cogito
Yapı Kredi Yayınları - Üç aylık düşünce dergisi - Sayı: 93 - Bahar 2019

Yerküre Krizi, Dönüşen İnsan



YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI



Yerküre Krizi, Dönüşen İnsan

Sayı: 93 Bahar 2019

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 93 Bahar, 2019
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:
LEVENT ALTUNBEK

Genel Müdür:
TÜLAY GÜNGEN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Dergi Editörü:
ŞEYDA ÖZTÜRK

Yayın Kurulu:
ZEYNEP DİREK, İMGE ORANLI
NAZLI ÖKTEN, ŞEYDA ÖZTÜRK,
EMRE ŞAN, ZEYNEP TALAY

Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT BASIM YAYIM SAN. VE TİC. A.Ş.
Orhangazi Mahallesi, 1673 Sokak, No: 34
Esenyurt-İstanbul
Tel.: (0212) 622 63 63
Sertifika No: 12039

Yapı Kredi Yayınları: 5332

Reklam ve Halkla İlişkiler:
DERYA SOĞUK

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
İstiklal Caddesi No: 161
Beyoğlu 34433 İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
E-posta: cogito@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
http://alisveris.yapikredi.com.tr

Yayın Türü:
Yerel süreli

Partner of "European Network of Cultural Journals – Eurozine"
"Avrupa Kültürel Yayınlar Ağı – Eurozine" Üyesi
www.eurozine.com

Cogito'da yayımlanan tüm yazıların
sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek
kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları
yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Sertifika No: 12334

Bu Sayıda:

Cogito'dan

5 • Isınan Yeryüzünde Doğa ve İnsan

8 • Fatih Altuğ: *Hayy bin Yakzan*'da Doğa, İnsan ve Yalnızlık

24 • Özen Nergis Dolcerocca: Gılgamış Destanı ve Siyasi Egemenliğin Ekolojik Temelleri

36 • Nazile Kalaycı: Annelik, Hayvan-Oluş, Yeryüzü

54 • Ezgi Ece Çelik: Yerkürelilerin Ortakyaşamı: Mevcut Ortaklıklar, Yeni Yaşamlar

69 • Zeynep Talay Turner: *Ayı Adam* – Bir Film Etiğinden Hayvan-Öteki Etiğine

85 • Eric Sean Nelson: Levinas ve Adorno: Bir Doğa Etiği Olabilir mi?

113 • Ted Toadvine: Arzunun Önceliği ve Ekolojik Sonuçları

128 • Meliz Ergin: Ekoeleştiri ve Dolaşıklık Poetikası

136 • Bill Devall & George Sessions: Derin Ekoloji

147 • Murray Bookchin: Derin Ekolojiye Karşı Toplumsal Ekoloji

167 • Dipesh Chakrabarty: Tarihin İklimi: Dört Tez

193 • Timothy J. Lecain: Yeni Hümanizmin Habercisi – Chakrabarty'nin "Dört Tez"inin Radikal Sonuçları

199 • Bernard Stiegler: Antroposenden Çıkmak

213 • Camille Riquier - Bruno Latour: İnsandan Yoksun Bir Yeryüzü, Yeryüzü'nden Yoksun İnsanlar

220 • Mine Yıldırım - İmge Oranlı: Şiddet ile İhtimam Arasında: *Dört Ayaklı Şehir* ve İstanbul'un Köpeksizleştirilmesi

239 • Andreas Malm: Isınan Bir Dünyada Devrim –
Rusya ve Suriye Devrimlerinden Dersler

266 • Banu Yobaş: Mühendis Gözüyle Ekolojik Tahribata Bir Örnek:
BP Çevre Felaketi

