri içkin ve yaratıcı bir şekilde oluşmuş olarak, organizmanın çevresindeki dünyayla etkileşiminde birlikte ortaya çıkan örgütlü bütünler olarak görülmediğinde, canlı varlıkların -hattâ göz ya da kulak gibi organların- mükemmel örgütlenmesini açıklamak güç olacaktı. Tabiri caizse, yap-boz oyunu bütün kadar parçaları da içerir; yalnızca tüm yap-boz oyunundaki tek "anlaşılabilir" etken gibi görünen mekanik *deus ex machina* olan oyuncuyu değil. Karbon atomlarının dört başka atomla birleşme "tercih"lerinin, öznelliğin bir şempanzenin karınca yuvalarını incelemek için sopa kullanmasına varan uzun evrimiyle ilişkili olup olmadığı tartışılabilir. Ama tedrici bir şekilde, giderek karmaşıklaşan maddi örgütlenme biçimlerinin dolayım oluşturduğu böyle bir çok kuvvetli süreklilik olasılığı artık mistik diye bir yana bırakılamaz. Hemen her çağdaş doğa görüşü (Victoria dönemi biliminin en sağlam sığınakları bir yana), klasik felsefenin ölümünden bu yana hiçbir zaman olmadığı kadar, öznelliğin evriminde tözün kendisine giderek artan *yaratıcı* bir rol vermiştir.

O halde, aklı öznelliğin en karmaşık ifadesi olarak seçmeye karar verelim ya da vermeyelim, aklın yaşamın doğal tarihinde tedrici olarak ortaya çıkışı öznelliğin kendisinin daha geniş bir manzarasının bir parçasıdır. Bir bitkinin çevresine yönelen biyo-kimyasal tepkilerinden, bir bilimcinin laboratuvardaki en iradi eylemlerine kadar, tam da "madde"nin kendisinin örgütlenmesinde ilksel öznelliğin ortak bir bağı bulunur. Bu anlamda, insan aklı çevrelerin en inorganiğinde bile hiçbir zaman yalnız değildi. Sanat, özellikle renk ve biçim dışında hemen tüm duyumsal deneyimlerin boşaltıldığı soyut resimde, bu mesajı bilimden daha etkileyici bir şekilde ifade etti; çünkü orada *aklın biçimin kendisiyle ilksel yakınlığını* görürüz. Uzay yolculuğunun korsanları olan astronotlar bile, maddeden yoksun görünen bir dünyada -bilimcilerin

kuşaklar boyunca gerçek bir boşluk olarak gördükleri bir uzayda- etraflarında dolaşan yıldız cisimlerinin, kozmik tozun ve nesnelerin etkinliğiyle dehşete düşerler. "Akıl" ussal zihinselliğimizin ötesine, bu çok genel terimlerle bir öznellik anlayışına ulaşır ve artık yalnızca insan beyni içinde tutulamaz. Aslında akıl, bir bütün olarak insan bedeninde ve onun cisimleştirdiği doğal tarihte barınır gibi görünmektedir.

Doğanın (Victoria dönemi düşüncesini "cimriliği" ve "vahşiliği" ile ürperten soyut, anlamsız, öznelliksizleştirilmiş bir doğadan farklı olarak) ekolojik bir yorumundan hangi özgül etik ilkeleri çıkaracağımız, nihai olarak geleceğin ekolojik bir toplumuna ilişkin araştırmamıza bağlıdır. Burada, yanıtları, ancak onları yaşayan bir *praksise* dönüştürebilecek bir toplum tarafından verilebilecek bir *sorunsal* vardır. Ekolojik bir doğa -ve onu izleyen nesnel etik-ancak duyarlılıkları ve karşılıklı ilişkileri özüne kadar ekolojik hale gelen bir toplumda hayatiyet kazanabilir. Bugün normal olarak "yarattığımız" doğa, zamanımızın toplumsal ilkeleriyle son derece koşullanmıştır. Bu doğa, bilimin son derece nicelleştirilmiş doğası; "soyut emek" ile oluşturulan Marksçı "soyut madde"; mistiğin evrensel "Birlik"te eriyen kozmosu; sosyo-biyolojinin ilksel içgüdüler ve dürtüler etrafında düzenlenen hiyerarşik doğası; küstahça itaatsiz ve istilacı olan Hobbesçu-Freudcu doğa; ya da "pençe ve diş" tarafından yönetilen vülgerleştirilmiş Darwinci doğa olabilir. Yukarıda sözünü ettiklerimi hâlâ ideolojik olarak hareleyen animist, Helenik, Yahudi-Hıristiyan, ortaçağ ve Rönesans doğa imgelerine değinmedim bile.

Modern doğa imgelerinden hiçbiri, normal olarak insan akılcılığıyla özdeşleştirdiğimiz, öznelliğin daha geniş bir anlamının nüfuz ettiği zorlayıcı bir bütünlük görüşü sunmuyor. Hiçbiri insan öznelliğini "yeniden canlandırma" ihtiyacı kadar doğayı "yeniden canlandırma" ihtiyacını tanımlamıyor. Horkheimer ve Adorno'nun akıl üzerine çalışmalarındaki sakatlık, doğayı *sensibilité*'nin alanı içine katmak amacıyla akılcılığı öznellikle bütünleştirememelerinden kaynaklanır. Bunu yapmaları için, onların düşünce geleneğinin tamamen dışında kalan bir alan olan toplumsal ekolojinin mesajını anlamaları gerekirdi.

Burada Marksizme itaatkâr bağlılıkları, araçsal aklın son derece kapsamlı bir eleştirisi olabilecek şeyin önünde önemli bir engel haline geldi. Onlar da doğa görüşlerini öznelliğe bağlamaktan -mitik ve klasik arkaizmlerle özdeşleştirdikleri bir bağlılıktı bu-korkuyorlardı. Bu nedenle akıl için hiçbir zaman anlamlı bir nesnel matris sunamadılar. Bu bağlantıyı kurma isteği altan alta tüm akıl ve aydınlanma çalışma-

larında görülüyor; ama bu yerine getirmeyecekleri kadar ihtiyatla karşıladıkları bir istek.

Ama ekolojinin olanaklarıyla daha fazla tanışan bizler, araçsalcılığın ekolojik bir etik yaklaşımını istila etmesinden nasıl kaçınabiliriz? Araçsalcılığın doğayı, tam da onun öznelliğine saygı gösterme adına salt bir manipülasyon nesnesine dönüştürmesini nasıl önleyebiliriz? Var olan duyarlılıklarımızı, tekniğimizi ve topluluklarımızı ekolojik çizgilerde yeniden yaratmadıkça bu soruların hiçbirine doyurucu yanıtlar veremeyiz. Bu sağlandıktan sonra, ekolojik bir toplum, *yaratıcı olarak yeniden üretici bir biçimde* -insani bir simbiyotik duyarlılığı, doğanın karmaşıklığını *zenginleştiren* insani bir tekniği ve doğanın öznelliğini artıran insani bir akılcılığı meydana çıkaran bir biçimde- doğal çevresiyle birleşerek özgül ekosistemindeki mekân duygusunu yeniden kazanabilir. Burada, insanlık ne verecek ne de alacaktır; daha yüksek bir insanilik ve doğallık duygusunun parçası olan yeni çeşitlilik ve biçim düzeylerinin yaratılmasında doğaya *katılacaktır*. Etik akılcılık iddiamız, insan aklının, doğanın daha geniş öznelliğine, biçim, bütünleşme ve karmaşıklığın bir işlevi olan bir öznelliğe katılımından türeyecektir. Doğanın "doğal kaynaklar" olarak kullanımı "(Jürgen Habermas'ın jargonunu kullanırsak) -amaçlı-akılcı akla" kaçınılmaz görünen bir kullanımdır bu- doğa ile insanlık arasındaki akışı zenginleştirmekle kalmayıp, insanlığı doğanın yaratıcılığı konusunda duyarlı kılacak ekolojik bir teknik tarafından azaltılacak, daha doğrusu ortadan kaldırılacaktır.

Bu iyi niyetlerin, bir bütün olarak doğa felsefelerine özgü olan basit duygusallığın başka bir savunusu gibi görünmesini önlemek için, ekolojik bir etiğin -bugün var olduğu ya da "barışçılaştırılmış" bir toplumsal gelecekte var olabileceği haliyle- doğal dünyaya ilişkin naif bir görüş temelinde şekillendirilmediğini vurgulamak istiyorum. Kurdun kuzuyla yatması söz konusu olamaz. Bu imgeler basmakalıp ve iticidir. Doğanın "barışçılaştırılması" evcilleştirilmesi demek değildir. Herbert Marcuse'ün "Aklın gücüyle yeniden yaratılmayan" bir doğa konusundaki saçma anlayışına bakılacak olursa, artık "vahşilik" (bundan daha aptalca bir sözcük olamaz) doğadan, "bir kıtlık, ıstırap ve yokluk" anlamına gelmeyecek ölçüde tamamen silindiğinde çok şey yitirilir. Burada Marcuse'ün dili miyopluğuyla insanbiçimci, niyetiyle Marksist ve "barışçılaştırma, gelişen öznenin karşısındaki nesne olan ve öyle kalan Doğa üzerinde hâkimiyeti gerektirir" iddiasıyla da abestir. "Biri baskıcı, biri özgürleştirici olan iki tür hakimiyet varsa," aynı

saçmalıkla iki tür doğa olduğu da ileri sürülebilir: "Kötü" bir doğa ve "erdemli" bir doğa.

Her şeyi birbirine karıştıran bu mantığı bir yana bırakalım; doğada "zulüm" yoktur, yalnız doğal tarihin yaşamı ve ekolojik dengeyi destekleme yapılarını etrafında geliştirdiği yırtıcılık (ve karşılıkçılık) vardır. Doğada "ıstırap" yoktur, yalnızca yarayla birlikte gelen kaçınılmaz fiziksel acı vardır. Doğada "kıtlık" ve "yokluk" yoktur, yalnızca yaşamın kendisi korunacaksa karşılanması gereken ihtiyaçlar vardır. Aslında, tarihin (yine Marcuse'ün diliyle) "Doğayı olumsuzlaması"ndan önce, doğanın maddi verimliliği en eski insansı evladını tamamen şaşkına çevirmiş olmalıdır: Toplumsal bir kategori olarak "kıtlığın" farkındaysa tabii ki. *Doğanın kendisinin bir etik olmadığını;* bir etiğin *matrisi,* nesnel gerçeklikte kök salabilen etik anlamın kaynağı olduğunu ne kadar vurgulasam azdır. Dolayısıyla doğa, etik anlamın matrisi ve kaynağı olarak bile, şefkatlilik, erdem, iyilik ve nezaket gibi insani özellikleri üstlenmek zorunda değildir; doğanın yalnızca *bereketli* ve *yaratıcı* olması -bir "paradigma"dan çok bir *kaynak* olması- gerekmektedir.

Etik bir felsefenin işlevi, etiğin taklitçi bir şekilde kaynağına indirgenmesini gerektirmez. Daha çok, etik ideallerin yaratıcı bir şekilde geliştirebileceği bir *zemin* gerektirir. Çocuk ebeveyni değildir, ama ikisi de genetik ataların, gebeliğin, doğumun ve toplumsallaşmanın nesnel sürekliliğiyle birleşmiştir. Hiçbir zaman tamamen ayrı değildir; bir arada var olurlar ve çocuk yetişkin yaşa gelene ve bir ebeveyn olana kadar normal koşullar altında yaşamları çakışır. Şefkatli bir ilişkiyi sürdürebilir ya da birbirlerine düşman olabilirler ve çocuk ebeveyninden daha insani ve belki de daha az insani olabilir. Her iki durumda da yalnızca bir gelişim seyrinin *nasıl* gerçekleştiğini değil, *niçin* o gelişim seyrinin gerçekleştiğini anlamak -ve ona anlam, tutarlılık ve etik yorum getirmek- zorundayız. Her durumda gelişim gerçektir ve onun yalnızca bir rastgele olaylar dizisi olduğunu ileri sürerek onu etik terimlerle yorumlama sorumluluğumuzu bastıramayız.

"Barışçılaştırma"yı "ehlileştirme"ye dönüştürmek, doğayı olduğu gibi -temeldeki çeşitlilik içinde birlik diyalektiğini, olan ekolojik *bütünlük* duygumuzu yeniden oluşturan bir etik anlam kaynağı olarak- kabul etmek yerine, doğayı etik davranışın bir modeli olarak ele almaktır. İçinde yaşadığımız tamamlanmamış toplumsal kozmosu, çevremizde var olan eksiklik duygusunu gerçekten açıklayan şey, doğayla ilişkimizdeki bu bütünlük eksikliğidir. Gerçekten "barışçılaştırılmış"

ve ehlileştirilmiş bir doğal dünya doğayı küstahça (akılcı olsun olmasın) topluma göre biçimlendirmekle kalmaz, insan akılcılığının doğal öznelliğin bir safhası ya da görüntüsü olduğunu da anlayamaz. Marcuse'ün "barışçılaştırılmış" doğasının aslında "akılcı" bir doğa olması rastlantı değildir. Paul Shepard, doğanın kendinden menkul "barışçılaştırıcılarının" harika bir eleştirisinde şu gözlemde bulunuyor:

> Bireysel bir organizmadaki her gen birçok başka genin bağlamında hareket eder. Dolayısıyla ehlileştirmeden kaynaklanan genetik değişiklikler, tüm yaratığı, görünüşünü, davranışını ve fizyolojisini etkileyebilir. Evcil hayvanların mizacı ve kişiliği vahşi karşılıklarından yalnızca daha uysal değil, aynı zamanda daha gevşektir; yani, biraz daha az tanımlıdır. Kuşkusuz öfkeli bir boğada ya da tehlikeli bir bekçi köpeğinde uysal olan bir şey yoktur, ama anneleri yumuşaktır ve bir kez bir organizma vahşiliğinden soyulduğunda, yetiştiricinin istediği herhangi bir yönde güdülebilir. Gerçekten vahşi olmadan kızgın hale getirilebilir. Vahşilik, ehlileştirilmiş hayvanın koparıldığı ekolojik bir mevkiyi gerektirir. Mevkiler [niches] sert amirlerdir. *Onlardan kaçış özgürlük değil, yön kaybıdır.* İnsan doğal ayıklamanın yerine denetimli yetiştirmeyi koyar; hayvanlar, genel uygunluk ve doğa çapında ilişkiler pahasına süt üretimi ya da uysallık gibi özel nitelikler için seçilirler.

Yalnız hayvanlar için değil insanlar için de geçerli olan bu düşüncelerden çıkarılacak önemli bir ahlâk dersi var. Tüm organizmaların özgürlüğü yönün -doğadaki anlamlı "mevki"lerin ve toplumdaki anlamlı toplulukların- bir işlevidir. Kuşkusuz, ikisi tamamen aynı değildir, ama onlara birbirinin türevi olarak bakmak için her türlü neden var: Toplu'luk "mevki"den, insan ise vahşi hayvandan türemiştir. Vahşi hayvanın mevkisini yitirişi gibi bizim de topluluğu yitirişimiz kendi tarzında bir ehlileştirilme biçimidir; anlam ve yönden yoksun bir durumdur. Sığırlarımız, kümes hayvanlarımız, evcil hayvanlarımız, hattâ ekinlerimiz gibi biz de, çok fazla idare edilen ve son derece akılcılaştırılmış olan "barışçılaştırılmış" bir dünyada vahşiliğimizi yitirdik. Politika öncesi topluluklarımızda yarattığımız özel dünya, toplumsal yaşamın gizli alanlarında işgal ettiğimiz "mevkiler" hızla yok oluyor. Ehlileştirilmiş hayvanların genetik yapıları gibi ehlileştirilmiş insanların psişik yapıları da tehlikeli bir rütbe tenziline uğruyor. Her zamankinden daha fazla, "ilk doğamız" ile "ikinci doğamız" arasında, doğal dünyamız ile toplumsal dünyamız arasında, biyolojik varlığımız ile

akılcılığımız arasındaki süreklilikği tekrar kazanmak zorundayız. İçimizde yalnızca ekolojik bir toplumun ve duyarlığın "yeniden canlandırabileceği" atadan kalma anılar gizli. İnsan aklının tarihi henüz doruk noktasına ulaşmadı, hele sonuna hiç ulaşmadı. Öznelliğimizi bir kez "yeniden canlandırabilir" ve onu duyarlılığının doruklarına yeniden çıkarabilirsek, büyük olasılıkla tarih yeni başlamış olacaktır.

Özetlersek, insan akılcılığı bir bütün olarak doğada -özellikle doğal tarih boyunca tözün giderek daha karmaşık hale gelen biçimlerinin uzun gelişiminde- yer alan daha geniş bir "zihniyetin" ya da öznelliğin bir biçimi ve türevi olarak görülmelidir. Bunun ne anlama geldiği konusunda çok açık olmamız gerekir. Doğal tarih fiziksel yapıların tarihi kadar aklın -inorganiğin görünüşteki edilgin etkileşiminden, insan zekâsının ve iradesinin son derece etkin ussal süreçlerine gelişen- tarihini de içerir. "Akıl" dediğimiz şeyin bu tarihi birikerek çoğalan bir şekilde yalnızca insan aklında değil, evrimin çeşitli nöro-fiziksel düzeylerindeki yaşam biçimlerinin yaygın gelişimini özetleyen bir bütün olarak bedenlerimizde de mevcuttur. Bugün trajik bir şekilde yoksun olduğumuz şey -esas olarak araçsalcılık bedensel aygıtımıza zulmettiği için- kendimizde ve çevremizdeki insani olmayan dünyada içkin olan öznelliğin zenginliğini hissetme yeteneğidir. Bir ölçüde, bu zenginlik bize sanat, fantezi, oyun, sezgi, yaratıcılık, cinsellik ve yaşamımızın ilk yıllarında yetişkinliğin ve "olgunluk" normlarının sonraki yıllarda bizi vazgeçirdiği çocukluk ve gençlik duyarlılığı aracılığıyla ulaşır.

Doğanın manzarasının -evrenimizin yıldız düzeyinden çevremizdeki en zor fark edilir ekosistemlere kadar *biçimsel düzenleniş*inin- vereceği kendine özgü mesajları vardır. Onun da Rönesans döneminde Bruno ve Kepler'in, bugün de artan sayıda yaşayan bilimadamının yanıt vermeye çalıştığı bir sesi vardır. Aslında, Pisagor'un zamanından bu yana, felsefedeki klasik gelenek öznelliği yalnızca bireysel varlıkların morfolojisinde değil, bizzat biçimin evriminde buldu. *Giderek büyüyen, birbirine bağlı etkin bir karmaşıklık süreci* olarak kavranan "doğanın dengesi," yaşamın kendi istikrarı ve bekası için gerektirdiği biçimsel bir bütünden daha fazla bir şey olarak görülebilir. Tam da birleşmiş bütünler olarak örgütlenmiş oluşu, çeşitli "zihinsellik" düzeylerini, ancak sinir sistemimizi araçsal yasaklamalarından ve geleneklerinden özgürleştirebilirsek yanıtlayabileceğimiz bir öznelliği sergileyen biçimsel bir bütün olarak da görülebilir.

Bilim yorumumuz akıl yorumumuzdan çok uzak değildir. Aklın somut dünyaya yöntemli uygulaması olarak görülen bilim, araçsallığın ve tekniğin son birkaç on yılda kazandığı kötü ünü kazandı. Verilerin gözlenmesi, denenmesi ve "değişmez" doğa yasaları olarak genelleştirilmesi için bir strateji olduğuna dair abartılmış iddiaları -ve son derece kibirli "nesnellik" ve düşünsel evrensellik iddiaları- onu duyguya, etiğe ve insanlık durumunun büyüyen krizine karşı duygusuz bir küstahlık içinde olduğu yolundaki suçlamalara maruz bıraktı. Bir zamanlar bilginin tüm alanlarında aydınlanmanın müjdecisi olarak görülen bilim artık giderek tamamen araçsal bir denetim sistemi olarak görülüyor. Bir toplumsal manipülasyon aracı olarak kullanımı, insan özgürlüğünün kısıtlanmasındaki rolü, artık her doğal manipülasyonun bir aracı olarak kullanımıyla tam bir paralellik içinde. Nükleer santral ve yeniden birleşen DNA [recombinant DNA] tartışmalarının açıkça ortaya koyduğu gibi bilimin fizik, kimya ve biyolojideki keşiflerinin çoğu bir zamanlar bilimin en ateşli taraftarları olan insanlar tarafından bile haklı olarak kuşkuyla karşılanıyor. Dolayısıyla bilim artık "bilme"nin, Alman Aydınlanmasının diliyle) *Wissenschaft*'ın -bir aracı olarak değil, tahakkümün -ya da daha sonraki, gözlerin daha çok açıldığı bir dönemde Max Scheler'in *Herrschaftwissen* dediği şeyin- bir aracı olma ününe sahip. Aslında, tüm bilgi alanına sahip çıkmak için, bir "bilme" *biçimi* olarak işgal ettiği sınırlı alanın ötesine emperyalist bir şekilde yayılan soğuk, duygusuz, metafizik olarak temellenmiş bir teknik haline geldi.

O halde, insanın refahı için vazgeçilmez bir araç olan bilimin artık insanın geleneksel hümanist işlevini yok etmenin bir aracı haline gelmesi paradoksuyla karşı karşıyayız. Askeri amaçlarla ölümcül patojenlerin geliştirilmesine katılan nükleer fizikçinin, gıda kimyagerinin ve bakteriyoloğun etik tarafsızlığı, daha da ürkütücü ayrıntılarda "çığırından çıkmış bir teknik"le kıyaslanabilecek olan "çığırından çıkmış bir bilim"in simgesidir. Nükleer santralların ve yeniden birleşen DNA'nın tehlikeleri hakkındaki ateşli tartışmalar, bilimin yalnızca teknik yeterlilik değil, ahlâki olgunluk iddialarıyla da uğraşan tartışmalara tamamen gömüldüğünün kanıtıdır.

Akıl ve teknik gibi bilimin de bir tarihi vardır ve araçsal tanımının ötesinde genel olarak kavrandığında bilim bu tarih *olarak* da görülebilir. Büyük bir rahatlıkla "Yunan bilimi" dediğimiz şey, spekülatif akla doğal dünyayı kavrama kapasitesini veren bir doğa felsefesiydi. Doğayı anlamak ve ona tutarlılık atfetmek, yalnızca deneysel tekniğin de-

ğil, düşünsel aklın da bir etkinliğiydi. Bu akılcı çerçeveden bakıldığında, Eflatun ve Aristoteles'in doğa hakkındaki çok sayıda eseri, doğal dünya betimlemeleri açısından "yanlış" değildi. Bu geniş doğa felsefesi bütünü içinde, fizik bilimlerinin ve canlı organizmalara ilişkin bilimlerin şu anda tekrar ulaşmaya çalıştıkları anlayışlar ve bir kavrama ve kapsam genişliği buluyoruz.* Töz, biçim ve -normal olarak modern bilimin "nicel" yöneliminden farklı olarak "nitel" bir yönelim olarak betimlenen- gelişme üzerindeki farklı vurguları, bilimin madde ve hareket üzerindeki geleneksel vurgularından daha geniş ya da en azından daha organik olarak görülebilecek bir düşünce dizisini ortaya koyuyor. Klasik gelenek etkinliği, örgütlenmeyi ve süreci vurgularken Aydınlanma geleneği maddenin edilginliğini, rastgele özellikleri ve mekanik hareketi vurgulamıştı. Aydınlanma geleneğinin yavaş yavaş klasik geleneğe teslim olması -doğanın tarihselliği, bağlamsal nitelikler ve biçimin önemi üzerinde giderek daha fazla vurgu yapılmasının dayattığı bir gelişimdir bu- onları ayıran farklılıkların ve özgül kimlikleri yitirilmeden bütünleşmelerini sağlayabilecek tarihsel bir süreklilik nasıl paylaşabileceklerinin açık bir şekilde anlaşılmasına yol açmadı.

Bilimin klasik, mekanist, evrimci ve göreci biçimlerini "tamamlayıcı" olarak nitelemek önemli bir noktanın gözden kaçırılmasına neden olabilir. Bu biçimler yalnızca birbirlerini tamamlamadıkları gibi insanlığın artan doğa bilgisinin, güya modern bilimde "doruğuna" ulaşan bir bilginin "safhaları" da değillerdir. Bilim tarihi konusundaki bu tür düşünceler hâlâ çok popülerdir, modern ve güya spekülasyondan ve "teoloji"den bağımsız her şeyi yüceltmesiyle çoğunlukla son derece küstahtır. Aslında, bilimin bu farklı biçimleri doğal gelişimin farklı düzeylerini içine alır ve beyan edilen alanları açısından farklıdırlar. Yalnızca Thomas Kuhn'un ileri sürdüğü gibi radikal bir şekilde birbirinin yerini alan farklı "paradigmalar" değillerdir. Klasik geleneğin büyük ölçüde "hatalı" olduğu, Rönesans geleneğinin kısmen "doğru" olduğu ve modern geleneğin doğayı anlama açısından öncellerinden daha "doğru" olduğu bir "bilim" olduğunu varsaymak, doğanın tek bir

* Bu meseleler hakkındaki kapsamlı yazın, mekanikçiliğin çöküşü ve göreceliğin ortaya çıkışıyla birlikte bu yüzyılın ilk yarısında oluşmaya başladı. On dokuzuncu yüzyılın sonundaki düşünürlerin öncü çalışmalarını bir yana bırakırsak, Whitehead'in *Bilim ve Modern Dünya*'sının etkisi, Collingwood'un *Doğa Düşüncesi'nin* özet niteliğindeki görüşü ve Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Bartalanffy'nin *Hayatın Problemleri*, Herrick'in *İnsan Doğasının Evrimi* ve Hans Jonas'ın belki de layık olduğu ilgiyi ancak şimdi gören olağanüstü *Yaşam Görüngüsü* tarafından yaratılan tartışmalar akla geliyor.

kumaştan biçildiğini ve ancak dikim açısından farklılaştığını varsaymaktır. İronik bir şekilde, Kuhn'un görüşlerine en sert şekilde saldıranlar hâkim bir bilimsel "paradigma"nın başka biri ile yer değiştirmesi olarak bilim tarihini reddeden eleştirmenler olmadı. Kuhn daha çok, "bilimsel devrimler"in mantığına, tanıtlamadan çok "ikna teknikleri"nin, nesnel gerçeklik incelemelerinin sınamasından çok psikolojik ve toplumsal etkenlerin kılavuzluk ettiğini ileri sürme eğilimi yüzünden keskin bir şekilde eleştirildi.

Kuhn'un bilimsel topluluğun kendisinin yapısına ilişkin daha meydan okuyucu çıkarımlarını geri almaya yönelik sonraki çabasını gözardı edersek, bilimdeki "paradigmatik" devrimler görüşünde en çarpıcı olan nokta, birbiriyle karşıt hale getirilme *biçimleriydi.* Burada Kuhn'dan çok, klasik doğa felsefesi ile modern bilim arasındaki yöntembilimsel farklılıkları odak noktası alma eğiliminde olan geleneksel bilimcilik ilminden söz ediyorum. Modern bilimin, eşsiz yolculuğuna bilinçli bir şekilde Francis Bacon'ın kontrollü ampirik gözlem ve deneysel doğrulama programını benimsediğinde başladığı şeklindeki genel görüş, klasik ve Rönesans doğa anlayışları arasındaki gerçek farklardan çok, Bacon'ın dönemindeki düşünsel çatışmaları yansıtan malum bir mittir. Klasik doğa felsefecileri zorunlu olarak ifade etmeden, yüzyıllar boyunca Bacon'ın gözlem ve deney programıyla çalıştılar. Belki de daha uygun bir şekilde, Bacon "Büyük Yenileme"siyle [Great Instauration] bilime klasik teorinin hiçbir zaman tam olarak kabul etmediği bir işlev verdi: İnsanın doğal dünya üzerindeki denetimini *yeniden kazanması;* ortaçağ skolastiğinin (daha doğrusu Hıristiyanlığın) doğaya yönelik tefekkürcü tavrının karşısına konulan bir görüştü bu.

Ancak burada bile ortaçağ geleneği gibi klasik geleneğin de tamamen tefekkürcü, modern geleneğin ise büyük ölçüde pragmatik olduğunu varsaymak yanıltıcıdır. Tahakküm düşüncesi *insan* -yöneticileri tarafından "doğal kaynaklar" ya da "üretim araçları" olarak görülen bir insanlık- üzerindeki tahakküm biçiminde, "uygarlığın" başlangıcından beri *süregiden bir uygulamaydı.* Bacon'ın Büyük Yenilemesi, yalnızca sınıflı toplumun, denetim amaçlarıyla doğaya boyun eğdirme çabalarında değil, insanlığın kendisine de boyun eğdirme çabalarında binlerce yıldır işleyen bir gerçeklikti. Tahakkümün tapınağı Bacon'ın ütopyacı laboratuvarı Süleyman'ın Evi değil, bürokrasileri, orduları ve ustabaşılarının kamçılarıyla devletti. Bilimin doğayı denetlemek için laboratuvarını kurmasından önce devletin insanlığı denetlemek için

saraylarını ve kışlalarını kurduğunu unuttuğumuzda, "bilimsel yöntem"in gerçek tarihine büyük bir haksızlık etmiş oluyoruz. Büyük Yenileme, doğa üzerinde tahakkümü ideallerinin ve işlevlerinin merkezi haline getirmeden önce, ilhamını insanın insan üzerindeki tahakkümünden almıştı.*

Klasik doğa felsefesi ile modern bilim arasındaki en temel fark, tamamen farklı nedensellik anlayışlarında yatar. Bilginin kendisini salt teknik meselelerinden ayıran, araçsal aklın ve otoriter bir tekniğin herhangi bir eleştirisi için hayati önem taşıyan araç-amaç ilişkisi sorununu aydınlatan gerçek ontolojik mesele -"yöntembilim" hakkındaki abartılı gevezelikler değil- buradadır. Hiçbir zaman keskin bir gözlemci, sofistike bir genellemeci ve kendini adamış bir deneyci olmaktan

---

* Burada Horkheimer ve Adorno (ve genel olarak Frankfurt okulu), tahakkümü aklın ortaya çıkışına atfetmekle bize büyük bir zarar veriyor. Horkheimer'ın bu argümanı geliştirme biçimi son derece öğreticidir ve onun teorik stratejisi ile bu kitapta öne sürdüğümüz strateji arasındaki temel farkı ortaya koyar. "Aklı etkileyen bir hastalıktan söz etmek gerekiyorsa," diyor Horkheimer, "bu hastalığın bazı tarihsel anlarda aklı yaraladığı düşünülmemeli, şimdiye kadar bildiğimiz haliyle uygarlıktaki aklın, doğasından ayrılmaz olduğu anlaşılmalıdır. Aklın hastalığı, insanın doğayı tahakküm altına alma dürtüsünden doğmuş olmasıdır ve iyileşmesi son belirtilerin tedavi edilmesine değil, ilk hastalığın doğasının anlaşılmasına bağlıdır. Aklın doğru eleştirisi, zorunlu olarak uygarlığın en derin tabakalarını ortaya çıkaracak ve en eski tarihini araştıracaktır. Akıl, insan üzerinde ve insani olmayan doğa üzerinde insanın tahakkümünün aracı haline geldiği andan itibaren -yani en baştan beri- gerçeği keşfetme niyetinde hayal kırıklığına uğramıştır. Bu, doğayı salt bir nesne haline getirmesi olgusuna ve böyle bir nesneleştirmede, en az tanrılara ve ruha ilişkin kavramlarda olduğu kadar, madde ve şeylerle ilişkili kavramlarda da kendi izini bulamamasına bağlıdır. Günümüzde toplama kamplarından görünüşte en zararsız kitle kültürü tepkilerine kadar uzanan kolektif çılgınlığın, tohum halinde ilkel nesneleştirmede, ilk insanın hesapçı bir şekilde dünyayı bir av olarak düşünmesinde mevcut olduğu söylenebilir." Bkz. Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason* (Akıl Tutulması) (New York: Oxford University Press, 1947), s. 176.
Organik toplum tartışmamız doğruysa, bu, erken animizme ve yırtıcılığa yönelik bir iftiradır. Ama daha anlamlı bir şekilde, insanın doğayı fethetme projesine ilişkin bu yarı Marksçı imge yanlış adımla başlıyor; tahakkümün ilk nesnesi doğa değil, insanlığın kendisiydi; özellikle gençler ve kadınlar. Aslında, hiyerarşinin ortaya çıkmasından sonra bile, aklın olguları nesneleştirmesi, "doğa putperestliğinin" laik felsefeye ve bilime yenilmesinden çok önce, büyük ölçüde "insanın insana" tahakkümünü merkez alıyordu. Marcuse, "'baskıcı' değil 'özgürleştirici' olan bir hâkimiyet" ya da "her zaman gelişen özneye karşı duran (!) nesne olarak kalacak bir doğa" çerçevesinde yapılanacak bir "Yeni Bilim" ileri sürerek, arkadaşlarının hatasını hiçbir şekilde düzeltmiyor. Horkheimer'ın tutarlılığı açısından kınanamayacağı noktada, Marcuse'un düşünceleri bu tür çelişkilerle maluldür.

vazgeçmeyen (kendinden önceki Arşimet gibi) Aristoteles için doğal nedensellik mekanik hareketle bitmiyordu. Neden-sonuç ilişkisi maddeyi, biçim için potansiyeli, oluşturucu etkeni ve bir fenomenin kendisine doğru gelişebileceği en ileri biçimi içeriyordu. Aslında onun nedensellik anlayışı *entelekya temelliydi*. Bir olgunun ona özgü en yüksek biçime ulaşmak için tam potansiyelini gerçekleştirmek -içsel ve dışsal olarak potansiyellerinin biçimsel olarak kendilerini gerçekleştirmelerine doğru gelişmek-üzere "sürüklendiğini" varsayıyordu.

Dolayısıyla, Aristoteles'e göre neden-sonuç ilişkisi yalnızca yer değiştirmeyi içeren bir hareket -bir bilardo topunun başka bir bilardo topuna çarpmasıyla yaratılan yer değişikliği gibi- değildi. Kuşkusuz mekanik olabileceği halde, neden-sonuç ilişkisi daha anlamlı ve daha önemli olarak *gelişimseldi*. Bir dizi fiziksel yer değişikliğinden çok, dereceli bir süreç, ortaya çıkan bir kendi kendini gerçekleştirme süreci olarak görülmeliydi. Buna uygun olarak, her zaman çeşitli biçim düzeyleri olan madde potansiyellerle doludur; daha doğrusu, daha büyük biçim için potansiyelini geliştirmek üzere bir nisus tarafından aşılanmıştır. Dolayısıyla, madde Aristoteles'in neden-sonuç anlayışına "maddi bir neden" olarak girer. Maddede gizli olan ve tam olarak gerçekleşmek için çaba gösteren biçim, "biçimsel bir neden"dir. Gelişimi oluşturan içsel ve dışsal kuvvetler -burada Aristoteles bir bronz atı şekillendiren heykeltıraş gibi dışsal etkenlere göndermede bulunuyor- "etkili neden"dir. Ve son olarak, nedenselliğin bütün bu yönlerinin gerçekleştirmeye yönelik oldukları biçim "nihai neden"i temsil eder.

Aslında Aristotelesçi nedensellik yalnızca gelişimsel değil, aynı zamanda yönlendirici ve amaçlıdır. "Teleolojik" olarak bile adlandırılabilir, çünkü tözün ulaşmaya çaba gösterdiği nihai biçim gelişimin başında gizli olarak mevcuttur. Ancak bu terim, Aristoteles'in uzak durmak için çok uğraştığı önceden belirlenmiş, değiştirilemez son kavramlarını hatırlatır. *Yorum Hakkında* başlıklı yapıtında dikkatle buna işaret eder:

> Tüm varoluşun ve varolmayışın zorunluluğun sonucu olduğu kayıt düşmeden söylenemez. Çünkü olan şeyin, olduğu zaman, olması gerektiğini söylemek ile tüm olanın olması gerektiği için olduğunu söylemek ve aynı şeyi olmayan için de söylemek arasında bir fark vardır. İki çelişkili önerme durumunda da bu geçerlidir. Her şey, bugün ya da gelecekte, ya olmalı ya da olmamalıdır, ama bu alternatiflerden hangisinin zorunlu olarak olması gerektiğini ayırt etmek ve bunu kesin bir

şekilde belirtmek her zaman olanaklı değildir.

Aristotelesçi nedenselliğin "teleolojik boyutunu" nitelendiren şey, önceden belirlemenin değil *anlamın* olmasıdır; nedensellik bütünlüğe, gelişiminin farklı düzeylerinde tözde gizli olan biçim için tüm potansiyellerin gerçekleştirilmesine ve tamamlanmasına ulaşmaya yöneliktir. Bu anlam duygusuna etik nüfuz eder: "Çünkü her şeyde, onayladığımız gibi doğa her zaman 'daha iyi' için çabalar." Burada *çaba* sözcüğünün vurgulanması gerekiyor, çünkü Aristoteles terimin bizim beynimizle ilgili anlamında düşünceyi pek ender olarak doğaya atfeder; doğa daha çok örgütlü bir *oikos*, iyi bir hanedir ve "her iyi ev sahibi gibi yararlı bir şey haline getirebileceği hiçbir şeyi atma eğiliminde değildir." Aristoteles'in genel felsefesinden ayrılamayacak bu parlak anlayışın ekoloji ve paleontoloji tarafından ne ölçüde onaylandığını fazla vurgulamaya gerek yok.

Aristotelesçi nedensellik çerçevesi içinde, Hegel'in diyalektik (bu günlerde fazlasıyla suiistimal edilen bir terim) kavramı, Aristoteles'in nedensel yönelimine hemen hemen tamamen uygundur. Aristoteles gibi Hegel'in de tüm amacı, bir tezin antitezine dönüşmesinden oluşan aldatıcı bir "sentezi" değil, bütünlük anlayışını kavramaktır. Diyalektik için böyle bir yöntembilimsel formül, onu tüm organik içeriğinden boşaltmakla kalmaz, diyalektiği bir yönteme -ontolojik bir nedensellikten çok, Marksçı Ortodoksluğun yüksek geleneğinde araçsal bir tekniğe- indirger. Hegel'in en etkileyici diyalektik betimlemelerinden birinde gözlemlediği gibi:

> Örtük olan varoluş kazandığında, kuşkusuz değişime uğrar, ama yine de bir ve aynı şey olarak kalır; çünkü tüm sürece o hâkimdir. Örneğin bitki salt sonsuz değişim içinde kendini yitirmez. Tohumdan, ilk başta hiçbir şey görünmezken birçok şey üretilir; ama meydana getirilenin bütünü, gelişmemişse, henüz gizlidir ve ideal olarak kendi içinde içerilir. Bu varoluşa doğru yansıma ilkesi, tohumun yalnızca örtük olarak kalamadığı, ama yalnızca örtük olmakla birlikte böyle olmayı arzu etmeme arasındaki çelişkiyi sergilediği için gelişime doğru itilir. Ama bu kendisi olmadan gelişin görünürde bir amacı vardır; tamamlanmasına tam olarak ulaşılır ve önceden belirlenmiş amacı, ilk duruma dönüşe neden olan meyve ya da tohumun ürünüdür.

Hegel'e göre akıl bu hareketi daha ileriye götürür ve "ikiye katla-

nıp" tohum biçimine dönmek yerine "kendine ulaşmanın" tam gerçekleşmesi için ileri atılır.*

Hegel ve Aristoteles için önemli olan, ortak "nihai neden" anlayışları, fenomenlerdeki bütünlüğe ve anlama bağlılıklarıdır. Aristoteles'in düşüncelerinin çeşitli yönleri arasında en çok bu yönü, bilim ile skolastik teoloji arasındaki gerçek savaş alanı haline gelecekti; aslında mekanikçiliğin Rönesans ve Aydınlanma biliminin hâkim "paradigma"sı haline gelmesi ölçüsünde "nihai neden" kavramı, bilimin, "nesnellik," bilimci "tarafsızlık" ve bilimsel organonun değerler içerdiğinin tamamen reddedilmesi konusunda bıçağını bilediği değirmen taşı haline geldi. Nedensellikte bir yön -doğada yalnızca bir "nasıl" değil, bir "niçin"- olduğunu ifade etmek teolojiyi hatırlatıyordu. Ortaçağ skolastisizmi Aristotelesçi doğa felsefesini ve nedenselliği öylesine Hıristiyanlaştırdı ki Rönesans mekanikçileri onları Katolik bir savunma sisteminden biraz daha fazla bir şey olarak görüyorlardı; Hobbes'un "toplumsal mekanik" görüşü bile Aristoteles'in nihai nedenini eleştirmeye yöneldi. Kuşkusuz, bu çatışma kaçınılmazdı ve Aristoteles'in kendi düşüncesini Kilisenin engizisyoncu pençesinden kurtardı. Ama muhalefet ve zulüm (bu çatışmada bilimin verdiği en önemli şehitler olan Bruno ve Servetus kazığa gidecek, Galileo ise hapsedilecekti) tüm organikçiliğin abartılı bir reddine -daha doğrusu, tamamen "insan"la sınırlı "ruhsal" bir öznellik ile fiziksel doğaya ilişkin tamamen mekanik, niceliksel bir görüş arasındaki katı bir kartezyen düalizme- yol açtı.

Ama bu savaş ağır bir ceza yemeden kazanılmadı. İnsan aklını dinin engellerinden kurtarmak için, insanlığın kendisi bilimin güçlerinin kölesi oldu. Yeni bir organon eskisinin yerini aldı. İnsanın doğa üstünde hâkimiyetini yeniden ele geçirmesine ilişkin Baconcı ideal "ilk günah" lekesini temizlemedi ve Cennet Bahçesi'nin bolluğunu geri getirmedi. Bilim teknikle el ele vererek insanlığı bir zamanlar ideolojik olarak karşı çıktığı aynı karanlık, mitik tahakküm dünyasının kölesi haline getirerek insanın insan üzerindeki hâkimiyetini *güçlendirdi* . Bilimin kendisi de artık bir teoloji haline gelmişti. On dokuzuncu yüz-

* Aristotelesçi felsefeyi bilen okur için, Hegel'in Yunan düşünüründen ne kadar fazla şey aldığını görmemek olanaksızdır. Pasaj Aristoteles'in töz (*ousia*), yoksunluk, neden-sonuç ilişkisi ve teleoloji kavramlarını -ki bunlar Aristoteles için her şeyin kendi içinde kendi amacına sahip olduğu ve kendi biçiminin anlaşılmasından yola çıkılarak incelenmesi gerektiği şeklinde bir öğretidir yalnızca- içeriyor.

yıldan başlayarak insanlık giderek -Bacon'ın Büyük Yenilemesi'nin yaratmayı amaçladığı son derece kontrollü doğadan da daha fazla- araçsallaştı, nesneleşti ve ekonomikleşti. Akılcılaştırma bilim ile birleşip artık insanlığın kendisini -ve onun doğal çevresini- Aydınlanmanın dünyayı aydınlatmak için yararlanmayı amaçladığı öznellikten arındırma tehdidini taşıyan bir teknokrasiyi yarattılar.

Düşünsel "devrimler" boyunca bir "paradigma"nın yerine bir diğerini yerleştiren felsefi yönelimler, bilgi alanındaki süreklilik, birleşme ve bütünlükte ciddi bir kopuş ürettiler. Ekolojiyi ve bilgi tarihini -bilimsel teoride olduğu kadar toplumsal teoride de- yok ettiler. Aristotelesçi bir toplumsal etik projesinin yerine Hobbesçu bir "toplumsal bilim" projesini koyarak, çok büyük ve heyecan verici bir gelenekler zenginliğini yitirdik (Aristotelesçi projenin toplumsal teoride ulaşmayı umut edebileceğimiz "en yüksek" noktayı sağladığı değil söylemek istediğim). Hıristiyanlığın ve daha yakın bir tarihte onu izleyen Marksizmin Avrupa dünyası üzerindeki kapsamlı temizliği, paha biçilmez bir toplumsal idealler ve anlayışlar bütününü gömdü. Günümüzde, hepsi bu yüzyılın Leninist "devrimleri"yle örtbas edilen ya da (Troçki'nin muzır deyişiyle) "tarihin çöp sepeti"ne atılan İngiliz, Amerikan ve Fransız devrimlerindeki radikal gruplar tarafından beslenen son derece özgürlükçü umutları yitirdiğimizi unutmak mümkün değil. Ayrıca Marx'ın yerlerine "bilimsel sosyalizm" mitini yerleştirmeden önce aşırdığı ütopyacı düşünceler zenginliğini unutamayız. Kendinden önceki Hıristiyanlık gibi sosyalizm de -yalnız insan eylemine ilişkin değil, aynı zamanda insan düşüncesine ve imgelemine ilişkin- sayısız yeni olanağın önünü kapatan dogmatik bir fanatizmi besledi. Kendi sapkınlarına karşı saldırıları bu kadar şiddetli olmayan bilim düşünsel iddialarında aynı fanatizm derecesini sergiler. Bilimin ürkütücü düzeyde edilgin bir "madde"de ve fiziksel bir hareket anlayışında kök salan metafizik, genellikle mistik önvarsayımlarına karşı çıkmak, bilimin bir zamanlar teolojik engizisyon üyelerinin ellerinde acısını çektiği metafizik ve mistisizm suçlamalarına ve entelektüel zulme kendini maruz bırakmak anlamına geliyor.

Yeni bilimsel "paradigmalar" içinde farklı "doğaların" -inorganik ve organik, devinimsel ve gelişimsel, rastgele ve anlamlı- çeşitli biçimlerini, alan açısından, gelişim düzeyleri olarak ve daha büyük bir bütünün parçaları olarak görme yerine, içkin olarak birbirine karşıt

olarak görme yönünde güçlü bir eğilim vardır. Ancak son zamanlarda tüm doğal olguların matematiksel fiziğe dayanan bir "paradigma"ya mekanist bir şekilde indirgenmesinden uzaklaşmaya başladık. Son yüzyılın teorisyenlerinin Newtoncu kozmik imgenin zafer kazanıp doruğa ulaştığı sıralarda ileri sürdükleri ve yaygın kabul gören "bilimin birliği," genellikle düşünsel bir karabasandan başka bir şey değildi; son yüzyılın teorisyenlerinin, Batı düşüncesinin daha önce hiç ulaşmadığı düzeyde bir yeniden inşa edilmemiş mistisizmin cazibesine kapılıp ileri sürdükleri, bir "Birlik". Hemen hemen tamamen, belli bir mesafeden etkileşen kuvvetlerin ve atomlar arasında birbirine bağlayıcı düzenlemeler yaratan hareketin kinetiğine dayanan bir evrene indirgenmiş bir nedensellikten daha fazla metafizik ve mistik kavramlarla malul bir şey olamazdı.