295 • Kate Brown: Sevgili Yoldaşlar! Çernobil'in Antroposen'de Bıraktığı İz

Geçen Sayıdakiler

305 • Türkiyeli Kadın Felsefeciler

306 • Yazarlar Hakkında

cogito'dan

Isınan Yeryüzünde Doğa ve İnsan

İnsanın doğayla ilişkilenme biçimleri, özneleşme ve toplumsallaşma sürecinde hem iç doğasını hem dış doğayı alt etme girişimleri, kadim zamanlardan bu yana anlatıların ve efsanelerin merkezi teması olmuş. İnsanlığın ve kültürün oluşumu daima insan-doğa karşılaşması ekseninde kurulmuş. İnsan-doğa karşılaşmasının trajik ve kültür oluşturucu sonuçlarının aktarıldığı kurmaca eserlerden, insanmerkezci tarihyazımı örneklerine kadar, insanla doğa arasındaki negatif ilişki, hem siyasal ve iktisadi tahakkümle –bütünün bireye, sermayenin emeğe, insanlığın doğaya tahakkümü– şekillenmiş hem de hümanist ve Kartezyen yaklaşımın dayattığı ikiliklerle beslenmiş. İktisadi ve siyasal bir ideoloji olarak öznelliği de dönüştüren ve kârlılık ve girişimcilik ilkelerinin hem insan yaşamının hem doğayla kurulan ilişkinin bütün veçhelerinde gözetilmesini dayatan neoliberal çağda hiçbir engelle karşılaşmadan dolu dizgin devam eden ekolojik yıkım ortamında insan ve doğa hakkındaki etik ve metafizik varsayımları, doğayla etik, toplumsal ve siyasal ilişkilenme biçimlerini sorgulayan bir dosya hazırladık. Geleceği iptal eden, tarihsellik anlayışında büyük bir kırılmaya yol açan iklim felaketi karşısında, geçmiş anlatılarda ve mevcut konumlanışlarda kapsamlı ve dönüştürücü bir ortakyaşamın imkânlarının izini süren yazılardan oluşuyor bu dosya.

Fatih Altuğ, İbn Tufeyl'in *Hayy bin Yakzan*'ının başkahramanını, özerkleşme sürecinde doğadan koparak aşkın hakikat arayışına düşen ve yeryüzünden ve başka canlılarla yoldaşlıktan zorunlu olarak uzaklaşan öznenin modeli olarak okuyor. Doğadan ve anne-hayvandan kopuş sürecinde zihinsel ve içsel imkanlarının ayırdına varan ve yaşamını aşkın bir ilkeyi merkeze alarak kuran Hayy'ın yeryüzüne eklemlenme ve hayvanlarla yoldaşlık kurma girişiminin imkansızlaşması, sınırların iyice tahkim edildiği antropolojik kesintinin bir sonucu bu okumada. Özen Nergis Dolcerocca da, Gılgamış destanında insana dönüşüm sürecinin ekolojik bir trajediyle sonlanmasını, insan iktidarının sınırlarını ve doğayla ilişkisini belirleyen "hümanizmin antropolojik makinesi"nin devreye

girişiyle ilişkilendiriyor. Zeynep Talay Turner'ın, Werner Herzog'un *Ayı Adam* filmi üzerinden hayvan-öteki'yle karşılaşmanın Derridacı bir okumasını sunduğu yazısında ele alınan insan-hayvan arasındaki sınır izleği, Nazile Kalaycı'nın annelik, hayvan-oluş ve yeryüzünde yaşam üzerine yazısında, bir ortakyaşam fenomeninin zeminine dönüşüyor. Ekolojik felaketleri bir istisna olarak değil, işleyen bir kuralın sonuçları olarak ele alan Kalaycı, bu kurala karşı bütün dışlamalarda ortak olan yaşam fenomenini öne sürüyor: bu ortakyaşamda hayvanlık, yaşamı yeniden üstlenmenin imkânını; dişil anlamda yeryüzünü, teknolojinin dayattığı biçimlerin alternatifi olarak doğanın üretme gücünü gösteren annelik işlevi ise bütün canlıları birbirine bağlayacak ortaklık zeminini imliyor.

Hayvan-ötekiyle kurulan ilişki, İmge Oranlı'nın Dört Ayaklı Şehir'den Mine Yıldırım'la yaptığı söyleşinin de ana izleği. İstanbul'un sokak hayvanlarının geçmişte ve şimdide maruz kaldıkları şiddet, yalıtılma ve sömürü kadar, canlı tutulan ihtimam geleneğinin de sorunlu yanlarına dikkat çeken Yıldırım, hayvanla insan arasındaki karşılaşmada ortaya çıkan çatışmayı, hayvanı bir nesne veya özne olarak değil, insan öznelliğinin bir sorunu olarak konumlandırmanın gerekliliğini vurguluyor. Bu okumada hayvan, edilgen bir sömürü nesnesi konumundan çıkarak, insanın bilincini ve eyleme kapasitelerini dönüştüren hak sahibi bir varlık olarak temsil ediliyor.

Ezgi Ece Çelik, yerkürede mevcut ortaklıklar üzerinden yeni bir ortakyaşam kurma imkanını araştırırken, insanmerkezci yaklaşımın sonlandırıldığı, benmerkezci bireycilik engelinin ortadan kaldırıldığı, Braidottici bir insan-sonrası etiğe işaret ediyor. Ben ile Başka arasında, insan olmayanları da içeren kapsamlı bir karşılıklı bağlantılılık kurmaya yol açacak radikal bir dönüşümün koşullarını ve içerimlerini araştırıyor. Çevre veya doğa etiği, Eric Sean Nelson'ın, Başkalığı düşüncelerinin merkezine alan iki düşünürün bir eko-felsefe açısından potansiyel önemini araştırdığı yazısının da esas meselesi. Eric Sean Nelson'a göre Levinas'ın Başka etiğiyle Adorno'nun doğal tarih yaklaşımı, konstrüktivist ve doğalcı etik yaklaşımlara karşı öne sürülebilecek, çevre üzerine düşünüm açısından verimli bir eleştirel model sunuyor. İçsel bir değere sahip doğa anlayışını, insanla doğa arasında bir tür akrabalık kurmaya çalışan ve insanı doğanın bir parçası olarak gören eko-fenomenolojik yaklaşımlar üzerinden eleştiren Ted Toadvine, bu yaklaşımların insanlıkla doğayı sürekli bir homojenlik içinde eritme, doğayı öngörülebilir bir birlik olarak tesis etme tehlikesi taşıdığını vurguluyor. Toadvine'a göre, süreksiz ve homojen olmayan bir dışsallık olarak doğa karşısında benimsenecek etik tavır, insan algısına ve düşüncesine direnen ve ona kapalı kalan doğanın deneyimlenemezliğini kabul etmekten geçiyor.

Meliz Ergin de doğa algısının özcü düşünceden kurtarıldığı, doğa-kültür ikiliğinin kırıldığı bir ekoeleştiri için Derrida'nın metinsellik kavrayışından ilhamla, saf mevcudiyete sahip bir doğa kavramına karşın, onun mutlak anlamını yıkacak bir ekolojik metin öne sürüyor. Bu özcülük eleştirisi, doğaya bütüncül yaklaşımında farklılıkları silmekle eleştirilen "derin ekoloji"ye karşı, doğayı toplumsal ve tarihsel bir kategori olarak ele alan Murray Bookchin'de de karşımıza çıkıyor. Bookchin'in tarihsel bir kategori olarak doğa okuması, sorumluluğu bireyin omzuna yıkarak gerçek sorumluları gizleme taktiğini ekolojik tahribat meselesinde de büyük bir başarıyla uygulayan neoliberal ideolojiye karşın, kapitalist doğa sömürüsüne dikkat çekiyor ve toplumsal ve çevresel adalet için özerk siyasal çözümler bulmaya odaklanıyor. Çünkü mevcut siyasal ve iktisadi durumda örneğin, BP petrol felaketinin, Çernobil nükleer santralindeki patlamanın çevre ve insan üzerindeki yıkıcı etkileri, verimlilik adına, girişimcilik adına örtbas edilebiliyor, yetkililerin ve büyük sermayenin, büyük ekolojik tahribatı salt teknolojik bir soruna indirgeme, görünen belirtileri ortadan kaldırma, işin akışını sağlamak için alelacele bir teknik çözüm bulma çabalarına kolaylıkla göz yumuluyor.

"İnsandan Yoksun bir Yeryüzü, Yeryüzü'nden Yoksun İnsanlar" başlıklı söyleşide, felaket hakkındaki bilgi bombardımanı karşısında, bu bilgiyi işleyecek duygusal, estetik ve zihinsel donanımdan yoksun olduğumuzu vurgulayan Bruno Latour'a göre şimdi, ekolojik felaketin toplumsal sorunla ne kadar bağlantılı olduğunun ortaya çıkabilmesi için "ekolojik soruna uygun bir halk"ın bulunması gerekiyor. Antroposen'de mültecilik, popülizm, toplumsal adaletsizlik ve eşitsizlik sorunlarını birbirine bağlayan hat ise iklim değişikliği. Yani doğa, küresel siyasetin merkezi ama görünmez aktörü. Andreas Malm'in, Suriye ve Rus devrimleri özelinde iklim ve devrimler arasındaki bağı incelediği yazısında da iklim ve doğa jeopolitik failler olarak öne çıkıyor.