Laplace'ın döneminde, doğa sağlam bir yapı gibi kozmosun inşa edildiği indirgenemez "atom"lardan oluşan kinetik bir yığın olarak görülüyordu. Atomların evrenin "yapı taşları" olarak kavranması düz anlamda alınıyordu ve Tanrı bile bir "Yaratıcı"dan ya da dünyanın ebeveyninden çok bir mimar olarak görülüyordu. Bu imge; bilim bir kez büyülü ve şifreli bir doğanın "sırlarını" meydana çıkardıktan sonra, ehliyetli yönetici sınıfların kendi çıkarlarına göre manipüle edebilecekleri içkin, genellikle rastgele kuvvetler tarafından oluşturulan edilgin bir doğayı ifade ediyordu. Aristotelesçi nedenselliğin daha geniş etik matrisinden koparılan etkili neden artık doğal olguların kinetik etkileşim içindeki betimlemesi olarak anlaşılıyordu. Bloch'un bile ödünç aldığı, bir "inşaat alanı" olarak doğa imgesi kendi teknolojik kesitini yarattı. Hâlâ fizik üzerine çalışmalarda yaygın olan "yapı taşları," "harç" ve "çimento" gibi terimler, klasik felsefenin tüm insanbiçimci nitcliklerine karşın yalnızca büyülenmiş hattâ etik değil aynı zamanda, tutkulu da olan bir doğayı ifade eden "sevgi" ve "nefret," "adalet" ve "adaletsizlik," "entelekya" ve "kinesis" imgelerinin yerini aldı. Belli bir mesafeden eylemin nihai Newtoncu gizemini ve rahatsız edici yerçekimi olgularını "açıklamak" için geçmişten kalan, tek şey hâlâ elekromanyetizmada yaşayan "çekme" ve "itme" terimleridir.

Bu teknolojik kesitin ve yansıttığı imgelemin, sınai bir piyasa toplumunda tahakkümün çıkarlarına ne kadar hizmet ettiğini açıklamak kolay değildir. Çünkü bu kesit yalnızca felsefi değil, günümüzün sistemler teorisinin dilinin -"girdi," "çıktı" ve "geri besleme" gibi terimleri gündelik söyleme bile sokarak- gündelik yaşamın korporatifleştirilmesini, bir 'akış şeması"na indirgenmesini yansıtması gibi ziyade-

siyle toplumsaldı. Tüm olguları türdeş, cansız, edilgin ve şekillendirilebilir "madde"den yapılmış olarak düşünmek, insanlığın kendisini tüm bu vasıfların yörüngesi içine yerleştirmekti. Taş ve çelik gibi ten de aynı indirgenemez maddenin tesadüfi olarak daha incelikli bir yığını olarak yapılanmış salt maddeydi. Düşünce bile yüksek itibarını yitirmişti ve beynin ve sinir sisteminin bir salgısı biçiminde oluşan bir "sıvı" olarak düşünülüyordu. Salt enerji olarak emek yalnızca politik ekonomide değil, aynı zamanda "doğanın ekonomisi"nde kökleşmiş olarak kabul ediliyordu. Bu, Marx tarafından geliştirilen radikal eleştiri ile daha sonraki bir dönemde toplumsal Darwinizm tarafından formüle edilen uzlaştırıcı stratejiler arasında doğrudan bir bağ yarattı. Aklın kurallarına uygun olarak insanlığın yeniden eğitimine ilişkin Aydınlanma ideali, etkili performans kurallarına göre eğitim anlamına gelecek şekilde yeniden yorumlandı.

"Paradigmalar"ın radikal bir şekilde birbirini izlemesi ile geçmişini sebepsiz yere bir kenara atan bir tarihin terimleriyle ele alınan bilim, dünyada tek başına durur, çünkü bu süreci doğadan ayrı olarak yaşamıştır. Kendini bir zamanlar doğal tarihin farklı düzeylerine hitap eden öncellerinden soyutlayan bilim artık bu düzeyleri anlaşılır bir şekilde birbiriyle ilişkilendiren süreklilikten yoksundur. Gerçekliği bilmenin çeşitli biçimlerinde neyin geçerli olup olmadığını onaylayan bir sınır duygusundan yoksundur; "yerleşik veriler"in sınırlarında yaşamaya devam eden yeni gerçeklik biçimlerinin farkında değildir. Kısacası, modern bilim doğayla ilişkili olarak değil, kendi "paradigmalarıyla" ilişkili olarak gelişmiştir. "Bilimin birliği" arayışı hiçbir şekilde doğanın birliği arayışı olarak anlaşılmamalıdır. Bu, bilimsel yarışmacılar ve çalışma arkadaşları arasındaki bir girişimdir, gerçekten doğal dünyayı içeren bir girişim değildir.

Doğanın yeniden keşfi, insan bilgisinin bu gelişim noktasında, "dünyanın yeniden büyülenmesi" (toplumsal anlayışın canlılığından ve doğalcı bir işlemeden yoksun olduğunda salt bir metafora dönüşen bir cümle) gibi basmakalıp girişimlerden daha önemlidir. Bilim toplumsal dünyada akılcılaştırılması açmazını çözecekse, kendi kendini yorumlama ihtiyacını, doğal gelişimin farklı düzeyleri tarafından sunulan anlayışlarla dengelemeyi öğrenmelidir. Bilim beslenmek için doğaya yönelmek zorundadır. Epistemolojik yapılarına sürekli olarak karışan önvarsayımların -önyargıların-tamamen farkında olmalıdır. Bir "paradigma"nın savunucuları ile başka birinin savunucuları arasındaki tartışmalar hanedan türü ideolojik ardışıklıklara ve dışlamalara

dayanmamalı, bu tartışmalara bir tarih duygusu -hem doğal hem de düşünsel bir tarih- nüfuz etmelidir. Bilim ideolojik tarihini doğal dünyanın tarihinden ayıran kendi içine kapalı bir düşünsellik tarafından değil, doğal gerçeklik tarafından şekillendirilen soruları kendisine içtenlikle sormalıdır. Dolayısıyla bilim, hem bir bütün olarak kendi tarihi -bu tarihin şu ya da bu safhası değil- hem de doğal tarih olduğunu kabul ederek belirsizliklerinin üstesinden gelmelidir. Bu anlamda, ne Aristoteles ne de Galileo -ikincisi birincisinden ne kadar nefret ederse etsin-*per se* haklı sayılabilirdi; doğa tarafından ve doğal gelişimin farklı düzeyleri tarafından kendilerine verilen gerçekliklerin farklı yönlerini gözlemlemişlerdi.

Doğayı keşfetmeye yönelik her projenin temelinde bir kilit sorular bütünü vardır. Doğanın keşfedilecek herhangi bir birliği varsa, bu birlik hangi mesajı sunmalıdır? Gerçek anlamı nedir? Ve doğadaki anlamdan -doğal olguların "nasıl"ı kadar "niçin"inden de- söz edeceksek, birini ya da diğerini tamamen dışarda bırakmamak için aşamalı nedensellik biçimlerini (örneğin Helenik ya da modern veya birinin safha safha diğerine dönüşmesi) nasıl geliştirmeliyiz? Ve anlamın var olduğunu kabul edersek, yönünü, teleolojisini nasıl yorumlamalıyız? Tamamen önceden belirlenmiş "nihai bir neden" olarak, son zorunlu olarak başlangıçtan çıkmalıymış gibi "teleolojiden" söz ederek sonuçların başlangıçlarda gizli olabileceği olasılığını bir yana mı atmalıyız? Teleolojiyi fazlasıyla determinist bir nedensellik biçiminden çok aşamalı, oluşmakta olan ve *yaratıcı* bir gelişim olarak görerek, var olan dar, demir perdeli teleoloji kavramlarımızı gevşetebilir miyiz?

Ekolojik bir etik ve ekolojik yönelimli bir bilim geliştirmek için çok önemli olan bu sorular, kaba bilimci ideologlar tarafından yüzyıllar boyunca kullanılan biçimlerde dondurulmuş olarak tutulamaz. Her şeyden önce, yalnızca birbirlerinin hatalarına kendi hatalarıyla yanıt veren ideologlar tarafından bize dayatılan kısıtlamalar olmadan, düşünceler ve gerçeklik hakkında özgürce düşünme hakkımızı yeniden talep etmeliyiz. Bilim bir Kilise olmaya son vermelidir. Onu doğanın özgür havasından ve kendi düşünsel gelişimini beslemiş olan bahçeden ayıran Kilise engellerini yıkmalıdır.

Teknik, yani insanlığın doğayla metabolizmasında kullanılan beceri ve araçlar, içinde modern akıl ve bilim kavramlarının fiilen işlendiği potayı oluşturdu. Üretim alanında (Marx'ın "zorunluluk alanı"nda) öz-

gürlüğün belirsizlikleri son derece net olarak ortaya çıktı. Modern sanayi döneminde ve hattâ daha önce, bazı sanayi öncesi dönemlerde, akıl nihayet salt akılcılaşmaya dönüştü ve bilim görünür bir şekilde bir bilgi arayışından salt tekniğe ve akılcılığa dönüştü. Dolayısıyla, tekniğin, özgürlüğün belirsizliklerini en çarpıcı biçiminde sergilemesi şaşırtıcı olmamalıdır. Teknolojinin ahlâki açıdan içkin olarak tarafsız olduğu, "bıçağın" her iki yönünün de keskin olduğu -kullanıcıya ya da içinde kullanıldığı topluma bağlı olarak öldürücü bir silah ya da kesici bir alet olabileceği- anlayışı, sanayinin yükselişine kadar büyük ölçüde kabul gören bir görüştü. Kuşkusuz diğer el aletleri gibi bıçaklar da böyle etik olarak tarafsız bir şekilde görülebilirler. Ama tekniğin daha genel bağlamında -özellikle aletler, makineler, beceriler, emek biçimleri ve "doğal kaynaklar"- üretim araçları pek ender olarak değerden bağımsız görüldüler; etkileri de yalnızca bireysel ya da toplumsal niyetlere bağlı değildi.

Sanayi öncesi toplumlar özgürlükçü ve otoriter teknikler arasında açık bir ayrım (muhtemelen son derece merkezileşmiş sanayi teknolojilerinin geleneksel zanaatlar üzerindeki muazzam üstünlüğüyle kendini modern düşünceye dayatmış olan bir ayrımdır bu) yapmamış olabilirler; ama, tekniğin ekolojik içerimlerinin bizden daha fazla farkında oldukları açık. Stephan Toulmin ve June Goodfield değerlendirmelerinde haklıysalar, sanayi öncesi topluluklar tarihin daha başlarında bile "doğal sanatlar" ile "yapay zanaatlar" arasında, teknolojik gelişime yönelik olarak bizimkinden temelden farklı etik bakışları ifade eden bir ayrım yapmışlardı. Çiftçilik, hayvancılık ve tıp gibi "doğal sanatlar" insanın hayatta kalması için gerekliydi ve bireyin ve topluluğun korunmasındaki yerleri merkezi öneme sahipti. Ama yalnızca pragmatik nedenlerle "doğal" değillerdi; temel insan ihtiyaçlarını karşılama konusundaki başarıları "doğal değişim"le uyum içinde olmalarını gerektiriyordu. Zanaatkârın anlayışı, insan zanaatı ile doğayı yalnızca Anvilik Eskimoların sabuntaşından yaptıkları sanat eserlerinde değil, bir girişimin başarısını belirleyen daha geniş doğal süreçlerde birleştiriyordu.

Aslında Toulmin ve Goodfield bir "doğal sanat"la meşgul olan kişinin bu doğal süreçleri "uygun bir yöne yöneltmek" ve tarımı ya da sağlığı etkileyen hastalıkları iyileştirmek için bireyin sahip olduklarından daha güçlü olan "bazı doğal güçleri" kullanmak üzere konumlandırıldığı kozmik bir tabloya göndermede bulunuyorlar. Bu durumda, kişi "doğal döngüler"le eşzamanlı olarak "doğru zamanda" harekete

geçmeyi başaramazsa tüm çabalar boşadır. Ritüel, mevsimsel değişikliklerin, iklim farklılıklarının, kuraklığın, yırtıcılığın ya da tıpla ilgili olarak bazı hastalıkların dönemsel ortaya çıkışlarının bir parçası olduğu kadar, üretimin de bir parçasıydı. Sağlıklı yiyecek yetiştirmenin ve sıhhatin, yaşamın -ve zanaatların-toprağın verimliliğini ve fiziksel refahı besleyen biyolojik döngülerle uyumunu gerektirdiğinin giderek farkına vararak, bugün bu uzak, yitirilmiş olduğu açık duyarlılıkları geri istediğimizi söylemek doğru olur. Örneğin organik çiftçi de ciddi holistik sağlık pratisyeni de ziraat mühendisinin ve doktorun geleneksel ilminin çok ötesine giden anlayışları geliştirmek zorunda kaldı. Bazı çok önemli -gıda ve sağlığın, yalnızca sanayi ürünleri, işlenerek var edilebilen insan ürünü şeyler ("sihirli mermiler") olmadığı; tarıma ve fiziksel sağlığa ilişkin ilaç tertiplerimizin bilgece "işlenmiş" bir yaşam tarzının ikameleri olamayacakları; yaşamın kendisinin "sanat" olarak tanımladığımız ender zanaat ve doğa bileşimlerine dayanan bir "çağrı" olduğu gibi- düşüncelerin kökleri, "doğal değişimin hâkim döngüleriyle uyumlu" eski zanaat anlayışlarındadır.

Buna karşılık, Toulmin ve Goodfield'in gözlemlediği gibi "yapay zanaatlar insanların yaşamlarında doğal sanatlardan çok daha küçük bir rol oynadılar. Çakmaktaşı aletler ve silahlar ve bir miktar çömlekçilik varsa, bir İngiliz kışında bile metal, cam ya da parfüm olmadan ilkel bir düzeyde yaşam sürdürülebilirdi." Bu düşünceler bariz sandığımız bir düşünceye ağır darbeler indiriyor ve "doğal sanatlar" ile "yapay zanaatlar" arasındaki ayrımı yalnızca pragmatik kılıyor. Onları ayıran esas olarak metafizik nitelikteki yönleri gözden kaçırmamalıyız. Yapay ya da değil, metal işlemeciliği, cam yapımı ve boyama gibi erken zanaatlar

> doğayı taklit etme ve en iyi doğal malzemelerden ayırt edilemeyen ürünler yaratma görevini üstlenmişlerdi. Bilinen en eski cam eşyalar, değerli taşlar yerine kişisel süsler olarak kullanılan bazı Mısır boncuklarıdır; o zaman bile bunlara "parıltılı şeyler" deniyordu. O halde cam yapımı yapay mücevher üretimi olarak başlamıştı; altın ve değerli taşlar her zaman az olduğu için, insanlar klasik çağlara kadar zanaatı bu ışıkta ele almaya devam ettiler. Örneğin İskenderiye'nin metal işçileri, altın görünüşüne ve özelliklerine sahip gümüş ve bakır alaşımları ürettiler; ve bu amaçla görece basit bir alaşıma kalıcı bir altın rengi vermek için kapsamlı teknikler geliştirdiler. Bu tekniklerde hileli olan hiçbir şey yoktu. İnsanlar "atomik ağırlıklar" için değil görünüş için

para ödüyorlardı, bu durumda zanaatkârlar da müşteriler de sonuçtan tatmin olma hakkına sahiptiler.

Dolayısıyla değerli olandan çok "doğal" olan, pahalı ve nadir olandan çok yararlı ve güzel olan, "yapay olarak" yaratılan ürünlerde bile ilksel nüfuzunu koruyordu. Kullanım değeri değişim değeri üzerindeki hâkim konumunu koruyordu ve kişisel çıkar karşısında ütopik olanın parıltısı daha ağır basıyordu.

Kadın ya da erkek zanaatkâr doğayı "taklit" ettiği ölçüde, doğayla insan yapımı ürünlerin doğal niteliklerinin otantikliğini kanıtlayan yarı mistik bir gönül birliğine giriyordu. Beceriye doğal bir yetenek, doğal kuvvetler tarafından zanaatkâra bahşedilen armağanlar -bir anlamda karşılığı verilmesi gereken armağanlar-nüfuz ediyordu. Doğalcı "iade yasası" son derece ekolojik bir duyarlılığı -daha doğrusu doğal dünyadan alınan ya da hattâ taklit edilen şey için telafiyi içeren bir sorumluluk duygusunu- yansıtır. Toulmin ve Goodfield şöyle diyor:

> (Ürünü yaratmaya yönelik) reçetelerin, ilk bakışta çok daha dolaysız göründüğü eski dünya yapay zanaatlarında da ritüel bir unsur bulunabilir. Örneğin, Mezopotamya cam ve sır reçetelerinde ... zorunlu teknik yöntemlere ilişkin talimatlara ritüel türde başka öğütler eşlik eder. Assurbanipal kütüphanesinden (İÖ yedinci yüzyıl) alınan reçeteler cam ocağının uğurlu bir zamanda yapılması gerektiğini açıklamakla başlar: Gerekli Tanrılara bir türbe yapılmalı ve atölyenin günlük işleyişinde tanrıları kızdırmamak için büyük bir özen gösterilmelidir.

Cam ocağının planları verilirken, inşaatçının "embriyon tanrılara" adak olarak bir çam tütsüsü buhurdanlığı yapması öğütlenir. Toulmin ve Goodfield'in gözlemlediği gibi bu belli bir tarihi olan bir göndermedir:

> İÖ 1600 tarihini taşıyan daha eski reçetelerde, bazı bilimadamlarının gerçek insan embriyonlarının -muhtemelen ölü doğmuş bebeklerin- ocağa gömüldüğüne dair kanıtlar gördükleri çok çapraşık bir pasaj vardır. Bunun amacı ne olabilir? Çok az çağdaş kanıt var, ama geriye bakarak, burada, daha sonradan oldukça belirtik hale gelen çağrışım inançlarını görebiliriz. Çünkü, yeni dökülmüş bir camın ya da maden külçelerinin parlaklığı ve içyapışkanlığı, onların yapıldığı kirli ve kaotik maden cevheri, kül ve kum yığınıyla karşılaştırıldığında, değişim

çok çarpıcıdır: Sanki biri donuk, cansız bir yığını canlı bir birliğe dönüştürmüştür. Altın ve camın kıvılcımında, insanın gözünde görülebilen hayati pırıltıdan bir şey vardır, bu nedenle bu malzemelerin yapay üretiminde gerçekten canlı değilse bile üstün bir şeyin yaratımını görmek yalnızca hayal değildi.

Aslında üretim, Eliade'nin metalurji için gözlemlediği gibi yalnızca yeniden üretimi değil, aynı zamanda canlandırmayı da "emeğin ateşi"nde yıkanan "hammaddeler" olarak değil, etkin bir şekilde kendi tözünü "hayati bir kıvılcım"la renklendiren doğa olarak ifade ediyordu. Tekniğin ruhsallaştırılmış doğası, ancak son zamanlarda teknoloji tarihi betimlemelerimize giren son derece anlamlı bir olanaklar bütününü yansıtır.

Aslında altının özgün "büyü"sü, bu metalin daha önce yapılanlardan daha bütünlüklü bir yorumunu yapmamızı gerektiriyor galiba. Başlangıçtaki çekiciliği, parasal değerinden ve nadir bulunmasından çok kararmamasının bir sonucu olabilir. Bu metal, daha sıradan nesneleri etkileyen akış ve değişim karşısında mistik bir ölümsüzlüğü temsil ediyor olabilir. Simya ilhamını bu niteliklerden almış olabilir; altın, para ya da zenginliğin ve gücün süs olarak kanıtı haline gelmesinden çok önce, zamanın saldırısına ve şeylerin ölümlülüğüne meydan okuyan kutsal bir töz olmuş olabilir. Bu spekülasyonlar geçerliyse, "doğal sanatlar" ile "yapay zanaatlar" arasındaki işbölümü -daha doğrusu, yiyecek yetiştirme ile zanaatlar arasındaki, kent ile kır ayrımının payandasını oluşturan işbölümü- ideolojik hayaletler tarafından tedirgin edilmektedir: Tapınakların inşası, kutsal nesnelerin ve sunakların yapımı, tanrıların süslenmesi, din adamlarının giysilerine ve eşyalarına uygulanan sanat. Ancak daha sonraları yapay zanaatlar yönetici sınıfların arzularını tatmin eden kişisel ürünlere uygulanmaya başlandı.

Klasik dünyanın emeğe yönelik horgörüsü hakkında her şeyi söyledikten sonra, bir kayıt koymak istiyorum. Birçok açıdan, çalışmaya ilişkin Helen ve Roma düşünceleri, tekniğe yönelik yazı öncesi ve erken eski mistik tutumlar karşısında derin bir etik ilerlemeyi ortaya koyar. Claude Mossé, Odysseus'un kendi kayığını yaptığını ve zanaat tanrısı Hephaistos'un yaşamını "demirhanesinin kızıl pırıltısı içinde" geçirdiğini hatırlatır. Eski dünya çalışmayı küçümsemez. Yunan özgür zaman idealinin kökeni yalnızca köleye ve köleliğe yönelik ideolojik bir horgörüden değil, aynı zamanda bir *etkinlik* olarak özgürlüğe duyulan derin saygıdan gelir. Aristoteles anlamlı bir şekilde, "en iyi dü-

zenlenmiş *poleis*'in bir zanaatkârı yurttaş yapmayacağını" gözlemler. Yurttaşlık "yalnızca el meşguliyetlerinden kurtulmuş olanlara" ve aslında bu nedenle *polisi* yönetme işiyle uğraşanlara ait olacaktır. Helenik yurttaşlık anlayışının merkezinde, bireysel özerklik ve yargı özgürlüğüne dayanan etkin yurttaşlık kavramı yer alır. Mossé'nin doğru bir şekilde gözlemlediği gibi, "emeğin küçük görülmesine yol açan şey el etkinliği değil, zanaatkâr ile imal ettiği ürünü kullanan kişi arasında yarattığı *bağımlılık bağlarıdır*." Emeğe yönelik Helenik tutum, özgür zamana sahip etkin yurttaşların bir birliği tarafından olduğu kadar işçinin özerkliği tarafından da koşullandırılır. Etik özerklik ilkesi, *polis*'in tutumunu biçimlendiren toplumsal ve psikolojik etkenlerden daha az önemli değildir.

Mossé'nin, bu Yunanlıların emek hakkındaki görüşüne ilişkin değerlendirmesini daha ayrıntılı olarak aktarmak istiyoruz.

> Kişinin kendi evini, kendi gemisini yapması ya da hanesinin üyelerini giydirmek için kullanılan malzemeyi eğirmesi ve dokuması hiçbir şekilde utanç verici değildir. Ama herhangi bir türde bir ücret karşılığında başka biri için çalışmak aşağılayıcıdır. Eski zihniyeti, bağımsız zanaatkârı ücretlinin üzerine yerleştirmekte tereddüt etmeyecek olan modern bir zihniyetten ayıran budur. Oysa eskiler için kendi ürünlerini satan zanaatkâr ile hizmetlerini kiralayan işçi arasında gerçekten hiçbir fark yoktur. İkisi de kendilerinin değil başkalarının ihtiyaçlarını karşılarlar. Geçinmek için başkalarına bağımlıdırlar. Bu nedenle artık özgür değildirler. Bu belki de her şeyden önce zanaatkârı köylüden ayıran şeydir. Köylü, eski dünyada insanın özgürlüğünün asıl temeli olan kendine yeterlilik (*autarkeia*) idealine çok daha yakındır. Kuşkusuz hem Yunanistan'da, hem Roma'da klasik çağda, bu kendine yeterlilik ideali çoktan yerini örgütlü bir ticaret sistemine bırakmıştı. Ancak arkaik zihniyet direniyordu; bu yalnızca demirhanesinde ya da inşaat alanlarında kavurucu güneşin altında emek harcayan zanaatkâr için duyulan horgörüyü değil, aynı zamanda kölelerinin emeğiyle yaşayan tüccarlar ya da zengin girişimciler için hissedilen örtülü küçümsemeyi de açıklar.

Buna karşılık, çiftçi yalnızca özgür bir adam için gerekli olan maddi bağımsızlığı değil, aynı zamanda özgür bir ruh için gerekli olan güvenliği de kazanıyordu. O bir yanaşma (client: Eski Roma'da paralı birinin himayesinde olan kişi- ç.n.) değildi. Klasik düşünce yanaşmalı-

ğı bugün bizi şaşırtacak mesleklerde görüyordu; örneğin, zengin tefecilerin borçlularına, tüccarların alıcılarına, zanaatkârların müşterilerine ve sanatçıların hayranlarına bağımlılığı. Tefeci, tüccar ve zanaatkâr toplumsal güç açısından çiftçinin önüne geçmeye başladığı halde, gerçeklik ile ideal arasındaki gerilim, sonunda geleneksel gerçekliği yok ettiyse de geleneksel ideali yok etmedi. Aslında, tarım klasik dünyadaki kültürel itibarını yalnızca uygulayıcılarına kendine yeterlilik sağlamasına değil, aynı zamanda yalnızca bir *techne* değil, *etik* bir etkinlik olarak görülmesine borçluydu. "Tarlalardaki yaşam bedeni ve ruhu güçlendiriyordu," diyor Mossé.

> Toprak sevgisi yurtseverliğin temel bir bileşeniydi... Toprak adildi ve ona nasıl muamele edeceğini anlayanlara ve tanrıların emirlerine itaat edenlere meyvelerini veriyordu. İyi hasatlar almak için hangi büyü uygulamalarına başvururlarsa vursunlar, bu uygulamalar hiçbir zaman toprağın gereksindiği günlük bakımın yerini almıyordu ve deneyim, babadan oğula aktarılan bu bilginin temeliydi. Ama tarım bilimi, emeği örgütlenmenin daha iyi yollarını bulma çabasının ötesine geçmedi.

Ruhsal, daha doğrusu dinsel bir etkinlik olarak yiyecek yetiştirme etkinliği, *polis*'in ve cumhuriyetçi şehir-devletin ortaya çıkışıyla temel bir değişime uğramamıştı. Ama Klasik dünyanın akılcılığıyla daha fazla uyum sağlayan ahlâki bir boyut kazanmıştı.

Tekniğin laikleştirilmesi, akılcı ve pragmatik olmakla birlikte tamamen rasyonalist ve bilimci olmayan bir bağlamda gerçekleşti. Teknolojinin toplumun içindeki işlevini önceleri din, sonra da etik tanımlıyordu. Aletlerin ve makinelerin kullanımı, yalnız mistik değil, tamamen pragmatik olmak yerine aynı zamanda etik ve ekolojik olan bir dizi açıklamayı gerekli kıldı. Sanatlar gerçekten "doğal" mıydı yoksa değil miydi? Zanaatlar "yapay" mıydı? Yapaysa, hangi anlamda? Topluluğun yapısı, dayanışması ve ideolojiyle uyum içinde miydiler? Daha sonraki bir dönemde, *polis* ve cumhuriyetçi şehir-devlet ortaya çıktığında, teknik değişim için daha gelişkin parametreler de ortaya çıktı. Teknik değişiklikler, Helenik yurttaşlık idealinin ve hissedilir bir politik topluluğun ayrılmaz bir parçası haline gelen kişisel özerkliği besliyor muydu? Kişisel bağımsızlığı ve cumhuriyetçi erdemi besliyorlar mıydı? Ekolojik bir açıdan bakıldığında, "kendisine nasıl muamele edileceğini anlayanlara meyvelerini veren adil" bir toprağa uygun muydular? Burada, "uygun" bir teknoloji kavramı, lojistik ve fiziksel

boyut terimleriyle değil; etkin bir doğayı "adil," kavrayıcı ve cömert olarak düşünen ekolojik bir etiğin terimleriyle formüle ediliyordu. Doğa, onun verimliliğinin gücüne ve emirlerine göre simbiyotik bir şekilde işlev görmeye hazır olan yiyecek yetiştiricisini (ya da zanaatkârı) bol bol ödüllendiriyordu.

Klasik dünyanın saplandığı ve ardından feodal kulluk biçimlerinin geldiği kölelik bataklığına karşın, bu etik ayrımlar yok olmadı. Ortaçağ toplumu, Rönesans ve Aydınlanma boyunca etik ile teknik arasında yakın bir ilişki sürdü. Feodal âdetler ve Protestan etiği, tüm diğer toplumsal ve doktriner sınırlamalar bir yana, çalışmaya ve teknik değişime yönelik ahlâki bir sorumluluk duygusunu ve teolojik bir "çağrı"yı dikte etti. Ortaçağ loncaları yalnızca mesleki birlikler değildi; malların kalitesini Kitabı Mukaddes hükümlerinin ekonomik kaygılar kadar önemli bir rol oynadığı, son derece açık dürüstlük ve adalet kurallarına göre düzenliyorlardı. On altıncı yüzyıl çitleme hareketleri İngiliz soyluluğunu salt tarım girişimcilerine dönüştürene kadar, üzerinde durduğu malikâne toplumu alenen himayeci bir karaktere sahipti. Soylular, geleneksel küçük çiftçi yanaşmalarına yerlerine koyunları koyarak ihanet etmeye başladıklarında, Henry'den Elizabeth'e kadar Tudor hükümdarları, gayretle bu gelişimi durdurmaya çalıştılar ve dönemin toprak ağası ve tüccar sınıflarının ağır hakaretlerinin hedefi haline geldiler.

On sekizinci yüzyılın sonlarına gelindiğinde, İngiltere, makineleşme için son derece yetersiz etik ölçütler getiren gaddar bir sanayi toplumuna doğru pervasız bir düşüşe geçmişti. Daha önce belirtildiği gibi Bentham "iyi"yi, kalıcı bir doğru ve yanlış duygusunun terimleriyle değil, nicel olarak tanımladı. Birçok açıdan ekonomistten çok bir ahlâkçı olan Adam Smith "iyi"yi, muğlak bir "adalet yönetimi" tarafından idare edilen kişisel çıkar terimleriyle ele aldı. Etik bir bakış açısından, yerinden edilen küçük çiftçiler ve yeni çalışan sınıflar basit bir şekilde kaderlerine terk edildiler. Ortaya çıkmakta olan fabrika sistemi (o zamanın diliyle) "insan amelelerini" güdük bıraktıysa -tüberküloz ve kolera gibi salgınları besleyerek, yaşamlarını ürkütücü bir düzeyde kısalttıysa- da yeni İngiliz imalat sınıfı, yarattığı insanların uğradıkları felaketler konusunda, "ilerleme"ye anlaşılmaz bir bağlılığın ötesinde hiçbir anlamlı etik ilke ileri sürmedi. İngiliz yönetici sınıfı sahte sofu olmuş olabilir, ama en büyük teorisyenlerinden biri olan David Ricar-

do'nun yazılarının ortaya koyduğu gibi genellikle ikiyüzlülükten yoksundu. "İlerleme" utanmadan bencillikle özdeşleştiriliyordu; klasik özerklik ve bağımsızlık ideali ise "serbest rekabet"le tanımlanıyordu. İngiliz sanayicilerine; aynı nedenle, Roma tavırlarını ve ifade tarzını taklit etmelerine karşın Fransız Devrimi'nin ideologlarına da hiçbir zaman "cumhuriyetçi erdem" ruhu nüfuz etmemişti. Manş Denizi'nin bir yanında Adam Smith, diğer yanında ise Robespierre etik görüşlerini, yurttaşlık kapasitesi özerkliğinin bir işlevi olan bağımsız bir küçük çiftçiler sınıfının varlığıyla tanımlamadı. Her iki sözcü de ideolojik olarak, ifadesini hükümetten özgürlükte (Smith) ya da son derece merkezileşmiş bir devlet biçimini alan bir "özgürlük tiranlığı"nda (Rousseau) bulan muğlak "doğal özgürlük" kavramlarına yönelmişti.

Cumhuriyetçi erdemin klasik idealine en fazla yaklaştığı yer belki de yalnızca Amerika'ydı. Amerika'nın on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar önemli ölçüde sulandırılmayan canlı federalizmi, şaşırtıcı bir politik kurumlar ve ekonomik ilişkiler çeşitliliği için zemin sağladı. Kuşkusuz, bu zengin biçimler galaksisi güney eyaletlerinin köle devletini, Kızılderili topraklarının soykırımla işgalini sağlayan kurumları (ve ideolojileri) ve yalnız sömürge dönemi boyunca sözleşmeli köleliği değil; Meksika topraklarının kamulaştırılmasıyla birlikte gelen plantasyon ekonomisini de içeren, güçlükle gizlenen bir kölelik sistemini de içeriyordu. Ama New England politik yaşamı, kasaba toplantılarının yüz yüze demokrasisi ve ilçe ve eyalet çapında hatırı sayılır bir özerklik çerçevesinde düzenlenmişti. Genellikle görece zayıf ulusal hükümetin erişemeyeceği bir sınır boyunca, inanılmaz gevşeklikte bir demokrasi ve karşılıklılık hâkimdi.

Bu görece demokratik dünyaya, Devrim'den sonra kuşaklar boyunca Amerikan teknik gelişiminin etik bağlamını sağlayan yoğun bir cumhuriyetçi ideoloji nüfuz ediyordu. İdeolojiyi en iyi ifade eden sözcü olarak Jefferson'dan alıntı yapmak âdet haline geldiyse de görüşlerinin klasik ideale ne kadar yaklaştığını ve Amerikan teknik gelişimini ne kadar derinden etkilediğini sık sık hatırlamak zorundayız. 1785 tarihli ünlü *Virginia Eyaleti Üzerine Notlar*'da (Notes on the State of Virginia) Jefferson'ın cumhuriyetçi erdemi, tarımın "doğal sanatları"yla ve özerk bir küçük çiftçiler sınıfıyla bağlantılandırması, Cicero'nun *De Officiis*'inden keskin bir pasajı hatırlatır:

> Tanrı'nın seçilmiş insanları varsa, onlar toprakta emek harcayan insanlardır ve Tanrı onların bağrını, kendisi için cismani ve gerçek erde-

min özel kaynağı yapmıştır. Bu kaynak, Tanrının, aksi halde dünya yüzünden silinecek olan şu kutsal ateşi canlı tuttuğu odak noktasıdır. Yetiştiriciler kitlesinde ahlâki bir çöküntü yaşanmasına hiçbir çağda ve hiçbir ulusta rastlanmaz. Bu çiftçilerin yaptığı gibi göğe, kendi topraklarına ve sanayilerine bakmayıp, geçimleri için müşterilerin kapris-lerine ve tesadüflerine bağlı olanlar üzerindeki lekedir. Bağımlılık itaate ve rüşvetçiliğe sebep olur, erdem tohumunu boğar ve ihtirasın entrikaları için araçları hazırlar.

Jefferson'ın, cumhuriyetçi bir politik topluluğun bağımsızlığına ilişkin kaygısı, bu pasajı son derece eşsiz kılar. On sekizinci yüzyılın Fizyokratlar gibi Avrupalı politik ekonomistleri de "doğal sanatlar"a, özellikle imalat karşısında tarıma üstünlük vermişlerdi. Ama bunu toplumsal ahlâk nedeniyle değil, bir zenginlik kaynağı olması nedeniyle yapmışlardı. Jefferson'ın tarıma verdiği önem büyük ölçüde etiktir; yalnızca teknik bir çağrı olarak çiftçiliğin erdemlerini değil, bağımsız bir yurttaş olarak çiftçiyi temel alır. Buna karşılık, "büyük şehirlerin ayaktakımı" yanaşmalığı, kişisel çıkarları ve şehvetli arzuları yüzünden çürümüştür. Özgürlük ve istikrarlı cumhuriyetçi kurumlar için gerekli olan gayretten, erdemden ve ahlâki bütünlükten yoksundur.

Jefferson bu etik tutumunda yalnız değildi. Benzer görüşler daha 1780'lerde John Adams tarafından ve "yapay zanaatlar" hakkındaki olumlu görüşü, son derece kentli bir cumhuriyetçi zanaatkârın -propagandacıya dönüşen bir matbaacının- görüşü olan Benjamin Franklin tarafından da (çok daha az ateşli bir şekilde de olsa) dile getirilmişti. Bizim amaçlarımız açısından, Jefferson'ın görüşlerini eşsiz kılan, doğanın erdemlerini yüceltme derecesidir. Yalnızca "doğal yasa"nın geleneksel diliyle değil, doğal dünya ile emeğin birbirini karşılıklı olarak çoğaltmasına verdiği değeri ortaya koyan daha estetik bir dille konuşur. Tövbekârlığın bir göstergesi olarak tarlalardaki ağır işe ilişkin Kitabı Mukaddes emrinin yerini özgürlük olarak erdemli emeğe ilişkin ekolojik bir görüş almıştır. "Göğe ya da kendi toprağına bakan" çiftçi, ekonomi politiğin değil, ekolojinin imgesidir.

Ama kısa bir süre sonra kayda değer bir paradoksla karşılaşıyoruz. Bu ateşli cumhuriyetçi gelenek, kendine yeterli çiftçilerden oluşan bir tarım toplumunun ötesine genişlediğinde, kendi olumsuzlanmasının tohumlarını içerir. Belki daha da çarpıcı olan nokta, bu geleneğin yalnızca "doğal sanatlar"ın "yapay zanaatlar" tarafından massedilmesi

için değil, aynı zamanda kişisel ve toplumsal yaşamın tamamen makineleştirilmesi için bir temel sağlamasıdır. Jefferson ya da onun dönemindeki tarımsal popülistler Yeni Dünya'da imalatın büyümesini önleyemeyecekleri gibi tarımsal olmayan hedeflerin artışı karşısında güçlü bir ideolojik davayı yürütemezlerdi. Aslında, Başkan Jefferson, Bağımsızlık Bildirgesi yazarı Jefferson'dan çok farklıydı. *Politik bir topluluk* olarak düşünülen cumhuriyetin hayatiyeti küçük çiftçiliğin bağımsızlığına ve özerkliğine dayanıyorsa, bir *ulus* olarak kavranan cumhuriyetin hayatiyeti de ekonomisinin bağımsızlığına ve özerkliğine dayanıyordu. Sanayi mallarına ihtiyaç duyan bir tarım Amerika'sı, Avrupa sanayisinin bir müşterisi olarak kaldığında cumhuriyetçi bütünlüğünü korumayı umut edemezdi. Bunun mantıksal sonucu olarak, Amerika kendi cumhuriyetçi erdem duygusunu korumak için kendi sanayi temelini geliştirmek zorundaydı.

Etiğin teknikle ilişkilerindeki son derece ironik bir gelişimin koşulları burada yatmaktadır. Dünyevi etiğini koruması için Amerikan cumhuriyetçi ideolojisinin kendi klasik öncüllerini ihlal etme tehdidini taşıyan bir teknik gelişim seyrini kabul etmesi gerekiyordu. Ulus, kendine yeterli küçük çiftçilerden oluşan politik topluluğunu giderek dış etkenlere tâbi hale getirmeden özerkleşemezdi. İngiliz sanayisinin yanaşması olmaya son vermek için, Amerika'nın, akabinde emeğin akılcılaştırılmasını ve gelişkin üretim araçları icat etmek için bilimsel ilkelerin kullanılmasını da gerektirecek olan, kendisine ait bir sanayiye ihtiyacı vardı. Jefferson İngiliz fabrika kentlerini ve yarattıkları sefaleti hiçbir zaman görmemişti; onun asi kent "ayaktakımı" büyük ölçüde zanaatkârlardan ve küçük perakendecilerden oluşuyordu. Bu mütevazı ekonomik gelişim düzeyi bile onu huzursuz etmeye yetiyordu. Fabrikanın ortaya çıkışı çok daha büyük sorunları ortaya çıkardı. On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında İngiltere'ye giden ziyaretçiler, ülkelerine, yeni sanayi sistemine eşlik eden pisliğe, hastalığa ve çalışan sınıflardaki moral çöküntüsüne ilişkin korkunç öyküler getirdiler. 1830'larda De Tocqueville Fransızlara, "pislik tepeleri, bina molozları, kokuşmuş durgun su birikintileri ... ocakların gürültüsü, buhar kazanlarının ıslığıyla ve havanın ve ışığın insanların oturduğu yerlere ulaşmasını engelleyen kara dumanla örtülmüş büyük yapılarıyla yeni Hades" Manchester'i anlatıyordu. On yıl sonra, Engels Almanlara, İngiltere'nin baş sanayi şehrinin daha ayrıntılı, canlı bir betimlemesini sunuyordu. Bir on yıl daha sonra, Dickens durumu, ülkenin varlıklı bölgelerindeki daha şanslı hemşerilerine anlatıyordu.

Yeni Birleşik Devletler'de büyük bir fabrika kompleksi inşa etmek, klasik cumhuriyetçi etiği çökertmekten başka bir anlama gelmiyordu. Analarıyla babaları ve büyükanneleriyle büyükbabaları büyük bir ihtimalle yaşamlarını ve servetlerini cumhuriyetçi ideal için riske atmış olan Yankee tüccar-girişimcileri, görece gelişkin bir sanayi sistemini cumhuriyetçi erdemin çelenkleriyle süslemeyi nasıl umut edebilirlerdi? İdealin kendisi, dışsal niteliklerini kaybeder görünmeden önemli bir ölçüde değişmesi gereken biçimini fazla bozmadan, değişmek zorundaydı. Buna uygun olarak, özgür çiftçiler dünyasıyla birlikte politik topluluğun özerkliğine ilişkin kaygının, serbest girişimciler dünyasıyla ulusun özerkliğine yönelik bir kaygıya aktarılması gerekiyordu. Bu sorun, Jefferson'ın ölümünden sonra yüzyıldan uzun bir süre Amerikan toplumsal yaşamının merkezi bir teması haline geldi. Bugün de giderek merkezileşen ve bürokratikleşen bir toplum karşısında kültürel bir refleks olarak yeniden ortaya çıkmaktadır.

İnsani bir iyilik olarak görülen cumhuriyetçi erdemin kişiliksizleştirilmesi, genelleştirilmesi ve nihayet *kurumsal* bir iyilik olarak görülen cumhuriyetçi erdemde nesneleştirilmesi gerekiyordu. Bu vurgu değişikliği belirleyiciydi. Jefferson etiğinin merkezini ailenin işlediği, bağımsız ve bağımsızlığına bağlı bir çiftliğe yerleştirirken, yeni tüccar-girişimciler etiklerinin merkezini ücretli, robotlaştırılmış işçiler tarafından işlenen sınai bir topluluğa yerleştiriyorlardı. Cumhuriyetin özerkliği cumhuriyetçilerinin pahasına satın alınıyordu. Etiğin böylesine kurnaz bir şekilde salt bir maddi kazanç manevrası olarak insanilikten uzaklaştırılması son derece uğursuz bir biçim aldı. Cumhuriyet artık cumhuriyetçilerinin yerini kapmaya başladıysa da "erdem" duygusu kaldı; ama artık bir ideal olarak değil bir *disiplin* olarak.

John F. Kasson'ın teknoloji ve Amerikan cumhuriyetçi değerleri konusundaki olağanüstü bir incelemesinde belirttiği gibi bu vurgu değişikliğine ulaşmadaki belirleyici adım, 1820'lerde, bir grup Bostonlu tüccar-girişimcinin, daha sonra Lowell, Massachusetts adı verilecek yerde ilk Amerikan sanayi kompleksini inşa ettikleri zaman gerçekleşti. Bu tekstil imalatı kompleksini tasarlayan ve ölümünden sonra ona adını veren Francis Cabot Lowell, ona ayrıca etik gerekçesini, ilk tasarımını ve her yerde geçerli olan disiplin ölçütlerini verdi. Kasson'ın gözlemlediği gibi:

> Önceki Amerikan fabrika yerleşimleri, genellikle okul çağındaki çocuklar da dahil olmak üzere aileleri bütün olarak kiralamaya dayanan

İngiliz sistemini korumuştu. Lowell ve arkadaşları, sabit bir proletaryaya yol açabilecek uzun dönemli ikamete dayanan bir güç düşüncesine karşı çıktılar. Temel işgücü olarak, birkaç yıl için parça başına çevredeki bölgeden toplanacak genç, bekar kadınları ücretli olarak tutmayı planladılar. Rotasyona dayalı böyle bir işgücü için kadınlar uygun bir seçimdi. Güçlü kuvvetli erkekleri çiftçilikten koparmak güçtü ve onların ücretli olarak tutulmaları, ulusun tarımcı karakterini kaybetmesi korkusunu meydana çıkaracak ve imalatçılara yönelik bir direnişe neden olacaktı. Öte yandan kadınlar, tekstil ürünlerinin evde üretildiği zaman geleneksel olarak eğirici ve dokuyucu olarak hizmet etmişler ve aile ekonomisinin önemli bir parçasını oluşturmuşlardı.

Burada, dindarlık ve pastoralizm, kâr ve üretkenlik ile tam bir uyum halindeydi. Kadınların yumuşak başlı olmaları bekleniyordu. Bir özdisiplin, ağır çalışma, itaat ve kurtuluş mesajı vazeden Püriten bir gelenekle yetiştirilmiş olan kadınların erdem duygusu evde oluşturulmuştu ve yalnızca baba denetimini gerektiriyordu. Bu açıdan, Lowell fabrika sahipleri cumhuriyetçi ideallerini eşi görülmemiş düzeyde yayılmacı bir şekilde kullandılar: Fabrika sisteminin düzen ve hiyerarşi talepleri, çalışan kişinin yaşamının her yönüne sokuldu.

Eylül 1823'te açılan ilk imalat kompleksi "ırmağın kıyısındaki geniş bir avluda gruplaştırılmış, çiçek, ağaç ve fundalıklardan oluşan" bir manzaraya sahip altı fabrika binasından oluşuyordu. Lowell'i ve binalarını çevreleyen yeşillik, yalnızca klasik bir cumhuriyetçi topluluk için uygun kırsal ortamı sağlamakla kalmıyor, çalışanları, asi "ayaktakımı" ve sinsi politik düşüncelerle büyük kentlerden yalıtıyordu. Fabrika binalarına:

> Georgian bir ufak kubbeyle taçlandırılmış merkezi bir fabrika hâkimdi. Tuğladan yapılmış düz, süssüz duvarları ve her pencere boşluğunun üzerindeki granit üst eşikleriyle fabrikalar, kurumun hedeflerini simgeleştiren ve dönemin birçok cezaevi, akıl hastanesi, yetimhane ve ıslahevi tarafından taklit edilen temiz, düzenli ve etkileyici bir görüntü sunuyordu. Fabrika avlusunun girişindeki muhasebe dairesinden sonra, şirket koğuşları uzanıyordu. Düzenlenmeleri, Federalist bir mazbut toplumsal yapı imgesini yansıtıyordu. Lowell'ın fabrika nüfusu katı bir şekilde dört grup halinde tanımlanıyordu ve hiyerarşileri kentin mimarisinde değişmez bir şekilde korunuyordu.

Lowell'daki asıl fabrikanın hemen altındaki Georgian bir konak, kompleksin müdürünün otoritesini simgeliyordu. Şirketin temsilcisinin altında;

> teknisyenlerin oturduğu pansiyon sırasının sonlarında, basit ama yine de varlıklı meskenlerde yaşayan idareciler yer alıyordu; böylelikle ikinci bir denetim önlemi alınmış oluyordu. Pansiyonlarda ise sayıları erkek çalışanlardan bire üç oranında fazla olan kadın işçiler yaşıyorlardı. İlk başta bu daireler, çim şeritlerinin ayırdığı, her birimde en az dört kızın kaldığı, iki katlı ev sıraları olarak inşa edilmişti.

Daha sonra, şirket genişledikçe, apartmanlar "havayı ve ışığı engelleyecek şekilde" birbirine yapıştılar. "Bu meskenler yatakhane olarak düşünülmüştü ve yemek odalarından ve ikisi aynı yatakta yatan altı ya da sekiz kızın paylaştığı yatak odalarından başka bir konfora sahip değillerdi."