Dipesh Chakrabarty'nin 2009 tarihli "Tarihin İklimi: Dört Tez"i, Antroposen ve sosyal bilimler tartışmalarında çok sık referans verilen ve hâlâ güncelliğini koruyan bir makale. Doğal tarihle insan tarihi arasındaki farkın tamamen ortadan kalktığı Antroposen'de, yeryüzünü daimi olarak değiştirmeye muktedir failliği nedeniyle insanı düpedüz jeolojik bir güç olarak okuyor Chakrabarty. Timothy LeCain'e göre küresel iklim değişikliğiyle birlikte insanın kendine dair imgesinin değişimini de işaret eden ve bu haliyle yeni bir hümanizmi müjdeleyen bu makalenin açtığı tartışmaları, bu sene içinde yayımlamayı düşündüğümüz insan-sonrası çalışmalar dosyası kapsamında ele alacağız.

Şeyda Öztürk

Hayy bin Yakzan'da Doğa, İnsan ve Yalnızlık

FATİH ALTUĞ

> "[Hayy] ihtiyaç sahibi, hasta, zarara uğramış veya yetkinliğe ulaşmada önünde engel bulunan hayvan ve bitkileri içinde bulundukları kötü durumlardan kurtarmaya adadı kendini. Örneğin bir perde yüzünden güneş ışıklarından mahrum kalan bir bitki mi gördü; gücü elverirse, hemen engeli kaldırıp onu güneş ışığına kavuşturuyordu. Zararlı otlarla kuşatılmış ve bu yüzden su alamayan bir bitki gördüğünde, ikisini birbirinden ayırıyor, rahatça büyümesine imkân hazırlıyordu. Vahşi bir hayvanın pençesine düşmüş, bir yerine bir şey batmış, bir dikene takılmış, gözüne ve kulağına eza verici bir şey ilişmiş, acıkmış ya da susamış bir hayvana rastladığında var gücüyle onları bu sıkıntılardan kurtarmaya çalışıyordu. Aynı şekilde bir bitkiye ya da hayvana su götüren bir dereciğin akışını, yuvarlanan bir kaya veya kayan bir toprağın engellediğini gördüğü zaman, bu engelleri hemencecik kaldırıyordu. Hayy, benzerliğin bu çeşidinde son noktaya ulaşıncaya değin, bu tür eylemlerini sürdürdü."[1]

On ikinci yüzyılda yazılmış bu satırlar, Endülüslü filozof İbn Tufeyl'in (ö. 1185) ıssız bir adada kendini bilmiş ve olgunlaşma deneyimine girmiş olan kahramanı Hayy bin Yakzan'ın *ekolojik bilincine ve girişimlerine* işaret ediyor. Yeryüzündeki canlıların olgunlaşmalarını kesintiye uğratan engelleri kaldı-

1 Kitaptan alıntılar yaparken *Hay bin Yakzan*'ın iki çevirisini kullandım. 1923-1924 yıllarında Babanzade Reşid tarafından yapılan çevirisi esas metnimdi: İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzân: Hakikatin Peşinde*, çev. Babanzade Reşid, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015. Ancak anlam kaybı olmuyorsa alıntılar daha kolay anlaşılsın diye metnin yakın tarihli bir çevirisinden de yararlandım: İbn Tufeyl-İbn Sinâ, *Hayy ibn Yakzân: Ruhun Uyanışı*, çev. Yavuz Özkan Özburun vd., İstanbul: İnsan Yayınları, 2014. Bu metinde İbn Sina'nın aynı adlı metni ve başka makaleler de yer aldığı için kitabın adı çift yazarlıdır, ancak karışıklık olmaması için bundan sonra yazar olarak yalnızca İbn Tufeyl'i belirteceğim. Yukarıdaki alıntı bu çevirinin 67. sayfasındandır.

rarak kendi olgunlaşmasını gerçekleştiren, başka canlılar karşısında kendini sorumlu hisseden *ıssız* bir adalı. Acaba genellikle *Robinson Crusoe* ile benzerlikleri ve farklılıkları üzerinden tartışılan İbn Tufeyl'in *Hayy bin Yakzan*'ı nasıl bir doğa tasavvuruna sahip, kendini ıssız bir adada bilen Hayy ile diğer varlıklar arasındaki ilişki nasıl kuruluyor? Yukarıdaki alıntıda gördüğümüz ekolojik duyarlılığın bağlamı nedir ve bu duyarlılık metne yayılmış mıdır? Bu makalede yukarıdaki sorular üzerinde düşünmeye çalışacağım.