Lowell'ın tekstil teknolojisi, sanayi sisteminin başlangıcına aitse de saplantılı denetim ve disiplin kaygısı döneminin ürkütücü bir şekilde ilerisindeydi. Benzersiz bir *toplumsal* örgütlenme biçimi olarak fabrikanın -ancak son zamanlarda kurumsal söylemin önplanına gelen bir meseledir bu- içerimlerini şaşırtıcı bir açıklıkla ortaya koyuyordu. Denetim sistemi bugün son derece kaba görünebilir, ama döneminde naif kır halkının bakışını yeniden biçimlendirmede son derece etkiliydi:

> Bir bütün olarak fabrika müdür tarafından idare ediliyordu; bürosu stratejik bir şekilde fabrika avlusunun girişinde, pansiyonlar ile fabrikalar arasında yer alıyordu. Bu açıdan, bir sözcünün coşkuyla bildirdiği gibi müdürün "aklı her şeyi düzenliyordu; karakteri her şeye esin kaynağı oluyordu; onu her hafta ziyaret eden şirket idarecileri tarafından olgunlaştırılan ve kararlaştırılan planları, her şeyi denetliyordu." Onun dikkatli bakışları altında, fabrikanın her odasında bir ustabaşı oradaki amelelerin çalışmasından, davranışlarından ve uygun bir biçimde yönetilmelerinden sorumluydu.... Ayrıca ... şirket yetkilileri birbirleri karşısında ahlâk polisi işlevini görme konusunda fabrika kızlarına güveniyorlardı. Şirketin resmi olmayan bir sözcüsünün betimlediği gibi ideal, De Tocqueville'in tüylerini ürpertecek bir çoğunluk tiranlığını temsil ediyordu.

En azından teorik olarak, ahlâki ve davranışsal uygunsuzluktan salt kuşku duyulması bile, kentin sokaklarında, işte ve pansiyonlarda iş arkadaşlarının kendisinden kaçtığı kuşkulu amele toplum dışına atılana kadar ilişki kesmeye yol açıyordu. Sonunda, bu amansız toplumsal baskının kurbanı olan kişi topluluğu terk etmek zorunda kalıyordu.

Lowell'ı sınai bir cezaevi, Amerika'da Sanayi Devrimi'nin başlangıcına işaret eden diğer felaketler arasında bir felaket olarak bir yana bırakmak basite kaçmak olur. İngiltere'deki fabrika sisteminde olduğu gibi bu kadar iyi denetlenen çalışma koşullarının temel işlevlerinden biri emeği düzenlemek, standartlaştırmak ve ritmini saat tıkırtısı ve makinenin temposuyla idare etmektir. Ama Lowell aynı zamanda tamamen bir Amerikan olgusuydu. İdeolojik olarak, tekniği yüce yurttaşlık kavramlarıyla ilişkilendiren açık bir cumhuriyetçi etik temelinde inşa edilmişti. Oysa pratikte, etiğin teknoloji tarafından nasıl parçalanabileceğini -daha doğrusu onun tarafından massedilebileceğini- çarpıcı bir şekilde gösteriyordu. Uzun bir insan akılcılığı geleneğinden kaynaklanan değerler, insanilikten uzaklaştırılmakla kalmadılar, aynı zamanda rasyonelleştirildiler; yalnızca sınai sömürünün hizmetindeki araçlar değil, aynı zamanda toplumsal disiplinin kaynakları haline geldiler.

Duygusuz fabrika kenti Manchester gibi sanayinin erken gelişimindeki bir safha olmaktan çok uzakta bulunan Lowell birçok açıdan döneminin çok ilerisindeydi. Daha 1820'lerde, küçük ölçekli tarımın ve aile tipi zanaatkârlığın Amerikan toplumunda henüz hâkim olduğu yıllarda, tam da ülkenin cumhuriyetçi idealleri adına, bir topluluğun kişisel yaşamının her ayrıntısını tamamen sanayileştiren sınai bir varlık ortaya çıkmıştı. Lowell yalnızca bir "yapay zanaatlar" toplumu yaratmakla kalmadı, bir sınai hiyerarşi ve disiplin kozmosu da yarattı. Hiçbir şey -ne giyim ne yiyecek ne eğlence ne okuma malzemeleri ne boş zaman ne cinsellik ne davranış- bu sınai niteliklerden kaçamadı. Kasson'ın belirttiği gibi:

> Lowell'ın fabrikalarını taçlandıran küçük kubbeler yalnızca süslemeye yönelik değildi; çanları sürekli olarak işçilere vaktin nakit olduğunu hatırlatıyordu. Ameleler haftada altı gün, günde yaklaşık on iki saat çalışıyorlardı ve çanlar onları uyandırıyor, işe (gecikme ciddi bir şekilde cezalandırılıyordu), yemeğe, ışıkları söndürmeye ve yatağa çağırıyordu.

Lowell örnek bir sınai topluluk olarak yok olmak zorunda olduğu halde, mirası hiçbir zaman yok olmadı. Böylesine sıkı bir şekilde düzenlenmiş bir dünya, Birleşik Devletler'de 1950'lere kadar bir daha ortaya çıkmadı; o zaman da toplumsal mühendisler tarafından tercih edilen pastel renklerde ve kaba denetimden çok incelikli sınai psikoloji sanatlarıyla güçlendirilmiş olarak ortaya çıktı. Ama bu yeni teknikler, Lowell ve ardılları işlerini iyi yaptıkları için etkili oldu. Geleneksel cumhuriyetçi etiğin teknikten koparılması tamamlanmıştı. 1950'lerden itibaren, fabrika sistemi ve pazar, özel yaşamın son kalelerini de istila etmeye başlamış ve kişiliğin kendisini de sömürgeleştirmişti. Bu görevi yerine getirmek için ustabaşılar ve idareciler gerekli değildi. Bir araçsalcılık tarzı olarak akılcılık ve değerden bağımsız bir disiplin olarak bilim ile güçlendirilmiş olan günümüzün Lowell'ları artık toplumsal makineleşmenin dışsal bir özelliği değiller. Bir yaşam tarzı olarak fabrika sisteminden ve insani beraber çalışma tarzı olarak pazar yerinden, içkin bir biçimde ortaya çıktılar. Teknik artık etik bir bağlamı varmış gibi yapmak zorunda değil; toplumun kendisinin "yaşam kıvılcımı" haline geldi. Bu müthiş gelişim karşısında, hiçbir özel sığınak insanın kaçabileceği hiçbir kasaba ya da sınır, çekilebileceği hiçbir kulübe yoktu. Yönetim artık bir idare biçimi değil, tam anlamıyla bir yaşam tarzı haline geldi. İronik bir şekilde, cumhuriyetçi erdem tamamen bir yana atılmadı; yalnızca bir idealden bir tekniğe dönüştürüldü. Özerklik rekabet, bireysellik bencilik, metanet ahlâki kayıtsızlık, girişim kâr arayışı, federalizm ise serbest ticaret anlamına gelecek şekilde yeniden işlendi. Amerikan Devrimi tarafından yayılan etiğin içi, ardında törenlerde kullanılacak içi boş bir kabuk bırakacak şekilde boşaltıldı. Anlaşıldı ki sanayi çağı üzerinde kalıcı bir damga bırakan şey, Manchester'ın korkunç sefaleti değil, bürokratik iktidarsızlaştırmanın klinik gelişkinliği ve medya manipülasyonuydu.

Özgürlüğün -aklın, bilimin ve tekniğin- belirsizlikleri konusunda en ürpertici olan, onların varlığını artık veri olarak almamızdır. Bu belirsizliklerin insanlık durumunun bir parçası olduğu, sonuç olarak birbirlerinin karşısına çıkmayıp yalnızca bir arada var oldukları öğretildi bize. Ortaya koydukları çelişkilere, çağdaş yaşamda ve düşünceler tarihinde birbirleriyle ilişkilerine ve bu belirsizliklerin unsurlarından biri kendisini bir diğerine dayattığı zaman sonunda kendisini dayatması gereken katı mantığa duyarsızlaşıyoruz. Akıl ve rasyonalizm, bilim ve

bilimcilik, etik ve teknik karşısındaki düşünsel tarafsızlığımız, yalnızca paradoks kavramı konusunda bir karışıklık değil, belirsizliğin iki yanı arasında küstahça gidip gelen -ya da daha da kötüsü, son derece çelişkili konumları düşünmeden aynı anda işgal eden- gayri meşru bir "özgürlük" yaratıyor.

Günümüzün toplumsal ve ekolojik sorunları, sağlam bir bakışı ve pratiği formüle etme görevini belirsiz bir zamana ertelememize izin vermeyecektir. Özgürlüğün bu belirsizliklerinin bireysel unsurları, en çok da tarafsızlığımız çekimserliği ve inzivayı beslediği için kendilerine ait bir yaşam edindiler. Sürekli olarak aklın yerine rasyonalizmin, bilimin yerine bilimciliğin, etiğin yerine tekniğin konulması, var olan sorunları çözme yeteneğimiz bir yana, bu sorunların varlığının farkına varma olanağımızı da ortadan kaldırma tehdidini taşıyor. Yalnızca tekniğe bakmak bile, sürücü koltuğunda kimse oturmadan, arabanın giderek artan bir hızla gittiğini ortaya koyuyor. Sonuçta, bağlanma ve anlayış bugün her zaman olduğundan daha fazla gereklidir. Zamanın çok geç olup olmadığını söyleme riskine girmeyeceğim; önümüzdeki etkili zorunluluklar karşısında ne kötümserliğin ne de iyimserliğin anlamı vardır. Anlaşılması gereken, özgürlüğün belirsizliklerinin denetlenemez sorunlar olmadıkları, onları çözmenin yolları *olduğudur*.

Dünyanın bir yorumlanması olarak aklın yeniden inşası, modern rasyonalizmin öncüllerinin -şeyleri karşıtlık yoluyla kavramaya bağlanmasının- gözden geçirilmesiyle başlamalıdır. Nesnel ve öznel akıl için ortak olan bu karşıtlık bağlanması, her türlü "ötekiliği" tamamen birbirine zıt terimlerle kalıba döker. Anlamak, anlaşılacak olan şeyi denetleme -ya da daha radikal bir şekilde onu fethetme, ona boyun eğdirme, onu silme ya da onu massetme-yeteneğimize bağlıdır. Marksçı emek anlayışında olduğu gibi, aklın kimliğini sahip olduğu olumsuzluk ve egemenlik güçleriyle kurduğu söylenir. Alman idealizmine ve Amerikan pragmatizmine çok hoş gelen türden eylemci bir akılcılık, bir uzlaşma akılçılığı değil, fetih akılcılığıdır; düşünsel ortakyaşarlık değil, düşünsel yırtıcılık akılcılığıdır. Dünyamızda fethedilmesi, daha doğrusu kusulması gereken görüngüler -örneğin tahakküm, sömürü, hâkimiyet, zulüm ve acı karşısında kayıtsızlık- olduğunu vurgulamaya gerek yok. Ama *kendi başına* "ötekiliğin" içkin olarak karşıt terimlerle anlaşılması da bu anlayışı araçsallık yönünde koşullandırır, çünkü kesin bir olumsuzluk diyalektiğinde gizli olan şey, hâkim bir anlama tarzı olarak güç kullanmaya yönelik felsefi hilelerdir.

Haklı olarak otoriter bir teknik ile özgürlükçü bir tekniği ayırabile-

ceğimiz gibi otoriter ve özgürlükçü akıl tarzları arasında da ayrım yapabiliriz. Bu ayrım, teknoloji için olduğu kadar düşünce ve tarihi için de belirleyicidir. Yeni bir ekolojik topluluğa vermek istediğimiz yaratıcı, yeniden üretici biçim, özgürlükçü bir aklın, mitlerine ve kendi kendini aldatmalarına tutsak olmadan erken yazı öncesi duyarlılıkların simbiyotik animizmine *tanıklık eden* aklın dolayımını gerektirir. Ritüeller ve törenler hayvanları avcıyı arayıp bulmaya ikna etmez, ama bütünlüklerini ve canlı varlıklar olarak öznelliklerini tanıyan davranış kurallarını, hattâ belki de törenleri kullanarak tükettiğimiz hayvanlara ve bitkilere saygı göstermemiz iyi olur. Çünkü doğa burada bize bir tür karşılık -hattâ estetik bir karşılık- talep eden bir kurban sunmaktadır. Bu törenin tek katılımcıları ve izleyicileri biz değiliz; hayat her yerde bizi çevreler ve kendi tarzında bizimkilere tanıklık eder. Aslında doğal ortamımız yalnızca içinde yaşadığımız bir yer değildir; aynı zamanda doğal bir bilinç biçimidir.

Özgürlükçü adını verdiğim simbiyotik akılcılık her yerde hazır bir mevcudiyet, bir duyarlık, bir akıl durumudur, yalnızca ussal bir dizi düşünce değil. Yaşamı hasat etmek ve düşüncesizlikle ondan beslenmek, çevremizdeki yaşamın gerçekliğini azalttığı kadar içimizdeki yaşam duygusunu da azaltır. Estetik ve törensel yönleri reddedilen ekolojik bir duyarlılık, düşünmeden "ekolojik düşünüş" dediğimiz hileli söze ya da (ünlü bir çevrecilik akımının gevşek formülünü kullanırsak) doğada "bedava öğle yemeği" olmadığı anlayışına dönüşür. Özgürlükçü akılcılık ekolojik denge görüşünde "öğle yemekleri" ya da "ayaküstü yemekler" içermez. "Ötekiliğin" yalnızca "sen" olarak değil, tam da kendimizden ayrı varlıklarla temas kurma *tarzımız* olarak yeniden tanımlanmasıdır. Doğayı oluşturan tüm tikellere yaklaşımımız, onlara ilişkin olarak kafamızda oluşturduğumuz imgeler kadar özgürlükçü bir akılcılığa içkindir. Dolayısıyla, bir bakış olduğu kadar bir pratiktir. Toprağı nasıl işlediğimiz ya da ürünlerini nasıl ekip biçtiğimiz -daha doğrusu, bir çayırda ya da bir ormanda nasıl yürüdüğümüz- anlamaya çalıştığımız çevrelere getirdiğimiz akılcılıkla birlikte yayılır.

Kuşkusuz "öteki" hiçbir zaman biz değildir. Bizim ondan ayrı olduğumuz kadar o da bizden ayrıdır. Batı felsefesinde, özellikle Hegelci biçimlerinde, bu olgu "ötekiliği" çeşitli yabancılaşma kavramları içinde değişmez bir şekilde kilitledi. Ancak Hegelci yorumcuları bir yana bırakırsak, Hegel'in çalışmalarının ciddi bir okuması onun kendi "öteki" kavramından hiçbir zaman tamamen memnun olmadığını orta-

ya koyar. *Entäusserung* olarak kavranan yabancılaşma, *Selbstentäusserung* olarak kavranan yabancılaşmadan farklıdır. Marx'ın benimsediği birincisi "ötekiliği" -özellikle insan emeğinin ürünlerini- kendini işçinin üzerinde ve karşısında dayatan antagonist bir nesneleştirme tarzı olarak görür. Marx hiçbir şekilde *Entäusserung*'u kapitalizmle sınırlamaz; o insanlığın doğayla ilişkisinde de ortaya çıkar, çünkü doğal koşullar altında işbirliğine dayanan emek bile, Marx'ın gözünde "iradi değil doğaldır, (işçilerin) birleşik gücü olarak değil, onların dışında var olan yabancı bir güç olarak vardır ... ve bu nedenle denetleyemedikleri, tam tersine insandan bağımsız olarak, hattâ onun iradesini ve eylemini idare eder görünerek kendine ait bir güç safhaları ve aşamaları dizisinden geçer." Dolayısıyla yabancılaşmanın (estrangement) antagonist anlamında *Entäusserung* insanın doğada "gömülmüşlüğüyle" aynı yer ve zamanda biter -Marx'ın "vahşi" topluma ilişkin son derece yanlış yorumlarının başka bir örneği- ve ancak doğanın fethiyle ortadan kaldırılabilir.

Hegel'in olgunlaşmış ontolojisinde, "ötekilik" olarak yabancılaşma, Tinin *Selbstentäusserung*'u yani "kendi kendinden ayrılmasıdır"; potansiyellerinin özbilinç olarak somutlaşmasıdır. Kendi kendinden ayrılma antagonizmden çok, bütünlüğe, tamlığa ve eksiksizliğe bağlıdır. Hegel'in olumsuzluk vurgusu hiçbir zaman yadsınamazsa da Hegel bu vurguyu sürekli olarak zayıflatır; örneğin, "gerçek aşk" görüşünde olduğu gibi. "Aşkta ayrı olan kalmaya devam eder" diye yazıyordu gençlik yıllarında, "ama artık ayrı bir şey olarak değil, birleşmiş bir şey olarak; yaşam (öznedeki) yaşamı (nesnedeki) hisseder." Çeşitlilik içinde bir birlik olarak bu ayrılma duygusu, kapsamlı antitez ruhunun yaptığı gibi tüm Hegelci diyalektiğin içinden geçer. Hegel'in aşkınlık (*aufhebung*) kavramı hiçbir zaman bir tam imha anlayışını öne sürmez. Olumsuzluğu, zengin çeşitlilikteki bir tamlığa yönelik bir hareketin içine çekmek için "öteki"ni iptal etmekten ibarettir.

Ama Hegel'in yabancılaşma kavramı tamamen teoriktir. Hegel'le beraberliğimizi fazla uzatırsak, aklın farklı biçimlerini tamamen spekülatif terimlerle araştırmaya çalışma riskine gireriz. Vurguladığım gibi aklın, paradokslarını çözmek için salt düşünsel bir stratejiden daha iyi bir yol sağlayan kendi doğal ve toplumsal tarihi vardır. Ayrıca "ötekiliğe," ayrılma ve karşıtlıktan çok simbiyoz ve uzlaşmaya dayanan bir yaklaşımı ortaya koyan kendi antropolojisi vardır. İnsan aklının oluşumu, doğumdaki ve erken gelişim dönemindeki toplumsallaşmadan ayrılamaz. Biyoloji insanın sinir sistemini ve onun keskin du-

yarlılığını şekillendirmekte ne kadar önemli olursa olsun, nihai olarak akla özel olarak insani bir karakter veren şey, yeni doğmuş bebeğin kültürle tedrici olarak tanıştırılmasıdır. Yeni, özgürlükçü bir akılcılık tarzı ve onu aşılayacak duyarlılığın tohum halindeki durumunu bulmak için bu ilk kurucu sürece yönelmemiz gerekir.

Aslında biyoloji ve toplumsallaşma, anne ilgisinin, çocukluk dönemindeki kültürlüleşmedeki en oluşturucu etken olduğu noktasında birleşir. Biyolojinin önemli olduğu açıktır; çünkü insanların, çoğu simgesel olarak düşünmeye ve genelleştirmeye yönelik, primatların kapasitesinin çok ötesindeki sinirsel donanımları somut bir fiziksel donanımdır. Yeni doğmuş bebeğin önünde, yalnızca bilgi edinmede daha büyük bir zihinsel şekillendirilebilirlik değil, aynı zamanda ebeveynler, kardeşler ve bir tür temel toplulukla güçlü toplumsal bağlar geliştirmek için zaman sağlayan uzun bir biyolojik bağımlılık dönemi vardır. Çocuğun zihniyetini ve duyarlılığını sıkı sıkıya şekillendiren toplumsal sürecin kendisinin *biçimi* de daha az önemli değildir.

Akıl çocuğa esas olarak annenin sağladığı özen, destek, ilgi ve bilgilendirme aracılığıyla gelir. Robert Briffault, toplumun "anaerkil" kökenleri hakkındaki öncü çalışmasında, bu akıl antropolojisini doğru bir şekilde dile getiriyor.

> En ilkel insan grubunun oluşumuyla tüm diğer hayvan grupları arasındaki temel bir ayrım oluşturan bilinen bir etken, hayvanlar arasında gerçek toplumsal dayanışmanın tek biçimi olan anne ile çocuk arasındaki birliktir. Memeliler sınıfında, bebeğin bağımlı olduğu dönemin uzamasının sonucu olarak bu birliğin süresinde sürekli bir artış vardır ve bu, gebelik süresinin uzamasıyla ve zekâdaki ve toplumsal güdülerdeki ilerlemeyle ilişkilidir.

Anne-bebek ilişkisinin "hayvanlar arasındaki tek gerçek dayanışma biçimi" olup olmadığını haklı olarak sorgulayabiliriz; özellikle şaşırtıcı bir ilişkiler repertuvarı olan primatlarla ilgili olarak. Ama Briffault anne-bebek ilişkisinin toplumsallaşma sürecindeki *ilk* adım - beraber çalışma ihtiyacının yaratıldığı beşik- olduğunu vurgulamış olsaydı, haklı olacaktı. Bu ilişkinin insanın düşünce süreçlerini ve duyarlılıklarını şekillendirmedeki rolü, özellikle çocukluk yaşamının büyük kısmını kucakladığı anamerkezli kültürlerde dev boyutlara ulaşır.

Birçok açıdan, "uygarlık" anne özeninin, beslemesinin ve düşünce tarzlarının çocuğun karakter yapısındaki etkisini iptal etmeye yönelik

yoğun bir girişimi içerir. Büyüme imgesi aslında annenin temsil ettiği eviçinin karşılıklı destek, ilgi ve sevgi dünyasından (saygıdeğer ve kendi tarzında son derece pratik bir toplum) şekilsiz, duygusuz ve sert bir dünyaya doğru büyümek anlamına gelmektedir. İnsanlığı savaşa, sömürüye, politik itaate ve hâkimiyete alıştırmak, yalnızca bir hayvan olarak insanın "ilk doğa"sının değil, bağımlılık içinde ve annesinin gözleri önünde ve kollarında koruyucu bir nezaret içinde yaşayan bir çocuk olarak insanın "ikinci doğa"sının da iptal edilmesini içerir.

Kolayca "olgunluk" diye adlandırdığımız şey normal ve etik olarak arzu edilir bir büyüme ve insanlaşma süreci değildir. "Özerk," "algılama yeteneği olan," "deneyimli" ve "yeterli" bir yetişkin olmak, tarihsel olarak çok karışık anlamlara sahip olan terimleri içerir. Kafamızdaki toplumsal, etik, ekonomik ve psikolojik hedeflerin ışığında açıklanmadıkça bu terimler çok yanıltıcı hale gelirler. Çocuğun özenli bir annenin değerlerinden uzaklaşıp özerkliğe ve bağımsızlığa doğru büyümesi, gencin bencil ve duygusuz bir işverenin kaprislerine aşağılayıcı bağımlılığı sonucunu verdiğinde kültürel bir kılık değiştirme ve psikolojik bir felaket haline gelir.

Gencin ne özerkliği ne de karakter yapısı bu biçimdeki "olgunluk"tan yarar sağlar. Dickens'ın Oliver Twist betimlemesi, bir on dokuzuncu yüzyıl yetimhanesindeki yaşam içinde "gelişirken" Londra'da hayatta kalma kapasitesinin artışına ilişkin bir inceleme değildir. Daha çok, anne sevgisinin karakter yapısına işlediği her türlü duygudaşlık, özen ve dayanışma duygusunu yok etme eğiliminde olan, insanlıktan uzaklaştırıcı bir toplumun incelenmesidir. Buna karşılık, "ilkel" Hopi çocukları, kendilerine yardım edecek birçok anne ve kendilerini bilgilendirecek birçok sevgi dolu ilişki buldukları için gıpta edilecek durumdadırlar. Modern kapitalizmin "kaba bencillik" anlamına gelecek şekilde yeniden tanımladığı "bağımsızlık"tan çok daha büyük bir toplumsal armağan elde ederler. Aslında Hopi çocukları bireyin ve topluluğun, şefkat, dayanışma ve çocuğun psişik mirası ve doğumdan kaynaklanan hakkı haline gelen karşılıklı saygı değerlerini yadsımadan birbirini desteklediği, çok önemli *karşılıklı* bağımlılık armağanını kazanırlar.

Bu miras yalnızca anne özeni ve bakımı tarafından değil, aynı zamanda genellikle aşırı duygusal "ana sevgisi" terimiyle gizlenen çok özgül bir akılcılık tarafından oluşturulur. Çünkü annenin çocuğuna verdiği yalnızca sevgi değil, küstah modern karşılığının tamamen zıddı olan bir "ötekilik" akılcılığıdır. Bu daha önceki akılcılık sarsılmaz

bir şekilde *simbiyotiktir*. Fromm'un, çocuğun karşılık oluşturacak yükümlülüklerinden bağımsız olan, kendiliğinden, koşulsuz bir özen duygusu olarak "ana sevgisi"ne başvurması, daha önce vurguladığım kişinin tamamen nesne olmaktan çıkarılmasından daha fazla bir şey verir. "Ana sevgisi" ayrıca hemen hemen evrensel bir karaktere sahip bir nesnelikten uzaklaştırma akılcılığını, daha doğrusu "öteki"ni mantıksal bir karşılıklılık bağı içinde gören deneyimin yeniden öznelleştirilmesi sonucunu da verir. "Öteki" yalnızca Marksçı teorideki yabancı ve yabancılaşmış olan ve klasik fizikteki "ölü madde" değil, her zaman doğal ve toplumsal tarihte bulunan etkin bir bileşen haline gelir.

Bu özgürlükçü akılcılığı betimlerken *simbiyotik* sözcüğünü özellikle vurguladım. Bu ekolojik terimin ikili anlamı önemlidir: Simbiyoz yalnızca karşılıklılığı değil, asalaklığı da içerir. Özgürlükçü bir akılcılık, "ana sevgisi" gibi gözlemlerinde koşulsuz değildir; aslında, deneyimi yargılamak için *her türlü* koşulu reddetmek naif ve miyop bir bakıştır. Ama özgürlükçü bir akılcılığın gözlem *önkoşulları*, yabancılaşma [estrangement] ve nihayet komuta ve itaat çerçevesinde yapılanan otoriter bir akılcılığınkilerden farklıdır. Özgürlükçü bir akılcılıkta, gözlem her zaman "iyi"yi tanımlayan etik bir bağlama yerleştirilir ve bütünlüğe, tamlığa ve eksiksizliğe (Hegel'in verdiği metafizik anlamdan çok ekolojik bir anlamda da olsa) götüren (Hegel'in deyişiyle) bir kendi kendinden ayrılma çerçevesinde yapılanır. Özgürlükçü bir akılcılık, doğal ekolojinin çeşitlilik içinde birlik öğretisini aklın düzeyine çıkarır; "ben" ile "öteki" arasında çeşitliliğin -simbiyotik bir şekilde anlaşılabilecek ve bütünleştirilecek olan bir "ötekiler" kozmosunun- istikrar kazandırıcı ve bütünleyici işlevini tanıyan bir mantığa başvurur. Çeşitlilik ve birlik mantıksal karşıtlar gibi birbirleriyle çelişmezler. Tam tersine, birlik çeşitliliğin *biçimi*, ona anlaşılabilirlik ve anlam katan *model* ve dolayısıyla yalnızca ekoloji için değil, aklın kendisi için de birleştirici bir ilkedir.

"Ötekiliğin" birliğini vurgulayan özgürlükçü bir akılcılık, Jacob Bachofen'in *Das Mutterrecht* (Ana Hakkı) adlı çalışmasında bir yüzyıldan uzun bir süre önce ana sevgisine ve "anaerki"ne atfettiği gibi bir teslimiyet, edilginlik ve duygusallık mantığı değildir. Daha önce de belirttiğim gibi simbiyoz ev sahibini mahvedebilecek zararlı bir asalaklığın varlığını yadsımaz. Özgürlükçü bir akılcılık alenen antagonist ve karşıt olan bir "öteki"nin varlığını tanımalıdır. Aslında, doğayı manipüle etme ve doğal ve toplumsal tarih içinde etkin bir şekilde işlev görme yeteneği bir kötülük değil bir erdemdir. Ama insan etkinli-

ğinin, değerden bağımsız bir yarar ve verimlilik bağlamında değil, etik bir erdem bağlamında gerçekleşmesi beklenir. "İyi" kavrayışlarımızı *nesnel olarak* geçerli kılan doğal ve toplumsal bir zihinsellik tarihi vardır. Tüm dereceleri ve biçimleri içinde doğal gelişimin büyük deposundan bu tür kavramları oluşturma yeteneğimiz, öznelliğin bu doğal tarihinden kaynaklanır. Bu doğal tarihin parçası olarak insanlık içkin olarak ona katılma hakkına sahiptir. Eşsiz bir bilinç etkeni olarak insanlık, düşünce ve kendi üstüne düşünen eylem biçiminde doğanın içsel akılcılığının sesini sağlayabilir. Özgürlükçü akıl, hem toplumsal ekoloji hem de doğal ekoloji alanlarında, bilinçli bir şekilde ekolojik yıkımı azaltmaya çalışır.

Aslında, diyalektik ve analitik aklın biçimsel yapısının özgürlükçü akılcılığı kucaklaması için çok az değişiklik gereklidir. Ama kesin olarak değişmesi gereken şey, akılcı kuralların, kolektif bir şekilde otoriter akılcılıktan yana olan denetim, manipülasyon, tahakküm ve yabancılaşma *yönelimidir*. Özgürlükçü akıl ekolojik simbiyoz yöneliminde karşıt bir görüşü ileri sürmelidir, ama kuşkusuz bu, otoriter akılcılığın önyargısından daha az ya da daha çok haklı olmayan bir önyargı olarak görülebilir. Ama önyargılar gökyüzünden inmezler. Her yönelimimizde her zaman var oldukları gibi düşünce üzerindeki etkileri, "nesnellik" ve "değerden bağımsız" bir epistemoloji adına varlıkları yadsındığında her zamankinden daha sinsicedir.

Tüm görüşlerimizin ardındaki varsayımları doğrulamak için bakmamız gereken yer soyut düşünsel kategoriler arasındaki karşılıklı etkileşim değildir. Bu varsayımları sınamak için bakmamız gereken yer deneyimin kendisi; doğal ve toplumsal tarihtir. Tahakküm, kişisel çıkar ve sömürünün kılavuzluk ettiği bir dünyadan çok bakım, destek ve nesnelikten çıkarılmış bir deneyim dünyası çerçevesinde yapılanmış insani bir ikinci doğayı, yalnızca doğada değil, aynı zamanda insanın beraber çalışmasının beşiği olan "anne özeni"nde buluruz. Aklın en temel kuralları bu toplumsal beşikte oluşur. "Uygarlık" tarihinde aklın öyküsü, bu tohum halindeki akılcılığın özgürlükçü çizgilerde geliştirilmesinin bir betimlemesi değildir; tahakkümün çıkarına bu akılcılığın vahşi bir şekilde kökünü kazımaya, onun yerine otoritenin ve hâkimiyetin "üçüncü doğa"sını koymaya yönelik büyük bir politik ve psikolojik girişimdir. O kokuşmuş "modernlik" sözcüğü -ve onun kişisel atomlaşmayı "bireysellikle" karıştırması- aklın beşiğinin sonunda yok edildiği bir dönemin hudutlarını pek iyi gösterir.

Buna karşılık, özgürlükçü akla uygun yeni bir bilim, bu girişimi durdurmak için çok önemli olan, somutu yeniden keşfetme sorumluluğunu yüklenmiştir. İronik bir şekilde, herbiri içine dalması gereken doğal tarihten ve doğal gerçeklikten son derece uzak olan "paradigmalar"la çekişen "paradigmalar," giderek daha fazla, aklın ve toplumun kaçınılmaz manipülasyonunu içeren araçsalcılığın amaçlarına hizmet ediyorlar. Paradoksal görünse de bilimin yöntembilim olarak soyutlanması (bilimsel "paradigmaların" ziyadesiyle yaptığı şey) bilimsel projenin kendisini bir yöntem sorununa ya da açık bir şekilde araççı stratejilerin bir sorununa dönüştürme eğilimini taşıyor. *Bilgi* ya da *Wissenschaft* olarak bilim ile "bilimsel yöntem" olarak bilim arasındaki karışıklık hiçbir zaman yeterince çözülemedi. Francis Bacon'ın zamanından bu yana, bilimsel doğrulamanın bilimin kendisiyle özdeşleştirilmesi gerçekliğin karşısında tekniğe öncelik verdi ve gerçekliği kavrayışımızı salt yöntembilim meselesine indirgeme eğilimini besledi. Aşkın, yöntem olarak bilim kavramının üzerinde ve ötesinde somutun -nitelikler, farklılıklar ve dayanışma zenginliği ile- üstünlüğünü yeniden elde etmek, küstah bir entelektüalizmin yüzüne gerçekliğin çıplak eliyle tokat atmaktır. Bugün olduğu gibi -tarihin gerçekliğinin yerine zihinselleştirilmiş bir "tarihsel aşamalar" mitini, toplumun gerçekliğinin yerine "akış şemaları"nı ve iletişimin gerçekliğinin yerine "meta iletişimi"ni koyarak- akla "kendisine ait bir yaşam" veren neo-Kantçı bir düalizmin ve aşkıncılığın başımıza bela kesildiği bir dönemde, somutun yeniden kazanılması; yalnızca düşünsel havalandırmayı değil, aynı zamanda düşünsel zehirlenmenin yok edilmesini içeren bir girişimdir. Paul Feyerabend'ın entelektüelleştirilmiş anarşizm versiyonu hakkında ne düşünürsek düşünelim, çalışmasına pekâlâ değer verebiliriz; o modern bilimin pencerelerini gerçekliğin taze havasına açmıştır.

"Bilim" animizmden nükleer fiziğe kadar, kendi tarihini oluşturan birçok bilim haline gelmelidir; bu nedenle doğal tarihin yaydığı birçok "ses"e yanıt vermelidir. Ama bu sesler gelişiminin çeşitli düzeylerinde doğayı oluşturan *olguların* dilini konuşurlar. Somut ve ayrıntılıdırlar; aslında, tözün örgütlenmesini giderek karmaşıklaşan biçimlerin, (biyokimyanın dilini kullanırsak) "moleküler özoluşumun" bir dramına dönüştüren, tam da somutluklar olarak sahip oldukları çeşitliliklerdir. Bu olguların özgüllüğünü, bilgi girişimini zenginleştiren biçimler olarak *biricikliklerini* tanımak bilimi, bilimcinin genelleştirme ihtiyacının yerini alan kaba bir ampirizme indirgemek değildir. Tamamen düşünsel

"doğruluk" ve "bilimsel yöntem" ölçütleriyle -gerçeklikte nitel olanı nicel olan lehine biriktirmek için- bu somutlukları *bertaraf etmeye* çalışan genelleştirmeler, değeri gerçekliği daha zengin, daha nitel bir biçimde görmesinden kaynaklanan büyük bir doğruluk mirasını arkaik "paradigmalar" olarak reddetmektir.

Doğal ekoloji bile bu yönelime karşı bağışıklığa sahip değildir. Doğal ekoloji her ekosistemin nitel biricikliğine duyduğu saygıyı bir tarafa bırakarak ve ekosistemi enerji değerleri ve akış şemalarıyla açıklamaya çalışarak bilimsel "güvenilirlik" kazanma girişimleri için, bir zamanlar istikbali parlak olan faaliyet alanında şimdiden ciddi bir ceza ödüyor. İndirgemecilik ve sistemler teorisi başka bir zafer daha kazandı. Dolayısıyla, bilimin kilit sorunlarından biri hâlâ varlığını koruyor. Bilimadamı doğaya gerçekten neyse o olarak yaklaşmalıdır, yani etkin, gelişimsel, oluşmakta olan ve özgüllük ve biçim zenginliği içinde son derece çeşitli bir şey olarak.

Son olarak, teknik doğal süreçleri elden geldiğince *techné*'ye geri getirerek "yapay zanaatları"nı "doğal sanatları"yla aşılamak zorundadır. Geleneksel tarımı sanayiyle bütünleştirme ihtiyacından değil, tam da sanayi anlayışımızı değiştirme ihtiyacından söz ediyorum. Latince *industria* sözcüğünün gayretten çok esas olarak bir tertip ya da hile olarak kullanılması görece yeni bir tarzdır. Bugün sanayi, makineler ve onların ürünleri ya da "mamulleri" çerçevesinde örgütlenmiş üretimle hemen hemen eşanlamlı hale geldi. Buna karşılık sanayi ve makineler oldukça özel bir kamu yönelimini besliyor: Onları insan aklı tarafından düşünülmüş ve tasarlanmış, "hammaddeleri" ya da "doğal kaynakları" şekillendirmeye, biçimlendirmeye ve dönüştürmeye yönelik, akılcı bir şekilde düzenlenmiş, büyük ölçüde kendi kendine çalışan araçlar olarak görüyoruz. Motorlu araçlara dönüşen çelik, cam, kauçuk, bakır ve plastik malzemeler; Coca-Cola'ya dönüşen su ve kimyasal maddeler; hattâ kitlesel olarak üretilen mobilyalara dönüşen tahta ve hamburgerlere dönüşen et; hepsi mamuller, sanayinin ürünleri olarak görülüyor. Tamamlanmış biçimlerinde, bu ürünler üretildikleri maden cevherlerine, minerallere, bitkilere ya da hayvanlara hiçbir açıdan benzemiyorlar. Monte edilmiş ya da ambalajlanmış olarak, kaynakları değil, yalnızca kendilerini oluşturan malzemelerin art alanını yansıtan süreçlerin sonuçlarına dönüşüyorlar. Antikitenin zanaatkârları sürekli olarak "yapay zanaatları"nın ürünlerine doğal bir bo-

yut eklerlerdi; örneğin sedirlerin ayaklarını hayvan bacakları şeklinde oyarak ya da heykelleri duyumsal renklerle boyayarak. Ama modern sanayinin ürünlerine kattığı az miktarda sanatsallık da belirtik bir şekilde geometrik ve doğallık karşıtıdır; daha doğrusu sayesinde işlediği dönüştürülmüş malzemelerin "dürüstlüğüne" yönelik tutkusuyla *inorganiktir*.

Doğanın imal edilmiş sonuçlarından olağanüstü, daha doğrusu patolojik kopuşu, tekniğin ziyadesiyle mitik bir yorumundan kaynaklanır. Modern sanayinin ürünleri tam anlamıyla *doğallıklarından uzaklaştırılmışlardır*. Böylelikle, tüketilen ya da kullanılan nesneler haline gelmişlerdir. Türedikleri doğal dünyayla hiçbir birlik sergilemezler. Kamu düşüncesinde, bir ürün varoluşunu ve üretimini olanaklı hale getiren doğal dünyadan çok onu imal eden şirketle ilişkilidir. Bir otomobil "Datsun" ya da "Chevrolet"dir, maden cevherlerinden, minerallerden, ağaçlardan ve hayvan postlarından gelen bir araç değildir; hamburger bir "Big Mac"tir, bir zamanlar uzak otlaklarda dolaşan bir hayvanın kalıntıları değil. Ambalajlama, Del Monte, General Foods ve Pepperidge Farm şirketlerinin etiketlerinin arkasında Midwest'in mısır ve buğday tarlalarını gizler. Aslında, bir ürünün, yiyeceğin, hattâ tedavinin "doğal" olduğunu söylerken, genellikle doğadan geldiğini değil, "saf" ya da "katkısız" olduğunu belirtmek istiyoruz.

Bu yönelimin -ya da yönelim eksikliğinin- ortaya koyduğu şey, yalnızca reklamcılığın ve medyanın tercihlerimizi ve satın alma gücümüzü yönlendirmek amacıyla kafamıza şirket adlarını kazıması değildir. Belki daha anlamlı olarak, ürünün fiili imalatının -madenden, çiftlikten ve ormandan fabrikaya, değirmene ve kimya tesisine kadar- tüm teknik süreci bir gizeme indirgemesidir. Arkaik anlamda, "gizem" bir zamanlar mistik, ilahi olarak esinlenen bir süreç olarak görülüyordu (örneğin metalurji); ama modern üretimi çevreleyen gizem daha sıradandır. Biz yalnızca kendi dar deneyim alanımızın ötesinde, kullandığımız en sıradan şeylerin nasıl üretildiğini *bilmiyoruz*. Üretim ve tüketim arasındaki, çiftlik ile fabrika arasındaki kopuş (fabrika ile tüketici arasındaki kopuş bir yana) o kadar eksiksizdir ki biz tam da pek az anladığımız ve üzerinde hiçbir denetime sahip olmadığımız heybetli bir sınai aygıtın bilgisiz yanaşmalarıyız.

Ama bu "aygıt" da tamamen teknik olmayan terimlerle pek anlayamadığı, son derece karmaşık bir doğal dünyanın "yanaşmasıdır". Belli belirsiz anlaşılan bir şekilde, sınai bir olgu olarak ele aldığımız -tarımda kimyasal maddeleri yaygın bir şekilde kullanışımız, balina ve

balık fabrikalarımız, mekanik kesim aygıtlarımız ve bütün kıtasal bölgeleri salt fabrika bölümleri olarak doğallıklarından uzaklaştırışımızla- ürünleri "imal eder." Genellikle bu sınai doğa anlayışını mekaniğin, elektroniğin ve sibernetiğin diliyle söze döküyoruz. İnsani olmayan ya da doğal süreçleri "negatif geri besleme"yle düzenlenmiş olarak ya da "girdilerimizi" ve "çıktılarımızı" kaydettiğimiz sistemler olarak betimleyişimiz, sınai tahakkümün amaçlarını karşılamak için doğal dünyayı (Paul Shepard'ın canlı terimiyle) "boşaltma" [freak] tarzımızı yansıtır.

Doğal görüngüleri doğallıklarından çıkarışımızda en önemli olan şey, bizim de onun esas kurbanlarından biri olmamızdır; sanayimizin çok etkili bir şekilde denetlediği "nesneler" haline geliyoruz. Biz de kurbanız, çünkü teknik ve psikolojik olarak sanayinin bizi nasıl denetlediğinin bilincinde değiliz. Gizem olarak *techné* geri döndü, ama tarımcının ya da zanaatkârın gizemli bir şekilde büyülenmiş bir sürece tamamen katıldığı bir süreç olarak değil. Son derece uzmanlaşmış failler olarak katılımın dışında, modern sınai süreçlere katılmıyoruz. Dolayısıyla, sürecin nasıl gerçekleştiğinin farkında değiliz, onun üzerinde herhangi bir düzeyde denetim uygulama yeteneğimiz ise hiç yok. Modern sanayinin çok karmaşıklaştığını söylerken, normal olarak; yaşam araçlarımızı yetiştirme ya da imal etme bilgimizin, becerilerimizin, anlayışlarımızın ve geleneklerimizin, yaşamın en temel gerekliliklerivle başa çıkmamızı olanaksız hale getiren heybetli, genellikle anlamsız bir toplumsal mekanizma tarafından gaspedilmesini kastederiz. Ama bu zorunluluklarla başa çıkma yeteneğimizi engelleyen makinelerin karmaşıklığı değildir; yaşamlarımızı yeniden yapılandırarak kendisini zorla insan akılcılığının yetenekleri ile doğanın verimliliğinin yetenekleri arasına sokan, "sanayi toplumu" dediğimiz oyunun yeni kurallarıdır. Batılıların çoğu normal olarak bir bahçeyi ekip biçemez, bir ağacı kesip onu barınak ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde biçimlendiremez, maden cevherlerini dönüştürüp metalleri kalıba dökemez, hayvanları öldürüp yiyecek ve post olarak işleyemez, yiyecekleri ve diğer dayanıksız maddeleri koruyamaz. Bu temel zayıflıklar, bize yaşam araçlarını sağlamak için var olması gereken içkin bir karmaşıklıktan kaynaklanmaz; yaşamı desteklemenin araçları konusundaki bir cehaletten -sınai bir yanaşmalık sisteminin kasıtlı olarak beslediği bir cehaletten- kaynaklanır.

Fabrika, emeği modern makinelerle bütünleştirme ihtiyacından doğmadı. Tam tersine, "sanayi toplumu" dediğimiz şeyin bu yapı taşı,

emek sürecini *akılcılaştırma* -işverenlerin kendi kendini düzenleyen bir zanaatkârlık sistemine dayanan eski ev sanayileriyle ulaşmayı umut edemeyecekleri kadar etkili bir şekilde emeği yoğunlaştırma ve sömürme- ihtiyacından kaynaklanır. Fabrika öncesi dönemdeki bir gözlemciden alıntı yapan Sidney Pollard eviçi zanaatkârları olarak kendi zamanlarını düzenlemekte özgür olan işçilerin hiçbir zaman modern sekiz saatlik işgünü ve beş günlük iş haftası modeline uygun olarak çalışmadıklarını belirtiyor. "Dokumacılar cumartesi pazarına götürecekleri kumaşları hazırlarken pazartesi bütün günü, salı ise günün büyük bölümünü eğlenceyle geçiriyorlar, buna karşılık perşembe günü geç saatlere kadar, cumaları ise genellikle bütün gece çalışıyorlardı." Gelenecksel çalışma sistemlerinin ritmindeki ve yoğunluğundaki bu düzensizlik ya da "doğallık" burjuvazinin toplumsal denetim çılgınlığına ve son derece doğalcılık karşıtı bakışına, çalışanlarının talep ettikleri fiyatlardan ya da kazançlardan daha fazla katkıda bulundu. Tek başına herhangi bir teknik etkenden çok bu düzensizlik, genellikle "Sanayi Devrimi"ne atfettiğimiz teknik gelişimlerden hiçbiri olmadan, emeğin tek bir hâkimiyet bütünü altında akılcılaştırılmasına, bir çalışma disiplinine ve modern fabrikayı yaratan zamanın düzenlenmesine yol açtı. Buhar motoru, elektrikli dokuma tezgâhı ve uçan mekik kullanılmaya başlanmadan önce -hattâ bu makinelerden bazıları icat edilmeden önce- bir zamanlar ev işçilerinin çalışma alanlarını dolduran geleneksel çıkrık, el tezgâhı ve boya fıçısı, özellikle işçileri seferber etmek, onları sert bir şekilde düzene sokmak ve emeklerinin sömürüsünü yoğunlaştırmak için büyük barakalarda bir araya getirildi.

Dolayısıyla fabrikanın ilk amacı emeği tahakküm altına almak ve işçinin sermayeden bağımsızlığını yok etmekti. Bu bağımsızlığın yitirilmesi, işçinin yiyecek yetiştirmeyle temasını yitirmesini içeriyordu. On yedinci yüzyılın sonlarındaki İngiliz parlamento yasası, eğiricilerin ve dokumacıların zamanlarını "esas olarak hasat işinde kullanabilmeleri" için, "hatırlanamayacak kadar eski zamanlardan beri âdetler, her yıl hasat zamanında dokuma işinin durması gerektiğinin akılda tutulmasını sağlıyorlar" diyordu. On dokuzuncu yüzyılın başlarına kadar bu uygulama oldukça yaygındı; *Manchester Chronicle*'da birçok dokumacının şehrin yakınındaki çiftliklerde yaz sonunda ve sonbahar başında hasat işlemlerine yardım etmelerinin beklendiği açıklaması yapılıyordu.

İşçilerin fabrikalardan tarlalara dönemsel olarak kaydırılmaları, İngiltere'nin yönetici sınıflarının pastoral bir cömertlik hareketi olarak

görülemez. 1830'lara kadar, İngiliz toprak ağaları hâlâ sanayi burjuvazisi karşısında politik bir üstünlüğe sahipti. Hasat mevsiminde kırda çalışmak için fabrikaları terk eden işçiler yalnızca bir sömürü alanından başka bir sömürü alanına taşınıyorlardı. Ama onlar için içkin olarak önemli olan şey tarım becerilerini -çocuklarının ve torunlarının tamamen yitirecekleri beceriler-korumalarıydı. Bir zanaatkâr ya da bir fabrika işçisi olarak bir kulübede yaşamak, genellikle bir aile bahçesini işlemek, muhtemelen bir inek otlatmak, kendi ekmeğini hazırlamak ve bir evi iyi durumda tutma becerilerine sahip olmak anlamına geliyordu. Bu becerileri ve geçim araçlarını işçinin yaşamından tamamen silmek sınai bir zorunluluk haline geldi.

İşçinin fabrikaya ve sınai emek pazarına tam bağımlılığı, sanayi toplumunun zaferi için zorunlu bir önkoşuldu. Kent kalabalığı ile birlikte kent planlaması, uzun çalışma saatleri, işçi sınıfı alkolizmine gösterilen cömert ahlâki kayıtsızlık ve son derece uzmanlaşmış bir işbölümü, sömürü ihtiyaçlarını kasıtlı bir proleterleştirme politikasıyla birleştirdi. İşçinin arka bahçesindeki bir karış topraktan, basit bir alet kullanma yeterliliğinden, aile için ayakkabı, giysi ve mobilya sağlayan bir beceriden elde edebileceği her tür bağımsız yaşam aracını yok etme ihtiyacı, proletaryayı sermayenin karşısında tam bir güçsüzlük durumuna indirgeme meselesini içeriyordu. Ve bu güçsüzlükle birlikte, bir miskinlik, karakter ve topluluk kaybı ve kalıtsal İngiliz işçisini Avrupa tarihinin son iki yüzyılı boyunca sömürülen bir sınıfın en uysal üyelerinden biri haline getiren bir ahlâki karakter çöküşü geldi. Büyük vasıfsız emek müfrezelerine ihtiyaç duyan fabrika sistemi (Marx ve Engels'in ileri sürdüğü gibi), işçilere daha büyük hareketlilik ve mesleki esneklik vermek bir yana onları amaçsız toplumsal serseriler derecesine düşürdü.

"Yapay zanaatlar"ı "doğal sanatlar"la aşılamak yalnızca toplumsal ekoloji için önemli bir proje değildir; ruhu yeniden insanileştirmek ve *techné*'yi gizemlilikten çıkarmak için de gerekli olan etik bir girişimdir. Tamamlanmış bir toplumda, parçalanmış bir hayat değil bütünsel bir hayat yaşayan tamamlanmış kişi, bireyselliğin ve onun tarihsel toplumsal işareti olan özerkliğin ortaya çıkışı için bir önkoşuldur. Bu görüş topluluk ihtiyacını yadsımak bir yana onu her zaman öngerektirmiştir. Ama topluluğu, kişilik ve gelişimi için elzem olan çok yönlü toplumsal bileşenleri, bağımlılık ya da "bağımsızlığın" değil *karşılıklı* bağımlılığın sağladığı *özgür* bir topluluk olarak tahayyül eder. Alman Proudhoncularının işçi bahçeleri taleplerini "gerici" ve atavist olarak

küçük gören Frederick Engels gibi sınai otoritenin, hiyerarşinin ve disiplinin ebedi bir teknolojik erdem olduğunu varsayarsak, işçiyi insandan ücretli emekçiye, "yapay zanaatlar"ı vahşi bir fabrikaya dönüştürmekten başka bir şey yapmış olmayız. Burada, Marksizm burjuva projesini daha açık liberal taraftarlarından daha tutarlı bir şekilde ve daha büyük bir netlikle ifade etmiştir. Fabrikayı ve teknik gelişimi (Langdon Winner'ın olağanüstü terimiyle) toplumsal açıdan özerk olarak ele alan "bilimsel sosyalizm," gelişkin hiyerarşik yapısıyla fabrikanın işçilerin itaate koşullandırılmalarının ve çocukluktan başlayıp yetişkin yaşamının her safhasında boyun eğmeye alıştırılmalarının yaygınlaştırılması konusunda oynadığı rolü gözardı etmiştir.

Buna karşılık, radikal bir toplumsal ekoloji tarımın sanayiyle yeniden birleştirilmesi gibi geleneksel meseleleri ortaya koymakla kalmaz, tam da sanayinin yapısını sorgular. Makineleşmenin ebedi temeli olarak kavranan fabrikayı -ve hattâ gıda zincirleri ve gıda ağları adını verdiğimiz mükemmel biyotik "düzeneğin" ikamesi olarak kavranan makineleşmeyi- sorgular. Montaj hattının "teknisyenlerinin" kitlesel nevrozları altında çökme riskini görünür bir şekilde taşıdığı günümüzde, fabrikayı dağıtma -daha doğrusu kasa dayalı bir "megamakine"den çok tam anlamıyla bir el sanatı olarak imalatı yeniden eski durumuna getirme- meselesi, çok büyük bir toplumsal öneme sahip bir öncelik haline geldi. Metaforlarımız biraz zorlama olacaksa, doğa kendi tarzında biyotik bir "sanayidir". Toprak yaşamı, topraktaki bitkilerin varoluşunu olanaklı kılan tüm "malzemeleri" ya da gıdaları parçalar, dönüştürür ve yeniden birleştirir. Bir çimenlik parçasını ya da bir buğday sapını besleyen son derece karmaşık gıda ağı, biyotik süreçlerin tamamen mekanik birçok sürecin yerini alabileceğini düşündürüyor. Şimdiden kirleticileri zehirden arındırmak için bakteri ve yosun organizmalarını yayarak kirlenmiş suyu temizlemeyi öğreniyoruz ve onları gıda olarak massetmeleri için su bitkilerini ve hayvanlarını kullanıyoruz. Küçük su bitkilerinden ve hayvanlarından oluşan ayrıntılı bir gıda ağını desteklemek üzere balık atıklarını besleyici olarak kullanmak için, yarı şeffaf güneş tüplerindeki görece kapalı su kültürü sistemleri tasarlandı. Balık, kendi atıklarının beslediği bitkilerle besleniyor. Böylelikle, yenilebilir hayvanlar için besleyiciler sağlanana dek, gıda ağı aracılığıyla doğal toksinler yeniden işleniyor; balık metabolizmasının toksik atık ürünleri, balık yiyeceği için "toprağa" dönüştürülüyor.

Fiziksel hareket içeren basit mekanik süreçlerin bile -örneğin, pompalarla deveran edilen hava kütleleri- havanın güneş ısısıyla kon-

veksiyonunda mekanik olmayan karşılığı vardır. Aile yapılarına bitişik güneş seraları yalnızca sıcaklık ve yiyecek değil, aynı zamanda bitkiler sayesinde nem kontrolü sağlıyor. Küçük, zengin çeşitlilikte bitkiler içeren topraklar, yani "Fransız intensif bahçeleri" sınai olarak üretilen gübrelerin ve toksik biyositlerin kullanılmasına yönelik ihtiyacı ortadan kaldırmakla kalmıyor; ev mutfağı atıklarının gübre haline getirilmesi için paha biçilmez ve üretici bir temel sağlıyor. Böylelikle doğanın ünlü "iade yasası" yalnızca doğal verimliliği beslemek için değil, ekolojik çiftçiliğin temelini sağlamak için de kullanılabilir.

Modern sanayiyi yürüten pahalı ve vahşi mekanik sistemler karşısında hemen hemen sonsuz biyotik alternatifler sayılabilir. Mekanik sistemlerin yerine biyotik alternatifleri koyma sorunu kesinlikle başaçıkılamaz bir sorun değildir. İnsanın hayalgücü bu sorunları odak noktası haline getirdiğinde, insanın yaratıcılığının ancak doğanın verimliliğinin erişmesi çok muhtemeldir. Kuşkusuz, bu ikamelerin bir çoğunu gerçekliklere dönüştürmenin teknikleri genellikle elimizin altındadır. Ancak karşımızdaki en büyük sorun yalnızca teknik değildir; aslında, sorun bu yeni biyotik tekniklere *salt* teknolojiler olarak yaklaşmamız olabilir. Açık bir şekilde göremediğimiz şey, sınai teknoloji karşısındaki biyotik ikamelerimizi ekolojik ve felsefi olarak *anlamlı* kılan toplumsal, kültürel ve etik koşullardır. Çünkü doğanın tahrip edilmesinden ve basitleştirilmesinden daha fazla şeyi durdurmamız gerekiyor. Aynı zamanda insan ruhunun, insan kişiliğinin, insan topluluğunun, insanlığın "iyi" düşüncesinin ve insanlığın doğal dünya içindeki kendi verimliliğinin tahrip edilmesini ve basitleştirilmesini de durdurmamız gerekiyor. Aslında, bu eğilimlere kapsamlı bir toplumsal yenileme programıyla karşı çıkmak zorundayız.

Burada önemli bir uyarıda bulunmak gerekiyor. Organik bahçeciliğe, güneş ve rüzgâr enerjisi aygıtlarına, su kültürüne, holistik sağlığa ve benzerine yönelik salt *teknik* bir yönelim, tam da ekolojik bir duyarlılık geliştirme kapasitemizi tehdit eden araçsal akılcılık kâbusunu korumaya devam edecektir. Çevreci bir teknokrasi yeşiller giyinmiş hiyerarşidir; dolayısıyla ekolojinin rengiyle kamufle olduğu için daha da sinsidir. Çevreci teknikleri ekolojik tekniklerden ayırt etmek için geliştirebileceğimiz en emin test aletlerimizin ve makinelerimizin boyutları, biçimleri ya da şıklıkları değil, hizmet etmeye yönelik oldukları toplumsal amaçlar, onlara kılavuzluk eden ve onları bütünleştiren etik ve duyarlılıklar ve içerdikleri kurumsal meydan okumalar ve değişikliklerdir. Amaçlarının, etiklerinin, duyarlılıklarının ve kurumlarının

özgürlükçü ya da salt lojistik olması, özgürleştirici ya da salt pragmatik olması, toplulukçu ya da sadece etkili olması -kısacası, ekolojik ya da sadece çevreci olması- tekniklerin altında yatan akılcılığı ve tasarımlarına kılavuzluk eden niyetleri doğrudan belirleyecektir. Alternatif teknolojiler, ortak bir ekolojik yeniden birleşme ve simbiyoz projesindeki katılımcılar olarak yaşamımıza güneşi, rüzgârı ve bitkiler ve hayvanlar dünyasını getirebilirler. Ama bu teknolojilerin "küçüklükleri" ya da "uygunlukları," doğayı bir sömürü nesnesine indirgemeye çalışmamız olasılığını zorunlu olarak ortadan kaldırmaz. Özgürlüğün belirsizliklerini *varoluşsal olarak;* özgürlüğü ve uyumu bir gerçeklik haline getiren toplumsal ilkeler, kurumlar ve etik ortaklık yoluyla çözmek zorundayız.

XII. EKOLOJİK BİR TOPLUM

On binlerce yıllık çok belirsiz bir toplumsal evrimden sonra yeniden doğal evrime girmek zorundayız; yalnızca ekolojik felaket ve nükleer kurban verme olasılıkları karşısında hayatta kalmak için değil, aynı zamanda yaşam dünyasındaki kendi verimliliğimizi yeniden kazanmak için. İlk atalarımızın ilkel yaşam biçimlerine geri dönmemiz gerektiğini ya da etkinliği ve *techné*'yi pasifliğin kırsal bir imgesine ve pastoral uysallığa teslim etmemiz gerektiğini söylemiyorum. Öznelliğini olduğu kadar etkinliğini, çabasını, yaratıcılığını ve gelişimini yadsıdığımızda doğal dünyaya iftira etmiş oluruz. Doğa asla uyuşturulamaz. Doğal evrime yeniden girişimiz, insanlığın doğallaştırılması olduğu kadar, doğanın insanlaştırılmasıdır.

Asıl soru şu: İnsanlık ve doğa nerede birbirine karşı kondu ya da

birbirinden koptu? "Uygarlık" tarihi, giderek tam bir karşıtlığa dönüşen sürekli bir doğaya yabancılaşma süreciydi. Bugün, her zaman olduğundan daha fazla, bizi yalnızca kendi "ihtiyaçlarımız" ve "çıkarlarımızla" ilişkili olarak değil bizzat doğanın içindeki anlamlarla da ilişkili olarak da doğanın bir veçhesi kılan *telos* görüşünü yitirdik. Fichte gibi tiz sesli bir Alman idealist felsefecisi bile iki yüzyıl önce, insanlığın kendilik bilincine sahip doğa olduğunu, doğanın, kendi üzerine düşünme, kendi içinde kendi düzelticisi ve rehberi olarak çalışma konusundaki gizli kapasitesini birleştirebilen bir zihin olgunluğunu temsil ettiğimizi anımsatıyordu. Ancak bu anlayış, doğanın içinde yeterince var olduğumuzu ve doğanın, onun adına işleyecek kadar yeterince parçası olduğumuzu varsayar. Fichte'nin açıkça yanıldığı nokta, bir olanağın bir olgu olduğunu sanmasıdır. Kendilik bilincine sahip kılınmış insanlık olduğumuzdan daha fazla kendilik bilincine sahip doğa değiliz. Akıl bize bu rolü oynama kapasitesi verebilir, ama biz ve toplumumuz hâlâ tamamen akıldışıyız; aslında kendimiz için ve çevremizdeki tüm hayatlar için tehlikeliyiz. Doğadaki örtük anlamları belirtik hale getirmiyoruz, doğanın iç çabasını daha fazla çeşitliliğe doğru genişletmek için doğaya etki de etmiyoruz. Toplumsal gelişimin ancak doğal gelişimin zararına gerçekleşebileceğini varsaydık; gelişimi, toplumu ve doğayı bir arada barındıran bir bütünlük olarak algılamadık.

Bu açıdan biz kendimizin en kötü düşmanları olduk; yalnız nesnel olarak değil, aynı zamanda öznel olarak da. Toplumu zihinsel olarak ve daha sonra olgusal olarak doğadan koparmamız, insanların barbarca üretim araçları ve tahakküm hedefleri olarak nesneleştirilmesine dayanmaktadır; tüm yaşam dünyasına yansıttığımız bir nesneleştirmedir bu. Doğal evrime yalnızca postumuzu ekolojik felaketten kurtarmak için yeniden girmek, duyarlılıklarımızda ve kurumlarımızda pek az şeyi değiştirecektir. Doğa nesne olmaya devam edecektir (tek farkı bu kez saygı duyulan değil korkulan bir nesne olacaktır), insanlar ise dünyaya araçsal olarak yönelmiş nesneler (bu kez kibirli değil yılmış) olmaya devam edeceklerdir. Yeşil kamuflajı kalacaktır; ancak tonları daha derin olacaktır. Görüşümüzde doğa doğallığından, insan insanlığından uzaklaştırılmış olarak kalacak; ama amansız sanayinin ocaklarının yerini retorik ve hafifleticiler, montaj hattının gürültüsünün yerini ise duygusal gevezelikler alacaktır. En azından Voltaire'in unutulmaz sözlerini kabul edelim: "Dört ayak üstüne düşemeyiz, düşmemiz de gerekmez. Bu mirasa ister bir nimet isterse bir lanet olarak bakalım, ayaklarımız üzerinde duruyor ve aklımızı ve parmaklarımızı kul-

lanıyoruz diye doğal evrimin ürünü olmaktan çıkmayız."

Doğada olduğu kadar toplumda da kendilik bilincine sahip olarak işgörme kapasitemizden vazgeçerek "uygarlığın", beyinlerimize yazdığı anıyı da kovamayız. Çok daha büyük sayılardaki masum kurbanlarından söz etmesek bile, insanın beraber çalışmasında değerli olan şeyi bize sağlamak için didinen ve telef olan milyonlarca kişinin onurunu yoksaymış oluruz. Toprak en az bir yaşam kaynağı olduğu kadar masum ölüler için de bir mezardır. "Küller küllere", toprak toprağa kuralına saygı gösterdiğimizde, toplum en azından doğanın "iade yasası"na yanıt veriyor gibi görünecektir. Ama toplum o kadar akıldışı hale geldi ve kan dökme rejimi o kadar büyüdü ki, hiçbir girişimi toplumsal ya da ekolojik yasaya saygı göstermiyor. O halde "uygarlıktan" ve onun "meyveleri"nden ya da insanlığın "iyiliği" için doğayla "uzlaşmaktan" söz etmeyelim artık. "Uygarlık" insanlığın "iyiliğini" pek az dikkate aldı, doğanınkini ise o kadar bile düşünmedi. Sağladığı "öğle yemekleri" için doğaya ödeme yapmamız gerektiği şeklindeki kafeterya imgelerinden kendimizi kurtarana kadar, biyosferle ilişkimiz özünde sözleşmeye dayalı ve burjuva kalmaya devam edecektir. Doğanın "kaynakları" üzerinde yapılan "maliyet açısından verimli alışverişler" ve "pazarlıklar" dünyasında yaşamaya devam edeceğiz. Şu anda bilinçli toplumsal varlıklar olarak yeniden doğal evrime girmeye *hakkımız* olduğunu, ancak en kendiliğinden doğal *olma* arzusu -yani, verimli, yaratıcı ve içkin olarak insan olma- doğrulayabilir.

O zaman "içkin olarak insan" olmak, "doğal" olmak, ne anlama geliyor? Her şeyden önce "insan doğası" ya da insanlarda doğal olan yan nedir? Burada da özgürlükçü bir akılcılık anlayışımızı çıkardığımız toplumsal yaşam beşiğine -gencin ve anne-çocuk ilişkisinin gelişimine- dönmekte yarar var. Briffault'nun açıklamalarından ve daha yakın geçmişte, neyse ki Victoria döneminin "vahşi toplum" incelemelerinin yerini alan yeni antropolojiden çıkan sonuç, "insan doğası" dediğimiz şeyin, biyolojik kökleri olan bir beraber çalışma süreci, işbirliğinin, karşılıklı desteğin ve sevginin, kültürel nitelikler kadar doğal nitelikler olarak yer aldığı bir süreç olduğunun zorunlu olarak anlaşılmasıdır. Briffault'nun vurguladığı gibi:

> İnsan grubunda, bir kuşak cinsel olarak olgunlaştığında, gruba yeni kuşaklar eklenir. Genç kuşaklar arasındaki, bütün primatlarda belirgin olan birlik, insan grubundaki dayanışmaya ilişkin olarak büyük ölçüde artar. Geçici bir birlikten kalıcı bir birlik haline gelme eğilimini taşır.

İnsan türündeki uzun fiziksel olgunlaşma süreci, bireysel insan doğasını, biyolojik olarak kurulmuş bir beraber çalışma biçimine dönüştürür. Aslında, yalnız bireyselliğin değil, aynı zamanda kişiliğin de oluşumu, kalıcı bir toplumsal grubun *etkin bir* parçası olmaktan ibarettir. Toplum her şeyden önce bir *toplumsallaşma* -karşılıklı konuşma, karşılıklı eğlence, ortak çalışma, grup törenleri ve ortak kültürün gelişimi- sürecini içerir.

O halde, insan doğası organik bir sürecin işlemesiyle oluşur. Kuşkusuz başlangıçta, doğanın işbirliği ve birlik eğilimlerinin, bireyin kişisel yaşamındaki bir devamıyla oluşur. Kültür bu eğilimleri genişletebilir ve onlara nitel olarak yeni özellikler (dil, sanat ve politik olarak oluşturulmuş kurumlar gibi) verebilir, böylelikle yalnızca bir topluluk değil gerçekten toplum denilebilecek şeyi üretir. Fakat doğa toplumun içine girmekle kalmaz ya da onun içinde "yok olmaz"; doğa her zaman oradadır. Egonun modern krizinin canlı bir şekilde gösterdiği gibi, anne-çocuk ilişkisi ve aile ilişkileri tarafından beslenen bakım, işbirliği ve sevgi olmadan, bireysellik ve kişilik ya olanaksızdır ya da çözülmeye başlar. Ancak toplumsal bağlar, yerine konulacak başka bir şey sunmadan çökmeye başladığında, bireyselliğin ayrılık için bir mücadeleyi değil, ona *karşı* bir mücadeleyi içerdiğini şiddetle fark ederiz (her ne kadar ilksel akrabalık gruplarından çok daha zengin ve evrensel beraber çalışma alanları arayışı içinde olsa da). Toplum -faşizm ve Stalinizm biçimi altında arkaik dünyanın en boğucu niteliklerine doğru gerilemediği zaman- bu yeni alanları yaratabilir ve onları kan yeminin ötesine genişletebilir; ama gruplaşma, özen, işbirliği ve sevgi *ihtiyacını* yaratmaz.

Kan yemini çerçevesinde yapılanan organik bir toplum ile bu bölümde savunulan ütopist bir özgür toplum görüşünün herhangi bir biçimde birbirine karıştırılması olasılığını ortadan kaldırmak için, ikincisine *ekolojik toplum* diyorum. Ekolojik bir toplum, "uygarlığın" son üç bin yıl boyunca bize verdiği evrensel bir *humanitas* anlayışının yitirilmediğini varsayar. Ayrıca çağdaş "modernistlerimizin" kolayca Rönesansa atfettikleri, bireysel özerklik üzerindeki güçlü vurgunun -geçmişte organik toplumların sahip oldukları güçlü topluluk bağlarını yitirmeden- eşsiz bir gerçeklik kazanacağını varsayar. Hiyerarşinin yerini karşılıklı bağımlılık alacak ve beraber çalışma bakım, işbirliği, güvenlik ve sevgi gibi derinden hissedilen biyolojik ihtiyaçları karşılayan organik bir özün varlığını ifade edecektir. Artık özgürlük doğanın, bireysellik toplumun, seçme zorunluluğun, kişilik toplumsal bütünlük

gereksinimlerinin karşısına yerleştirilmeyecektir.

Ekolojik bir toplum, insanın biyolojik olarak kendi türüyle yaşamak, geniş bir şekilde ve özgürce tanımlanmış toplumsal bir grup içinde kendi türüne özen ve sevgi göstermek üzere yapılandığını kesin olarak kabul edecektir. Bu insani özellikler yalnızca insan doğasının nitelikleri olarak değil, aynı zamanda onu *kurucu* ve *oluşturucu* -daha doğrusu, insan öznelliğinin ve kişiliğinin evrimi için kaçınılmaz- olarak görülecektir. Bu tür özelliklere yalnızca hayatta kalma mekanizmaları ya da biyolojik insan topluluğunun toplumsal yönleri olarak değil, ekolojik bir toplumun yapısına giren malzemeler olarak bakılacaktır.

İnsanın beraber çalışmasının ve kökenlerinin bu yorumu doğruysa, bu, ekolojik bir topluma ilişkin yeniden inşa edici bir yaklaşımın temelini sağlayabilir. Şimdiye kadar, toplumsal ekolojiyi büyük ölçüde eleştirel terimlerle -hiyerarşi ve tahakküm antropolojisi olarak- tanımlamak zorunda kaldım. Esas olarak otoriteyle ve yazıöncesi toplumlarla ortaya çıkan devlet arasındaki duyarlıklar çatışmasıyla ilgilendim. "Uygarlığa" -zaman zaman şiddetle, zaman zaman pasif bir şekilde- sürekli olarak direnen inatçı bir arkaik dünyada, kuralın dayatılmasını, açgözlülük dürtülerini ve mülkiyet haklarını araştırdım. Sınıflı toplumun mülkiyet iddialarına, sözleşmenin kutsallığına ve denklik kuralına bağlılığına karşılık, geleneksel toplumların yararlanma hakkına, tamamlayıcılığa ve indirgenemez asgariye bağlılığını kaydettim. Kısacası, tahakküm mirasının insanlığın belleğinden kazımaya çalıştığı, özgürlük mirasını kurtarmaya çalıştım.

Hiyerarşinin ve tahakkümün yükselişinin bu korkunç öyküsünü hafifleten şey, hâkim tahakküm düzeniyle kurnazca bir uyum içinde yaşayan gizli bir özgürlükçü alanın süregelen özellikleriydi. Bu alanın tekniklerini, birlik biçimlerini, dinsel inançlarını, gizli gruplarını ve kurumlarını not ettim. Eşitlerin eşitsizliği ile dış yüzeyinden başlayıp, çeşitli ekonomik denklik tabakalarından geçerek, özgürlüğün tabakalarını anlamaya çalıştım; böylelikle, özenli bir kişisel duyarlılık, destekleyici bir eviçi yaşamı ve kendine özgü eşitsizlerin eşitliği kuralı ile bu alanın özünü araştırdım. Özgürlük sözcüğünün henüz var olmadığı topluluklarda, karşılık beklentileri olmadan serbestçe sunulan bağlılıklarda, mübadele kurallarını bilmeyen bölüşüm sistemlerinde ve tamamen tahakkümden yoksun kişiler arası ilişkilerde kalıntı özgürlük

alanlarını buldum. Aslında, insanlık doğanın öznelliğini ve onda gizli olan anlamları ifade etmekte özgür olduğu ölçüde, doğa insanlık aracılığıyla kendini kendi sesi, öznelliği ve verimliliğiyle ortaya koydu. Eninde sonunda gerçek bir özgürlük ekolojisi toplumsal özgürlükle doğal özgürlüğün bu ekolojik etkileşimi içinde şekillenecektir.

O halde, arkaik yararlanma hakkı, tamamlayıcılık ve eşitsizlerin eşitliği âdetlerini modern bir özgürlük görüşüyle birleştirebilir miyiz? Hangi yeni duyarlılıkları, teknikleri ve etikleri geliştirebiliriz ve hangi yeni toplumsal kurumları oluşturmayı umut edebiliriz? İnsanlığın özgürlüğü, insanlık *aracılığıyla* doğanın kurtarılmasını ima ediyorsa, doğal evrime hangi ölçütler ve araçlarla yeniden girebiliriz? "İnsanlık" ve "bireysellik" sözcüklerini kullanmamız bile, yanıtlarımızın yazıöncesi toplumsal dünyanınkinden çok farklı bir bağlamdan alınması gerektiğini ele verir. Aslında "uygarlık," özgürlük alanını, erken topluluklarda kan yeminiyle, cinsel işbölümüyle ve yaş gruplarının rolüyle beslenen dargörüşlü ilişkilerin çok ötesine genişletti. Niteliksel olarak yeni olan bu alanda, âdetlerin gücünü, hele hele uzun zaman önce solan gelenekleri temel alamayız ve almamalıyız. Artık içe dönük, uzun bir iç çatışma tarihiyle hırpalanmamış ve tahakküm töreleri ve uygulamalarıyla lekelenmemiş, büyük ölçüde türdeş bir halk grubu değiliz. Şimdi değerlerimiz ve uygulamalarımız, erken boyların, klanların ve kabilelerin yaşanan bir olgu olarak özgürlüklerini korumak için hiç gerek duymadıkları bir bilinç ve düşünsel karmaşıklık düzeyi gerektiriyor.

Bu uyarıyı akılda tutarak, organik toplumların, bizim geliştirmekte zorlanacağımız değerleri kendiliğinden geliştirdiklerini dürüstçe kabul edelim. Radikal teoride, "zorunluluk alanı" ile "özgürlük alanı" arasındaki hayati ayrım -hem Proudhon'un hem de Marx'ın radikal ideolojiye getirdiği bir ayrım- gerçekte, hâkimiyet ve sömürüyle birlikte ortaya çıkan bir toplumsal ideolojidir. Sınıf ideolojilerinin büyük tablosuna bakıldığında, pek az ayrımın otorite ve tahakkümü geçerli kılmak konusunda bu ayrımdan daha fazla şey yaptığı anlaşılır. "Uygarlık", kültürün beşiği olma iddiasıyla teorik olarak, yalnızca toplumu yönetme, düşünme, yazma, inceleme ve insanlığa "akıl ışığını" sağlama konusunda sahip oldukları "özgürlük" ve "boş zaman" ancak birçok kişinin işgücünün sömürülmesiyle olanaklı olan seçkinleri destekleyebilen "cimri bir doğa" hayaline dayanıyordu.

Yazıöncesi toplumlar hiçbir zaman bu görüşü savunmadılar; genellikle onu dayatmaya yönelik her çabaya direndiler. Bugün "sıkıcı iş"

olarak adlandıracağımız şeyler, o zaman fiziksel olarak en fazla çaba gerektiren işlere kolektif bir bağlılık ve keyif duygusu getirmek için, topluluğun yaşamın tüm yönlerini *topluluksallaştırma* gereksinimine kendiliğinden uyarlanmıştı. "Vahşiler" pek ender olarak doğayla "boğuşmaya" *çalışıyorlardı;* daha çok şarkılar, türküler ve doğru bir şekilde dans diye adlandırdığımız törenlerle, yavaş yavaş ve sabırla onun *gönlünü yapıyorlardı*. Bütün bunlar topluluğun içinde ve toplulukile doğa arasında bir işbirliği ruhu içinde yapılıyordu. "Zorunluluk", işbirliğini beslemek için kolektif hale getirilmiş ve yazıöncesi toplumlar ikisi arasında bir ayrımı sözle ifade etmeden çok önce "özgürlük" tarafından sömürgeleştirilmişti. "Zorunluluk" ve "özgürlük" sözcükleri bile, "uygarlığın" aralarında yaratacağı ayrım ve gerilimlerle ve hem insani hem de insani olmayan doğaya dayatacağı baskıcı disiplinle oluşturulacaktı.

"Herkese gereksinimine göre" ilkesini savunan komünizmden daha cömert bir ahlâki düzlemde duran kullanım hakkı için de aynı şey geçerlidir. En şaşırtıcı şeylerden biri, Proudhon'dan Kropotkin'e kadar klasik anarşizmin, beraber çalışma anlayışını temelindeki denklik öncülüyle birlikte sözleşme terimleriyle tasarlamasıdır; doruk noktasına burjuva hak anlayışlarında ulaşan "hakkaniyet" sistemi. Denkliğin, özgürlüğün ahlâki para birimi olabileceği düşüncesi, özgürlüğe devlet düşüncesi kadar yabancıdır. Özgürlükçü ya da otoriter, on dokuzuncu yüzyıl sosyalizmlerinin kökleri, eninde sonunda, mülkiyet anlayışında ve mülkiyet ilişkilerini "sosyalistçe" düzenleme gereksiniminde bulunmaktadır. Proudhon, Bakunin ve Kropotkin, "insanlar" arasında ve topluluklar arasında "özgürce" yapılan sözleşmelere methiyeler düzerken, sahip oldukları sınırlı özgürlük anlayışlarıyla bu "özgürce" terimini tuhaf bir şekilde yadsırlar. Aslında, bu tür dilin en fazla yeniden yapılanmamış burjuva cumhuriyetlerinin anayasalarında ve kanunlarında yer alması tesadüfi değildir. Geleneksel anarşist sözleşme kavramları, adalet sistemimizde Marx'ın "proletarya diktatörlüğü" anlayışının cumhuriyetçi özgürlük kavramlarımızda herhangi bir ilerleme yaratmasından daha fazla bir ilerleme yaratmaz.

Yazıöncesi toplumlar, bu sözleşmeye dayanan birlik idealini hiçbir zaman benimsemediler; tersine onu dayatmaya yönelik her girişime direndiler. Kuşkusuz kabileler arasında birçok anlaşma ve yabancılarla yapılan birçok ittifak söz konusuydu. Ama kabileler *içinde* sözleşme bağları yoktu. Hiyerarşi eski dünya üzerinde zaferini kazanana ve sınıflı topluma doğru yolculuğuna başlayana kadar, denklik, "hakkani-

yet" ve sözleşme, insani toplumsal ilişkilerin bağlamını oluşturmadı. Mübadelenin *karşılığı* [quid pro quo] ve etik bilançoları, kullanım hakkı, tamamlayıcılık ve indirgenemez asgari âdetlerinin rehberlik ettiği bir toplulukta konudışıydı. Yaşam araçları ve topluluk desteği, paylaşılmaktan çok *alınmak* üzere oradaydı; ve paylaşmanın var olduğu durumlarda bile, paylaşma yaşa, zayıflıklara saygı gösteren eşitlikçi gelenekleri temel alıyor ve çocuklara yönelik sevgi dolu bir özeni besliyordu. Yalnızca "uygarlık" İustitia figürüne yüksek bir paye verecek ve tamamen niceliksel olan ağırlıklarını onun terazisine yerleştirecekti. Bu figürün gözbağı, eşitsizlik gerçekliğine ilgisizliğinden çok, utancının bir belirtisi olabilir.

Yazıöncesi topluluklar arasındaki anlaşmalar, niyetleri açısından bölüşümcü olmaktan çok usule ilişkindi; karar alma süreçlerinde ve ortak eylemleri koordine etme biçimlerinde anlaşma sağlamaya yöneliktiler, iktidarı ve şeyleri paylaştırmaya değil. Ve genel karşılıklılık koşulları altında, kişisel ittifaklar yalnızca, akrabalık bağından kaçmanın ve destek sistemlerini kabilenin çevresinden öteye genişletmenin bir yoluydu. İnsanlar arasında görünüşte "armağan" olarak değiş tokuş edilen "mallar" aslında karşılıklı bağlılığın belirtileriydi. Hiçbir şekilde, sembolik değerlerinin ötesinde kendilerine ait içsel bir "değerleri", onlara bir değişim değeri veren oranları ya da "fiyat etiketleri" yoktu.

Son olarak, tamamlayıcılık, organik toplumların, karşılıklı dayanışma sistemleri olarak kendilerine ilişkin büyük ölçüde kabul edilmiş imgelerini özetlemek için kullandığımız bize ait bir sözcüktür yalnızca. Genellikle bu gerçekliği dile getirecek bir sözcükleri yoktu; böyle bir sözcük formüle etmeye gereksinimleri de yoktu. Toplumsal ekoloji sistemleri olarak *yaşadılar* ve böylelikle bir yasal zorunluluklar sisteminden çok, kişiliğe saygı duygusunu izlediler. Toplumsal yaşama "ya batarsın ya da çıkarsın" ideolojisiyle dalan herhangi bir sorumsuz burjuva egosu anlamında bağımsızlık, onlar için anlaşılamaz olmanın ötesinde, Eskimolar gibi oldukça dağınık avcı ve toplayıcı halklar için bile, tamamen ürkütücüydü. Her yazıöncesi toplumun, dağınık aileleri ve boyları, ortak bir anlayışla, dönem dönem bir araya getiren bir ya da birkaç deprem merkezi vardı. Törenler kısmen beraber çalışma geleneklerini tekrarlamanın bir bahanesi, kısmen de topluluksallaştırma biçimleriydi. Gruptan "sürülmek", grubun dışına kovulmak, ölüme mahkûm olmakla aynı şeydi. Grup dışına sürülen bir kişi fiziksel olarak hayatta kalamamanın ötesinde, kendisini insan değilmiş gibi *hisseder* ve ona öyle davranılırdı. Psikolojik olarak teşvik edilen ölüm, ya-

zıöncesi topluluklarda ender rastlanan bir durum değildi.

Buna karşılık, modern "bağımsızlık" vurgusu ne özerkliğin erdemlerini ne de bireysellik taleplerini ifade eder; daha çok kapsamlı ve toplumsal olarak kemirici bir bencilliğin vahşi ideolojisini tiz bir sesle dile getirir. Beraber çalışma ruhunun kökleriyle -genellikle annenin çocuğuna verdiği özgeci, özenli sevgi- kaba bir karşıtlık oluşturur ve en derin insanlık duygumuzu ihlal eder. Rahat, sorumsuz bir monad olmak, Shepard'ın söyleyebileceği gibi, canlılar olarak "yön" duygumuzun eksik olması, doğada ve toplumda bir yer ya da "mevki"den yoksun olmaktır. Topluma, cömert bir bölüşüm sistemini uyarlamak yerine, "boşalan" [freaking] toplumu pazara doğru sürükler. Bu yönelim (ya da yönelim eksikliği) veri kabul edildiğinde, "zorunluluk alanı" köklerini gerçekten cimrilikte -ama doğanın "cimriliği" değil- bulabilir; insanların -daha doğrusu toplumsal düzeni kuran seçkinlerin- cimriliğinde. Kişi, tüm insan monadların paylaştığı gibi sürekli bir "dolandırılma" korkusuyla yaşarsa, düzenli olarak başkalarını dolandırmaya başlar; sonunda bunu bile bile ve etkin bir bayağılıkla yapar. Bu parlak bakışla, bir burjuva monadı için alıcı-satıcı ilişkisinde ve onun "sözleşme" olarak cisimleşmesinde bir "taraf" olmak kolaydır. Sürgünlerden oluşan bir toplum tam anlamıyla sürülmüş -insan beraberliğinin özen ve bakımdaki köklerinden sürülmüş- bir toplumdur. Doğa zenginliğine kıskançlıkla sahip çıktığı için değil, zenginlik birikmiş şeylerine ve ayrıcalıklarına kıskançlıkla sahip çıkar hale geldiği için, "zorunluluk alanı" "özgürlük alanı"na hâkimdir.

Tahakküm artık tarihe kişiliği, gündelik yaşamı, ekonomik etkinliği, hattâ sevgiyi ağına düşüren toplumsal bir "ihtiyaç"; daha doğrusu toplumsal bir zaruret olarak girer. Kutsiyet taslayan mühürleri ve arkaik diliyle sözleşmeye dayanan "güven" miti, "sözleşme" düşüncesinin sürekli olarak güçlendirdiği sözleşmeye dayalı güvensizliğin ve toplumsal yabancılaşmanın kalıcılığı temelinde oluşturulmuştur. Her şeyin "beyan edilmesinin" gerekmesi, ahlâki yırtıcılığın her yerde hazır olduğunun kanıtıdır. Her "anlaşma" gizli bir antagonizmayı yansıtır ve (geleneksel anarşist retorik ne derse desin) benimsediği "karşılıklılık" etiği özen ve tamamlayıcılık hakkında gerçek bir anlayıştan yoksundur. Toplumsal ekolojinin mesajını yadsıyan özgürlükçü ideal, ideolojik sekterlik düzeyine ve daha da kötüsü sanayi toplumu tarafından beslenen hiyerarşik sendikalizmin düzeyine inme eğilimindedir.

"Uygarlığın" kendine rağmen bize verdiği şey, eski yararlanma hakkı, tamamlayıcılık ve indirgenemez asgari değerlerinin, akraba

grubundan bir bütün olarak insanlığa genişletilmesinin gerekli olduğuna ilişkin düşüncedir. Kan yemininin ötesinde, toplum "yabancı"yı ve dış kültürleri kucaklamak için geleneksel cinsel işbölümünün ve yaş gruplarının sahip çıktıkları ayrıcalıkları bir yana bırakmalıdır. Ayrıca "uygarlık" bu eski değerleri tasavvur edilebilir ve kavramsal hale getirerek, katı âdetin ve düşünceye dayalı olmayan geleneğin alanından çıkardı. Kabile dünyasının ötesindeki toplumsal yaşama damgasını vuran gerilimler ve çelişkiler, bir zamanlar düşünmeden kabul edilen törelere düşünsel bir keskinlik ekledi. Bu gelişimlerde gizli olan büyük potansiyeller hafife alınmamalıdır. Bunların yazıöncesi topluluğun imgeleminin ötesine geçen meydan okumalar olduğu kesin; dar görüşlü bir halk için kendini insanlığın bir parçası olarak düşünmek bile, kökleşmiş âdetlerin, geleneklerin ve biyolojik bir istisnalık duygusunun parçalanmasını içeriyordu. Daha önce belirttiğim gibi "seçilmiş halk" miti yalnızca Museviliğe özgü değildir; hemen hemen her halk, şu ya da bu düzeyde, kendine ilişkin olarak bu imgeye sahiptir. Ortak bir *humanitas*'a, bir insan topluluğuna ilişkin etik standartları kapsamak, toplumsal ilişkilerin kavramsallaştırılması sürecinde büyük bir değişimi gerektiriyordu. Kemikleşmiş bir âdetler (ne kadar takdire şayan olurlarsa olsunlar) dünyasından farklı olarak, serbestçe akan bir etik alanı, aklın ve ruhun gelişiminin geleneksel âdetler dünyasında eşi benzeri olmayan bir ölçüde olanaklı olduğu *yaratıcı* bir alandır. Etik, değerler ve onlarla birlikte toplumsal ilişkiler, teknik ve kendi kendini yetiştirme artık akıl, duygu birliği ve sevginin kılavuzluğunda kendi kendini oluşturucu bir hale gelebilir. "Uygarlığın" düşünsel ve kişisel öz yaratıcılık vaadine genellikle ihanet etmesi, bu potansiyellerin gerçekliğini ve birçok başarıyla hayat bulabilmiş olduklarını değiştirmez.

Bu başarıların en büyükleri arasında, Helenik dönemde, ortaçağda ve modern dünyada bireysellik yönünde atılan tereddütlü adımlar yer alır. Yazıöncesi toplumlar kişilik duygusundan ve kişiye saygı duygusundan yoksun değillerdi, ama insan iradesini, kişisel kendine özgülüğü ya da sapmayı kendi içinde bir değer olarak görece az vurguluyorlardı. Davranış topluluk töresinin bazı standartlarından ve "normallikten" ayrıldığında hoşgörüsüz değillerdi. Dorothy Lee'nin işaret ettiği gibi biriciklik kesinlikle ödüllendiriliyordu, ama her zaman bir grup bağlamı içinde ele alınıyordu. Özellikle kendini fazla gürültülü bir biçimde ortaya atma biçiminde olduğunda, fazlasıyla dikkat çekici olmak, bir sakınma önlemini ortaya çıkarıyor ve bireyi alay konusu haline getirebiliyordu. Kişinin bazı yeteneklere ilişkin iddialarının en

azından gerçeklikte kanıtlanması gerekliydi ve genellikle belirgin bir şekilde önemsenmiyordu. Dolayısıyla bir Hopi çocuğu bir şeyleri iyi yapma kapasitesini, grup dayanışmasının bozulması söz konusu olduğunda geleneği gereği kısıtlıyordu. "Büyük adam" sendromunun -yazıöncesi topluluklarda muhtemelen daha geç bir gelişim olan ve belki de en çok Kwakiutl potlaç törenlerinden bilinen bir sendrom- "tevazu" sendromuyla yan yana bulunması gerekiyordu. Bu ikisi çelişkili olmaktan çok tuhaf bir şekilde birbirini tamamlıyorlardı.

"Uygarlık" akılcılığa ulaşma iddialarını gerçekleştirememiş olsa da son derece iradeli bireyin ortaya çıkışı için zemini sağladı ve toplumsal yaşam ve kültürdeki kurucu bir öğe olarak iradeye büyük bir prim verdi. Aslında, "uygarlık" daha da ileri gitti: İradeyi kişisel özgürlükle özdeşleştirdi. Bireyselliğimiz yalnızca davranışımızın ve karakter yapımızın biricikliğini değil, aynı zamanda kendi bağımsız yargımıza ya da "irade özgürlüğümüze" göre davranma *hakkımızı* oluşturur. Modern bireyselliğin kurallarına göre, seçmekte -kişisel ihtiyaçlarımızı formüle etmekte ya da bizim için yaratılanlar arasında seçim yapmakta- özgürüz. İhtiyaçların bugünkü fetişleştirilmesinin bu özgürlüğü âdet düzeyine indirgemesi, bireyselliğin çöküşündeki en yıkıcı etkenlerden biridir. Ama özerkliğimize ilişkin mit, çöküşünün gerçekliğinden daha az gerçek değildir. Mit ya da kural olarak -seçmek ya da seçimin bileşenlerini yaratmak için kişisel özgürlük olarak kavranan- irade, birey diye bir görüngü *olduğunu* ve bireyin yeterli ve dolayısıyla akılcı yargılara varmaya muktedir olduğunu; kısacası bireyin kendi kendini belirleyen, etkin ve kendi kendini yöneten varlık olarak işlemeye muktedir olduğunu varsayar.

Trajik bir şekilde, "uygarlık" iradeyi denetim, tahakküm ve otoriteyle ilişkilendirdi; dolayısıyla aynı zamanda hâkimiyetle ve arkaik dünyada mutlak yöneticinin Tanrı'ya benzer insanüstülüğüyle ilişkilendirdi. Gılgamış, Akhilleus, Joshua ve Julius Caesar gibi figürler eylem adamlarından -"kahraman" şahsiyetler grubuyla (savaşçı olarak ego) ilişkilendirdiğimiz yüce egolardan- daha fazla bir şeydiler. Bazı durumlarda, bu figürler insanüstülüklerinin kendilerini doğanın denetiminin ötesine taşıdığı aşkın figürler haline geldiler. Bu görüş yalnızca bir insan doğası anlayışını değil, aynı zamanda somut gerçekliği ve doğal dünyanın kısıtlamalarını da bozdu. Daha Hegel'in zamanına kadar, Napolyonvari bir kalıptan dökülmüş metafizik figürler ya da "Dünya Önderleri" olarak görülüyorlardı. Bugün televizyonun kaba imgeleminde, reklam şirketinin "karizmatik" egolarının ya da uygun

bir şekilde "şahsiyetler" ve "yıldızlar" dediğimiz egoların süslerini takınıyorlar.

Ama "uygarlığın" zorlayıcı bir şekilde işlediği bireyselliğin tahakküme bu bağlılığı, bireysel yaratıcılığın hiç de tek biçimi değildir. Kenneth Clark'ın belirttiği gibi Rönesans, felsefesini sanatta ifade ettiği için örneğin on sekizinci yüzyıl başlarının ve on dokuzuncu yüzyıl sonlarınınkiyle karşılaştırılabilir zenginlikte bir felsefi yazın bütünü geliştirmedi. Rönesans düşüncesini hafifsemesine karşın, geçerken yapılan bu gözlem dikkat çekicidir. Burada irade, Michelangelo'nun "Davut"unun eşsiz sanatında ve Sistine Şapeli'nin tavanında; Raphael'in "Atina Okulu"nda; Leonardo'nun "Son Yemek"inde; ve bilimsel araştırmalarda ifadesini buldu. Böylelikle kahramanlık, savaş meydanının yaygarasından farklı bir ses kazanmıştır. Annenin şarkılarıyla ve öyküleriyle hayata getirilen imgelem yavaş yavaş, güzelliğin ifadesi olarak kavranan yaratıcılığın çerçevesinde oluştu.