Bu soruların tek bir cevabı olmayabilir. Zira İbn Tufeyl'in anlatısı, geleneksel anlatılarda görmeye alıştığımız olay örgüsü çizgiselliğine tam anlamıyla sahip değil. Anlatının başlangıcı, Hayy'ın dünyaya ve adaya gelişine dair aynı anda geçerli olabilecek iki senaryo ile gerçekleşiyor. Birincisinde Hayy, ekvatorun altındaki Hint adalarından birinde kendiliğinden türer. İkincisinde ise gizli ve gayrı meşru bir şekilde komşu bir adada dünyaya gelen Hayy, annesi tarafından bir sandığa (*tabut*a) konularak okyanusa bırakılır ve su onu bu adaya getirir. Her halükârda Hayy, Robinson gibi olgunluğunda ıssız bir adaya *düşmüş* değildir; kendini bu adada / adalı bilir.

İbn Tufeyl, ilk senaryoyu ayrıntılı bir şekilde anlatırken ikincisine kısaca değinir ama metnin devamı için iki senaryonun da geçerli olabileceğini söyleyerek okuru meşrebine göre ihtimallerden birini seçmeye davet eder. Kendisi birinci senaryoya daha yakın gibi görünmektedir ama kendiliğinden türeme gibi bir ihtimali kabullenmekte zorlananlar isterlerse ikinci senaryoyu seçebilirler. Anlatının ve Hayy'ın başlangıcını belirleyen bu iki ihtimalliliğin ne ifade ettiği Gilles Deleuze'ün ıssız ada kavramına dair şu sözleri üzerinden düşünülebilir:

> "Issız adadan hareketle oluşan şeyin, yaratma değil yeniden yaratma, başlangıç değil yeniden-başlangıç olduğu doğrudur. Ada kökendir, ama ikinci kökendir. Ondan itibaren her şey yeniden başlar. Ada bu yeniden başlangıç için asgari koşuldur, ilk kökenden geriye kalan malzeme, her şeyi yeniden-üretmeye yetmesi gereken çekirdek ya da yayılan yumurtadır. (…) Nasıl ürediğini bilmediğimiz hayvan, henüz canlılar arasında yerini almamıştır. Her şeyin başlaması yetmez, olanaklı kombinasyonlar döngüsü tamamlanınca, her şeyin yinelenmesi gerekir. İkinci evre, birincinin yeniden ortaya çıkmasıdır. O halde ikinci köken, birinciden daha temeldir, çünkü bize dizinin yasasını verir."[2]

2 Gilles Deleuze, "Issız Ada", *Issız Ada ve Diğer Metinler: Metinler ve Söyleşiler 1953-1974*, haz. David Lapoujade, çev. Ferhat Taylan ve Hakan Yücefer, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2009, s. 23.

İkinci senaryoda Hayy'ın bir tabutla adaya gönderilmesi yeni bir hayata başlamaya işaret ederken, ilk senaryoda Hayy'ın adanın toprağından türemesi, Deleuze'ün tabirince ada denilen yumurtadan çıkması adanın kökenselliğine gönderme yapmaktadır. Âdem'in topraktan yaratılışına paralel düşünülebilecek bir adanın toprağından türeme anlatısı insanın evrendeki deneyiminin yasasını hatırlatmayı amaçlamaktadır. İbn Tufeyl'in metni, hiçbir insani dolayım olmadan evrenin işleyişinin yasalarının bilinebileceği, keşfedilebileceği varsayımını kurmaca ve düşünce düzlemine taşımaktadır.

Aslında her iki ihtimal de doğa ve cinselliğe dair bir söylemle sunulur. Birinci senaryo, en temelde insanlar arası cinselliğin devre dışı bırakıldığı bir varsayıma dayanır. Hayy'ın yaşadığı adanın genel özelliği, insanların anasız babasız meydana gelmesidir. Dolayısıyla Hayy'ın kendiliğinden türeyişi istisnai ve mucizevi bir şey değildir, o adanın normudur. (Ancak anlatının içerisinde adada geçmişte ya da halihazırda başka bir insanın yaşadığına dair başka hiçbir atıf, iz yoktur.) Hatta bu adada Vakvak adı verilen, meyveleri kadına benzeyen bir ağaç türü de vardır. Hem cinselliği devre dışı bırakan hem de bitki-insan geçişliliğini, sürekliliğini ima eden bu verilerden adanın doğasından kaynaklanan ve bilimsel bir söylemle sunulan asıl açıklamaya geçilir.