Dolayısıyla bireyselliğin, özerkliğin ve iradeliliğin tahakküm ile ifade edilmesi gerektiği hiçbir şekilde veri değildir; bunlar sanatsal yaratıcılıkta da pekâlâ ifade edilebilirler. Schiller insanın bireyselliğinin ve yeteneğinin olumlanmasını, eğlence, oyun ve estetik duyarlılığın gerçekleşmesinin ifadesinde görüyordu; Marx ise bunu müdahale, Prometheusvari denetim ve tahakküm -üretim, emeğin ateşi ve doğanın fethi aracılığıyla- olarak görüyordu. Ancak şair, yeteneğin ve bireyselliğin reddini toplumsal düşünürden daha fazla ima etmiyordu. Aslında, bir çatışmadan çok bir sanat olarak son derece bireyselleşmiş bir yaşam tasarlama hakkı, her zaman bizimle birlikteydi. Akrabalık grubunun dargörüşlü dünyasına ve âdetlere gömülmüşlüğüne karşıt olarak, uygarlık bize daha geniş bir toplumsal grup dünyası ve muhakeme esnekliği verdi. Bugün, bu tarihsel aşkınlığın ortaya koyduğu gerçek mesele artık bir akıl, güç, *techné* sorunu değildir, *hayalgücünün* bize yön, umut ve doğada, toplumda bir yer duygusu verme konusundaki işlevidir. Parisli öğrencilerin 1968'de attıkları "Hayalgücü İktidara!" sloganı iktidarın ele geçirilmesi için bir reçete değil, kişiliğin ve toplumun estetikleştirilmesine yönelik parlak bir görüştü.

Normal olarak bu görüşleri geleneksel radikalizmde bulamayız. On dokuzuncu yüzyıl sosyalistleri ve anarşistleri, dönemlerinin geleneksel toplumsal teorisyenleriyle karşılaştırılabilecek bir düzeyde, ziyadesiyle ekonomist ve bilimciydiler. Proudhon da en az Marx kadar "bilim-

sel sosyalizm"e bağlıydı. Kropotkin bu görüşü etik vurgusuyla kurtardıysa da genellikle Engels kadar teknolojik deterministti. Her ikisi de dönemlerinin Viktoryenleri gibi büyük ölçüde ekonomik bir başarı olarak ilerlemeye tamamen âşıktı. Bütün bu önde gelen isimler devleti "tarihsel olarak zorunlu" görüyorlardı. Bakunin ve Kropotkin devleti "kaçınılmaz bir kötülük" olarak; Marx ve Engels tarihsel olarak ilerici bir başlangıç noktası olarak görüyorlardı. Anarşistlerin belki de en etik yönelimlisi olan Errico Malatesta bu kusurları açık bir şekilde gördü ve bunları Bakunin ve Kropotkin örneğinde açık bir şekilde eleştirdi. Hepsinin bakış açısı da ütopya karşıtıydı. Emeği şişirmesi, bilime ve tekniğe gösterdiği saygı, ilerleme mitleri ve her şeyden önce proleter hegemonyasına bağlılığıyla verili gerçeklik, son yüzyılın "özgürlükçü" ve "otoriter" sosyalizmlerini aynı ölçüde oturulamaz olan bir binada birleştiren ortak bir mitolojinin parçasıydı.

Toplumsal bakımdan yaratıcı bir güç olarak imgelem ifadesini, on dokuzuncu yüzyılın yaygın radikal toplumsal mühendislerinde değil, her türden "bilimsel sosyalist"in çevresinde can sıkıcı bir şekilde parlayan nadir, ışıltılı ütopyacı çalışmalarda buldu. Zaman zaman bu çalışmaların gökkuşağını andıran renkleri gözlerini kamaştırdıysa da genellikle yeni olasılık alanlarına bu hayalperest uçuşlar onları rahatsız etti ve buna şiddetli feragatnamelerle yanıt verdiler. Ütopyacılar -en azından Rabelais ve Fourier modeli ütopyacılar- özgürlüğü Victoria dönemi kafasının kabul edemeyeceği kadar renkli ve duyumsal bakımdan somut hale getirmişlerdi. "İyi arkadaşlar" arasında, bir kadın bebeğini emzirmek için edebe uygun bir şekilde göğüslerini açabilirdi belki ama, bunu bir barikatın üzerinde ya da özgürlük adına yapılan bir halk gösterisinde "sebepsiz yere" hiçbir zaman yapamazdı. Büyük ütopyacılar barikatlarında tam da bunu -ve daha fazlasını- yaptılar; Haziran 1849 barikatlarında adı bilinmeyen iki "fahişe"nin burjuva Paris'inin saldırgan Ulusal Muhafızları karşısında kaygısızca ve meydan okurcasına eteklerini kaldırıp vurulmaları gibi.

Büyük ütopyacıların belirgin özellikleri gerçekçilikten yoksun olmaları değil, duyumsallıkları, somuta bağlılıkları, arzu ve zevke tutkunluklarıydı. Ütopyaları genellikle baştan çıkarıcı bir üslupla yazılmış nitel bir "toplumsal bilim"in örnekleri, soyut düşünce geleneklerinin bilgiçliklerine ve buz gibi pratikliklerine meydan okuyan yeni bir tür sosyalizmdi. Belki de daha önemlisi, insanların son tahlilde makine oldukları imgesine meydan okudular; insanların duygularının, zevklerinin, arzularının ve ideallerinin, nicel olanı gerçek doğru olarak

gören bir kültürün terimleriyle kalıba dökülebileceği görüşüne karşı çıktılar. Dolayısıyla, makine yönelimli kitle toplumuyla taban tabana zıt bir yerde duruyorlardı. Verimlilik ve yeniden üretim konusundaki mesajları, atölyede ve fabrikada değil, doğanın zengin renklere sahip dünyasında yeri olan organiğin bir cisimleşmesi olarak insanlığın imgesini kurtardı.

Bu ütopyalardan bazıları bu mesajı, halk ütopyasının bile yoksun olduğu bir ölçüde Rönesansa özgü bir dünyeviliğe ve cinselliğe bürünmüş bir Cokaygne Ülkesi olan, Rabelais'nin muzır Abbey of Thelemei gibi utanmaz bir kabalıkla ortaya koydular. Hemen hemen tüm Rönesans ütopyaları gibi Abbey bir "manastır" ve bir "din"dir, ama manastır yaşamını ve Tanrı saygısını alaya alan bir manastırdır. Etrafını çevreleyen duvarları, onu düzenleyecek kuralları yoktur. Hepsi zarif ve çekici olan kadınları ve erkekleri kabul eder ve hiçbir iffet, yoksulluk ya da itaat andını kabul etmez. Cömert giysiler papaz cüppelerinin yerini alır; zengin yemekler yavan un çorbası ve sert ekmeğin yerini alır; görkemli mobilyalar manastır hücresinin soğuk taş duvarlarının yerini alır; kuşlar ve havuzlar kasvetli inziva köşelerinin ve çalışma yerlerinin yerini alır. Yeni tarikatın üyeleri hayatlarını "yasalar, kanunlar ve kurallara göre değil, kendi özgür iradelerine ve zevklerine göre" geçirirler. Yataktan istedikleri zaman kalkarlar; istedikleri zaman yer, içer, çalışır ve uyurlar; ve istedikleri gibi ve istedikleri zaman eğlenirler. Saat kaldırılmıştır, çünkü Rabelais'nin sözleriyle "saatleri saymaktan daha büyük kayıp olamaz ve bunun hiçbir faydası yoktur."

Ama burjuva okurlarını en fazla çileden çıkaran şey "göğüslerinden, ağızlarından, kulaklarından, gözlerinden ve bedenlerinin diğer açık geçitlerinden" su fışkırtan "Alathea boynuzları ya da bolluk boynuzlarıyla" Abbey'in pınarını çevreleyen üç Grace'tir (Yunan efsanelerinde üç güzel kız kardeş- ç.n.). Bahçelerindeki bu kışkırtıcı simgeye bakan Abbey'in kadınları ve erkekleri tek bir kurala itaat etmeleri gerektiğini anımsarlar: "Nasıl istiyorsan öyle yap." Rabelais'nin Abbey'sinin tipik Rönesans elitizminin, zevk ile tahakkümün yokluğu arasında kurduğu yakın ilişkiyi gizlemesine izin vermemeliyiz. Görüşü inanılır kılan hizmetlilerin, muhafızların ve işçilerin olması, kendi içinde bir amaç olarak haklı olduğu olgusunu değiştirmez. Hıristiyan çileciliği ve burjuva çalışma etiği, yeryüzünde insanlığın eşitliğini değil, bedene duyumsal ve hedonist taleplerini hatırlatabilecek her türlü itkiyi bastırmayı amaçladı. Rabelais bu taleplerin gerçekleştirilmesini

yalnızca "varlıklılar" ve "zenginler" için ortaya koysa bile, hiç değilse insan bireyselliğinin, özgürlüğünün ve her tür köleliği iptal eden duyumsal bir yaşamın ifadesini sunar. Kölelikten kurtulmuş insanlar kendilerini "erdemli eylemlere kışkırtan" doğal bir içgüdüye sahiptirler. Yalnızca birkaç kişi onurlu yaşamlar sürebiliyorsa (on altıncı yüzyılda formüle edilen görüşlerden söz ediyorum) bu, insan doğasının daha az insani olduğu ve erdemlerinin herkes tarafından paylaşılamayacağı anlamına gelmez. Özgür iradenin isyanı ve "yasalar, kanunlar ya da kurallar"ın karşısında seçme hakkı böylelikle, ömür boyu süren feragat ve zahmetli işe karşı dünyevi zevkin talepleriyle özdeşleşir.

Abbey of Theleme'den sonra, Rabelais'nin açtığı yol "iyi yaşam"a ilişkin sefihçe görüşlerle doldurulduğu. Bu özelleştirilmiş hedonist gelecek kurgulan Reformasyon'un sertliği tarafından dilsizleştirdilerse de erotik ve bilim-kurgu oyunlar olarak günümüze kadar şu ya da bu şekilde yaşadılar. Birkaç Aydınlanma "ütopyası" (böyle adlandırılabilirse) önemli istisnalar sunuyor. Diderot'nun harika *Jacques le Fataliste*'i ve Bougainville diyaloğu, bir arada ele alındığında bir dünyeviliği ve ruh yüceliğini, tenin arzularına ve çağımızda henüz ulaşılamayan yazıöncesi halklarının kültürlerine duyulan bir saygıyı yansıtır. Ama çalışma ne bir program ne de kökleşmiş değerlere ve kurumlara meydan okuyan bir görüş ortaya koyar. İdealizmlerinde kurtarıcı olmaktan çok, ümitsizliklerinde trajik olan, doğanın ve davranışın doğallığının inayetinden farklı türde bir "düşüş"ü pişmanlıkla betimlerler.

Ancak dönemin belki de en az anlaşılmış "ütopyası," Marquis de Sade'ın tutkunun kendisinin geleneğin ve Hıristiyan ahlâkının kısıtlamalarından devrimci bir kurtuluşuna yönelik talebidir. Marquis de Sade yırtıcı bencilliği, kadınları ve cinselliği nesneleştirmesi, duyumsal olana yönelik olarak sergilediği araçsal zihniyet nedeniyle haklı olarak mahkûm edilmiştir. Ancak *Yatak Odasında Felsefe* adlı kitabı, çok daha geç bir döneme kadar etkisi hissedilmemiş olsa da belki de döneminin psikolojik olarak en yıkıcı çalışmalarından biridir. Marquis de Sade için cinsellik kendi içinde bir zevk değildir; bir "çağrıdır," daha doğrusu öz kısıtlamanın ve boyun eğdirilmiş tutkunun akıldışılığını parçalayan "ruhun deliliği"dir -Bréton'un ve gerçeküstücülerin vereceği adla *l'amour fou* (çılgın aşk- ç.n.). Ne kadar önemsiz ve özelleştirilmiş görünürlerse görünsünler ruhtaki en içselleştirilmiş bastırmaları aklın ve tutkunun ışığına açtığında sefahat özgürlükçü hale gelir. "Cüretkâr" bulduğu bir ifadeyle de Sade, "Bir cumhuriyet olarak kendini yönetmekle başlayan bir ulus ancak erdemle muhafaza edilebilir, çün-

kü en çoğuna ulaşmak için her zaman en azıyla başlamak gerekir", diyor. Diyalogda, de Sade'ın söylevinin başlığı şudur: "Fransızlar, Cumhuriyetçi Olmak İstiyorsanız, Bir Çaba Daha Göstermelisiniz!"

Bunun üzerine de Sade hemen yasanın kendisini tekzip eder: "İnsan doğadan bu eylemi için kişinin onu affetmesine izin veren izlenimleri alır, oysa her zaman doğaya karşı olan ve ona hiçbir şey borçlu olmayan yasa aynı saikler için kendisine izin vermeye yetkili olamaz..." De Sade (mümkün olduğu kadar "ılımlı" olması gereken) yasalara duyulan ihtiyacı ya da bir cumhuriyetin teçhizatını yadsımıyor; ama konumunun ve toplumsal psikolojik kısıtlamaya duyduğu ateşli nefretin özgürlükçü yönü açık. Kendi cinsel zevklerinin kurbanlarına uygulanmış olsaydı, mizacı ve konumu daha ikna edici olacaktı. Ama duyguların ve bedenin derin bastırma uykusundan doğalcı bir yeniden uyanışına dayanan yeni bir duyarlılığa yaptığı sefahat çağrısı, ortaya çıkmakta olana sanayi burjuvazisinin on dokuzuncu yüzyıla dayattığı güçlü "öz disiplin" vurgusuyla taban tabana zıttı. *L'amour fou*, de Sade'ın "yatak odası felsefesi"nin ima ettiği vazgeçilmez duyumsal "delilik" istirahat yerini, on dokuzuncu yüzyılın simgecilerinin estetik hareketlerinde ve yüzyılımızın dadaist ve gerçeküstücü hareketlerinde bulur. Söz konusu duyumsal delilik bu görece egzotik biçimlerde toplumsal olarak marjinaldi; altmışların karşıkültürünün ve Orta Avrupa'da seksenlerin "gençlik ayaklanması"nın onu karanlık sanatçı mekânlarından, toplumsal eylemciliğin açık ışığına sürüklemesine kadar.

On dokuzuncu yüzyılın başında, Rabelais ve de Sade, Charles Fourier'nin ütopyacı görüşlerinde, "sosyalist" bir topluma geçmeyi hedefleyen görünüşte pratik bir sistem olarak dünya çapında ilgi çeken kısa bir pastırma yazı yaşadılar. Fourier şaşırtıcı özgünlüğü ve verimli hayalgücü yüzünden yaygın bir şekilde takdir edilmişti; ama genellikle yanlış nedenlerle. Liberalizmin ikiyüzlülüklerini şevkle ifşa etmesine karşın, o bir sosyalist değildi; dolayısıyla Marx ya da Proudhon'un "müjdecisi" değildi. Ütopyasının, zenginlerin sahip olduğu hakların ve ayrıcalıkların radikal bir şekilde tahrip edilmesini öngörmesi anlamında eşitlikçi de değildi. Böyle bir tahribin gerçekleşmesi, ütopyasının zamanı gelince, tedrici bir şekilde ulaşmayı umut edebileceği bir şeydi. Fourier burjuva toplumunda yaşamın akılcılaştırılmasından nefret eden bir akılcıydı; bu nedenle (birçok eleştirmenin yaptığı gibi) onu "antirasyonalizmle" suçlamak vahim bir hatadır. Newton'ın mekanik sistemine hayran olduğu halde, kendi sistemi, onu toplumsal bir "me-

kanist" (ona yöneltilen başka bir eleştiri) olarak görmenin abes olduğunu ortaya koyan kozmik bir "tutkulu" karşılıklı ilişki dünyasını ifade ediyordu.

Kuşkusuz, Fourier'nin "Uygarlığın" aşağılayıcı durumuyla karşılaştırdığı "Uyumlu" geleceğindeki çelişkiler çok fazladır. Kadınlar tüm babaerkil kısıtlamalarden özgürleştirileceklerdir, ama bu Fourier'nin onları -her biri yemek pişirecek, daha sonra topluluklarını ya da *falansterlerini* şarkı söyleyerek ve diğer zarif hünerlerle eğlendirecek ve kadınsı eğilimlerine uygun olarak birkaç erkeğin cinsel ihtiyaçlarını karşılayacak olan- cinsel icracılar olarak görmesini engellemiyor. Uyum ülkesinde şiddet içermeyen ve eğlenceli savaşlar olacak ve en fazla birkaç gün tutulan tutsaklar kendilerine sıkıntılı gelen cinsel görevlerde bile kendilerini tutsak edenlere boyun eğmekle yükümlü olacaklar. Gizli sadakatsizlikler aynı şekilde cezalandırılacak. Fourier otoriteden nefret ettiği halde, genellikle Napolyon'a ve Çar I. Alexander'a atfettiği bir konum olan, muğlak işlevsel hiyerarşisinin zirvesindeki bir dünya lideri kavramından az da olsa etkilenmiştir.

Ancak bu tür çelişkiler çalışmasının daha geniş perspektifi içine yerleştirildiğinde, Fourier, tüm geleneğin değilse bile döneminin en özgürlükçü, en özgün ve kuşkusuz en önemli ütopyacı düşünürü olarak görünür. Mark Poster'ın Fourier'nin yapıtına ilişkin olağanüstü incelemesinde ifade ettiği gibi:

> Sosyalist Ortodoksluğun papası (Marx) tarafından bir ütopyacı olarak damgalanan Fourier'nin talihsizliği kuşaklar boyunca akademisyenler tarafından yanlış anlaşılmak oldu. Kendi terimleriyle, kendi düşünsel sorunsalının bağlamı içinde ele alındığında, Fourier yirminci yüzyıla kadar tam olarak incelenmemiş soruların parlak bir öncüsü olarak ortaya çıkar. Burjuva toplumunda tutkuların kaderi, çekirdek ailenin sınırlılıkları, komünal eğitimin olanakları, sanayi toplumundaki aşk ilişkileri, çekici emek olasılığı, grupların doğası ve grupların oluşumunda cinselliğin rolü, pazar ilişkilerinin insanilikten uzaklaştırılması, ruhsal früstrasyonun etkileri, baskıcı olmayan bir toplumun olanaklılığı; sosyalist geleneğin gündem dışı bıraktığı, liberalizmin ise hiçbir zaman ortaya atmadığı bütün bu sorular, yalnızca "üstyapıyla" ilişkili tüm soruların kaderi olan unutulmuşluktan ancak son zamanlarda kurtulup yeniden yüzeye çıktı.

Fourier ardında, çoğu ütopyacı yazardan daha fazla, bir falansterdeki gündelik yaşamın en sıradan ayrıntıları dahil olmak üzere, yeni

"Uyumlu" toplumunun incelikli betimlemelerini içeren sayfalar dolusu yazı bıraktı. "Uygarlık" ve esas olarak da kapitalizm eleştirisi, tamamen yıkıcıydı; aslında daha sonraki sosyalist yazarların takdirini esas olarak eleştirel yazılarıyla kazandı. Ama Fourier'ye böylesine tek yanlı, neredeyse himayeci bir yaklaşım ona yapılan ciddi bir haksızlıktır. O her şeyden önce *l'ecart absolu*'nün (mutlak terk- ç.n.), döneminin geleneklerinin tam reddinin savunucusuydu. *L'ecart absolu*, 1960'ların dile getirdiği toplumsal protesto için özel bir uygulanabilirlik kazanmış bir ifade olan Maurice Blanchot'nun "mutlak ret" davasının bir ikamesini kolaylıkla sağlayabilirdi. Fourier kendisini son derece çağdaş kılan bir düzeyde ve coşkuyla içinde yaşadığı toplumsal dünyanın hemen hemen her yönünü -ekonomisi, ahlâkı, cinselliği, aile yapısı, eğitim sistemi, kültürel standartları ve kişisel ilişkileri- reddetti. Dönemindeki ya da aynı nedenle döneminin bireylerinin en derin ruhsal girintilerindeki hemen hemen hiçbir şey onun eleştirel bıçağından kurtulamadı. Ne kadar fantastik ve kurgusal olursa olsun, günümüzün ekolojik duyarlılıklarına uygun olma olasılığını taşıyan yeni bir evren anlayışı bile formüle etti.

Fourier'ye göre fiziksel dünya Newton'ın evrensel yer çekimi yasasıyla değil, onun kendi "tutkulu çekim yasasıyla" modern bilgiye yaptığı en büyük katkı olarak coşkuyla ilan ettiği bir yasaydı. Newton'ın evrene ilişkin mekanik yorumunun yerine, Fourier yaşamın ve gelişimin kapladığı geniş bir organizma olarak bir kozmos anlayışı koyar. Canlı bir dirimselcilik, geleneksel fiziğin ruhsuzlaştırılmış maddesinin yerini öylesine alır ki, gezegenlerin düşüncesi bile inanılmaz değildir. Normal olarak kavradığımız haliyle yaşam ve toplum yalnızca tutkuların ilerlemeci bir gelişiminin ürünüdür. Kuşkusuz Fourier evreni biyolojik terimlerle kavrama konusunda yalnız değildir. Ama çoğu dirimselcinin tersine, "tutkulu çekim yasası"nı yıldızlardan insanlığın en derin ruhsal girintilerine taşır.

"Uygarlık" -Fourier'nin insanlığın kaderi olarak planladığı on yedi aşamadan üçüncüsü- belki de ruhsal olarak en baskıcı safha, tutkuları vahşi bir şekilde çarpıtan ve onları saptırılmış ve yıkıcı biçimlere kanalize eden bir safhadır. Yeni sanayi toplumunun Fourier'nin o müthiş üslubuyla naklettiği vahşeti, esas olarak uygarlığın son derece baskıcı ruhsal aygıtının ifadesidir. Toplumun gelişiminin doruk noktası olan uyum, "uygarlığın" baskıcı aygıtını parçalamakla kalmayıp, sonunda bireylere tutkularının tam kurtuluşunu ve arzularının tam tatminini sağlayacak olan tamamen yeni toplumsal kurumların -esas olarak, fa-

lanster- hâkimiyetiyle damgalanacaktır.

Kadınlara ilişkin tartışmalarını sakatlayan tutarsızlıklara karşın, Fourier ütopyacı gelenekteki en açık babaerki karşıtıydı belki de. Toplumsal ilerlemenin bir toplumun kadınlarına nasıl davrandığına bakılarak yargılanabileceği şeklindeki ünlü düsturu kaleme alan Marx değil Fourier'ydi. Bir bütün olarak ütopyacı geleneğin zemininden bakıldığında, paternal otorite konusundaki güçlü vurgusuyla bu düstur Fourier'yi döneminin en radikal düşünürlerinden biri olarak ayırt etmek için yeterlidir. Ama Fourier bugüne kadar kafamızı meşgul eden meseleler konusunda kendisini radikal toplumsal teoricilerden de ayırıyordu. Jakobenlerin cumhuriyetçi erdem ilkesinin tersine, kendini yadsıma, aklın tutku karşısındaki mutlak üstünlüğü, arzunun yumuşatılması ve zevkin kısıtlanmasından yana olan etiği tamamen reddetti. Marx'ın tersine, çalışmanın zorunlu olarak yorucu ve içkin olarak baskıcı olması gerektiğini reddetti. Freud'un tersine, toplumsal ilerlemeleri, erotizmin ne ölçüde başka etkinliklere yöneltildiği açısından değil, ne ölçüde serbest bırakıldığı ve tam ifadesine kavuştuğu açısından ölçtü. Uyumlu dünyada, "uygarlık" tarafından yaratılmış ruhsal bastırmaların yerini nihai olarak tutkunun, zevkin, lüksün, aşkın, kişisel serbestliğin ve neşeli çalışmanın tam bir çiçek açışı alacaktı. "Zorunluluk alanı" -zahmetli iş ve feragat alanı- "özgürlük alanı" tarafından kaplanacaktı. Rolü sosyalist bir toplumda ne kadar zayıflamış olursa olsun, çalışma sıkıntılı bir etkinlikten oyuna dönüşecekti. "Uygarlığın" yaraladığı ve saptırdığı doğa cömertleşecek ve herkesin yararlanacağı bol hasatlar sunacaktı. Aslında Cokaygne Ülkesi'nde olduğu gibi okyanusların tuzluluğu bile yerini meyve suyuna benzer, içilebilir bir sıvıya ve her yerde Uyumlu insanlık tarafından dikilen meyve ağaçlarına bırakacak, bol bol meyve ve yemiş sunacaktı. Tekeşlilik yerini yasaksız cinsel özgürlüğe; mutluluk zevke; kıtlık bolluğa; can sıkıntısı baş döndürücü bir deneyim çeşitliliğine; körleşmiş duyular yeni bir görüş, duyma ve tat keskinliğine; rekabet ise kişisel ve toplumsal yaşamın tüm düzeylerinde son derece çeşitli birliklere bırakacaktı.

Özünde, Fourier falanster anlayışıyla Rabelais'nin Abbey of Theleme'ini rehabilite eder, ama onun topluluğu soylu elitlerin değil ortak bir insanlığın kaderi olmalıdır. Ancak Cokaygne Ülkesi'nin tersine, Fourier bu maddi bolluğun sağlanması konusunda yalnızca doğaya güvenmiyordu. Teknolojik gelişim kıtlığın ve zorun ekonomik temellerini ortadan kaldıracağı için bolluk, daha doğrusu lüks herkese açık olacaktı. Çalışma rotasyona tabi olacak, üretici etkinlikteki monotonluk

ve tek yanlılık ortadan kalkacaktı, çünkü teknoloji birçok fiziksel işi basitleştirecekti. Buna karşılık varlıklı bir toplumda kıt malların kapışılması anlamsız hale geleceği için rekabet azalacaktı. Falanster ne kırsal bir köy ne de kalabalık bir şehirdi, her ikisinin de erdemlerini birleştiren dengeli bir topluluk olacaktı. En fazla 1700 ilâ 1800 kişi içerecekti; Fourier'ye göre bu yalnızca insani bir büyüklüğe izin vermekle kalmıyor, insanları, her bireyin arzularını tatmin etmek için gerekli olan doğru sayıda "tutkulu bileşimler"de bir araya getiriyordu.

Ancak Fourier, Rabelais ve de Sade'a göre çok daha ileri ve karmaşık bir toplumsal düzeyde yer alır. Keşiş ve marki esas olarak görüşlerini belirli çevreler içinde tecrit etmişlerdir. Ama Fourier herkesin görmesi için cesaretle toplumsal sahneye adım atmıştır. Onu yalnızca kendi varlığı ve yaratıcı "lisansı" ile değil, aynı zamanda tam donanımlı bir falansterle ve lüks yatak odaları, kapalı çarşıları, seraları ve çalışma yerleriyle teçhiz etmiştir. Onun aracı Rönesansın pikaresk romanı ya da Aydınlanmanın egzotik diyaloğu değil, gazete makalesi, bilimsel inceleme, adaletsizliğe yazılı olduğu kadar sözlü saldırı ve güçlü özgürlük çağrılarıydı. O teorisyen olduğu kadar eylemci, hayalperest olduğu kadar uygulamacıydı.

Fourier'nin özgürlük anlayışı, özgürleştirici idealler tarihinde şimdiye kadar karşılaştıklarımız arasında genişlemeye en elverişli olandır. Suso, Özgür Ruh ve Adamitler bile daha çapsız görünmektedir, çünkü onlarınki hâlâ Rabelais'nin elitist ütopyasıdır. Bir toplumdan çok Hıristiyan tarikatlarına, herkes için bir topluluktan çok seçilmişlerin bir birliğine benzerler. Fourier toplumsal özgürlüğün kaderini ayrılmaz bir şekilde kişisel özgürlüğe, Marx'tan çok daha fazla bağladı: Toplumda baskının kaldırılması insan ruhunda baskının kaldırılmasıyla eşzamanlı olmalıdır. Buna uygun olarak, benliğin, egonun ve tüm taleplerinin tam anlamını içeren bir kendini özgürleştirme olmadan toplumu özgürleştirme umudu olamaz.

Son olarak, Fourier birçok açıdan radikal düşüncede yüzeye çıkan en eski toplumsal ekolojisttir. Bunu yalnızca onun doğaya ilişkin görüşleri için değil, toplum görüşü için de söylüyorum. Fourier'nin falansteri, çeşitlilik içinde birliği ilerletmeye yönelik açık çabası içinde haklı olarak toplumsal bir ekosistem olarak görülebilir. Fourier, falansterin duvarları içinde ifadesini bulması gereken tüm olası tutkuları itinayla madde madde belirtmiş ve analiz etmiştir. Bu büyük ölçüde yanlış yorumlandıysa da vardığı noktaları kabul edelim ya da etmeyelim, Fourier için hiç de bilgiçlik denemesi değildi. Fourier kendine öz-

gü bir eşitsizlerin eşitliği anlayışına sahip görünüyor; falanster, üyeleri arasında var olan maddi zenginlik eşitsizliklerini ruhsal zenginlik ve çeşitlilikle telafi etmeye çalışmalıdır. Üyeleri varlıklı olsun ya da olmasın, şarabın en iyisini, mutfağın en büyüğünü, cinsel ve bilimsel zevkleri, düşünülebilir en geniş uyaran çeşitliliğini paylaşırlar. Bu nedenle, topluluk içindeki nicel gelir farklılıkları çeşitli, nitel olarak olağanüstü keyifler ziyafeti gözönünde bulundurulduğunda önemsizdir.

Fourier için, çeşitlilik ve karmaşıklık vurgusu da bir ilke, on sekizinci yüzyılın mekanik bakışına yönelttiği metodolojik ve toplumsal bir eleştiri meselesidir. Fransız Aydınlanmasının *filozofları* ve onların ardından gelen Jakobenler "kutsal basitliği ve içinde tüm parçaların tamamen birbirinin yerine konulabilir olduğu mekanik bir düzeni yüceltmişlerdi", diyor Frank Manuel, Fourier hakkındaki olağanüstü denemesinde. "Fourier basit olanı yanlış ve kötü bularak reddediyor ve karmaşıklık, çeşitlilik, karşıtlık, çokluk konusunda ısrar ediyordu." Karmaşıklık vurgusu yalnızca toplumun yapısı için değil, ruhun kendi ihtiyaçlarına ilişkin değerlendirmesi için de geçerliydi. "Fourier'nin psikolojisi, çoğullukta ve karmaşıklıkta kurtuluş ve mutluluk olduğu öncülü üzerinde temelleniyordu", diye ekliyor Manuel; "çoklukta özgürlük vardı." Bu ruhsal ya da toplumsal bir "çoğulculuk" değil, sezgisel bir ekolojik bütünlük duygusudur. Fourier'nin açık bir şekilde aradığı şey, çeşitlilik aracılığıyla istikrar ve bu istikrar sayesinde seçme ve karar verme özgürlüğüydü; kısacası, çokluk aracılığıyla özgürlüktü.

Aydınlanmadan Romantik döneme varan olağanüstü on yıllar ütopyalarda korkunç bir çoğalmaya tanıklık etti. Mably'nin komünist ütopyası gibi bunların birçoğu tamamen otoriterdi; Cabet'ninkine benzer diğerleri ise tamamen çileci ve babaerkildi; Saint-Simon'unki gibiler ise büyük ölçüde teknokratik ve hiyerarşikti. Robert Owen'ın "ütopik" sosyalizmi kuşkusuz en pragmatik ve programatik olandı. Başarılı bir tekstil imalatçısı olan Owen, New Lanark'taki ünlü fabrikasını, işçilerine kötü davranmadan (erken Sanayi Devrimi'nin barbarca standartları göz önüne alındığında) mali olarak son derece kazançlı olduğu kanıtlanan sınai bir insanseverlik içinde paternalist bir işletme olarak örgütlemişti. Temizlik, iyi ücret, merhametli disiplin, görece kısa çalışma saatleri, kültürel olaylar, şirket okulları ve yuvaları -tümü işçinin dayanıklılığına, cinsiyetine (çalışanların çoğu kadındı) ve fiziksel durumuna göre düzenlenmişti- Avrupa'nın her yerinden gelen bir dolu hayran ziyaretçiye, fabrika kasabalarının ahlâki çöküşten, alkolizm-

den, fuhuştan, yaygın hastalıktan ve cehaletten uzak olabilecekleri gibi ekonomik kriz dönemlerinde bile önemli kârlar sağlayabileceklerini kanıtlamıştı. Owen sonraki yıllarda daha ileri gitme riskini de göze aldı. Servetinin çoğunu kötü bir şekilde başarısızlığa uğrayan bir Amerikan ütopyası olan "Yeni Uyum"u kurmaya adadı. Daha sonra, mütevazı bir şekilde yaşayarak ve kendi benzersiz sosyalizm versiyonunu desteklemek için bol bol yazarak, İngiliz işçi hareketinde saygı duyulan bir figür haline geldi.

Owen'ın, fabrikaları ve atölyeleri insani boyutlardaki birimler içinde tarımla birleştiren "sanayi köyü" görüşü, Kropotkin'in komünal düşüncesinin *(Tarlalar, Fabrikalar ve Atölyeler* adlı çalışmasında geliştirildiği şekilde) ve Ebenezer Howard'ın "bahçe şehirleri"nin gerçek prototipini oluşturur. Ama Owen'ın özgürlükçü ve reformist ardıllarından hiçbiri onun görüşüne gerçekten yeni olan hiçbir şey eklemediler. Döneminin ütopyacılarının ve sosyalistlerinin çoğu gibi Owen da sert bir şekilde çileci ve etik açıdan bir faydacıydı; Bentham'ın açık bir hayranıydı. John F.C. Harrison'ın belirttiği gibi "mutluluğu zevk arayışı ya da zevke ulaşma olarak değil, bir tür akılcı yaşam biçimi olarak düşünüyordu." Bu "akılcılık" şaşırtıcı bir şekilde sınai ve niceldi. "Bentham'ın 'en çok sayıda insanın mutluluğu toplumun tek meşru hedefidir' sözünü alıntılayan döneminin birçok radikali ve reformcusu gibi Owen ve Owencılar da ancak genel kooperasyon ve mülkiyetin ortaklığı sistemi içinde bu çok arzu edilen amaca ulaşılabileceği iddialarını eklediler."

On dokuzuncu yüzyılın sonuna gelindiğinde -çok sayıda teknokratik, hatta militarist ütopyaların ve sendikalist reçetelerin damgasını vurduğu bir dönem- geriye doğru bakan, ziyadesiyle sanayi karşıtı bir ütopyanın yüzeye çıkması muhtemelen kaçınılmazdı. William Morris, *News From Nowhere*'de, özgürlükçü ama teknik olarak ortaçağa özgü bir çağrıyla zanaatların, küçük ölçekli tarımın ve basit yaşamaya ve değerlerine bağlılığı pastoral bir biçimde yeniden ele geçirerek, son iki yüzyılın ütopyacı geleneğini sona erdirdi. Şaşılacak bir şekilde, 1960'ların karşıkültürcü değerlerine Morris'den daha dolaysız olarak hitap eden hiçbir ütopyacı düşünür yoktu, ama Morris "basit yaşama" konusundaki bir dizi broşür ve kitapçık lehine tamamen gözardı edildi.*

---

* Fourier'nin örnek oluşturduğu şekilde, ütopyacı düşüncenin radikal atılımı, akademisyenler, istatistikçiler ve "oyun teorisyenleri" (game theory: oyun, savaş, ticarette matematik hesap ile en isabetli hareket tarzını tespit etme- ç.n.)

Altmışların sonlarına özgü duyguların doruk noktasında hüküm süren Herbert Marcuse, "Marx'tan Fourier'ye sloganıyla Yeni Sol'un ve karşıkültürün en derin itkilerini yankıladı (kısa bir süre sonra da bir yana bıraktı). Salt bir slogana indirgendiğinde Fourier aslında kurnazca lekelendi. Tüm hayalci naifliğine rağmen Uyumlu Toplum en azından -Fourier'nin itinayla araştırdığı (genellikle kılı kırk yaran ayrıntılarla) ve gayretle savunduğu- bir *toplumu* ifade ediyordu. Marcuse hiçbir zaman bu projeyi üstlenmedi. Yaptığı tek şey, Fourier'yi Marx'la birleştirme çabası içinde onu anlamamak oldu. Böylelikle ütopyacı yeniden inşa belirsiz, genellikle düşünceye dayalı olmayan bir pratik olarak kaldı. Trajik bir biçimde, altmışların sona ermesiyle birlikte bu pratik sayı ve alan açısından daralma eğilimine girdi. Herhangi bir felsefi yön ve akla duyulan saygı olmayınca, o da fiziksel ve kültürel karmaşıklık ihtiyacını yadsıyan "gönüllü basitliğe", hiyerarşik olmayan ilişkiler ihtiyacını yadsıyan guru sevgisine, zevk taleplerini yadsıyan kendi içine kapalı bir çileciliğe, arzunun gerçekliğini yadsıyan bir hayatta kalma vurgusuna ve özgür bir toplum idealini yadsıyan bir dargörüşlülüğe doğru çelişkili yönlerde bölündü. Charles Reich'in orta yaşlı bir Amerika'ya karşıkültürü açıklamaya çalışan *Amerika'yı Yeşillendirmesi* (Greening of America) başlıklı çalışmasının yerini çoktan "Amerika'nın Zehirlenmesi" (*Time*, 22 Eylül 1980) almıştı.

"Amerika'nın zehirlenmesi"yle ilgili betimlemeler az buçuk doğru olsa bile, bugün ütopyacı düşüncenin hiçbir özre ihtiyacı yoktur. Hayalgücünü gündelik yaşamın her yönü için radikal bir şekilde yeni alternatifler yaratmaya yöneltmenin bu kadar önemli olduğu başka bir

---

tarafından, uygun bir şekilde "fütürizm" denilebilecek tamamen teknokratik, ekonomist ve saldırgan bir dizi gelecek kurgusuna dönüştürüldü. Ütopyaların değerleri, kurumsal kavramları ve görüşleri (çileci ya da hedonist, otoriter ya da özgürlükçü, kişiselci ya da komünist, faydacı ya da etik) birbirleriyle ne kadar uyuşmaz olursa olsun, hepsi en azından statükoda devrimci bir değişim olması gerektiğinde ve suiistimallerinin radikal bir eleştirisinde birleşiyordu. Özünde fütürizm böyle hiçbir vaat içermez. Herman Kahn, Buckminster Fuller, Alvin Toffler, John O'Neill gibi kişilerin ve Stanford Üniversitesi'nin "beyin takımı"nda yer alan kâhinlerin yazılarında fütürizm esas olarak salt bugün temelinde bir yüzyıl sonrasına yönlendirilen, projeksiyonlara indirgenmiş, doğallığından uzaklaştırılmış "kehanet"tir. Var olan toplumsal ilişkilere ve kurumlara meydan okumaz, onları sözde yeni teknolojik zorunluluklara ve olanaklara uyarlamaya -dolayısıyla eleştirmekten çok onları kurtarmaya- çalışır. Bugün yok olmaz; devam eder ve gelecek pahasına ebediyet kazanır. Aslında fütürizm geleceği genişletmez, bugünün içinde massederek onu iptal eder. Bu eğilimi bu kadar sinsi hale getiren, imgelemi bugünle sınırlayarak ortadan kaldırması, böylelikle görüşümüzü -hattâ kehanet yeteneklerimizi- yalnızca bilinene dayanan tahminlere indirgemesidir.

zaman azdır. Artık, hayalgücünün kendisinin dumura uğradığı ya da kitle iletişimi tarafından massedildiği bir zamanda, ütopyacı düşüncenin somutluğu onun için en gençleştirici kuvvet ilacı olabilir. Önermelerde bulunmak için olduğu kadar insanlara uyarım sağlamak için de oyun, roman, kurgu bilim, şiir, hatta geleneğe yönelme olarak deneyim ve fantezi, eksiksiz bir biçimde geri dönmelidir. Tüm varoluşsallığı içinde ütopyacı *diyalog* toplumsal teorinin soyutlamalarına nüfuz etmelidir. Ben (düşünceyi katılaştırmada son hükümet "planları" kadar başarılı olabilecek olan) ütopyacı "taslaklarla" değil, kamusal bir olay olarak diyaloğun kendisiyle ilgileniyorum.

Okur hayalgücünü uyaracak ve yeniden inşanın ayrıntılarını çağrıştıracak "somut evrensel" önermeleri bu kitapta değil, hâlâ bizi bekleyen ütopyacı görüşlerin değiş tokuşunda bulmayı umut edebilir. Ancak ben hiçbir radikal ütopyacı görüşün -özellikle ekolojik olanın- gözardı edemeyeceği bazı temel noktaları ortaya koymak istiyorum. Özgürlükçü ve otoriter yaklaşımlar -toplumda olduğu kadar akılda, bilimde, teknikte ve etikte- arasındaki ayrım ancak ütopyacı görüş büyük bir tehlikeye atılarak gözardı edilebilir. Bu ayrım ekolojik bir toplumun her kavramsal yönü için payandayı oluşturur. İki yaklaşımın binlerce yıldır yan yana geliştiğini ve mücadelelerinin duyarlılıklarımızın ve davranışımızın her yönünü etkilediğini de unutmamalıyız. Geçmişte ne kadar rahatsız bir şekilde bir arada var olabildilerse de tekniğin eşi görülmemiş denetim ve yıkıcılık gücüne sahip olduğu günümüzde, bu yaklaşımlar artık bir arada var olamazlar. Fabrikanın otoriter teknikleri -daha doğrusu insanları seferber etme tekniği olarak algılanan fabrika- gündelik yaşamı (bir zamanlar sınai akılcılaştırmaya karşı belli bir düzeyde bağışıklığı olan ev ve mahalle gibi alanları bile) öylesine istila etti ki özgürlük, irade ve kendiliğindenlik, lafta ne kadar onurlandırılırsa onurlandırılsın, fiziksel zeminini kaybediyor. Bireyselliğin devam etmesini istiyorsak, bu alanların ikisini de bürokratik denetimden ve medyanın istilasından yalıtma zorunluluğuyla karşı karşıyayız.

Burada, dev şehirlerde bile kültürel olarak farklı mahalleler biçimini alan; elektronik olarak değil, apartman aralıklarında, sokak köşelerinde ve parklarda kişisel olarak iletişim kurulduğu; yiyeceklerin ve giysilerin sohbet eden, öğütler veren, dedikodu yapan küçük, kişisel satıcılardan alındığı; ihtiyaçların çoğunun şehir merkezinden birkaç mil uzaktaki küçük çiftliklerden alındığı; işlerin acelesiz bir şekilde yapıldığı ve yargıların düşünerek oluşturulduğu bir topluluğu tanımış

biri olarak konuşuyorum. Her şeyden önce bu dünya kişisel ve toplumsal açıdan daha fazla kendi kendini düzenleyici nitelikteydi; boyut ve ılımlılık açısından daha insaniydi; karakter yapısı daha sağlam bir şekilde oluşturulmuştu; ve yurttaşları açısından toplumsal olarak daha anlaşılırdı.

Topluluğun ilişkisiz, monadik, kendi içine kapalı ve son derece özelleşmiş egolar yığınından oluştuğunu; telefon, radyo, televizyon ve acele posta servisinin dünyaya açılan başlıca pencerelerimiz olduğunu; alışveriş merkezinin ve park yerlerinin kamusal ilişkinin normal alanı olduğunu; işlenmiş ve paketlenmiş, ülkenin uzak yerlerinden binlerce mil taşınmış yiyeceklerin başlıca beslenme kaynaklarımız olduğunu; "vaktin nakit", hızlı konuşmanın kazançlı bir beceri ve hızlı okumanın bir erdem olduğunu; her şeyden önemlisi bürokrasinin toplumsal yaşamın kirişlerini oluşturduğunu, devleşmenin başarının ölçüsü olduğunu ve profesyonellere ve merkezi otoriteye yanaşmalığın bir kamu alanının kanıtı olduğunu veri olarak kabul eder ve düşünmeden kabul edersek, geri dönülmez bir biçimde birey olarak yitirilmiş, ego olarak iradesiz ve kişilik olarak biçimsiz olacağız. Çevremizdeki doğal dünya gibi bizi dökümhanelerimizi besleyen maden cevherleri ve cam ocaklarımızı besleyen kum kadar inorganik ve mineral kılan bir basitleştirme sürecinin kurbanları haline geleceğiz.

Olanaklı olduğu her yerde, bizi girdabına çekme tehdidini taşıyan kişiliksizleşmiş, düşüncesiz bir sistemden "girdilerimizi çekmemiz" gerektiği konusunda ısrar etmek artık bir "Yeni Çağ" klişesi değildir. On yıldan biraz daha uzun bir süredir, altmışlı yıllardaki en içten gündelik yaşam eleştirilerinin öngörebileceğinden daha fazla elektronik ve sibernetik olan toplumumuzun kurbanı haline geldik. Bireyselliğin ve kişisel biricikliğin yitirilmesi, nihai sonucu olan kişiliğin "tasfiyesi" ile birlikte, *bir zamanlar olduğu* gibi daha insani boyutlarda bir dünyayı; *şimdi olduğu* gibi tam totaliterleşmeye yaklaşan bir dünyayı; ve nihayet *olması gereken*, insani boyutlarda, ekolojik ve akılcı, üçüncü bir dünyayı karşılaştırma yeteneğimizin yitirilmesiyle başlar. Bu karşılaştırma duygusu yitirilince, bu dünyalar arasındaki gerilim kayıp gider; bizi tamamen kirletilmemize karşı direnmek üzere ayağa kalkmaya iten bu gerilimdir. Dolayısıyla, gündelik yaşamın kendisi, hakim normlarına karşı amansız bir muhalefet içinde çalışma yönünde etik bir sorumluluğa sahip olduğumuz bir çağrı olarak görülmelidir.

İhtiyacımız olan şeyler, onları nasıl elde ettiğimiz, kimi tanıdığımız ve ne söylediğimiz, bir kuşak önce öngörülemeyecek bir düzeyde

bir savaş alanının öğeleri haline geldi. Bugün, bir gıda kooperatifinin bir süpermarketi; bir Fransız-intensif bahçesinin tarım işini; takasın ve karşılıklı yardımlaşmanın bankacılık sistemimizi; kişisel ilişkinin dünyanın kendisiyle "iletişim kurması" için aracılık eden elektronik teçhizatı ikame etmesi ihtimal dışıdır. Ama hâlâ bu "gerçeklikler" karşısında birinci olanaklar bütününü seçme şansına sahibiz. Seçimlerimiz, kişiliğin kendisiyle birlikte, teknokratik ve bürokratik türdeşliğin silme tehdidini taşıdığı karşıtlığı ve gerilimi canlı tutacaktır.

Ayrıca politik bir topluluğun kişilik kazanması ve oluşumu için gerekli olan zemini yeniden ele geçirmeliyiz. Toplumun moleküler tabanını -mahalleleri, kamu meydanları ve toplantı yerleri- savunmak yalnızca "-den özgürleşme" yönünde değil, aynı zamanda "... için özgürlük" yönünde de bir talebi ifade eder. Sığınacak bir yer bulma mücadelesi, kişinin özel doğal ortamını savunma meselesi olmaktan çıktı; özerk toplanma, kendiliğinden bir şekilde tartışma, bağımsız bir şekilde karar verme -kısacası, kamusal bir kişi olma, kamusal bir alan yaratma ve yerleşmiş iktidar ve bürokratik denetim karşısında politik bir topluluk oluşturma- mücadelesi haline geldi. 1970'lerde Hollanda'da daha fazla iskân için bir işgal hareketi olarak başlayan şey, şimdi İsviçre'deki gençlerin otoriteden ve gözetimden bağımsız bir alan yaratmak için verdikleri ateşli mücadeleye dönüştü. İkamet ve lojistik meseleleri kültür meselesine, kültür meseleleri ise politika meselelerine dönüştü. Orta Avrupa'daki bu özel eğilimlerin geleceğinin ne olacağını tahmin etmeye çalışmayacağım. Ama eğilimlerin kendileri çok önemli; Fourier'nin alkışlarını hak edecek kadar özerklik, bireysellik ve biricikliğe duyulan sezgisel bir tutkuyu yansıtıyorlar. Bir kamu alanı yaratmaya yönelik özgürlüğümüz olmadan, "politik topluluk" cümlesi salt bir metafor olur; protoplazması, sesi, yüzü ve tutkuları yoktur. Dolayısıyla potansiyel insan bileşenleri, yalıtılmış barınakları, amaçsız yaşamları, kişisel anonimlikleri ve düşünceye dayalı olmayan "zevkleri" içinde özelleşir. Kullanmaya zorunlu oldukları elektronik aygıtlar kadar cansız, giydikleri moda giysiler kadar düşüncesiz, kendilerini avuttukları ev hayvanları kadar dilsiz bir hale gelirler.

Kendimizi var olan toplumsal düzenekten ayırmak, kişinin ihtiyaçlarını bir insan olarak karşılayabileceği bir alan yaratmak, protoplazmik bir politik topluluğun parçası olarak işlev görülecek kamusal bir alan yaratmak; bütün bunlar iki sözcükle özetlenebilir: yeniden güçlenme. Kişinin "heyecanlarını" ve "alanını" sabitleyen aldatıcı ve indirgemeci bir psikolojik "enerjetik" biçiminde ruhsal bir deneyim ola-

rak değil, en eksiksiz biçimde kişisel ve kamusal anlamında yeniden iktidarlılaşmadan söz ediyorum. "Dışarı doğru" yolculuk olmayan bir "içeri doğru" yolculuk yoktur ve elle tutulur bir "kamusal alan" olmadan hayatta kalmayı umut edebilecek bir "içsel alan" yoktur. Ama içsel alan gibi kamusal alan da yapılanmadığı, eklemlenmediği ve gövdesiz olduğu zaman salt boş bir alan olarak kalır. Yapısı olmadan var olamayan, son derece bütünleşmiş kişisel gövdelerimiz gibi ona da kurumsal bir biçim verilmelidir. Biçim ve eklemlenme olmadan, kimlik olamaz, tanım olamaz ve çeşitliliği sağlayan özgüllüklerin hiçbiri olamaz. Kurumlar tartışılırken gerçekten önemli olan nokta, var olmalarının gerekip gerekmediği değil, hangi biçimi -özgürlükçü mü otoriter mi- almaları gerektiğidir.

Özgürlükçü kurumlar, *insanlarla doldurulmuş* kurumlardır ve bu terim metaforik olarak değil kelime anlamıyla alınmalıdır. Temsili, anonim, mekanik ilişkiler çerçevesinde değil, doğrudan, yüz yüze, protoplazmik ilişkiler çerçevesinde yapılanmışlardır. İktidarın devredilmesine ve seyirlik politikaya değil, katılıma, ilgiye ve etkinliği vurgulayan bir yurttaşlık duygusuna dayanırlar. Dolayısıyla, özgürlükçü kurumlara bir ana ilke kılavuzluk eder: Tüm olgun bireylerin kendi toplumsal meselelerini doğrudan yönetmeleri beklenebilir; tıpkı özel meselelerini yönetmelerini beklediğimiz gibi. Atina *Ecclesia*'sında (yasama meclisi- ç.n.), 1793'ün Paris bölgelerinde ve New England kasaba toplantılarında -hepsi yüz yüze demokrasiye dayanan, düzenli olarak toplanan kamu meclisleriydi- olduğu gibi her yurttaş topluluğuna ilişkin olarak kapsamlı kararların alınmasına katılmakta özgürdür. Burada belirleyici olan ilkenin kendisidir; katılmaya zorlama ya da katılma ihtiyacı değil, bireyin katılma özgürlüğü. Özgürlük, karar alma süreçlerine katılmayı seçen insanların *sayısından* değil, bunu yapma fırsatına sahip olmaları olgusundan oluşur: Kamu meselelerine karar vermeyi ya da vermemeyi *seçme*. Bir "kitle meclisi" ücretler, eğlence, düşünme ihtiyacının olmayışı ya da en az diyalogla çabuk kararlar alma ihtiyacıyla toplanmaya kandırılıyorsa, yalnızca şekilsiz bir kalabalıktır. Yetersayılar, konsensuslar ve katılım itirazları "demokratik" değil aşağılayıcıdır; etik bir topluluğun kanıtı olarak niteliği değil, toplumsal bir hedef olarak niceliği vurgularlar. Topluluğun zekâsını ve dikkat süresini aşmamaları için tartışmaları sınırlamak ve sorunları en küçük ortak bölenlerine indirgemek, insan ruhunun zenginleşmesini değil, insanların dilsiz, kuvvetsiz bir yığına indirgenmesini besler. Atina *Ecclesia*'sı yalnızca yurttaşlarının (ne yazık ki Atinalı soyundan ge-

len tüm erkekler) oturumlarda hazır bulunmayı *seçme* düzeyi ölçüsünde bir demokrasiydi, bunu yapmak için ücret aldıkları ya da kararlara katılmaya zorlandıkları (*polis*'in çöküş döneminde olduğu gibi) için değil.

Özgürlükçü kurumsallaşmanın bu ilkeleri gerçekçi ya da pratik midir? "İnsan doğası" olduğu gibi kalmaya, "uygarlık" ise korkunç tahakküm mirasının damgasını insan girişimine vurmaya devam ettikçe, bunlar gerçekten işe yarar mı? Cinsel, etnik ve hiyerarşik önyargılardan kurtulmuş bir doğrudan demokrasi yaratmaya çalışmadıkça, hiçbir zaman bu sorulara yanıt vermeye *muktedir* olamayız. Tarih, bize ziyadesiyle özgürlükçü biçimlerin bir dizi örneğini sunuyor. Ayrıca, özerkliklerine ve özgürlüklerine tecavüz etmeden kendi kendini yöneten toplulukların koordinasyonunu uygulanabilir kılan konfederasyonların ve ittifakların da örneklerini sunuyor. En önemli nokta, bireyin kendi kendini yöneten bir yurttaş olma yeterliliğine ilişkin radikal anlayışı kabul edip etmediğimizdir.* Yaptığımız varsayımlara bağlı olarak, doğrudan demokrasi ya tecrübeyle sınanmaya layıktır ya da özü gereği ciddi toplumsal söylemin dışındadır. Atina *Ecclesia*'sının çöküşünü, Paris bölgelerinin nihai başarısızlığını ve New England kasaba toplantılarının yok olmasını, gelecekteki bir toplum için halk meclisi uygulama olanağının yadsındığı şeklinde yorumlayamayız. Bu doğrudan demokrasi biçimleri, sınıf çatışmalarıyla ve karşıt toplumsal çıkarlarla maluldu; hiyerarşiden, tahakkümden ve bencillikten kurulmuş kurumlar değillerdi. Onlarda olağanüstü olan şey, sonunda başarısız oldukları şeklindeki usandırıcı çıkarsama değil, işlemiş olmalarıydı.

Özgürlükçü kurumların yaratılmasındaki ikinci bir öncül, politikanın formülasyonu ile idari uygulaması arasındaki net ayrımdır. Bu ay-

---

* Evrensel yeterliliğe bu bağlılık, özgür bir toplumu kolaylıkla çatışma ve muhalefetin etkilerine atfettiğimiz motivasyon, anlam ve amaçtan yoksun bırakan "mutlak bir özgürlüğü" -terim Hegel'in- sağlar mı? Charles Taylor, yakın tarihli bir çalışmasında, "içeriği olmayan", öznelliğin yok olması sonucunu verme ihtimalini taşıyan bir özgürlük olabileceği yolundaki bu olasılığı ortaya attı. Sıkıcı olan ve "durumlar"dan yoksun olan, bu uzlaşmış bir dünya ikilemi, modern kafayı istila eden ıstırapçı duyarlılığı yansıtır. Taylor'ın kaygıları Batı duyarlılığındaki daha büyük bir krizi yansıtıyor: Gerçekliğe ve düşünceye yönelik saldırganlıklar arasındaki çatışma. Bugün içinde yaşadığımız çılgın dünyayı değiştirmek için Fichte'nin saldırganlığına ihtiyaç duyabiliriz, ama Goethe'nin ekolojik bir duyarlılığın temelini oluşturan denge ve düşünce duygusu olmazsa, hemen hemen kesin olarak terörist bir topluma; Hegel kadar Taylor'ın da kaçınmak istediği bir topluma kayarız. Bkz. Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* (Hegel ve Modern Toplum) (New York: Cambridge University Press, 1979), s. 154-160.

nm, Paris Komünü'nün karar alma ile idareyi aynı politik topluluklar ve kuruluşlar içinde birleştirmesini kutlayan Marx gibi toplumsal teorisyenler tarafından üzücü bir şekilde karıştırıldı. Özgürlükçü bir bakış açısından belki de daha vahim bir hata olamaz. Politika oluşturma kararlarını, normal olarak delege edilmiş bir topluluk olan ve genellikle son derece teknik olan idari bir topluluğa teslim etmenin tehlikesi, elitizmin ve kamu iktidarının gaspedilmesinin kokusunu taşır. Doğrudan bir demokrasi yüz yüze ve katılımcıdır. Bir konsey, komite, kuruluş ya da büro ise tam tersi; dolaylı, devredilmiş ve genellikle dışlayıcıdır. İkincisi için etkinliklerin eşgüdümünü sağlamaktan farklı olarak, politik kararları *almak* politikayı kamu alanından çıkarmak; en iyi durumda terimin Atina'da taşıdığı anlamda süreci *depolitize etmek* ve en kötü durumda politika formülasyonunu tamamen dışlayıcı bir hale getirmektir. Aslında, hepsi özgürlüğe ve etkin yurttaşlık idealine karşı olan bu yıkıcı olasılıklar dizisi, yüzyılın başından beri devrimci konsey hareketlerinin -özellikle Rus sovyetleri, Alman *Räten*'i ve İspanya Devrimi'nin başında gelişen İspanyol anarko-sendikalist "komiteler" zinciri- kaderi oldu. 1956'da Macarlar gibi diğer konsey hareketleri de öncelleri gibi kısa ömürlü oldu.

Ayrıca bir politika üretme yapısı olarak düşünülen konsey sistemi içkin olarak hiyerarşiktir. İster fabrikalara, isterse topluluklara dayansın, retoriği ve dış görünüşü ne kadar konfederal olsa da bir piramit biçimi edinmeye eğilimlidir. Fabrika ve köyden kasabaya, şehre, bölgeye ve nihayet şişirilmiş, nadiren toplanan, kolayca manipüle edilen ulusal "kongrelere" kadar, kısa ömürlü Alman *Räten*'i ve daha uzun ömürlü Rus sovyetleri, halk tabanından o kadar uzaktılar ki çabucak son derece merkezi işçi partilerinin dekoratif araçlarına dönüştüler.

Önemli olan bir konseyin delegasyona dayanması, kurayla seçilmiş ya da geçici bir şekilde oluşturulmuş olması değil, politika formüle edip edemeyeceğidir. Konseyler tamamen idari sorumluluklarla sınırlıysalar -makul bir ihtiyatlılık düzeyi, kamu denetimi ve meclisin konsey üyelerini geri çağırma ve rotasyona tabi tutma hakkı olduğunda- bunun pek az önemi vardır. Böylelikle dar işlevleri güçlerini ve sınırlarını tanımlayacaktır. Bir kez net bir şekilde tanımlandıktan sonra, bu sınırların aşılıp aşılmadığını ve konseyin meclisin karar alma güçlerine tecavüz edip etmediğini belirlemek zor olmayacaktır. Bazı işlevlerin ne zaman ifa edildiğini ve gereksiz idari toplulukların ne zaman dağıtılabileceğini kararlaştırmak da güç olmayacaktır. Amansız bir sorumluluk sistemi, idari grupları büyük ölçüde karar alma meclis-

lerinin insafına bırakacak, böylelikle konseyleri tamamen eşgüdüm işlevleriyle kısıtlayan sınırları güçlendirecektir.

Son olarak, doğrudan demokrasinin, doğrudan eylemin en ileri biçimi olduğunu vurgulamak istiyorum. Kuşkusuz -gelecekteki bir ekolojik toplumda olduğu gibi bugün de- bireyin ve topluluğun özerk ve kendiliğinden etkin olma, kendi kendini yönetme taleplerini ifade etmesi için birçok yol vardır. Kişinin egemenlik güçlerini -oturma gösterileriyle, grevlerle, nükleer tesis işgalleriyle- gerçekleştirmesi yalnızca otoriter kurumların bertaraf edilmesini hedefleyen bir "taktik" değildir. Özgür bireyin doğrudan, etik ve akılcı bir şekilde toplumsal meseleleri idare etme kapasitesi olduğunu varsayan bir duyarlık, bir yurttaşlık ve benlik görüşüdür. Özyönetimdeki bu benlik boyutu, "yönetim" ve "etkinlik" gibi bir arada kullanılan terimlerin genellikle gölgelediği kişisel bağımsızlığa, egonun ve düşünsel algılamanın tutarlılığına yönelik sürekli bir çağrıdır. Ahlâki talebini ve güçlenme hakkını ileri sürmede bu benliğin sürekli olarak uygulanması -kişinin toplumsal meselelere doğrudan müdahalesiyle oluşumu- Marx'ın emek aracılığıyla edindiği öz kimlik imgesinden kavramsal olarak daha yüksek bir düzeyde durur. Çünkü doğrudan eylem, bireyin üstlenebileceği en önemli toplumsal rolde etik bir karakter oluşturucu biçimdir: etkin yurttaşlık. Onu salt bir araca, tamamen işlevsel amaçlarla kullanılabilen ya da bir kenara bırakılabilen bir "strateji"ye indirgemek, en sinsi, genellikle en kinik biçiminde araçsalcılıktır. Doğrudan eylem aynı anda hem ego tarafından kamu alanını geri isteme, hem egonun kendi kendini güçlendirmeye doğru gelişimi hem de toplumdaki etkin bir katılımcı olarak doruk noktasıdır.

Ama doğrudan eylem en güvenilmez bazı niteliklerini onurlandırır görünerek kendi terimleriyle alçaltılabilir. Bu nitelikler, saldırganlık, küstahlık ve terörizmdir. Kaçınılmaz olarak bu nitelikler bireye geri teper ve genellikle Fourier'nin kötücül "karşı tutku" dediği şeye - otorite, delege edilmiş iktidarlar ve kişisel edilgenlik karşısında, çürümüş, hayal kırıklığına uğramış bir bağlılığa- yol açar. Paul Brousse'nin kariyerinin ortaya koyduğu gibi otoritenin en saygılı destekçisine dönüşen, ateş saçan "anarşist" teröristi çok iyi tanıyoruz. Doğrudan eylem *sahici* ifadesini özenli yurttaşlık çalışmasında bulur; bugün özgürlükçü örgütlenme biçimlerinin oluşturulması ve sürekli bir gayretle rutin çalışma içinde dikkatli bir şekilde idare edilmesi gibi. Bu mütevazı çalışma, dramatik eylemler ve renkli projeler lehine kolayca bir yana bırakılır.

Bireylerin toplumun idaresinde sergiledikleri yüksek yeterlilik derecesi, politika oluşturmayı idareden ayırma kapasiteleri (Atina'yı ve ilk İsviçre örneklerini düşünün) ve toplumsal bir davranış tarzı olarak benliğin farkında olmaları; bütün bu özellikler sınıfsız, hiyerarşik olmayan bir toplumda doruk noktasına yükselecektir. Tarih tarafından gözümüzün açılmasına gerek yok. İnsanlık en savaşsever, zalim, sömürücü ve otoriter dönemlerinde ne kadar barbarcaysa da büyük toplumsal yeniden inşa, düşünce ve sanat dönemlerinde -tahakküm ve bencilik yüklerine karşın- parlak doruklara yükseldi. Bu yükler bir kez atılınca, tarihte eşi benzeri olmayan bir kişisel ve toplumsal aydınlanma düzeyine ulaşmayı umut etmek için her türlü nedenimiz var. Anaçocuk ilişkisi aracılığıyla, düzenli bir şekilde özgeci sevgi, karşılıklı bağımlılık ve özene yönlendirilebilecek bir insan doğasının tohumlarını ekiyoruz. Bunlar, kuşaklar boyunca insanın yenilenmesinin döl yatağını ve her çocuğun hemen hemen her toplumda gördüğü sevgiyi dile getirmeye yarayan basmakalıp sözcükler değildir. Ancak ayrılığın saldırgan bir bencilliğe ve rekabet duygusuna yol açabileceği olasılığını gözardı ettiğimizde, maddi emniyetsizlik doğaya ve insanlığa karşı korkuya yol açtığı zaman, hiyerarşik ve sınıflı toplumların yollarını izleyerek "olgunlaştığımız" zaman bunlar klişe haline gelirler.

Krizlerimizin belirtilerini, kökenlerini etkilemeden ortadan kaldırmaya çalışan, yeni bir kültür yaratmak zorundayız, başka bir hareket değil. Yalnızca toplumsal tahakkümü cisimleştiren kurumları ortadan kaldırmakla yetinmemeli, ruhlarımızın hiyerarşik yöneliminin kökünü kazımaya çalışmalıyız. Ama yeni bir kültür ve yeni kurumlar ihtiyacını, bizi tedavi edilemez "günahkâr" kitleler arasında yalnız "azizlere" dönüştüren muğlak bir kişisel kurtuluş anlayışına feda etmemeliyiz. Kültürdeki ve kişilikteki değişiklikler, ekolojik olan -yararlanma hakkına, tamamlayıcılığa ve indirgenemez asgariye dayanan bir toplum-, ama aynı zamanda evrensel bir insanlığın varlığını ve bireyselliğin taleplerini tanıyan bir topluma ulaşma çabalarımızla el ele gider. Eşitsizlerin eşitliği ilkesinin kılavuzluğuyla toplumda uyuma ve doğayla uyuma ulaşma projemizde ne kişisel alanı ne de toplumsal alanı, ne eviçi alanını ne de kamu alanını gözardı edebiliriz.

Ekolojik bir toplumun genel çerçevesini ele almadan önce, toplumsal meseleleri yönlendirmede bireyin yetkinliği kavramını incelemek istiyorum. Her bireyin toplumsal politikanın formülasyonuna doğru-

dan katılmaya muktedir görüldüğü bir toplum yaratmak, toplumsal hiyerarşi ve tahakkümü anında geçersizleştirir. Yalnızca bu kavramı kabul etmek bile, devlet iktidarını, otoriteyi ve egemenliği bozulmamış bir kişisel güçlenmeye dönüştürmeye kendimizi adadığımız anlamına gelir. Hiyerarşik olmayan bir topluma ve kişisel güçlenmeye bağlanmamızın, bu ideallerin yaşayan bir duyarlık şeklinde tam gelişiminden henüz çok uzak olduğu yeterince açıktır; toplumsal tahakküm sorunları kadar hiyerarşinin ruhsal sorunlarıyla da yüzleşme ihtiyacımız da buradan kaynaklanmaktadır. Kurumsal değişimlere ulaşmaya çalışırken bile, bu yüzleşmeyi zorlama ihtimali taşıyan birçok eğilim şimdiden mevcut. Feminizmin, erkek tahakkümünün, daha doğrusu tahakkümün kendisinin psikolojik boyutlarını kapsayan radikal biçimlerinden; toplumsal bir bakış ve kişisel duyarlık olarak kavranan ekolojiden; ve yakın, insani boyutlarda birlik ve karşılıklı yardımlaşma biçimlerini içeren bir oluşum olarak topluluktan söz ediyorum. Bu eğilimler dönem dönem zayıflayabilir ve bir süre için kaygılarımızın gerisine çekilebilirse de çağımızın toplumsal tözünün ve ideolojilerinin derinlerine girmişlerdir.*

Söz konusu eğilimlerin çağdaş bilinç ve pratik üzerindeki etkilerini daha da güçlendirecek olan şey, ekolojik bir toplum görüşümüze verdikleri anlam, işlev ve yön duygusudur. Böyle bir toplum, hiyerarşik olmayan toplumsal kurumların ve duyarlılıkların toplamından çok daha fazla bir şeydir. Çok kesin bir anlamda, doğayla *toplumsallaşma* biçimimizi ifade eder. "Toplumsallaşma" sözcüğünü kasıtlı olarak kullanıyorum; burada önem verdiğim nokta yalnızca Marx'ın emek düşüncesinde çok merkezi bir yer tutan üretimin ayrıcalıklı "metabolik" süreçleri ya da çevre mühendislerimizin pek hoşuna giden "uygun" bir teknik tasarımı değildir. Beni burada derinden ilgilendiren şey, toplumsal ekosistemler olarak topluluklarımıza verdiğimiz işlevlerdir; içinde bulundukları biyolojik bölgelerde oynadıkları roldür. Aslında,

---

* Janet Biehl'in olağanüstü kitabı, *Finding Our Way: Rethinking Ecofeminist Politics*'te gözlemlediği gibi: "Bugün insanlık düzeyinin altına inmiş olmamız, binlerce yıllık ilerleme ve sapkınlık tarihinden sonra ikinci doğa alanının günümüze damgasına vuran acımasız bir çıkmaza ulaşmış olması zaten yeterince kötüdür. Kadınlara yönelik bir 'çağrı' olduğu doğruysa da ekofeministlerin vurguladığı tikelci -hattâ elitist- çağrı değildir bu. Bu, daha çok, toplumsal ekolojinin ilkelerinin temelinde yatan ekolojik hümanizmi, salt insandışı yaşamla değil, bir bütün olarak insanlığın ayrılmaz bir parçasını oluşturan erkeklerle de dayanışmaya yönelik kuşatıcı bir duyguyu benimseme çağrısıdır." (Montreal: Black Rose Books: 1991; s. 157)

ekotopluluklarımızı ekosistemlerimize yalnızca yerleştirmemiz ya da *kökleştirmemiz*, onları "doğal bir mekân"ın (Frank Lloyd Wright'ın yaptığı bir bina gibi) parçası olarak tasarımlamamız ya da işlevsel bir biçimde bir ekosistem içinde *bütünleştirmemiz* (canlı bir bedendeki bir organ gibi); bu seçimler teknik, etik ve kaygısızca ekolojik dediğimiz toplumsal kurumlar karşısında çok farklı yönelimler içerirler. Güneş enerjisi hakkında çalışan teknisyenlerin daha akıllı olanları, bir eviçi güneş enerjisi sisteminin, bir mutfak ya da banyo gibi evin bir parçası olmadığını vurguladı; bu teknikler, doğayla etkileşen bir organizma gibi evin tümünü oluşturur. Daha az mekanik terimlerle, aynı organik birlik ilkesi, doğal dünyayla bütünleştirmeye çalıştığımız ekotopluluklar ve ekoteknolojiler için de geçerlidir.

Her insan girişiminin zorunlu olarak "saf" ya da "bakir" doğaya "müdahale" olduğu klişe bir düşüncedir. İnsanların ve yapıtlarının içkin olarak "doğal olmadığını" ve bir anlamda doğanın "saflığına" ve "bakirliğine" karşı olduğunu öne süren bu anlayış insanlığa ve doğaya iftiradır. "Uygarlığın", yalnızca toplumsal yaşamın özgüllüğü ve farklılığı nedeniyle, "insanın" tamamen toplumsal bir varlık olduğu ve toplumun doğanın bir düşmanı olduğu şeklindeki imgesini kesin bir şekilde yansıtır. Daha da kötüsü, ne kadar biricik ve yıkıcı olsa da insanlığın doğanın bir tezahürü olduğu olgusunu fena halde çarpıtır; insanın kendisini "doğadan koparması" (Marx) ya da primat kökenlerini "aşması" (Sahlins) miti buradan kaynaklanmaktadır.

Ekim yaptığı, hayvanları otlattığı, ağaçları ve bitkileri kestiği -kısacası bir ekosistemin "işine karıştığı"- zaman, insan toplumunun "doğal olmayan" bir şey diye görülmesi gerekip gerekmediğini haklı olarak sorabiliriz. İnsanın doğal dünyaya "müdahalesi" üzerine tartışmalarımızda normal olarak dedikoducu bir aşağılama tonu fark ediyoruz. Ama bütün bu sözde "kirletme" hareketleri doğanın doğurganlığını azaltmak yerine arttırabilir. Burada doğurganlık sözcüğü belirleyicidir; buna çeşitlilik, bütünlük, tamlık ve hattâ akılcılık gibi başka terimler de ekleyebiliriz. Doğayı daha doğurgan, çeşitli, bütün ve birleşmiş kılmak, doğal evrimin gizli isteklerini oluşturabilir. İnsanların bu sürekli genişleyen doğal eğilimde akılcı failler haline gelmeleri -daha fazla ve daha çeşitli miktarlarda yiyecekler biçiminde pratik olarak ondan yarar sağlamaları- geyiğin ormanın büyümesini sınırlaması ve ağaç kabuklarıyla beslenerek otlakları koruması olgusundan daha içkin bir şekilde doğanın kirletilmesi değildir.

İnsan toplumunun, refahının, belki de hayatta kalışının, doğal evri-

min daha çeşitli, farklılaşmış ve doğurgan bir biyosfere doğru atılımına bilinçli olarak yardımcı olmasına dayanabileceğini kabul etmesi, doğayı insan manipülasyonunun salt nesnesine indirgememiz -yalnızca "bizim" için var olan "bir şey" olarak doğanın etik olarak alçaltılması- gerektiği anlamına gelmez. Tam tersine, bizim için gerçekten "iyi" olan bir şey, tamamen insani bir erdem değil, aynı zamanda doğal bir erdem olabilir. Doğal evrimin eşsiz bir ürünü olarak insanlık, akıl yürütme yeteneğini, yaratıcı parmaklarını, yüksek bilinçli beraber çalışma düzeyini -doğal tarihin tüm nitel gelişimlerini- zaman zaman yardım kaynakları olarak, zaman zaman zarar verici kaynaklar olarak doğaya getirir. Belki de ekolojik bir etiğin oynayabileceği en büyük tek rol bir ayrım yapma rolüdür; hangi eylemlerimizin doğal evrimin atılımına hizmet edip, hangilerinin onu engellediğini ayırt etmemize yardımcı olmak. Bu eylemlerde şu ya da bu tür insan çıkarlarının içerilmesi, oluşturacağımız etik yargılar için her zaman önemli değildir. Gerçekten önemli olan, yargımızı belirleyen etik kurallardır.

Bir ekolojik toplum anlayışı, toplumun ve doğanın içkin olarak birbirine karşıt olmadığı yollu bir kesinlemeyle işe başlamalıdır. Farklılığı tipik olarak bir muhalefet ve yabancılaşma [estrangement] biçimi olarak görerek, insan toplumunun eşsiz yönlerinin, belirli bir biyobölge ya da ekosistem içinde bir "mevki" olarak doğayla ortaklığını algılamamızı önlemesine izin verdik. Daha anlamlı bir şekilde, "uygarlığın" başarısızlıklarının -doğayı ve insanları nesneleştirmesi, hiyerarşik, sınıflı, otoriter ve sömürücü ilişkileri- içkin toplumsal nitelikler olarak yorumlanmasına izin verdik. Böylelikle sakatlanmış bir toplum, bizatihi toplumu temsil etmeye başladı; sonuç olarak onun insan karşıtı ve doğa karşıtı nitelikleri ancak bu sakatlanmış toplumu organik toplumla karşılaştırdığımızda görünür hale geldi. Geçmişe bu gözle bakmayınca, "uygarlığın" başarısızlıklarını miyop bir bakış açısıyla toplumun doğadan "ayrılmışlığının" kanıtı olarak yüceltiyoruz. En büyük kusurlarımız ve hatalarımız, hiçbir şekilde haklı çıkarılamaz "başarılara" dönüştü; en akıldışı eylemlerimiz ve kurumlarımız insan aklının ve iradesinin "meyveleri" haline geldi. İnsanlığın Cennet Bahçesi'nden sürülmüş olması, doğaya antagonist bir yüzle yönelmemiz gerektiği anlamına gelmiyor; bu daha çok yeni, ziyadesiyle ekolojik bir işlev için bir metafordur: Cennetin kendisinden daha bereketli bahçeler yaratma ihtiyacı.

Ekolojik bir toplumun nasıl görüneceği ve nasıl işleyeceği konusunda ütopik bir betimlemeye girişmek çekici görünüyor, ama bu tür görüşleri bugün şiddetle ihtiyaç duyduğumuz ütopyacı diyaloğa bırakmaya söz verdim. Ancak, ekolojik bir toplum anlayışımız bütünleştirici bir anlama ve özbilinçli bir yöne sahip olacaksa, bazı biyotik ve kültürel zorunluluklar gözardı edilemez. Doğal evrimin nasıl safha safha toplumsal evrime dönüştüğüne ilişkin en çarpıcı örnek belki de bir araya gelmeye doğru güçlü bir doğal atılımın mirasçıları olmamız olgusudur. Çocukken uzun süren bağımlılığımız ve bu uzun büyüme döneminin sağladığı kafanın esnekliği sayesinde, bir tür olarak birlikte yaşamaya mahkûmuz. Son derece bireyci patolojiler bir yana, bir araya gelmek, kendi türümüz için özen göstermek, işbirliği yapmak ihtiyacı konusundaki önyargılar bize annelerimiz tarafından verilir. Köyde ya da kasabada, *polis*'te ya da şehirde, komünde ya da megalopoliste, tam da çocuk yetiştirme deneyimlerimizin ve niteliklerimizin doğası tarafından son derece birleştirici bir dünyada yaşamaya yönlendirildiğimiz görünüyor.

Ama gelecekteki ekolojik toplumumuzda bulmayı umut edebileceğimiz birlikler hangi türdendir? Akrabalık bağı ya da kan yemini, birlik için, bildiğimiz herhangi bir biçimden daha fazla biyolojik bir temelse de evrensel bir *humanitas*'a modern bağlanmamız açısından ele alındığında çok dar ufuklu ve kısıtlayıcıdır. Aslında, *tamamen* biyolojik olanın zorunlu olarak doğal evrim tarafından üretilen insani toplumsal niteliklerimizden daha doğal olup olmadığı haklı olarak sorulabilir. Doğa anlayışımız, biyolojik olguların, "doğal" gerçekliğin daha karmaşık ve ince biçimlerini ortaya çıkarmak için *yapısal olarak bütünleştikleri* yolla daha eksiksiz bir biçimde ifade edilebilir. En azından temel kalıcı elemanları açısından toplumun kendisi de bir konuşma konusu olabilir ve kan yemininin ötesine uzanan insan birlikleri son derece sınırlı biyolojik akrabalık ilişkilerinden daha karmaşık doğal evrim biçimlerini yansıtabilir. İnsan doğası doğanın bir parçasıysa, evrensel insan bağlılıklarına dayanan birlikler pekâlâ şimdiye kadar kabul etmeye hazır olduklarımızdan daha zengin, daha çeşitli bir doğanın ifadeleri olabilir.

Basit zevk yakınlıkları, kültürel benzerlikler, duygusal uyumlar, cinsel tercihler ve düşünsel ilgiler temelinde ilişki kurduğumuzda, ilk insanlığın geleneksel biyolojik bilgeliğine göre çok daha zengin bir ekolojik ilerleme yarattığımız açıktır. Ve bunu yapmakla da daha az doğal olmuyoruz. Bireyleri, kan bağlarıyla hoşlanmaya zorlandıkları

şeylerden çok, birbirlerinden hoşlanmayı seçtikleri şeylerle birleştiren topluluk, kan yoluyla bağlanan aileye göre daha tercih edilir bir şeydir. Birlik için bilinçli kültürel yakınlık, düşünceye dayalı olmayan kan bağlılığının taleplerinden daha *yaratıcı* bir temeldir. Ekolojik bir toplumun esasları, genellikle oldukça büyük olan ve ortak bir ata kanının ve kavramının zorunluluklarına demir atan klan ya da kabile biçimlerinden çok, muhtemelen komün -özgür bir şekilde yaratılmış, insani boyutlarda ve bilinçli olarak beslenen ilişkilerin yakın- çerçevesinde yapılanacaktır. Ekolojik bir toplumun peşinde koşacağı şey "yeniden kabileleşme" değil, yaratıcı özgürlükçü özellikler zenginliğine sahip olan yeniden komünleşmedir.

Daha geniş bir çerçevede, Komün, *polis*'in çöküşüne önemli bir katkıda bulunan etnik dargörüşlülük ve politik dışlayıcılık olmadan, *polis*'in en iyi özelliklerini içerir görünen birçok küçük komünden oluşur. Ekosistemler, biyobölgeler ve biyomlar aracılığıyla konfederal bir şekilde ağ oluşturan bu daha geniş ya da bileşik komünler, doğal çevrelerine sanatsal bir biçimde uyarlanmalıdırlar. Meydanlarının derelerle ağ gibi örüldüğünü, toplantı yerlerinin korularla çevrili olduğunu, fiziksel çerçevelerine saygı gösterildiğini ve zevkli bir şekilde manzara oluşturulduğunu, toprağın kendimiz, evcil hayvanlarımız ve olanaklı olduğu yerlerde komünlerin sınırlarında besleyebilecekleri vahşi yaşam için bitki çeşitliliğini beslemek üzere özenli bir şekilde beslendiğini tasarlayabiliriz. Komünlerin, doğuştan, içinde bütünleştikleri ekosistemlere ait olan yaşam biçimleriyle birlikte yaşayacaklarını, onları besleyeceklerini ve onlarla beslenebileceklerini umut edebiliriz.

Ademi merkeziyetçi ve insani boyutlarda olan bu tür ekotopluluklar, organik atıklarını bahçeler için ve zanaatları ile sanayileri için kurtarabilecekleri malzemeler için besin maddesi olarak yeniden işleyerek doğanın "iade yasası"na itaat edeceklerdir. Güneş, rüzgâr, su ve metan üretici tesisleri, enerji üretmek için son derece çeşitli bir model içinde incelikle bütünleştireceklerini bekleyebiliriz. Tarım, sukültürü, hayvancılık ve avcılık zanaat olarak görülecektir; bu hemen hemen her türden kullanım değerinin imalatı yönünde mümkün olduğu kadar yaygınlaşmasını umut ettiğimiz bir yönelimdir. Son derece makineleşmiş tesislerde kitlesel mal üretimi, toplulukların kalite ve dayanıklılığa verdikleri önem nedeniyle büyük ölçüde azalacaktır. Araçlar, giysiler, mobilyalar ve aletler, kolaylıkla eskime tanrılarına kurban edilen kullanılıp atılabilir şeylerden çok, kuşaktan kuşağa bırakılan şeyler haline

gelecektir. Geçmiş, giden kuşakların hazine değerindeki sanatları ve yapıtları olarak her zaman bugünün içinde yaşayacaktır.

Sınai olmaktan çok zanaata benzeyecek olan çalışmanın, kamu sorumluluğu mevkilerinin rotasyona tâbi tutulabileceği bir biçim alacağı; toplulukların üyelerinin, birbirleriyle elektronik araçlardan çok yüz yüze ilişkiler yoluyla ilgilenmeye eğilimli olacakları beklenebilir. İhtiyaçların fetişleştirilmesinin yerini ihtiyaçları seçme özgürlüğüne, niceliğin niteliğe, ruh yoksulu bencilliğin cömertliğe ve ilgisizliğin sevgiye bıraktığı bir dünyada, sanayileşmenin insanın psikolojik ritimlerine bir hakaret olarak görüleceğini ve sıkıntılı işlerin zahmetli olmaktan çok neşeli kolektif girişimlerde yeniden biçimlendirileceğini makul biçimde umut edebiliriz. Birkaç ekotopluluğun bazı sınai varlıkları -küçük çaplı dökümhane, makine atölyesi, elektronik tesis ya da kamu kuruluşları- paylaşmak ve birlikte işletmek istemesi ya da daha geleneksel, ama genellikle teknik olarak heyecan verici üretim araçlarına dönmeyi tercih etmesi, gelecek kuşaklara kalmış bir karardır. Kuşkusuz hiçbir üretim yasası modern sanayiyi çirkinleştiren dev, son derece merkezileşmiş ve hiyerarşik bir şekilde örgütlenmiş tesisleri, fabrikaları ve büroları korumamızı ya da genişletmemizi gerektirmez. Aynı sebeple, geleceğin komünlerinin kendilerini nasıl konfedere edeceklerini ve ortak etkinliklerini nasıl koordine edeceklerini ayrıntılarıyla betimlemek de bize düşmez. Tasarlayabileceğimiz herhangi bir kurumsal ilişki, onu kuran ve koruyan insanların tutumlarını, duyarlılıklarını, ideallerini ve değerlerini öğrenene kadar içi boş bir biçim olarak kalacaktır. Daha önce de belirttiğim gibi özgürlükçü bir kurum insanlarla doldurulmuş bir kurumdur; dolayısıyla onun tamamen biçimsel yapısı ona gerçeklik veren insanların etik değerlerinden ne daha iyi ne de daha kötü olacaktır. Kuşkusuz hiyerarşi ve tahakkümün değerlerine doymuş olan bizler, "kuşkularımızı" tamamen bu engellerden kurtulmuş olan insanlara dayatmayı umut edemeyiz.

İnsanlığın yitirmeyi hiçbir zaman kaldıramayacağı şey, projelerine verdiği ekolojik yön duygusu ve etik anlamdır. Daha önce belirttiğim gibi tamamen teknokratik hedefler düşünülerek tasarlandıklarında, alternatif teknolojilerimizin pek az toplumsal anlamı ya da yönü olacaktır. Aynı sebeple, yalnızca hâkim toplumsal sistemimizde yaşamanın tehlikeleri karşısında "hayatta kalmak" için bir araya gelirsek, işbirliği çabalarımız fena halde moral bozucu olacaktır. Tekniklerimiz doğal dünyayla bütünleşmemiz için katalizörler ya da bizi ondan ayıran uçurumlar olabilir. Hiçbir zaman etik olarak tarafsız değillerdir. "Uygar-

lık" ve ideolojileri ikinci yönelimi besledi; toplumsal ekoloji birinciyi ilerletmelidir. Modern otoriter teknikler, gayri meşru bir doğal tahribat ve kronik soykırım, daha doğrusu türkırım tarihi ile insanın tahammül edebileceğinin ötesine gidecek ölçüde sınanmıştır. Ürettikleri enkazdan sabırla seçip ayırabileceğimiz ödüller, o kadar dikkatli bir eleme gerektiriyor ki sırtımızı tüm yığına dönme yönündeki bir öneri bile anlaşılabilir. Ama bu tekniklerin atıklarına kendimizi kolayca çıkaramayacak kadar derin bir şekilde gömülmüş durumdayız. Ekonomik lojistiğine, ulaşım ve dağıtım sistemlerine, ulusal işbölümüne ve dev sınai aygıtına sıkışmış durumdayız. Bu enkaza tamamen dalmamak ve gömülmemek için, ihtiyatlı bir şekilde yürümeliyiz; öldürücü silahlar bataklığından ve otoriter toplumsal denetim tekniklerinden sakınarak, bilim ve mühendisliğin gerçek başarıları konusunda mümkün olduğunca sağlam zemin arayarak adım atmalıyız.

Ancak sonunda, kurtarabildiğimiz ganimetlerle enkazdan kaçmalı ve tekniğimizi, "iyi" kavramının çıkış noktasını çeşitlilik, bütünlük ve özbilinçli kılınmış bir doğaya ait kavramlarımızdan aldığı ekolojik bir etiğin -"kötü" anlayışı türdeşlik, hiyerarşi ve duyarlıkları yeniden canlanamayacak kadar ölmüş bir toplum ile tanımlanan bir etiğin- ışığında tamamen yeniden biçimlendirmeliyiz. Kendimizi yeniden canlandırmak istiyorsak, dumura uğramış duygularımıza doğanın canlılığını geri getirmek için tekniği kullanmak zorundayız. Doğal tarihteki köklerimizi göremez hale geldiğimiz için yaşam araçlarını doğanın biçimleri olarak ele almak konusunda her zamankinden daha dikkatli olmalıyız: Toprakta, bitkilerde ve hayvanlarda olduğu kadar güneşte ve rüzgârda, minerallerde ve gazlarda köklerimizi bulmak. Bu, kaçınılmaması gereken bir meydan okumadır; özellikle güneşi, bitkilerin fotosentez etkinliklerinde tanımladığımız gibi, bizi güce bağlayan göbek kordonunun bir parçası olarak görmek.

Hiyerarşinin ortaya çıkışı ve ortadan kalkışı üzerine düşüncelerim toplumsal değişim için reçeteler içermek zorundaymış gibi bana kaçınılmaz olarak "buradan oraya" nasıl gidileceği soruluyor. Toplumsal "paradigmalar" için, 1968'de Fransa'da gerçekleşen Mayıs-Haziran ayaklanması, on yıl sonra Portekiz'deki ve muhtemelen bir kuşak önce İspanya'daki olaylar dikkate alınabilir. Bu tür olayların analizinde her zaman önemli olması gereken şey neden başarısızlığa uğradıkları değil -çünkü gerçekleşmeleri hiçbir zaman beklenmemişti-, nasıl patlak verebildikleri ve büyük eşitsizliklere karşın direnebildikleridir. Tarihsel güçler bilinçsiz hiyerarşik değerleri ve duyarlıkları değiştirmek

için işbaşında değilse, hiçbir özgürlük hareketi hedeflerini ifade edemez, hele hedeflerine ulaşmayı hiç başaramaz. Düşünceler ancak onları duymaya hazır olan insanlara ulaşır. Toplumun kendisi krizlerle kuşatılana kadar hiçbir birey, gazete ya da kitap, var olan toplum tarafından biçimlendirilen bir karakter yapısını bozamaz. Bu nedenle, Marx'ın zekice belirttiği gibi düşünceler zaten bilinçsiz olarak bildiğimiz şeyin bilincine varmamızı sağlarlar. Tarihin bize öğretebileceği şey, aynı zamanda kendimizi değiştirmeye çalışarak dünyayı değiştirmeye çalıştığımız biçimler, stratejiler, teknikler ve başarısızlıklardır.

Özgürlükçü değişim teknikleri geniş bir şekilde tartışıldı ve denendi. Başarı kapasitelerinin henüz gerçekten hedeflerine ulaşmayı umut edebilecekleri durumlarla kanıtlanması gerekiyor. Rus, Çin ve Küba "devrimleri"nin tüm yüzyılımızı kurutan büyük karşı devrimler olduğunu görmezden gelmiyorsak şunu anlıyoruz demektir: Otoriter değişim tekniklerinden hiçbiri başarılı "paradigmalar" sağlamadılar. Özgürlükçü örgütlenme biçimleri, geliştirmeye çalıştıkları topluma benzemeye çalışma konusunda çok büyük bir sorumlulukla karşı karşıyadırlar. Amaçlar ile araçlar arasındaki hiçbir kopukluğu hoşgöremezler. Gelecekteki bir toplumun idaresinden ayrılamaz olan doğrudan eylem, toplumu değiştirmek için doğrudan eylemin kullanımında paralelini bulur. Gelecekteki bir toplumun yapısından ayrılamaz olan komünal biçimler, toplumu değiştirmek için komünal biçimlerin -kolektifler, yakınlık grupları ve benzeri- kullanımında paralelini bulur. Gelecekteki bir toplumda bulunmasını beklediğimiz ekolojik etik, konfederal ilişkiler ve ademi merkeziyetçi yapılar, ekolojik bir topluma ulaşmada kullanmaya çalıştığımız değerler ve ağlarla beslenir.

Bir zamanlar lojistik ve ekonomik olarak ne kadar merkezileşmiş olurlarsa olsunlar, büyük şehirlerin bile uzunca bir süre için yapısal ve kurumsal olarak ademi merkeziyetçi olabileceklerini Paris bölgelerinden biliyoruz. Konfederal bir şekilde bütünleşmiş ve komünal yönelimli gelecekteki bir toplum, lojistik ve ekonomik olarak ademi merkeziyetçi olmak istediğinde, bunu yapmak için mevcut araçlardan ve gizli yeteneklerden yoksun olmayacaktır. New York City'nin on yıldan daha kısa bir süre içinde çaba göstermeden kendisini parça parça edebileceğini ve fiziksel bir harabeye dönüşebileceğini gösterdiği gibi II. Dünya Savaşı'ndan sonra, Alman şehirleri aynı süre içinde, kendilerini harabelerden zengin (zevk sahibi olmasa da) megolapolislere dönüştürebileceklerini gösterdiler. Eskiyi yıkmanın araçları, hem umut olarak hem de tehlike olarak mevcuttur. Aynı şey yeniden inşa

araçları için de geçerlidir. Harabeler, son derece dayanıksız bir dünyanın kalıntılarını, yeni olduğu kadar özgür de olan bir dünyanın yapı malzemeleri olarak yeniden işlemeye yönelik madenlerdir.

SONSÖZ

Bu kitapta, Digger, Leveller ve Ranterlar'ın ve onların çağdaş takipçilerinin çabalarından daha teorik bir biçimde "dünyayı altüst etmeye" çalıştım. Dünyamızı silkelemeye ve gelişiminin dikkati çeken özelliklerini araştırmaya çalıştım. Tahakküm belasının organik toplumun çöküşünden bu yana hemen hemen her insan çabasına ne kadar derinden nüfuz ettiğini gösterebildiysem, emeklerim boşa çıkmamış olacaktır. Bu beladan kurtulabilmiş hemen hemen hiçbir kazanım -kurumsal, teknik, bilimsel, ideolojik, sanatçı ya da soylu akılcılık iddiaları- yoktur. Bu belanın köklerini bizatihi akılda ya da "vahşinin" doğayla "boğuşma" çabalarında bulmaya yönelik çok moda eğilimlerin tersine, ben onları ortaya çıkmakta olan elitlerin insanları ve insan doğasını bir boyun eğme durumuna yerleştirme yönündeki uğursuz çabasında ara-

dım. Sanat ve hayalgücünün, insan doğasındaki gerçekten insani, ütopik ve özgür olanı ifade etme konusundaki potansiyel olarak özgürleştirici rolünü vurguladım.

"Uygarlığı" ve "ilerlemeyi" baskıcı bir özdenetimle tanımlayan Marx ve Freud'un tersine, antropolojinin ve net bir tarih okumasının haris, Hobbesçu bir insanlık tipinin tamamen zıttı olan bir imge sunduğunu ileri sürdüm. Psikolojik kendini inkâr, akıl ve teknolojinin değil, hiyerarşinin yükselişine eşlik eden toplumsal çatışma ve baskıyla birlikte gelir. Mısır ve Mezopotamya'nın rölyefleri, insanların yalnızca en insani arzularını ve itkilerini değil, en temel kişilik duygularını yadsımaya zorlandıkları bir dünyayı gözler önüne serer. Havva, yılan ve bilgi ağacının meyvesi tahakkümün nedenleri değil, kurbanlarıdır. Aslında, anne bakımının ve bunu izleyen insani karşılıklı bağımlılığın eseri olarak düşünülen toplumun kendisi, Cennet Bahçesi'nin birçok açıdan yeterince gerçek olduğunu ve gerçek "ilk günah"ın radikal bilinirci kendini ihlal etme imgesine çok uygun olduğunu sürekli olarak hatırlatmaktadır.