Anasız babasız doğuşu mümkün kılan asıl nedenler, adanın ılıman hava koşulları ve güneş ışınlarını almayan en uygun konumlardan biri olmasıdır. İbn Tufeyl aşama aşama bir miktar çamurdan insanın oluşumunu anlatır. Mayalanmaya başlayan çamur önce iyice karışarak sıcaklık, soğukluk, nem ve kuruluk bakımından dengelenir. "Mayalanmış hamur zamanla tıpkı gebe kalmış gibi şişmeye, kabarmaya başlar. Fazlaca özlülenmiş ve kabarmış olduğu için üzerinde pek çok kabarcık oluşur. Oluşan kabarcıklar tam ortadan ikiye ayrılırlar ve aralarında ince, saydam bir perde meydana gelir. Sonra bu perdenin çevrelediği alanın içinde kendisine uygun ve son derece mutedil, latif bir havaî cisimle dolu küçük bir kabarcık ortaya çıkar."[3] Artık çamurda, "Allah'ın emri" denilen ruhun üflenmesine uygun bir durum oluşmuştur. Ruhun üflenmesiyle bu kabarcığa benzer iki kabarcık daha meydana gelir. İbn Tufeyl, ayrıntılarıyla bu kabarcığın üç asli organ olan kalp, beyin ve ciğere dönüşmesini ve sonrasında bu organları birbirine bağlayan damarlar şebekesini tarif eder. Tıpkı ana rahminde ceninin oluşumu gibi damar, kemik, deri ve diğer unsurların, insanın yatkınlık ve yetilerinin

3 İbn Tufeyl, *Hayy ibn Yakzân: Ruhun Uyanışı*, s. 25.

ortaya çıktığını bu sefer özetleyerek anlatır. Sonunda "balçık rahim" yarılır ve insan dünyaya gelir.

Aslında burada dünyaya gelmekten çok dünyadan gelme, balçıktan doğma gibi bir durum söz konusudur. İlahi ruhla canlılık üflenmiş toprak-insan olarak Hayy'ın dünyaya gelişi cinsellikten azade kılınmıştır. İlahi ruh kısmına kadar çamurun, balçığın hava ve güneşle etkileşimli olan bir failliği vardır; çamur karışmaya, mayalanmaya, kabarmaya başlamıştır. Bundan ibaret olsa Donna Haraway'in sözünü ettiği humuslu insanın, kompost varoluşun, karışımlı ve çoğul türlü yaşam alanının erken bir örneği ile karşılaşmış olurduk. Adı "diri" anlamına gelen Hayy'ın diriminin başladığı ıssız ada, Haraway'in Terrapolis'i olurdu.[4] Ancak İbn Tufeyl'in tasarımında semavi olanın failliği, yersel olanın failliğini kısmileştirir. Çamur, ilahi ve maddi, yersel ve göksel birçok ögenin rahmi haline gelir ve orada Hayy hayat *kazanır*. Burada başlangıçtaki karışım katmanlaşır, humus homo'ya dönüşürken karışımlar "ince, saydam perdeler"le ayrılırlar, kompostlar kompartmanlara bölünür. İlk karışma anında bile kaos değil denge söz konusudur. Bu nedenle bu senaryonun cinsel karışımdan da azade kılınması manidardır.