Bu ihlalin ilk kez oluştuğu bozulmamış bahçeye geri dönebileceğimize inandığımı söylemiyorum. Tarih, hiyerarşi ve tahakküm sorunları için bir çözüm umudu sağlar. Nasil ki psikanalitik uygulamada kendini tanımak, kişisel bir bastırma patolojisinin tedavisindeki ilk adımsa, bilgi ya da *gnosis* -ilksel kendini ihlal hareketini bilmek ve aşmak- toplumsal hâkimiyet patolojimizin tedavisine doğru ilk adımdır. Ama hareket olmadan düşünce, pratik olmadan teori tüm toplumsal sorumluluktan feragat etmek anlamına gelecektir.

Günümüzde, tahakkümün her türlü insan denetiminin ötesine geçen toplumsal manzaranın üzerini kapladığını gördük. İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana dünya uluslarının boyun eğdirme ve yıkım araçlarına -son derece dehşet verici silahlara yönelik olan "savunma bütçeleri"ne- harcadıkları trilyonlarca dolar, yüzyıllarca süren tahakküm çılgınlığının şimdi cinnet düzeyine vardığının en yeni kanıtıdır yalnızca. Malzemelerin, zenginliğin, insan zekâsının ve insan emeğinin, tek bir tahakküm hedefi için gözkamaştırıcı seferberliği ile karşılaştırıldığında, tüm diğer önceki insan başarıları hemen hemen tamamen önemsizleşmektedir. Sanatımız, bilimimiz, tıbbımız, edebiyatımız, müziğimiz ve "hayırsever" hareketlerimiz üzerindeki fetih yağmalarından oluşan kanlı ziyafetin, hâkimiyet iştahı sınırsız bir sistemin dikkatini tamamen meşgul ettiği bir masadan düşen lokmalar olarak görünmektedir. Bugün onun cömert davranışlarına haklı olarak kuşkuyla

yaklaşıyoruz; çünkü görünüşte değerli olan projelerinin -tıp teknolojisi, sibernetik devrimler, uzay programları, tarım projeleri ve enerji icatları- arkasında, şiddet, korku ve gözetim yoluyla insanlığın boyun eğmesini sağlamaya yönelik en kötücül güdüler yatıyor gibi görünüyor.

Bu kitap tahakkümün manzarasını, ekonomik sınıfların ortaya çıkışından çok önce gelen, hiyerarşinin gizli tarih öncesindeki başlangıcından itibaren izliyor. Hiyerarşi yalnızca insanlığın tarih öncesinde değil, ruhsal aygıtının derinliklerinde de gizli kalmaktadır. Toplumsallaşma süreçlerimiz ve en mahrem deneyimlerimiz sırasında, özgürlük teriminin tüm zengin anlamlarına kolayca ihanet ediliyor. Bu ihanet çocuklara ve kadınlara davranışımızla, fiziksel duruşumuzla ve gerçeklik deneyimlerimizi bilinçsiz bir şekilde düzenleme biçimimizle ifade ediliyor. İhanet yalnızca politik ve ekonomik kurumlarımızda değil, yatak odalarımızda, mutfaklarımızda, okullarımızda, eğlence alanlarımızda ve kiliseler ve psikoterapik "toplantılar" gibi ahlâki eğitim merkezlerimizde de ortaya çıkıyor. Hiyerarşi ve tahakküm insanın özgürleşmesine yönelik kendinden menkul hareketlere de hâkim oluyor; "kitlelerin" herhangi bir özetkinliğine kuşkuyla yaklaşıldığı ve genellikle "anarşist sapma" olarak ele alındığı Marksizmin geleneksel biçimlerinde olduğu gibi.

Hiyerarşi, "hayvanlık"tan, yüce "özgürlük" ve "bireysellik" mevkine yükseldiğimize ilişkin her iddiamızla alay ediyor. İnsan hayatını korumak, estetik şeyler yaratmak ya da çevremizdeki dünyayı süslemek için kullandığımız aletlerde, en yaratıcı hareketlerimizi bir "zafer"e indirgeyen ve ustalık özellikleriyle "başyapıt" sözcüğünü kazıyan, giderek daha dayatmacı hale gelen bir duyarlık tarafından lekelenmiş olarak kalmaktayız. Bilinirci Ophitlerdeki eski köklerinden gerçeküstücülükteki modern ifadesine kadar dadacı hareketin büyüklüğü -disiplinsizlik hakkı, hayalgücü, oyun, hayal, icat, ikonoklazm, zevk ve bilinçdışının yaratıcılığının övülmesi- bu "gizli" hiyerarşi alanını, çağdaş Batı toplumunun kampuslarında çok gözde olan yorumsama, yapısalcılık ve semiyolojideki en gelişkin teorik oyunlardan daha amansız ve küstah bir biçimde eleştirmesinde yatmaktadır.

Hiyerarşi, itaat ve komutayla bu kadar eksiksiz bir biçimde lekelenmiş bir dünya, otorite duygusunu bize, kendimize nasıl bakmamız gerektiğinin öğretildiği yolla ifade eder: Manipüle edilecek nesneler olarak, kullanılacak şeyler olarak. Gerçekliği görme biçimimizi bu özimgeden "dışsal" doğa imgemize genişlettik. Tüm insan doğamızı,

kendimizi "dışsal doğa"dan "koparmak" için, büyük bir toplumsal girişimi başlatmak için seferber ettik; bunun sonucunda da yalnızca kendi doğamızı ve dışsal doğayı giderek mineralleştirdiğimizi ve inorganik hale getirdiğimizi keşfettik. Doğal dünyayı, toplumu ve kişiliği tehlikeli bir şekilde basitleştirdik; öyle ki karmaşık yaşam biçimlerinin bütünlüğü, toplumsal biçimlerin karmaşıklığı ve çok yönlü bir kişilik ideali tamamen riske atıldı.

Mekanik materyalizmin aynı ölçüde mekanik bir ruhculukla rekabet ettiği bir çağda, bir özgürlük ekolojisinin birleştirici ilkesi olan bütünlük anlayışını destekleyen çeşitliliğe yönelik bir duyarlığa duyulan ihtiyacı vurguladım. Bu kitabın hedeflerinin merkezinde yer alan bu vurgu, daha yaygın "Birlik" vurgusuyla belirgin bir karşıtlık oluşturur. Çeşitliliği mekanik ve ruhsal ortak paydalar içinde eritmeye yönelik bugünkü çabalara karşı muhalefet ederken, doğal, toplumsal ve kişisel gelişimdeki çeşitliliğin zenginliğiyle coşku duydum. Bir görüngünün - ister öznellik, ister bilim isterse teknik olsun- tarihinin o görüngünün tanımını oluşturduğu (itiraf ederim ki bir miktar Hegelci) bir betimleme sundum. Birikerek çoğalan bu alanların her birinde, her zaman, gerçekliği çeşitli dereceleri ve yönleri içinde kavramak için geri kazanmak zorunda olduğumuz çeşitli kavrama, anlayış ve ustalığın dereceleri ya da yönleri vardır. Ama Batı düşüncesi öznellik, bilim ve tekniğin yalnızca bir tarzı açısından deneyimi anlamaya ve gerçeklik üzerinde etki etmeye çalıştı. Biz gerçeklik anlayışlarımızı karşılıklı olarak birbirini dışlayan temellere oturtma eğilimindeyiz: Bir durumda ekonomik, başka bir durumda teknik, üçüncü bir durumda ise kültürel. Dolayısıyla, çok önemli evrim çizgileri, doğal ve insani evrimdeki sınırlı bir gelişimin bakış açısından "temel" ya da "olumsal" , "yapısal" ya da "üstyapısal" olarak seçildi.

Bu tür *her* "çizgi"nin ya da "üstyapı"nın kendi gerçekliği ve kimlik konusunda kendi tarihsel iddiası -kuşkusuz başka gelişim çizgileriyle ilişkilerinde karşılıklı olarak bağımlı, ama kendi bütünlüğü içinde zengin- olduğunu göstermeye çalıştım. Tek büyük kaygım, tahakkümün evrimi ile özgürlüğün evrimi arasındaki karşılıklı etkileşimdi. Özgürlükle yalnızca eşitsizlerin eşitliğini değil, öznellik, teknik, bilim ve etik kavramlarımızın genişlemesini ve aynı zamanda tarihlerinin ve gelişimlerinin farklı "aşamaları" boyunca sağladıkları anlayışların tanınmasını kastediyorum. Özgürlüğün bu yönlerinin nasıl zengin, giderek ancak ekolojik bir duyarlılığın kavramayı umut edebileceği bütün bir mozaik oluşturduğunu, aynı zamanda da bütünün zengin çeşitliliği

içinde kendi biricikliklerini yitirmeden organik toplumdan ileri doğru birbirleriyle nasıl etkileştiklerini göstermeye çalıştım. Ekonomik "altyapı" kültüre, kültürel bir "altyapı"nın ekonomiye payanda oluşturmasından daha fazla payanda oluşturmaz. Aslında, tam da "üstyapı" ve "altyapı" terimleri, bu kitaba yayılan bakışa yabancıdır. İndirgemeci ve basit olan bu terimler sahip olduğu etkileşim zenginliği fazlasıyla şematik ve mekanik yorumlara meydan okuyan gerçekliğe ilişkin naif görüşleri yansıtırlar.

Kapitalizm öncesi tarih herhangi bir şey gösterdiyse, o da erkeklerin ve kadınların, erdem, adalet ve özgürlüğü merkez alan inançlar -maddi çıkarlar ve toplumsal statüyle kolaylıkla açıklanamayan inançlar- uğruna, yaşamlarından vazgeçmek de dahil olmak üzere, olağanüstü fedakârlıklar yaptıkları olgusudur. Yahudilerin çarpıcı tarihi, yaklaşık iki bin yıl boyunca hemen hemen hiç aman vermeyen bir zulüm öyküsü; daha yakın yüzyıllarda İrlandalıların tarihi; Reformasyon döneminden Paris Komünü dönemine kadar kapsamlı devrimci halk hareketleri; hepsi dinsel, ulusal ve toplumsal ideallerin yüz milyonlarca insanı inanılmaz kahramanlık eylemlerine yöneltme gücüne tanıklık eder. Onları "esasında" bilincinde olmadıkları "ekonomik etkenlerin" -tarihin gizli "ekonomik" diyalektiğinin- zorladığını söylemek, bu ekonomik etkenlerin, insan meselelerindeki varlıkları ya da otoriteleri henüz kanıtlanmamışken fiilen hâkim olduklarını varsaymaktır. Ekonomik etkenlerin açık oldukları yerlerde bile, insan eylemine kılavuzluk etme konusundaki önemleri genellikle son derece belirsizdir. John Ball ya da Gerrard Winstanley, dönemlerinin yönetici sınıflarının açgözlülüğünü betimlerken, düşüncelerine maddi çıkardan çok etik adalet ve özgürlük duygularının kılavuzluk ettiği hissediliyor.

Adaletsizliğe duyulan nefret, yalnızca toplumsal koşullar özellikle ağır olduğu için değil, daha çok hâkim ahlâki adalet ilkeleri ile uygulamadaki ihlalleri arasındaki yakıcı karşıtlık nedeniyle ezilenlerin kalplerinde her zamankinden daha fazla yer etti. Hıristiyanlık bu karşıtlıkla istila edilmişti; devrimci binyılcı hareketler yaratma konusunda insan tarihinde oynadığı son derece kışkırtıcı rol de buradan kaynaklanmaktadır. Kapitalizm tarihi bir "kıtlık duygusu"yla lekeleyene ve onun ruhsuz rekabet bağımlılığını toplumsal gelişimin itici gücü haline getirene kadar, bu ideallerin çoğu kaba ekonomik çıkarlar şeklinde yozlaşmaya başlamamıştı. Bir "kara bölüşüm"e yönelik en eski hareketler bile, büyük yağma seferlerinden çok, bir yaşam tarzını, paylaşmanın ve biriktirmemenin hâkim toplumsal normlar olduğu gele-

neksel bir toplumsal düzenlemeyi yeniden elde etmeye yönelik çabalar olarak görülebilir. Bu hareketler genellikle yalnızca elitlere otorite ve mülkiyet hakkı veren hukuki belgeleri yok etmekle kalmadılar, onların iktidarını cisimleştirir görünen sarayları, villaları, mobilyaları, hattâ tahıl ambarlarını tahrip ettiler.

Hannah Arendt'in işaret ettiği gibi Fransız Devrimi, toplumsal değişimin hedeflerinde çeşitli türden etik erdemlerin, "maddi ihtiyaç" terimleriyle tanımlanan bir toplumsal sorun anlayışına dönüştüğünü gösterdi. Aslında bu perspektif değişikliği Arendt'in düşündüğünden çok daha sonra, özellikle bizim yüzyılımızda ortaya çıkmış olmalı. Marx bu yeni ekonomist "gerçekçilik" ya da "materyalizm" duygusuyla coştuysa da bir uçta "ihtiyaçları fetişleştirmemiz" ile diğer uçta etik anlam ve topluluk hislerimiz arasındaki bir çatışmadan etkilenen bizler, kişisel ve toplumsal güçsüzlük duygumuzla hareketsizlik içinde dondurulmuş bir dünyanın şizofren ürünleri haline geldik. Gerçek yaşamdaki bu ayrıcalıklı hedeflerin uzaklığını açıklamaktan çok, hayal kırıklığına uğramış anlam ve topluluk itkilerimizin yerini almaya yarayan bir "tarihsel yasalar" ya da "bilimsel sosyalizmler" gizemciliği icat ettik.

Toplumsal gelişimin kaynaklandığı tek bir ekonomik ya da kültürel karakter genellemesi yapılamıyorsa, toplumsal olgular konusunda düşünsel bir yönelime payanda oluşturan hiçbir "toplumsal yasa" yoksa, toplumsal tavırlarımızı hangi koordinatlara göre alacağız? İnsan girişimini aydınlatan en güçlü ve anlamlı bağlamın, özgürlükçü ile otoriter arasındaki ayrım olduğunu ileri sürüyorum. Bu terimlerden herhangi birinin tarih konusunda herhangi bir ereklilik duygusunu ifade ettiğini ya da belirsizlik taşımadıklarını söylemiyorum. İnsan tarihinde Hegelci bir "Mutlağa" ya da Marksçı bir "Komünizme" -daha doğrusu, tam imhaya- karşılık gelen herhangi bir son nokta olup olmadığı, bu genellemenin olumlayacağı ya da yadsıyacağı bir şey değildir. İnsanlığın "gerçek tarihi"nin "toplumsal sorun"u çözümlendiğinde başlayacağını söylemek yalnızca metaforik bir şeydir. Aydınlanmanın teknolojik ilerlemelere bağlılığı, kesinlikle sahip olduğumuz *en az* güvenilir koordinatlar sistemidir. Bugün bile, etiğin kendisinin de "araçsal" sıfatını elde ettiği, aşırı teknik yönelimli dünyamızda, en çekici tasarımlarımızın -tüm keyifli ya da uygun vasıflarına karşın- savaş için "alternatif" stratejiler yaratmak için kullanılabileceğini kabul etmek zorunda kalıyoruz.

Özgürlükçü ve otoriter sözcüklerinin, yalnızca kurumların, tekniğin, aklın ve bilimin çatışan biçimlerini değil, her şeyden önce çatışan değerleri ve duyarlılıkları -kısacası çatışan epistemolojileri- ifade ettiğini her zamankinden daha fazla vurgulamamız gerekiyor. Benim "özgürlükçü" tanımıma ekosistem tanımım kılavuzluk ediyor: Çeşitlilik içinde birlik, kendiliğindenlik, hiyerarşi ve tahakkümden tamamen bağımsız tamamlayıcı ilişkiler imgesi. "Otoriter" sözcüğü ile toplumsal rehberim olarak hiyerarşi ve tahakkümü ifade ediyorum: Gerontokrasiler, babaerkillikler, sınıf ilişkileri, her türden elitler ve nihayet özellikle toplumsal olarak en asalak biçimi olan devlet kapitalizmi içinde devlet. Ama çatışan duyarlılıklar, bilimler, teknikler, etikler ve akıl biçimleri işin içine dahil edilmeyince, "özgürlükçü" ve "otoriter" terimleri sadece örtük bir karakteri olan kurumsal terimler olarak kalırlar. Aralarındaki çatışmanın anlamlı ve devrimci olması için, içerimleri tüm deneyim alanını kapsayacak düzeyde aydınlatılmalıdır.

Özgürlükçü ile otoriter arasındaki bu gerilim içine yerleştirilen aklın, kendi özgürlükçü akılcılık talebini ileri sürmesine izin verilmelidir. Felsefi olarak, özgürlükçü bir akılcılığın, biçimsel ve analitik düşüncenin doğruluğa ilişkin iddialarını tamamen geçersizleştiren, doğruluk ve tutarlılık, daha doğrusu sezgi ve çelişki kuralları olması gerektiği inancına çok fazla anlam atfedildi. Sezgi ve çelişkinin faşizmin halk felsefelerinde ve Stalinizmin diyalektik materyalizminde otoritenin amaçlarına yeterinden daha fazla hizmet etmesi ölçüsünde -analitik aklın düşünce özgürlüğünün amaçlarına hizmet etmesi gibi- geleneklere uymayan düşünce tarzlarının zorunlu olarak özgürleştirici sonuçlara yol açacağı şeklindeki *etik* ölçütümüz dışında bir kılavuzumuz yok. Buda ve İsa figürleri, özgürlüğün amaçlarına hizmet etmek için kullanıldıkları kadar, otoritenin amaçlarına hizmet etmek için de kullanıldılar. Radikal mistisizm ve ruhculuk, ekolojik ve binyılcı olduğu kadar doğalcılık karşıtı ve insan karşıtıydı. Aklın "kurallarını" ele alırken - daha doğrusu, yeni bir öznellik yaklaşımını biçimlendirirken- belirleyici olan nokta, hiyerarşik bir şekilde oluşturulmuş piramit biçiminde bir deneyim görüşünden çok, yaşamın bereketliliğine, tamamlayıcılık erdemine, giderek zenginleşen deneyim mozaiğine ilişkin mantıksal imgeye dayanan, biyotik olarak çeşitli bir etik standardı ne derece ortaya çıkardığımızdır. Yüzyıllar boyunca Batı düşüncesinin mantıksal ilkeleri olarak hizmet eden, Aristoteles'in Organonu'nu ya da döngüsel nedensellik kavramıyla, tam da bir başlangıç noktası düşüncesini sonucuyla birleştiren sistemler teorisini bile terk etmememiz gerekir.

Aklı yalnızca kişisel ve toplumsal olarak özgürleştirici -ister "çizgisel" ister "döngüsel" olsun- etik olarak yüklü bir duyarlık şeklinde oluşturmalıyız. Horkheimer ve Adorno'nun ellerindeki yenilgisi meslektaşları arasında çok fazla kötümserlik yaratan akıl, radikal bir toplumsal ekolojide kök salmış özgürlükçü bir etik tarafından, düşmüş konumundan çıkarılabilir. Böyle bir etik, organik ve toplumsal evrimin tüm düzeylerinde duyarlılığın kendisinin cisimleşmesi olarak insan duyarlılığının zenginliğine açıklığını korur.

Ve bu özgürlükçü etiğin inşa edilebileceği bir zemin; düşünce, beğeni ve soğuk araçsal etkililik ihtiyacının kaprislerine bağlı olmayan bir anlam duygusu sağlayan bir alan vardır. Tüm "halk", "ırk", "değişmez diyalektik yasalar" saçmalıkları bir yana, doğada gizli bir tür amaçlılık, öznelliğe yol açan dereceli bir özörgütlenme gelişimi ve nihayet son derece gelişmiş insani biçimi içinde kendi üzerine düşünme yeteneği var gibi görünüyor. Böyle bir görüş, Horkheimer'ın horgördüğü "öznel akıl"dan ya da araçsalcılıktan karakter olarak farklı olmayan, keyfi bir göreciliğe hizmet eden insanbiçimci bir önvarsayım olarak görülebilir. Ancak ilk felsefi "önvarsayımsızlık" ilkeleri talebi bile, aklın bir önvarsayımıdır. Doğada içkin olana değer veren eski inancın, Bertrand Russell'ın salt rastlantının ürünü, doğanın öznellik alanına doğru anlamsız ve tesadüfi ilerlemesi olarak yaşam ve insan bilinci imgesine göre neden daha fazla kuşku sebebi sağladığını henüz belirlememiz gerekiyor.

Varlığımızın kendisinin insanbiçimcilik suçlamalarına dayanabilecek kendine özgü bir epistemoloji ve ontoloji -daha doğrusu, organizmanın genel felsefesi- olduğunu ileri sürmek çok mu hayalperestlik olur? Biçim en az hareket ve nihayet işlev kadar doğanın bir parçasıdır. "Doğal" olarak adlandırmak üzere seçtiğimiz başka her şey hem biçimi hem de işlev olarak hareketi içerir. Kendini matematiksel açıklamayı özetlemeye veren kapsamlı, harika bir şekilde örgütlenmiş bir gelişimin *deus ex machina*'sı olarak salt raslantıya başvurmak, tesadüfi olanı açıklayıcı olanın mezarı olarak kullanmaktır. Teleoloji lehinde son derece duyarlı bir argümanda Hans Jonas, gözün yapısının ve bir görme kaynağı olarak uyarımının tamamen fiziksel-kimyasal bir analizinin "görmeyle ilişkilendirilmediğinde anlamlı" olup olmadığını soruyordu. Çünkü her zaman bulacağımız şey şudur:

> Organizma *olarak* organizmanın amaçlılığı ve yaşama kaygısı: Tüm bitkisel eğilimde etkili olan, belirsiz reflekslerde ilksel farkındalığın

uyandırılması, aşağı organizmaların tepki veren uyartılma yeteneği; hareket ve duyu organları bahşedilmiş hayvan yaşamının dürtü ve çabasında ve acısında bu daha da geçerlidir; insanın bilincinde, iradesinde ve düşüncesinde özşeffaflığa erişir; bütün bunlar "madde"nin doğasındaki teleolojik yönün içe dönük görüntüleridir. ... Tüm olaylarda, organizmanın teleolojik yapısı ve davranışı yalnızca alternatif bir betimleme seçimi değildir: *her birinin organik farkındalığının ispatı temelinde,* tözün içkinliğinin dışsal tezahürüdür. İçerimleri eklersek: Teleolojisiz organizma yoktur; içe dönük olmayan teleoloji yoktur; ve yaşam ancak yaşam ile bilinebilir.

Aslında, yaşamın yalnızca yaşamın bir *sonucu* olarak bilinebileceği eklenebilir. Yaşam, tam da doğası gereği, salt duyarlık, ihtiyaç ve kendini koruma dürtüsü olarak bile olsa, bilme potansiyelinden hiçbir zaman koparılamaz.

Kuşkusuz Jonas'ın teleoloji gözlemlerine ekleyebileceğimiz çok şey var. Biz teleolojiyi potansiyelin gerçekleşmesi olarak -daha kesin bir şekilde, bir görüngünün tesadüf ve belirsizliğin varlığına yer bırakacak şekilde gerçekleşme yönündeki içkin çabasının bir sonucu olarak- düşünüyoruz. Burada, teleoloji bir görüngünün, olduğu şey haline gelmek -bunu yapma kesinliği olmadan- için özörgütlenmesini ifade eder. Teleoloji anlayışımızın, herhangi bir "demir zorunluluk" ya da zorunlu olarak bir görüngünün başlangıcında, sonunu "kaçınılmaz olarak" getiren değişmez bir özgelişim tarafından yönlendirilmesi gerekmez. Belirli bir görüngü rastgele kendi kendine oluşmamış olabilse de tesadüf onun kendini gerçekleştirmesini önleyebilir. Dolayısıyla "telos"u kaçınılmaz bir zorunluluktan çok, etkili bir *çabanın* sonucu olarak görülecektir.

Ama bugün en büyüleyici olan şey -mantıkçıların, pozitivistlerin ve Galileo bilimciliğinin mirasçılarının değil- *doğanın kendi doğa felsefesini ve etiğini yazmasıdır.* Belirttiğim gibi evrende, hattâ uzayın "boşluğunda" tek başımıza değiliz. Astrofizikteki oldukça yeni bir devrim sayesinde (muhtemelen ancak Kopernik ile Kepler'in başarılarıyla karşılaştırılabilir), kozmos, coşturucu bir spekülatif akıl değişikliğini ve doğal görüngülere daha nitel yaklaşımları gerektiren yeni biçimlerde kendini bize açıyor. Tüm evrenin -yalnızca bizim gezegenimizin ya da ona benzer birkaç gezegenin değil- yaşamın beşiği olabi-

leceğini öne sürmek giderek makul bir hale geliyor. On beş milyar yıl öncesinden gelen zayıf yankıları şimdi astrofizikçinin araçlarıyla tespit edilebilen "Big Bang" tek bir tesadüfi "olay"dan çok, tedrici genişlemeleri ve kasılmaları sonsuz bir zamana yayılan kozmik bir "nefes alma" biçiminin kanıtı olabilir. Eğer böyleyse -kuşkusuz son derece spekülatif zeminlerde olduğumuzu kabul ediyoruz- evrenin oluşumundaki tek bir epizottan çok kozmik *süreçlerle* ilgileniyoruz demektir. Açıktır ki bu süreçler evrensel "tarihin" bitmeyen bir biçimini ifade ediyorlarsa, kendi kozmik çağımıza iptal edilemez bir şekilde kilitlenmiş olan bizler, hiçbir zaman gerçekliklerine ya da anlamlarına vakıf olamayabiliriz. Ama burada yalnızca tekrara dayalı kozmik bir "tenefüsle" değil, evrenin geniş, devam eden gelişimiyle ilgilenip ilgilenmediğimizi sormak tamamen mantıksız olmaz.

Bu kavramlar son derece farazi olabilirse de hidrojenden helyuma kadar bütün elementlerin oluşumu, küçük moleküller halinde ve daha sonra kendi kendini oluşturan makromoléküller halinde birleşmeleri ve nihayet bu makromoleküllerin yaşamın ve muhtemelen aklın öğeleri olarak örgütlenmeleri, Russell'ın anlamsız bir boşluktaki tesadüfi bir kıvılcım olarak insanlık imgesine meydan okuyan bir sıra izler. Bu sıranın bazı safhaları, "rastlantı" [accident] sözcüğünün gerçek kaçınılmazlıkların bir ikamesi haline geldiği bir görüşe karşı güçlü bir direniş oluşturur. Hidrojen, karbon, nitrojen ve oksijen moleküllerinden oluşan tozun serpildiği bir kozmos, organik moleküllerin kaçınılmaz olarak oluşmasına uygun gibi görünüyor. Radyo astronomları, yıldızlararası uzayda kiyanus, karbon monoksit, hidrojen siyanürü, formaldehit, karınca asidi, metanol, asetaldehid ve metil formik asit tuzu buldular. Kısacası, uzayı bir boşluk olarak ele alan klasik imge yerini giderek karmaşıklaşan organik bileşenlerin şaşırtıcı bir ardıllığı için sürekli etkin olan kemogenetik bir zemin olarak uzay imgesine bırakıyor.

Buradan, temel, yaşam oluşturucu moleküllerin özörgütlenmesine ufak bir sıçramayla ulaşılabilir. Karbonlu kondritlerin (cam gibi küçük inklüzyonların bulunduğu bir grup taşlı meteorit) analizi, yağ asitleri, amino asitler ve porfirinler -klorofili oluşturan bileşenler- gibi uzun aromatik hidrokarbonlar zincirini ortaya koyar. Ünlü Miller-Urey "spark-gap" deneyiyle başlayan bir dizi laboratuvar çalışmasında, dünyanın en erken atmosferinden oluştuğu varsayılan gazları içeren bir tüpten elektrik akımı geçirilerek basit amino asitler oluşturuldu. İlksel atmosfere ilişkin daha sonraki teorilere uygun bir şekilde gazları

değiştirerek, başka araştırmacılar uzun amino asitler, riboz ve glikoz şekerler ve nükleozid fosfatlar -DNA'nın habercileri- zinciri üretebildiler.

Varsayımsal olarak (etkili bir destekleyici kanıtlama düzeyine karşın), artık oksijensiz yaşayabilen mikroorganizmaların basit zarları nasıl geliştirmiş olabileceklerini ve artan bir karmaşıklıkla son derece gelişmiş metabolik süreçlere yetenekli ayrı yaşam biçimleri olarak nasıl ortaya çıktıklarını izlemek mümkün. İşleyen birkaç varsayım, genetik yapıların oluşumu hakkındaki spekülasyonlardan daha çarpıcı bir şekilde inorganik ile organik arasındaki fazlasıyla dereceli ortak yüzeyi ortaya koyuyor. Bu tür spekülasyonlar bizi kavramsal olarak yaşamın en merkezi özelliğine götürüyor: Organik makromoleküllerin karmaşık bir mozaiğinin kendini *yeniden üretme* ve bunu evrimi olanaklı kılacak kadar anlamlı değişikliklerle yapma yeteneği. Daha 1944'te Erwin Schrodinger organik üreme ve evrim için bir ipucu sağladı. Bu ünlü fizikçi *Yaşam Nedir?*'de canlı bir hücrenin en temel parçasını -kromozom lifi- *aperiyodik bir kristal* olarak adlandırmanın yerinde olabileceğini belirtiyordu. "Kromozom lifi" "periyodik" bir kristal gibi yalnızca kendini tekrarlamaz ve eklenerek büyümez; miras alınan, evrimci gelişimleri başlatmak ve yürütmek için yeni biçimler -mutasyonlar- yaratmak üzere anlamlı bir şekilde değişir.

Graham Cairns-Smith erken üreme süreçlerinin doğasının aydınlatılmasına yardımcı olabilecek başka bir varsayım (şu anda önerilen ve yakında gündeme gelecek olan birçok varsayım arasında biri) ileri sürdü. Cairns-Smith, DNA'nın erken dünyanın yüzeyinin maruz kaldığı radyasyon ve ısı karşısında hayatta kalamayacak kadar kimyasal olarak istikrarsız olduğunu vurguluyor. Geliştirilme imkânı olan bir analojide, Cairns-Smith DNA'yı bir "teyp bandı"yla karşılaştırıyor: "Uygun koruyucu ortam, uygun bir şekilde makineyle imal edilmiş hammaddeler ve uygun bir şekilde karmaşık kayıt donanımı olduğunda son derece etkilidir." Bu makine donanımının inorganik dünyanın kendisinde bulunabileceğini ileri sürüyor:

> Bir dizi başka düşünceyle birlikte, bu, (Cairns-Smith'i) model oluşturucu öğeler olarak türlü kristal kusurlarla birlikte, baskı makinesi olarak bir kristalleşme biçimi düşüncesine itiyor. Elden geldiğince kesin konuşmak gerekirse, mika tipi bir kil en umut verici olasılık gibi görünüyordu.

Cairns-Smith'in varsayımı en azından, kendi yollarında ve kendi genetik evrimini izleyerek yaşamın, inorganik dünyada var olan görüngülerden mucizevi bir şekilde ayrılmadığını öne sürüyor. Toplumun biyolojiye indirgenebileceğini söylemediğim gibi kuşkusuz biyolojinin fiziğe indirgenebileceğini de ima etmek istemiyorum. Cairns-Smith bazı kil kristallerinin bir olasılıkla yeniden üretici organik malzemenin şablonları olabileceklerini ve böylelikle organik kalıtım malzemelerinin ikincil ve daha ileri biçimlerinin evrimini başlatabileceklerini ileri sürdüğü ölçüde, doğanın bazı ortak eğilimlerle birleştirilebileceğini de ileri sürüyor. Bu tür eğilimler, özörgütlenmenin çeşitli düzeylerinde ne kadar farklı işlev görürlerse görsünler, kozmosun gerçekliğindeki benzer bir kökeni paylaşacaklardır.

Benim burada ileri sürdüğüm şey, tözün ve özelliklerinin yaşamdan ayrılamaz olduğudur. Henri Bergson'un daha büyük entropiye ya da düzensizliğe doğru gittiği varsayılan bir kozmosta "entropi azaltıcı" bir etken olarak biyosfer anlayışı, varlığı için yaşama kozmik bir gerekçe sağlıyor gibi görünecektir. Yaşam biçimlerinin bu işleve sahip olabilecekleri düşüncesi, evrenin doğaüstü bir demiurgos tarafından, dışardan bir şekilde "tasarlandığını" ileri sürmek zorunda değildir. Ama "madde"nin ya da tözün, Newtoncu fizik tarafından ona atfedilen kütle ve hareketten daha az geçerli olmayan, içkin özörgütlenme özellikleri olduğunu ileri sürer.

Yeni özellikleri inanılmaz kılacak büyük bir veri eksikliği de yok; "madde"nin geleneksel nitelikleriyle karşılaştırıldığında. En azından, bilim doğanın gerçekten *olduğu* şey *olmalıdır;* ve doğada yaşam (Bergsoncu terminolojiyi kullanırsak) termodinamiğin ikinci yasasına karşı hareket eden bir kuvvettir ya da "entropiyi azaltıcı" bir etkendir. Tözün giderek daha karmaşık biçimlere doğru özörgütlenmesi -işlevin bir ilişiği [correlate] olarak biçimin ve özörgütlenmenin bir ilişiği olarak işlevin önemi- istikrara ulaşmaya yönelik durmak bilmez etkinliği ima eder. Karmaşıklık kadar bu istikrar da tözün bir "hedefi"dir; yalnızca süredurum değil, bu karmaşıklık da istikrarı oluşturur; ve son olarak bu karmaşıklık organik evrimin ve biyotik karşılıklı ilişkilerin ekolojik bir yorumunun fevkalade bir özelliğidir; bütün bu kavramlar birlikte ele alındığında, yalnızca mistik kaprisleri değil, bizatihi doğayı anlamanın yollarını oluştururlar. Bunlar, anlamla, daha doğrusu diyebilirim ki *etik* anlamla yüklü bir evren karşısında bugün hâlâ var olan teorik önyargılardan daha fazla kanıtlarla desteklenirler.

Şurası çok açık: Tesadüfi olarak bir araya gelip canlı tözü oluştu-

ran edilgin bir "ölü" maddeyle artık tatmin olamayız. Evren, en dinamik ve yaratıcı niteliği giderek daha karmaşık biçimler halinde sonu gelmez bir özörgütlenme yeteneği olan, hep çabalayan, -yalnızca "hareket etmeyip"- *gelişen* bir töze tanıklık ediyor. Doğal bereket esas olarak uzamsal yer "değişikliklerinden" değil, büyümeden kaynaklanır. Ayrıca bu gelişim ve büyüme sürecinde biçimin merkezi yerini ve biçimin vazgeçilmez bir ilişiği olarak işlevi ortadan kaldıramayız. Bilimi olanaklı bir proje haline getiren ve son derece özlü bir mantığı -matematik- kullanmasını anlamlı kılan düzenli evren, biçimin işlevle karşılıklı ilişkisini öngerektirir.* Bu açıdan, matematik yalnızca bilimin "dili" olarak değil, bilimin *logos*'u olarak da hizmet eder. Bu bilimsel *logos* her şeyden önce uygulanabilir bir projedir; çünkü doğada yer alan bir *logos*'u -bilimsel incelemenin "nesnesini"- kavrar.

Salt araçsalcı tutumun eşiğinin ötesinde bilimlerin "dili"ne doğru bir adım attığımızda, yaşam dediğimiz organik töze ilişkin betimlememize daha da fazla nitelik katabiliriz. Sürekli olarak kendini koruyan ya da gelişimsel olduğu kadar metabolik olarak da kavranan töz olarak yaşam daha net bir şekilde başka bir niteliğin varlığını ortaya koyar: simbiyoz. Son veriler Peter Kropotkin'in karşılıkçı doğalcılığının yalnızca türler içindeki ve arasındaki ilişkilere uygulanmayıp, morfolojik olarak da -karmaşık hücre biçimleri içinde ve arasında- uygulanabildiği görüşünü desteklemektedir. William Trager'in on yıl kadar önce gözlemlediği gibi:

> Doğada farklı türde organizmalar arasındaki çatışma, "varoluş mücadelesi" ve "en uygun olanın hayatta kalması" gibi cümleciklerle popüler olarak ifade edildi. Ancak, farklı türde organizmalar arasındaki karşılıklı işbirliğinin -simbiyoz- aynı derecede önemli olduğunu ve "en uygun"un başka birinin hayatta kalmasına en fazla yardım eden olabileceğini pek az kimse anlıyor.

Kasıtlı ya da değil, Trager'in "en uygun" betimlemesi, yalnızca

* Söz ettiğim matematik nicelik matematiği olduğu kadar -daha doğrusu, kesin olarak daha fazla- biçim matematiğidir. Bu açıdan, ben geç Rönesans geleneğini değil Yunan geleneğini ve nicelik konusundaki Galileocu vurgudan çok biçim konusundaki Pisagorcu vurguda yer alan doğruyu izliyorum. Matematiğin de en az etik ve felsefe kadar araçsalcılığın ve yöntem mitinin kurbanı olduğunu çabucak unutuyoruz.

ünlü bir biyolog tarafından dile getirilen bilimsel bir yargı değildir; aynı zamanda Kropotkin'in bir doğalcı olarak kendi çalışmasından ve bir anarşist olarak kendi ideallerinden çıkardığına benzer etik bir yargıdır. Trager "simbiyotik mikroorganizmaların konakçının (diğer bir organizmayı içinde veya üzerinde parazit olarak barındıran canlı -ç.n.) ekonomisiyle hemen hemen mükemmel bir şekilde bütünleşmesinin ... bazı hücreiçi organellerin başlangıçta bağımsız mikroorganizmalar olabilecekleri" varsayımına yol açtığını vurguluyordu. Buna uygun olarak, *ökaryotik* ya da çekirdekli hücreler içeren bitkilerde fotosentez etkinliğinden sorumlu olan kloroplastlar bölünmeyle çoğalan ayrı yapılardır, dairevi bakterilerinkilere çok benzeyen kendi ayrı DNA'ları vardır, kendi proteinlerini sentezlerler ve iki birimli zarlarla birleşirler.

Aynı şey ökaryotik hücrenin "enerji santralı" olan mitokondri için de geçerlidir. Bu alandaki en önemli araştırma 1960'lara dayanır ve Lynn Margulis tarafından büyük bir canlılıkla hücre evrimine ilişkin tezlerinde ve kitaplarında geliştirilmiştir. Ökaryotik hücreler tüm karmaşık hayvan ve bitki yaşamı biçimlerinin morfolojik birimleridir. Protista (tek hücreli hayvan veya bitki- ç.n.) ve mantar da bu çekirdekli hücre yapılarını paylaşır. Ökaryotlar aerobiktirler ve net bir şekilde oluşmuş altbirimler ya da organeller içerirler. Buna karşılık *prokaryotlar* çekirdeksizdirler; anaerobiktirler, ökaryotlara göre daha az uzmanlaşmışlardır ve Margulis'e göre ökaryotların evrimsel öncellerini oluştururlar. Aslında, erken dünyanın serbest oksijenin yalnızca izlerini taşıyan atmosferinde hayatta kalabilecek ve serpilebilecek tek yaşam biçimidirler.

Margulis ökaryotik hücrelerin, diğer bileşenlerle tamamen karşılıklı bağımlı hale gelen prokaryotların son derece işlevsel simbiyotik düzenlemelerinden oluştuğunu ileri sürdü ve büyük ölçüde kanıtladı. Ökaryotik kamçıların [flagella] oksijensiz yaşayabilen spiroketlerden (helezon şeklindeki gram-negatif hareketli bir bakteri cinsi -ç.n.); mitokondrinin fermantasyonun yanı sıra solunuma da yetenekli prokaryotik bakterilerden; bitki kloroplastlarının ise son zamanlarda kiyanus bakterisi [cyanobacteria] olarak yeniden sınıflandırılan "mavi-yeşil deniz yosunundan" türediğini ileri sürdü. Artık hemen hemen biyolojik bir gelenek haline gelen teori, ökaryotlar haline gelecek olan şeylerin fagositik atalarının bazı spiroketleri, protomitokondrilari (Margulis bunların konakçılarını istila ettiklerini ileri sürer) ve fotosentez hücreleriyle ilgili olarak, coccoid kiyanus bakterilerini ve kloroksibakterileri [chloroxybacteria] emdiğini (sindirmeden) ileri sürer. Oksijenle ya-

şayan çok hücreli yaşam biçimlerinin var olan kollarının kökleri, çeşitli mikroorganizmaları, makul bir şekilde koloni organizması denilebilecek şeyde -ökaryotik hücre- bütünleştiren simbiyotik bir süreçtedir. Bugün yaygın olan, son derece karmaşık aerobik yaşam biçimlerinin evrimi için temel ilke yırtıcılık değil, *karşılıkçılık* gibi görünüyor.

Yaşamın ve tüm niteliklerinin bizatihi tözde *gizli* olması, biyolojik evrimin derin bir şekilde simbiyoz ya da karşılıkçılıkta kök salmış olması ihtimali, *etkin* bir töz olarak "madde" kavramımızı yeniden kavramlaştırmanın ne kadar önemli olduğunu gösterir. Manfred Eigen'in belirttiği gibi moleküler özörgütlenme "belirli otokatalitik özellikleri olan bazı maddelerin varlığında ve sürekli entropi üretimini telafi etmek için gerekli olan sonlu (serbest) enerji akışının korunması altında evrimin kaçınılmaz bir olay gibi göründüğünü" ima eder. Aslında, bu özörgütlenme etkinliği, yaşamın ortaya çıkışının ve evriminin ötesine giderek karmaşık hale gelen yaşam biçimlerinin gelişimi için biyotik olarak uygun "çevre"yi üreten ve koruyan görünüşte inorganik etkenlere kadar genişler. Margulis'in, James E. Lovelock'la birlikte geliştirdiği Gaia varsayımını özetlerken belirttiği gibi yaşamın yalnızca bağımsız, jeolojik ve meteorolojik olarak belirlenmiş bir "çevre"ye uyarlanmak üzere zorlandığı şeklindeki geleneksel varsayım artık savunulamaz. Canlı dünya ile cansız dünya arasındaki (hangi türlerin evrileceğini ya da yok olacağını belirleyen yaşam biçimleri içindeki tesadüfi nokta mutasyonlarına dayanan) bu düalizm yerini, Margulis'in belirttiği gibi yaşamın "kendi çevresinin çoğunu yarattığı" şeklindeki daha ufuk açıcı bir anlayışa bırakıyor. "Atmosferin, çökeltilerin ve hidrosferin bazı özellikleri biyosfer tarafından ve biyosfer için denetlenir."

Mars ve Venüs gibi yaşam olmayan gezegenleri dünyayla karşılaştırırken, Margulis atmosferimizdeki yüksek oksijen yoğunluğunun, diğer gezegenlerin karbon dioksit dünyalarıyla karşılaştırıldığında istisnai olduğunu söylüyor. Ayrıca, "dünyanın atmosferindeki oksijen yoğunluğu nitrojen, metan, hidrojen ve diğer potansiyel reaktiflerin varlığında sabit kalmaktadır." Aslında yaşam, serbest oksijen moleküllerinin ve dünya atmosferindeki göreli sabitliklerinin korunmasında etkin bir rol oynar. Aynı şey alkaliklik ve dünya yüzeyindeki ılımlı ısı düzeylerinin kayda değer derecesi için de geçerlidir. Dünya atmosferinin biricikliği ve kuraldışılığı:

> tesadüfi olmaktan çok uzaktır. En azından "çekirdeği" oluşturan tropik ve ılıman bölgeler, yüzey ve atmosfer (ısıları), Mars ve Venüs değer-

lerinin ara değeri alınarak elde edilen değerlerden sapar ve sapmalar birçok organizma türünün tercih ettiği yöndedir. Oksijen yaklaşık yüzde 20 oranında korunur, en düşük atmosferin ortalama ısısı 22°C'dir ve pH 8'in biraz üzerindedir. Gezegen çapındaki kuraldışılıklar çok uzun süre devam etti; reaktif gazların kalıcılık süresi aylar ve yıllarla ölçülebilirse de dünya atmosferinin kimyasal olarak tuhaf bileşimi milyonlarca yıl hâkim oldu.

Margulis şu sonuca varıyor:

Isının, pH'nin ve besleyici elemanların yoğunluğunun çok büyük dönemler boyunca tam da yaşam için en uygun şekilde olmasını tek başına şansla açıklayabilmek çok ihtimal dışıdır. Atmosferik gazları alt üst eden başlıca etkenin organizmaların kendileri -özellikle mikroplar- olduğu açıkça görüldüğü zaman bu özellikle ihtimal dışıdır. ... Enerjinin bu koşulları korumak için etkin bir şekilde biyota tarafından genişletilmiş olması daha büyük ihtimal gibi görünüyor.

Son olarak, Julian Huxley'in 1940'lardan bu yana yürürlükte olan neo-Darwinci organik evrim modeli için kullandığı terimle Modern Sentez de çok dar ve belki de mekanik bir bakışa sahip olması nedeniyle eleştirilmiştir. Çevreye uyarlanabilirlikleri için seçilen küçük değişikliklerin etkileşiminden ortaya çıkan yavaş evrimci değişim imgesi artık göründüğü gibi fosil kayıtlarının gerçek olgularıyla desteklenebilir değildir. Evrim daha dağınık, zaman zaman hızlı değişikliklerin damgasını vurduğu, genellikle uzun birikme dönemleriyle geciktirilen bir şey gibi görünüyor. Son derece uzmanlaşmış cinsler (genera) ekolojik olarak işgal ettikleri çok dar, kısıtlı mevkiler nedeniyle türleşme ve tükenme eğilimi gösteriyorlar, oysa oldukça genelleşmiş cinsler daha yavaş değişiyorlar ve var olabildikleri daha farklılaşmış çevreler nedeniyle daha az tükeniyorlar. Elizabeth Vrba tarafından ortaya atılan bu "Etki Varsayımı" evrimin dışsal seçici kuvvetlerin bir ürünü olmaktan çok içkin bir çaba olma eğiliminde olduğunu ileri sürer. Mutasyonlar, yaşam biçimlerinin yapısındaki ve işlevindeki küçük, tırnak izine benzer değişikliklerden çok amaçlı mozaikler gibi görünürler. Bir gözlemcinin belirttiği gibi, "tür seçimi çevre koşullarına değişim güçlerini getirirken, Etki Varsayımı, türleşme ve nesil tükenmesi oranlarını etkileyen iç parametrelere bakar."

Küçük, tedrici noktasal mutasyonlar anlayışına (evrimci değişik-

likleri tamamen tesadüfe bağlayan Victoria dönemi zihniyetine uygun bir teori) yalnızca genetik temellerde karşı çıkılabilir. Yalnızca bir gen değil, aynı zamanda bir kromozom da -ikisi de çeşitli bileşimlerdekimyasal ve mekanik olarak değiştirilebilir. Genetik değişiklikler, "basit" noktasal mutasyonlardan, sıçrayan genler ve aktarılabilir elementlere, temel kromozom yeniden düzenlemelerine kadar uzanabilir. Özellikle deneysel çalışmalardan anlaşıldığı gibi genetik olarak belirlenen morfolojik değişimlerin permutasyonları olanaklıdır. Küçük genetik değişiklikler, tali ya da asli morfolojik değişikliklere yol açabilir; aynı şey büyük genetik değişiklikler için de geçerlidir.

Trager'in "en uygun" türlerin "başka birinin hayatta kalmasına en fazla yardım eden tür" olabileceği gözlemi, hayatta kalma mücadelesiyle kanlanan anlamsız bir rekabetçi tablo olarak doğal evrimin geleneksel manzarasını yeniden biçimlendirmek için harika bir formüldür. Dünyadaki yaşam biçimlerinin hayatta kalmasını sağlamada türiçi ve türler arası işbirliğinin oynadığı rolü vurgulayan, on dokuzuncu yüzyıla kadar giden zengin bir yazın vardır. Kropotkin'in ünlü *Yardımlaşma*'sı yüzyılın sonundaki verileri özetlemiş ve simbiyoza ilişkin biyolojik sözlüğe "karşılıkçılık" sözcüğünü eklemiştir. Kitabın ilk bölümleri, konu hakkındaki çağdaş çalışmaları, Doğu Asya'ya ilişkin kendi gözlemlerini ve böcekler, yengeçler, kuşlar, memeli etoburların "avcı birlikleri", kemirgen "toplumları" ve benzeri konulardaki büyük miktarda veriyi özetler. Malzeme büyük ölçüde türiçidir; bir yüzyıl öncesinin biyolojik "karşılıkçıları" bugün Kropotkin'in hayal edebildiğinden çok daha yaygın olduğunu bildiğimiz türler arası destek sistemlerini vurgulamadılar. Buchner, yalnızca hayvanların bitki mikroorganizmalarıyla endosimbiyozu konusunda dev bir kitap yazdı (1953); Henry bu konu hakkındaki çalışmaları 1960'ların ortalarına kadar getiren, *Symbiosis* adlı iki ciltlik bir kitap derledi. Türler arası simbiyoza, özellikle karşılıkçılığa ilişkin kanıtlar çok fazladır. Henry'nin çalışması, rizobia ve baklagillerin türler arası destek ilişkilerinden, bitki birliklerine, hayvanlarda davranış simbiyozuna ve dünya çapındaki biyogeokimyasal ilişkilerdeki homeostazı (organizmada normal şartların devamlılığı -ç.n.) açıklayan büyük düzenleyici mekanizmalara kadar karşılıkçı ilişkilerin kanıtlarını Kropotkin'in *Yardımlaşma*'sından bile daha çok izledi.

"Uygunluk" salt türlerin hayatta kalışı ve uyarlanması açısından biyolojik olarak pek anlamlı değildir. Bu yüzeysel düzeyde bırakıldığında, ototrofik (kendi kendine beslenen- ç.n.) ya da heterotrofik (baş-

kalarına bağlı olarak beslenen- ç.n.), tüm türlerin yaşamı destekleyici sistemlere duydukları ihtiyacı açıklayamayan, hemen hemen kişisel bir uyarlanma girişimi haline gelir. Geleneksel evrimci teori, bir türü ekosisteminden soyutlamaya, onu yalıtmaya ve onun hayatta kalışını oldukça soyut bir şekilde ele almaya eğilimlidir. Örneğin fotosentetik yaşam biçimleri ile otoburlar arasındaki karşılıklı destek ilişkisi, en basit "yırtıcılık" biçiminin ya da heterotrofinin kanıtı olmak bir yana, hayvan atıklarından kaynaklanan toprak verimliliği, tohum dağılımı ve iri organizmaların giderek zenginleşen bir ekosisteme dönmesi (ölüm yoluyla) açısından vazgeçilmezdir. Büyük otoburları avlayan büyük etoburların bile, zayıf ya da yaşlı hayvanları kendileri için bir "ıstırap" biçimi haline gelen yaşamdan ayırarak büyük nüfus dalgalanmalarını seçici bir şekilde denetlemek gibi hayati bir işlevleri vardır.

İronik bir şekilde, nasıl ki toplumsal anlama sahip hiyerarşi ve tahakküm terimlerini kurumsallıktan çıkarmak ve onları belirli bir hayvan yığını içindeki az ya da çok saldırgan bireyler arasındaki bireysel geçiş bağlantılarına dönüştürmek bu terimlerin anlamını ucuzlatırsa, acı ve yırtıcılığa indirgenmek de gerçek ıstırap ve zulmün anlamını ucuzlatır. Bir kurdun hasta ya da yaşlı bir geyiğe getirdiği korku, acı ve genelde ani ölüm doğadaki ıstırabın ya da zulmün değil, özü itibariyle organik yenilenmeye ve ekolojik istikrara bağlı bir ölüm tarzının göstergesidir. Istırap ve zulüm tamamen kişisel keder, gereksiz elem ve kurbanına eziyet edenin ahlâki çökmüşlüğü alanına aittir. Bu kavramlar artık yaşamını dayanılabilir kılan bir düzeyde işleyemeyen bir organizmanın ortadan kaldırılmasına uygulanamaz. Tüm acıları ıstırapla, tüm yırtıcılıkları zulümle ilişkilendirmek tam bir çarpıtmadır. Uzun süren sarsıntı ve ölümcül hastalık gibi açlık ıstırabı, ruhsal üzüntü, güvensizlik, ihmal edilmişlik, yalnızlık ve savaşta ölüm, yırtıcılık ve bilinmeyen ölüm olgusuyla ilişkili olan ve genellikle kısa süren acıyla eşitlenemez. Doğanın spazmları, genellikle insan toplumunun insanların yanı sıra sağlıklı, canlı hayvanlara verdikleri son derece örgütlü ve sistematik belalar -ancak insansı kafanın kurnazlığının düşünebileceği belalar- kadar zalimce değildir.

Ne acı, zulüm, saldırganlık ne de rekabet, yaşamın ortaya çıkışını ve evrimini yeterince açıklayabilir. Daha iyi bir açıklama için, karşılıkçılığa ve görünüşte "en uygun" olan için destek sistemlerini güçlendiren bir "uygunluk" kavramına dönmemiz gerekir. Yaşamın özörgütlenmeci doğasını kabul etmeye hazırsak, onun evrimci itkileri olarak karşılıkçılığın belirleyici rolü bizi bir ekosistemin destekleyici meka-

nizması açısından "uygunluğu" yeniden tanımlamak zorunda bırakır. Ve yaşamı, tam da evriminin "seçici" kaynağı olarak görülen "çevresini" biçimlendirebilen ve koruyan bir görüngü olarak ele almaya hazırsak, önemli bir soru ortaya çıkar: Artık biyolojik evrimin itici gücü olarak "doğal ayaklanma"dan söz etmek anlamlı mıdır? Yoksa yaşamın, evrimini açıklayan "kuvvetleri" yaratma ve onlara kılavuzluk etme konusundaki rolünü tam olarak belirtmek için "doğal etkileşim"den mi söz etmemiz gerekir? Çağdaş biyoloji, yaşam biçimlerinin şekillendirilmesinde bir Darwin'in, bir Huxley'nin ya da Modern Sentez formülatörlerinin düşünebildiğinden çok daha önemli olduğu kanıtlanan bir organik karşılıklı bağımlılıklar tablosu sunuyor. Yaşam yalnızca kendi korunması için değil, kendi özoluşumu için de gereklidir. "Gaia" ve öznellik yaşamın etkileri olmaktan daha fazla anlam ifade ederler; onun bütünsel nitelikleridirler.

Günümüzde çok yaygın olan yüzeysel çevrecilikle karşılaştırıldığında gerçek bir ekolojik duyarlılığın büyüklüğü, bu bereketli, destekleyici karşılıklı ilişkileri ve istikrarın temeli olarak çeşitliliğe dayanmalarını en radikal şekilde genelleştirme olanağı vermesidir. Ekolojik bir duyarlık, terimin en anlamlı ve hattâ açıkça *etik* anlamında açıklayıcı olan tutarlı bir bakış sağlar.

Uzak Helenik dönemden erken Rönesansa kadar, doğa esas olarak bir etik yönelim kaynağı, insan düşüncesinin normatif desteklerini ve tutarlılığını bulmasını sağlayan bir araç olarak görüldü. İnsani olmayan doğa insan doğasına ve topluma dışsal değildi. Tam tersine, akıl, toplumsal ve kişisel iyi ve kötü, adalet ve adaletsizlik, güzellik ve çirkinlik, sevgi ve nefret gibi kavramlar -kişinin erdem ve iyi yaşam yolunda kendisine yol gösterici olarak alacağı sonsuz sayıda değer- için nesnel ölçütler sunan kozmik bir *logos*'un eşsiz bir parçasıydı. *Dike* ve *andike* -adalet ve adaletsizlik- sözcükleri, Yunan doğa felsefecilerinin kozmolojilerine nüfuz etmişti. Modern doğal bilimin jargonunun bir parçası olarak hâlâ birçok terminolojik çeşitlemede varlıklarını koruyorlar; özellikle "çekim" ve "itme" gibi sözcüklerde.

Arkaik kozmolojinin yanlışlıkları genel olarak etik yöneliminde değil, doğaya düalist yaklaşımında yatar. Deney karşısında spekülasyona verdiği öneme karşın, eski kozmoloji, özörgütlenmeci, bereketli bir doğayı doğal dünyanın kendisine yabancı olan hayat verici bir güçle birleştirmeye çalıştığında *en büyük* hatasını yapar. Henri Berg-

son'un *élan vital*'i (yaşam atılımı) gibi Parmenides'in Dike'si de doğa içindeki, düzenli bir dünyayı açıklayan harekete geçirici güçler değil, doğanın özörgütlenmeci özelliklerinin ikameleridir. İnsanlığı ve doğayı etik bir ortaklığa getirmeye çalışan monistik kozmolojilerde gizli bir düalizm vardır; dengesi bozulmuş bir kozmosta ya da akıldışı bir toplumda dengesizlikleri düzeltmeye çalışan bir *deus ex machina*. Doğru Tanrı ya da Tin biçiminde görünmez bir taç giyer, çünkü "uygarlığın" bize miras bıraktığı politik topluluğa kendi işlerini idare etmesi için güvenilemeyeceği gibi doğanın kendiliğinden temellerinde gelişmesine güvenilemez.

Bu arkaizmler, teolojik nüansları ve sıkı bir şekilde formüle edilmiş teleolojileriyle, haklı olarak toplumsal açıdan gerici tuzaklar olarak görüldüler. Aslında, ortaçağ skolastiklerinin kafalarını uyuşturdukları kadar kesin bir şekilde Aristoteles ve Hegel'in çalışmalarını da lekelediler. Ama klasik doğa felsefesinin hataları, doğadan bir etik sağlama projesinde değil, başlangıçtan beri doğada çıkan dengesizlikleri ya da "adaletsizlikleri" tartan ve düzelten, nezaret edici, genellikle otoriter, Doğaüstü "hakemle" onu zehirleyen tahakküm ruhunda yatar. Dolayısıyla bu erken kozmolojiler ne kadar rasyonalist görünürlerse görünsünler, eski tanrılar hep oradaydı; doğa ile insanlık arasında daha anlamlı ve demokratik bir etik süreklilik kurmak için onların defedilmesi gerekiyordu. Maalesef, geç Rönesans düşüncesi öncellerinden pek de daha demokratik değildi ve bu çok ihtiyaç duyulan cerrahi operasyonu ne Galileo bilimde ne de Descartes felsefede tatminkar bir şekilde yapabildi. Onlar ve onların daha yeni mirasçıları, tahakküm tarafından en az yıktıkları klasik gelenek kadar lekelenmiş olan bilimci ve epistemolojik önyargılar biçimini alan kendi tanrılarını yaratarak doğa ve akıl alanlarını *ayırdılar*.

Bugün, doğaya -Dike, İustitia, Tanrı, Tin ya da bir *élan vital* değil- kendini etik olarak *kendi* terimleriyle bize açmasını sağlama olanağıyla karşı karşıyayız. Karşılıkçılık, doğal çeşitliliğin evrimini besleme işlevi sayesinde içsel olarak iyi bir şeydir. Doğada ve toplumda aranan bir vasıf olarak topluluğun rolünü onaylamak için bir tarafta Dike'ye ya da diğer tarafta "bilimsel nesnellik" kurallarına ihtiyacımız yok. Aynı şekilde, *özgürlük* içsel bir iyidir talepleri Hans Jonas'ın güzel bir şekilde yaşam biçimlerinin "içe dönüklüğü", "organik kimlikleri" ve "biçimin serüveni" dediği şeyle geçerli kılınır. Her canlının -hattâ organizmaların en az gelişmişlerinin- kendisini korumak için "istikrarsız metabolik sürekliliği" sırasında gösterdiği çaba, cüret, daha doğrusu

kendi kendini tanıma, Jonas'ın çok yerinde olarak "tohum halinde özgürlük"ün kanıtı diye adlandırdığı bir kimlik duygusu ve seçici etkinliktir.

Son olarak, atomdan küçük zerrecikleri evrim boyunca insanlar adını verdiğimiz şu bilinçli, kendi üzerine düşünen yaşam biçimlerine yükselten, giderek artan karmaşıklık ve çeşitlilikten yola çıktığımızda, tözün kendisinde genel bir şekilde kavranan bir *telos*'un ve en sonunda aklı ve zekâyı oluşturan gizli bir öznelliğin olduğu konusunda spekülasyonlar yapmaktan kendimizi alamayız. Tözün tepkimesinde, en az gelişmiş mikroorganizmaların duyarlığında, sinirlerin, sinir düğümlerinin, omuriliğin ve beynin tabakalı gelişiminin inceliğinde, o kadar tutarlı ve zorlayıcı bir akıl evrimi hissediliyor ki, onu Manfred Eigen'in terimiyle "kaçınılmaz" olarak tanımlamak cazip görünüyor. Yaşam biçimlerinin uyaranlara sinirsel olarak yanıt verme; son derece düzenli sinir sistemleri geliştirme; ne kadar bulanık olursa olsun davranışlarının sonuçlarını öngörme ve daha sonra bu öngörüyü açık bir şekilde ve simgesel olarak kavramlaştırma kapasitesini tek başına tesadüfün açıkladığına inanmak zor. Aklın gerçek bir tarihi, tözün kendi nitelikleriyle; belki de en basit kristallerin kendilerini idame ettirmeye yönelik gizli ya da örtük çabalarında, bilinmeyen kimyasal kaynaklardan inorganik dünyada zaten mevcut olan bir tekrarlama ilkesini paylaştığı bir noktaya kadar DNA'nın evriminde ve gerçekliğin, "özellikleri" adını verdiğimiz içkin özörgütlenmeci vasıflarının bir sonucu olarak canlı moleküllerin olduğu gibi cansız moleküllerin de türleşmesinde başlaması gerekebilir.

Dolayısıyla doğa incelememiz -tüm arkaik felsefeler ve epistemolojik önyargılar bir yana- özevrimci bir model, örtük olarak etik olan bir çekirdek sergiler. Karşılıkçılık, özgürlük ve öznellik tamamen insan değerleri ya da kaygıları değildir. Tohum halinde de olsa, kendilerini harekete geçirmesi için Aristotelesçi bir Tanrıya ya da kendilerine hayat vermesi için Hegelci bir Tin'e gerek duymayan daha geniş kozmik ve organik süreçlerde de görülürler. Toplumsal ekoloji, tahakkümün olmadığı, düşünce ve aklın kılavuzluk ettiği, işbirliğine dayanan bir toplumun yönleri olarak karşılıkçılık, özgürlük ve öznelliğin birliğine tutarlı bir biçimde odaklanmaktan biraz daha fazlasını sağlayacaksa, başlangıcından itibaren doğalcı bir etiği kirleten lekeleri kaldıracaktır; hem insanlığa, hem de doğaya ortak bir etik ses verecektir. Doğayı dilsiz, aklı ise çevresindeki daha geniş görüngüler dünyasından yalıtılmış bırakan kartezyen -ve daha yeni olarak, neo-Kantçı- bir

düalizme artık ihtiyacımız olmayacaktır. Topluluğu ihlal etmek, hep daha karmaşık ve akılcı olan, özörgütlenmeci bir gerçekliğin özünde yatan kendiliğindenliği durdurmak ve özgürlüğü kısıtlamak; bu eylemler doğanın damarlarını kesecek, onun evrimci süreçlerindeki mirasımızı yadsıyacak ve yaşam dünyasındaki meşruiyetimizi ve işlevimizi yok edecektir. Ekolojik bir topluma ulaşamaz ve ekolojik bir etiği ifade edemezsek, etik kökleri olan bu meşruiyet de tehlikeye girecektir; bunun yol açacağı tüm korkunç ekolojik sonuçları ise düşünmek bile istemiyorum.

Toplumsal ekolojinin çeşitlilik içinde birlik, kendiliğindenlik ve hiyerarşik olmayan ilişkiler ilkeleriyle tutarlılık taşıyan karşılıkçılık, özörgütlenme, özgürlük ve öznellik, kendi içlerinde birer amaçtırlar. Doğanın kendi üstüne düşünebilen sesi olarak türümüze verdikleri ekolojik sorumluluklar bir yana, bizi düpedüz tanımlarlar. Doğa bizim kullanımımız için "varolmaz" yalnızca bizi ve biricikliğimizi ekolojik olarak meşru kılar. "Varlık" kavramı gibi toplumsal ekolojinin bu ilkeleri de açıklama değil, yalnızca doğrulama gerektirir. Kişisel ihtiyaçlara uygun olarak değiştirilebilen bir oyunun kuralları değil, etik bir *ontolojinin* öğeleridirler.

Bu ontolojinin damarlarını kesen bir toplum, anlamlı ve akılcı bir varlık olarak kendi gerçekliğini sorun haline getirir. "Uygarlık" bize "kutuplaşma" ve "meydan okuma" olarak ötekilik; ve özkimlik edinmek için sürekli bir savaş olarak organik "içedönüklük" görüşünü miras bıraktı. Bu görüş insanlığın ekolojik meşruiyetini ve çevremizdeki dünyanın potansiyel akılcı bir boyutu olarak toplum gerçekliğini tamamen ortadan kaldırma tehlikesini içerir. Yanlış bir şekilde, insanlığımızla sürekli karşıtlık içinde duran bir doğa algılamasının tuzağına yakalanınca, bir barıştırma koşulu olarak mücadele, bilinçliliğin bir koşulu olarak denetim ve özgürlüğün bir koşulu olarak tahakküm ve uzlaşmanın bir koşulu olarak karşıtlık şeklinde insanlığın kendisini yeniden tanımladık. Örtük olarak bu kendini yok edici bağlamda, Ragnarok'un her şeyi tüketen alevlerinin karşısında bir kale olmaktan çok, hemen hemen kesin bir şekilde bir tuzak haline gelen Valhalla'yı çabucak inşa ediyoruz.

Oysa ötekilik ve yaşamın içedönüklüğü kavramından tamamen farklı -en azından özünde, Wintu ve Hopilerinkine benzer- bir felsefi ve toplumsal düzenleme çıkarılabilir. Yaşamın kendisinin evrime yardımcı -daha doğrusu, doğanın daha geniş bir ekolojik görüşünde iyi hale getirdiği- bir dünyada, bireysel içedönüklüğü tehdit edici, istilacı

bir ötekilikten koruyan bir etik yerine, çeşitlilikle beslenen bir tamamlayıcılık etiği formüle edebiliriz. Aslında, yaşamın içedönüklüğü, yalnızca entropiye ve tüm etkinliğin sona ermesine bir direnç olarak değil, dengenin bir ifadesi olarak görülebilir. Entropinin kendisi de yaşam anabolik boyutu olmak üzere, daha geniş bir kozmik metabolizmanın bir özelliği olarak görülebilir. Son olarak, benlik, herhangi bir bireysel kimlik ve kişisel kendiliğindenlik kaybı olmadan bütünleşme, topluluk, destek ve paylaşmanın sonucu olarak görülebilir.,

O halde önümüzde iki alternatif var. Odin'in antagonist bronz çağı savaşçı ruhunu yatıştırmaya, onu ve askerlerini barışçı hale getirmeye ve belki de Valhalla'nın havasını akıl ve düşüncenin nefesiyle temizlemeye çalışabiliriz. Bir zamanlar dünyayı son derece istikrarsız bir biçimde bir arada tutan parçalanmış anlaşmaları onarmaya ve onları elimizden geldiğince işlemeye çalışabiliriz. Zaman içinde Odin mızrağını bir yana bırakmaya, zırhını çıkarmaya ve kendini akılcı anlayış ve söylemin tatlı sesine vermeye ikna edilebilir.

Ya da çabalarımız radikal bir dönüş biçimini alabilir: Kısmi körlüğü, umarsızca başarısız bir toplumun kanıtını oluşturan Odin'i devirebiliriz. İskandinav destanının zincirler ve sürgünlerle bir arada tuttuğu, içkin olarak bölünmüş bir dünyayı "uyumlu" hale getiren sözleşme mitlerini bir kenara bırakabiliriz. O zaman kendi üstümüze düşünmemize ve evrimin bilinçliliğe doğru durmak bilmez atılımının bir sonucu olarak mirasçısı olduğumuz bir etiğe dayanan yeni bir dünya ve yeni bir duyarlılık yaratmanın sorumluluğu bize ait olacaktır. Doğal dünyada aklın bütünlüğü olarak -doğal çeşitliliğe *yardımcı olan* ve doğanın çalışmalarını, insani olmayan dünyada temel olarak eksik olan etkililik, kesinlik ve yönlülük ile bütünleştiren akılcılık olarak- meşruiyetimizi yeniden ele geçirmeye çalışabiliriz.

Bugün bildiğimiz biçimiyle "uygarlık", adına konuştuğunu iddia ettiği doğadan daha dilsiz, denetlediğini iddia ettiği temel kuvvetlerden daha kördür. Aslında "uygarlık", çevresindeki dünyaya ve kendisine duyduğu korkunç bir nefret içinde yaşar. Yağmalanmış şehirleri, israf edilmiş toprakları, zehirlenmiş havası ve suyu, ruh yoksulu açgözlülüğü, benimsediği tiksindirici ahlâksızlığı her gün tekrar tekrar suçlar. Böylesine alçaltılmış bir dünya, en azından kendi kurumsal ve etik çerçevesinin terimleri içinde kurtarılamayacak duruma gelmiş olabilir. Ragnarok'un alevleri İskandinavların dünyasını temizledi. Gezegenimizi yutma tehdidini taşıyan alevler onu umarsızca yaşama düşman bir durumda bırakabilir; kozmik başarısızlığın ölü bir tanığı ola-

rak. Yalnızca, bu dünyanın tarihi, insanlık tarihi de dahil olmak üzere, vaat, ümit ve yaratıcılıkla dolu olduğu için bile önümüzdeki yıllarda karşılaşacağı anlaşılan kaderden daha iyi bir kadere layıktır.

NOTLAR

Kısa, bilinen cümlecikler dışında, başka kaynaklardan doğrudan yapılan bütün alıntılar aşağıdaki notlarda belirtilmiştir. Ayrıca, metinde sunulan düşünceler için art alan malzemesi sağlamak üzere sık kullanılan kaynaklar vardır.
Bu notların solunda yer alan sayılar, karşılık gelen kaynağın metinde kullanıldığı ya da alıntı yapıldığı sayfayı ya da sayfaları belirtmektedir. Bir sayfa sayısı yalnızca bir kez verilmiştir; numaralandırılmamış sonraki notlar aynı sayfaya ilişkindir. Bir kaynağın, metindeki izleyen bir (ya da daha fazla) sayfada kullanıldığı ya da alıntılandığı, sayfa numarasından sonra gelen "f" (ya da "ff") simgesi ile belirtilmiştir. Kaynak ana metnin bir dipnotunda kullanılmış ya da alıntılanmışsa sayfa numarasından sonra "fn" simgesi kullanılmıştır.

GİRİŞ

78 Lewis Herber (takma ad) "The Problem of Chemicals in Food," *Contemporary Issues*, Cilt 3, No. 12 (1952), s. 206-41.
Lewis Herber (takma ad), ve Gotz Ohly, *Lebensgefährliche Lebensmittel* (Münih: Hans Georg Mueller Verlag, 1955).
79 Lewis Herber (takma ad), *Our Synthetic Environment* (New York: Alfred A. Knopf, 1963); yazarın gerçek adıyla Harper & Row (1974) tarafından yeniden yayımlandı.
Murray Bookchin, *Toward an Ecological Society* (Montreal: Black Rose Books, 1981).
Murray Bookchin, *Post-Scarcity Anarchism* (Palo Alto: Ramparts Press, 1970); ayrıca Black Rose Books, Montreal'de de mevcuttur.
82 Sınıf mücadelesi üzerine alıntı, Karl Marx ve Frederick Engels, "The Communist Manifesto," *Selected Works* içinde, Cilt I (Moskova: Progress Publishers, 1969), s. 108.[Komünist Manifesto, çev.M.İ.Erdost, Sol Y.,1991]
83 G.W.F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, Cilt I (New York: The Humanities Press, 1955), s. 24.

I. TOPLUMSAL EKOLOJİ KAVRAMI

95ff. İskandinav öyküleri ve alıntıları P. Grappin'den alınmıştır, "German Lands: The Mortal Gods," *Larousse World Mythology* içinde (New York: Hamlyn Publishing Group, Ltd., 1965), s. 363-83.
102 G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Mind* (New York: Humanities Press, 1931 basımı), s. 79.[Tinin Görüngübilimi, çev.A.Yardımlı, İdea Y., 1986]
102f. E.A. Gutkind, *Community and Environment* (New York: Philosophical Library, 1954), s. 9.
106 Charles Elton, *The Ecology of Invasions by Plants and Animals* (New York: John W. Wiley, 1953), s. 101.
106f Allison Jolly, *The Evolution of Primate Behavior* (New York: MacMillan Co., 1972), s. 172.
110 Elise Boulding, *The Underside of History* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1976), s. 39.
111 Jane van Lawick-Goodall, *In the Shadow of Man* (New York: Delta Publishing Co., 1971), s. 123.
112f. Chicago okulunun bakiş açısının klasik ifadesi için bkz. Robert E. Park, *Human*

Communities (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1952)

113 Hegel, *The Phenomenology of Mind*, s. 81.
a.g.y., s. 68. Baille'in çevirisi bu ünlü Hegelci deyişi yanlış bir şekilde "Doğru bütündür" olarak veriyor.

115 Marx'ın "insan" ve tarihsel değişimi hakkındaki gözlemi "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte"da yer almaktadır, *Selected Works* içinde, Cilt I (Moskova: Progress Publishers, 1969), s. 398.[Louis Bonapart'ın 18 Brumaire'i, çev.S.Belli, Sol Y., 1990]

116f. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Band II (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1067), s. 806-7.

119 Aristotle, *Metaphysics* (Richard Hope Çevirisi) (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1960), 1036b5-6. ... ya da Aristoteles'in *entelekya* ya da "ergi" dediği, "gerçekleştirilmiş malzemelerdir".

120 Benjamin R. Barber, *The Death of Communal Liberty* (Princeton: Princeton University Press, 1974), s. 5.

124 Josef Weber'den yapılan alıntı "The Ring of the Nibelung-"da yer almaktadır (Wilhelm Lunen, takma ad), *Contemporary Issues* içinde, Cilt 5, Sayı 19, s. 156-99.

II. ORGANİK TOPLUMUN BAKIŞ AÇISI

128 Dorothy Lee, *Freedom and Culture* (Englewood, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1959), s. 42.
a.g.y., s. 8.

129f. Dorothy Eggan, "Instruction and Effect in Cultural Continuity," *From Childhood to Adult*, John Middleton, der. (New York: The Natural History Press, 1970), s. 117.

130f. Lee, *Freedom and Culture*, s. 47.

131 Hans Jonas, *The Phenomenon of Life* (New York: Dell Publishing Co., 1966), s. 7.

134 Farley Mowatt, *The People of the Deer* (New York: Pyramid Publications, 1968), s. 142.

135 Gontran de Poncins, *Kabloona* (New York: Reynal & Hitchcock, 1941), fotoğraf başlığı.

Lucien Levy-Bruhl, "The Solidarity of the Individual with His Group," *The Making of Man*, V.F. Calverton, der. (New York: Modern Library, 1931), s. 249-78.

142 Paul Radin, *The World of Primitive Man* (New York: Grove Press, 1960), s. 11, 106.

143 Erich Fromm, *The Crisis of Psychoanalysis* (Greenwich, Connecticut: Fawcett Publications, 1961), s. 128.

144 Lewis Mumford, *The City in History* (New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1961), s. 12.

147 Fromm, *The Crisis of Psychoanalysis*, s. 130.

III. HİYERARŞİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

152 Pierre-Joseph Proudhon, *What Is Property*, Cilt I (Londra: Bellamy Library, n.d.), s. 135.

153 Karl Marx ve Frederick Engels, *The German Ideology* (Moskova: Progress Publishers, 1964), s. 46. Çeviri Marx'ın gerçek terminolojisine daha uygun bir hale getirmek amacıyla değiştirilmiştir.[Alman İdeolojisi, çev.S.Belli, Sol Y., 1987]

163 Bkz. Karl Polanyi, *The Great Transformation* (Boston: Beacon Press, 1957).[Büyük Dönüşüm, çev.A.Buğra, Alan Y., 1986]

164 Melville Jacobs, *Patterns in Cultural Anthropology* (Homewood, Illinois: The Dorsey Press, 1964), s. 192. Bu gözlemin tarihi gözönünde bulundurulduğunda, Jacobs'un görüşleri belki de erkek bir antropolog tarafından yapılan bu tür bir eleştirinin en eski örneklerinden biridir.

167 Elizabeth Marshall Thomas, *The Harmless People* (New York: Vintage Books, 1958), s. 64.

169fn. Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, (New York: Bantam Books, 1961), s. 65. [Kadın I-II-III, çev.B.Onaran, Payel Y., 1986]

174 Paul Radin, *The World of Primitive Man* (New York: Grove Press, 1960), s. 212.

174f. Weston La Barre, *The Ghost Dance* (New York: Doubleday & Co., 1970), s. 107.

175 Radin, *The World of Primitive Man*, s. 214.

La Barre, *The Ghost Dance*, s. 301.

176 Radin, *The World of Primitive Man*, s. 215.

176f. Manning Nash, *Primitive and Peasant Economic Systems* (Scranton, Pennsylvania: Chaldler Publishing Co., 1966), s. 35.

177 Patrick Malloy, kişisel yazışma.

179 Karl Marx, "The Future Results of British Rule in India," *Selected Works* içinde, Cilt I (Moskova: Progress Publishers, 1969), s. 499.

IV. HÂKİMİYET EPİSTEMOLOJİLERİ

186 Robert McAdams, *The Evolution of Urban Society* (Chicago: Aldine Publishing Co., 1966).

191 Howard Press, "Marx, Freud, and the Pleasure Principle," *The Philosophical Forum*, Cilt 11, Sayı 1 (1970), s. 36.

Jean Piaget, *The Construction of Reality in the Child* (New York: Ballantine Books, 1971), s. x, xi.

192 Edward B. Tylor, "Animism," *Primitive Culture* içinde (Londra: Murray, 1873), *The Making of Man*'den alındı; V.F. Calverton, der. (New York: Modern Library, 1931), s. 646.

R.G. Collingwood, *The Idea of Nature* (New York: Oxford University Press, 1960), s. 3-4.

193 Tylor, "Animism," s. 538.

194 Ivar Paulson'dan aktaran Weston La Barre, *The Ghost Dance* (New York: Doubleday & Co., 1970), s. 163

197 H. ve H.A. Frankfort, vd., *Before Philosophy* (Baltimore: Penguin Books, 1949), s. 241.

198 *a.g.y.*, s. 247.

199 Çıkış 3:1

Rudolph Bultmann, *Primitive Christianity* (New York: World Publishing Co., 1956), s. 15.

200 Frankfort, *Before Philosophy*, s. 244.

202 Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), s. 30-31.

203 Bkz. Havelock Ellis, "The Love of Wild Nature," *From Rousseau to Proust* içinde (New York: Charles Scribner & Sons, 1935), s. 58-82.

203f. Aristotle, *Politics* (Richard McKeon Çevirisi), *Basic Works of Aristotle* içinde (New York: Random House, 1941), 1257b35-40.[Politika, çev.M.Tunçay, Remzi K., 1983]

204 Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason* (New York: Oxford University Press, 1947), s. 130-31.[Akıl Tutulması, çev.O.Koçak, Metis Y., 1986]

208 Alvin Gouldner, *Enter Plato* (New York: Harper & Row, 1971), s. 165.
211f. Paul Radin, *The World of Primitive Man* (New York: Grove Press, 1960), s. 249.
213fn. W.C. Willoughby, *The Soul of the Bantu* (New York: 1928), aktaran *a.g.y.*, s. 248.

V. TAHAKKÜM MİRASI

217 E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley: The University of California Press, 1968), s. 45-46.
218 Max Horkheimer ve Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (New York: Herder & Herder, 1972), s. 247-48.
219 Colin M. Turnbull, *The Forest People* (New York: Simon and Schuster, 1962), s. 154-55.
223 Peter Farb, *Man's Rise to Civilization* (New York: E.P. Dutton & Co., 1968), s. 137.
224 P. Drucker, "Rank, Wealth, and Kinship in Northwest Coast Society," *American Anthropologist* içinde (1939), s. 58, aktaran Farb *a.g.y.*, s. 138.
227 Peter Kropotkin, *Mutual Aid* (Montreal: Black Rose Books; tarihsiz, 1914 basımı), s. 178-79.
228 J-J Rousseau, *Social Contract* (New York: E.P. Dutton, 1950), s. 94. [Toplum Sözleşmesi, çev.V.Günyol, Adam Y., 1990].
229 Henri Frankfort, *The Birth of Civilization in the Near East* (New York: Doubleday & Co., 1956), s. 77-78.
230 Thucydides, *The Peloponnesian War* (New York: Modern Library, 1944), s. 121-22.
234 Karl Marx, *Grundrisse* (New York: Random House, 1973), s. 409-10. [Grundrisse, çev.S.Nişanyan, Birikim Y., 1979].
234f. Karl Marx, *Capital*, Cilt I (New York: Random House, 1977), s. 477-78. [Kapital, çev.A.Bilgi, Sol Y.; 1986].
240 Herbert Marcuse, *Eros and Civilization* (Boston: Beacon Press, 1955), s. xi. [Eros ve Uygarlık, çev.A.Yardımlı, İdea Y., 1982].

VI. ADALET-EŞİT VE TAM

246 Karl Marx, *Capital*, Cilt I (New York: Random House, 1977), s. 679.
248 M.I. Finley, *Early Greece* (New York: W.W. Norton & Co., 1970), s. 84-85.
248f. *a.g.y.*, s. 85.
251 Max Horkheimer ve Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (New York: Herder & Herder, 1972), s. 14.
a.g.y., s. 16-17.
252f. Frederick Engels, *Anti-Dühring* (New York: International Publishers, 1939), s. 157-58. [Anti-Dühring,Çev.K.Somer, Sol Y., 1977]
254 Howard Becker ve Harry Elmer Barnes, *Social Thought From Lore to Science*, Cilt I (New York: Dover Publications, 1961), s. 87-88.
256 Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), s. 315.
257 Henry Maine, *Ancient Law* (Boston: Beacon Books, 1963), s. 157.
258 Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason* (New York: Oxford University Press, 1947), s. 130.
259 Archilochus'dan aktaran Bruno Sell, *The Discovery of the Mind* (New York: Har-

per & Row, 1960), s. 49.
263f. Epictetus, "Discourses of Epictetus," *The Stoic and Epicurean Philosophers* (New York: Modern Library, 1940), s. 240. Vurgular eklenmiştir.
a.g.y., s. 258.
264f. Pavlus'un Philemon'a Mektubu (New Jerusalem Bible).
265f. St. Augustine, *The City of God* (New York: Random House, 1950), s. 696.
267f. Thomas Hobbes, *Leviathan* (New York: Macmillan Publishing Co., 1962), s. 19ff. [Leviathan, çev.S.Lim,Yapı Kredi Y., 1994]
268 John Locke, *The Second Treatise on Civil Government* (New York: New American Library, 1963), s. 332.
269 *a.g.y.*, s. 341.
270 Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principle of Morals and Legislation in Ethics, Writers on Ethics* içinde, Joseph Kats, vd. (New York: D. Van Nostrand Co., Inc., 1962), s. 93.
271 *a.g.y.*, s. 106.

VII. ÖZGÜRLÜK MİRASI

275 Samuel Noah Kramer, *The Sumerians* (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), s. 79. [Tarih Sümer'de Başlar, çev.K. İren, Kabalcı Y., 1992].
276 Ernst Bloch, *Man On His Own* (New York: Herder and Herder, 1970), s. 128.
277 Franz Neumann, *The Democratic and Authoritarian State* (New York: The Free Press of Glencoe, 1957), s. 6.
278 Gregory'den aktaran George H. Sabine, *A History of Political Thought* (Hinstdale, Illinois: Dryden Press, 1973), s. 224.
279 Bloch, *Man On His Own*, s. 133.
284 Cokaygne şiiri A.L. Morton tarafından alıntılanmıştır, *The English Utopia* (Londra: Lawrence & Wishart, Ltd., 1952), s. 18.
284f. *a.g.y.*, s. 13.
292 Tertullian'dan aktaran Hans Jonas, *The Gnostic Religion* (Boston: Beacon Press, 1959), s. 142.
a.g.y., s. 144.
293 Hippolytus'tan aktaran *a.g.y.*, s. 94-95.
294. *a.g.y.*, s. 272ff.
a.g.y., s. 274.
301 Varlet'den aktaran George Woodcock, *Anarchism* (New York: The World Publishing Co., 1962), s. 58.
302 Thomas Jefferson, "Letter to Destute Tracy," *The Portable Thomas Jefferson* içinde, M.D. Peterson, der. (New York: Penguin Books, 1977), s. 524.

VIII. AZİZLERDEN SATICILARA

306f. Mısır kâtibi, aktaran James Breasted, *The Dawn of Conscience* (New York: Charles Scribners Sons, 1933), s. 195fn.
307 *a.g.y.*, s. 196.
309 Resullerin İşleri 2:44, 45, 4:32
Barnabas, "Epistle to the Christians," aktaran Max Beer, *The General History of Socialism and Social Struggles*, Cilt I (New York: Russel & Russel, 1957), s. 200.
Justin the Martyr'den aktaran Max Beer, *The General History of Socialism*, s. 201.
Tertullian, aktaran *a.g.y.*,s. 201-2.

310 Matta 10:34.
310f. Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (New York: Harper & Row, 1961), s. 4.
311 Lactanius, aktaran *a.g.y.*, s. 12.
315 Christopher Hill, *The World Turned Upside Dow* (New York: Viking Press, 1972).
315f. John Ball'dan aktaran Jean Froissart, *Chronicles* (New York: Penguin Books, 1968), s. 212.
316 Kenneth Rexroth, *Communalism* (New York: Seabury Press, 1974), s. 88.
317 *a.g.y.*, s. 91.
319 *a.g.y.*, 138.
319f. Gerrard Winstanley, *The Law of Freedom in a Platform or, True Magistracy Restored* (New York: Schocken Books, 1973), s. 112, 134-42.
322 Jeffrey B. Russell, "The Brethren of the Free Spirit," *Religious Dissent in the Middle Ages* içinde, J. B. Russell, der. (New York: John Wiley & Sons, 1971), s. 87-90.
323 Aktaran Norman Cohn, *The Pursuit of Millennium*, s. 186.
323f. *a.g.y.*, s. 186-89.
326 A.L. Morton, *The World of the Ranters* (Londra: Lawrence & Wishart, 1970), s. 70. Aktaran *a.g.y.*, s. 83.
327 Christopher Hill, *The World Turned Upside Down*, s. 256, 260.

IX. TEKNOLOJİNİN İKİ İMGESİ

339 Aristotle, *Metaphysics* (McKeon Çevirisi), *The Basic Works of Aristotle* içinde (New York: Random House, 1968), 1098b.
340 *a.g.y.*, 981a30.
Aristotle, *Nichomachean Ethics*, *a.g.y.*, içinde, 1140a10-20.
341 Aristotle, *Metaphysics*, *a.g.y.*, içinde, 1046b.
341f. Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason* (New York: Oxford University Press, 1947), s. 23.
344f. Karl Marx, *Capital*, Cilt I (New York: Random House, 1977), s. 283-84.
345f. *a.g.y.*, s. 89. Vurgular eklenmiştir.
348f. Karl Marx, *Capital*, Cilt I., s. 128.
352 Mircea Eliade, *The Forge and the Crucible* (New York: Harper & Row, 1971), s. 8.
353 Aristotle, *On the Heavens, Basic Works of Aristotle* içinde, 303a30.
354 Rene Dubos, *A God Within* (New York: Charles Scribners Sons, 1972), s. 11.

X. TEKNOLOJİNİN TOPLUMSAL MATRİSİ

364 Bkz. Lewis Mumford, *The Myth of the Machine* (New York: Harcourt, Brace & World, 1966).
367 Bkz. James Mellaart, *Çatal Hüyük* (New York: McGraw Hill, 1967).
J. Alden Mason, *The Ancient Civilization of Peru* (New York: Penguin Books, 1957), s. 121.
370 Henry Hodges, *Technology in the Ancient World* (New York: Alfred A. Knopf, 1970), s. 19.
376 Bkz. Hesiod, *Works and Days* (Richard Lattimore Çevirisi) (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1973).
379f. Mason, *The Ancient Civilization of Peru*, s. 184.
380f. Leo Tolstoy, *Anna Karenina* (New York: New American Library, 1961), s. 282ff.

389f. Fuestel de Coulange, *The Ancient City* (New York: Doubleday, tarih belirtilmemiş), s. 334.

XI. ÖZGÜRLÜĞÜN BELİRSİZLİKLERİ

398f. Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason* (New York: Oxford University Press, 1947), s. 8.

406f. Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man* (Boston: Beacon Press, 1964), s. 236. [Tek Boyutlu İnsan, çev.A. Yardımlı, İdea.Y., 1991]

408 Paul Shepard, *The Tender Carnivore and the Sacred Game* (New York: Charles Scribners Sons, 1973), s. 10. Vurgular eklenmiştir.

410 Max Scheler'den aktaran William Leiss, *The Domination of Nature* (New York: George Braziller, 1972), s. 95.

412f. Francis Bacon, "The Great Instauration," *English Philosophers* içinde, E.A. Burtt, der. (New York: Modern Library, 1939), s. 5-25.

414f. Aristotle, *On Interpretation* (McKeon Çevirisi), *Basic Works of Aristotle* içinde (New York: Random House, 1968), 19a22-29.

415 Aristotle, *On Generation and Corruption*, *a.g.y.*, içinde, 336b27.

a.g.y., 744b16.

G.W.F.Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, Cilt I (New York: Humanities Press, 1955), s. 22.

421 Stephan Toulmin ve June Goodfield, *The Architecture of Matter* (New York: Harper & Row, 1962), s. 28.

422 *a.g.y.*, s. 33.

422f. *a.g.y.*, s. 32.

423f. *a.g.y.*, . 37.

424f. Aristotle, *Politics*, *The Basic Works of Aristotle* içinde, 1278a8.

425 Claude Mossé, *The Ancient World at Work* (New York: W.W. Norton & Co., 1969), s. 27-28. Vurgular eklenmiştir.

426 *a.g.y.*, s. 27.

428f. Thomas Jefferson, *Notes on the State of Virginia* (New York: Harper & Row, 1964), s. 157.

430 Alexis de Tocqueville, *Journey*'den aktaran John F. Kasson, *Civilizing the Machine* (New York: Penguin Books, 1976).

431f. Kasson, *Civilizing the Machine*, s. 69.

432f. *a.g.y.*, s. 73-74, 75.

438 Bkz. Joachim Israel, *Alienation* (Boston: Allyn and Bacon, Inc., 1971), s. 23, 28.

G.W.F. Hegel, *Early Theological Writings* (Philadelphia: The University of Pennsylvania Press, 1971), s. 305.

439 Robert Briffault, "The Evolution of the Human Species," *Making of Man* içinde, V.F. Calverton, der. (New York: Modern Library, 1931), s. 765-66.

447 Aktaran Sidney Pollard, "Factory Discipline in the Industrial Revolution", *Economic History Review*, Cilt 16, Sayı 2 (1963), s. 256.

Aktaran Dan Clawson, *Bureaucracy and the Labor Process* (New York: Monthly Review Press, 1980), s. 40. Ayrıca bkz. benim yazdığım "Listen, Marxist!", *Post-Scarcity Anarchism* içinde; ve emek rasyonalizasyonu konusunda harika bir çalışma olan John ve Paula Zerzen'in *Industrialism and Domestication* adlı yapıtına bakınız (Seattle: Black Eye Press, 1979).

448f. Frederick Engels, *The Housing Question* (Moskova: Progress Publishers, 1970).

449 Langdon Winner, *Autonomous Technology* (Cambridge: MIT Press, 1977).

XII. EKOLOJİK BİR TOPLUM

454 Robert Briffault, "The Evolution of the Human Species," *Making of Man* içinde, V.F. Calverton, der. (New York: Modern Library, 1931), s. 766.

465f. Rabelais'nin ütopyası bir bütün olarak okunmalıdır. Özellikle bkz. François Rabelais, *Gargantua and Pantagruel* (New York: Penguin Books, 1955), s. 149-53.

466f. Sade'ın görüşü de tam bir okuma gerektirir. Bkz. Marquis de Sade, *La Philosophie dans le Boudoir*, *Selected Writings* içinde (New York: British Book Center, n.d.), s. 235-72.

468 Charles Fourier, *Harmonian Society: Selected Writings*, Mark Poster, der. (New York: Doubleday & Co., 1971), s. 2. Poster'ın derlemesi, editörün araştırıcı girişiyle birlikte, İngilizcedeki Fourier yazılarının belki de en iyi ve en zekice seçilmişidir. Ayrıca bkz. Frank E. Manuel, *The Prophets of Paris* (New York: Harper & Row, 1962), s. 197-248.

469 Maurice Blanchot'dan aktaran Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man* (Boston: Beacon Press, 1964), s. 255-56.

472 Manuel, *The Prophets of Paris*, s. 229, 239.

473 John F.C. Harrison, *Quest for the New Moral World* (New York: Charles Scribners Sons, 1969), s. 48, 49.

474 Herbert Marcuse, *Essay on Liberation* (Boston: Becon Press, 1969), s. 22.

SONSÖZ

497 Hannah Arendt, *On Revolution* (New York: Viking Press, 1965), s. 36-52.

499f. Hans Jonas, *The Phenomenon of Life* (New York: Delta Books, 1966), s. 90. Vurgular eklenmiştir.

502 Erwin Schrodinger, *What is Life? Mind and Matter* (New York: Cambridge University Press, 1944), s. 5. Vurgular eklenmiştir.

Graham Cairns-Smith, "Genes Made of Clay," *The New Scientist* , 24 Ekim 1974, s. 276.

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

505f. Bkz. Lynn Margulis, *Symbiosis in Cell Evolution* (San Francisco: W.H. Freeman and Co., 1981).

506 Manfred Eigen, "Molecular Self-Organization and the Early Stages of Evolution," *Quarterly Review of Biophysics* , Cilt 4, Sayı 2-3 (1971), s. 202.

506f. Margulis, *Symbiosis in Cell Evolution*, s. 348-49.

507 Elizabeth Vrba'dan aktaran Robert, "Evolutionary Theory Under Fire," *Science*, Cilt 210, Sayı 1 (1980), s. 885.

511f. Hans Jonas, *The Phenomenon of Life*, s. 82.