İkinci senaryoda ise cinsellik devreye girer: İnsanların yerleşik olduğu yakınlardaki bir adanın kıskanç hükümdarı, kız kardeşine kimseyi layık görmemekte, evliliğine engel olmaktadır. Bu nedenle gizlice Yakzan adındaki akrabasıyla nikâhlanan kadın bir süre sonra Hayy'ı doğurur. Ancak kıskanç olduğu kadar zalim de olan ağabeyinden sakınmak için bebeğini korunaklı bir sandığa –metnin orijinal ifadesiyle *tabut*a– koyar ve Allah'a dua ederek denize bırakıverir. Doğa bu senaryoda da yürürlüktedir: "Yılda bir kez kabaran sular adanın içlerine kadar ulaştığı için dalgalar, sandığı rüzgârdan, yağmurdan, güneşten korunmuş, toprağı yumuşak, ağaçları birbirine girmiş hoş bir ortama atar."[5] Birinci senaryoda *kabaran* çamur, ikinci senaryoda ise *kabaran* dalgalar Hayy'ın adadaki varlığını mümkün kılar. Bu senaryoda Hayy'ın adanın egemeni tarafından gayri meşru addedilen bir ilişkinin sonucunda doğması, o egemenin normları açısından cinsel bir ayıbın sonucu olması önemlidir. Üstelik arzuya dair engellerin ağabey tarafından üretiliyor olması da anlamlıdır. Bu kısa senaryoda neredeyse psikanalitik bazı gerilimler saklıdır. Anlatı boyunca cinselliğin söz konusu olduğu tek durum da budur. Ada ve Hayy cinsellikten

4 Donna Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham: Duke University Press, s. 11.

5 İbn Tufeyl, *Hayy ibn Yakzân: Ruhun Uyanışı*, s. 24.

arındırılmıştır. İlk senaryo Âdem'in yaratılışını hatırlatıyorsa, bu senaryo da bir açıdan Musa'nın annesinin, bebeğinin egemen tarafından öldürülmesini engellemek için onu nehre bırakmasının paralelidir.

Dünyaya / adaya gelişine dair iki ayrı senaryo olsa da Hayy'ın adadaki yaşantısına geçildiğinde anlatı tek bir hatta ulaşır. İster yarılmış balçık rahimden ister açılmış sandıktan çıksın Hayy'ın ağlayan yakaran sesini duyan bir ceylan gelir ve ona annelik etmeye başlar. Ceylan da yavrusunu kaybetmiştir ve Hayy'ı yavrusunun ikamesi olarak benimser. Annesinden ayrı düşmüş ya da kendisini meydana getiren topraktan kopmuş olan Hayy ile ceylan birbirlerine alışırlar. Yaralanabilirlikleri, kırılganlıkları yüksek iki kişi insan-ceylan birlikteliği oluştururlar. Ceylanın sütüyle beslenen Hayy, iki yaşında yürümeye ve ceylanla birlikte adayı dolaşmaya başlar. Ceylanın rehberliği ve refakatinde meyvelerle tanışır, anne ceylan yemişlerin kabuğunu kırıp içlerini Hayy'a yedirir. Sonra onlara bir başka ceylan yavrusu katılır, hep birlikte dolaşmaya başlarlar. Artık yoldaş türlerin alanındayız. Türler arası "ince, saydam perdelerin" olmadığı, ceylanla insanın ceylan ve insan olmanın ötesinde iç içe geçtiği, sütlerin, duyguların, meyvelerin arasından geçen, yeryüzünde dolaşan yoldaşlık bağlarının iç içeli olduğu bir deneyimin alanında. Nitekim bu aşamada Hayy diğer canlılarla aynı seste, aynı ritimde eyler ve ortak bir tonaliteyi paylaşır hale gelmiştir. Annesinin ve başka hayvanların seslerini de çıkarabilir durumdadır:

> "Çocuk ceylanla beraber bulundukça onun savtını [sesini] taklit ede ede nağmesi annesinin nağmesinden fark olunmayacak kadar taklide muvaffak oldu ve her şeyi öğrenecek kadar istidat ve kabiliyete malik olduğu için kuşların, sair hayvanların her işittiği savtlarını hikâye ve taklide dahi muvaffak oldu. En ziyade taklit eylediği ceylanların haykırmaları, çağırmaları, kogugu edişleri, hülasa hayvanların ahval-i mahsusada kendilerine mahsus nağmeleriydi. İşte bu sebeple vahşi hayvanlarla ülfet peyda eyledi. Ne o onlardan ürkerdi, ne de onlar ondan ürkerlerdi."[6]

Başkalarının kendilerine özgü seslerine açık ve onları taklit etmeye yatkın bir tavrın içinde yeşeren bu korkudan azade yakınlık alanının içerisinde Hayy, önce hayvanları birbirinden ayırt edebilme, "fark ve temyiz" etme yetisini kazanır; onların yokluğunda onları hayal edebilme, zihinde "misallerini",

6 İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzân: Hakikatin Peşinde*, s. 56.

imgelerini oluşturma imkânına kavuşur, en sonunda bu zihinsel imgelere dayanarak bazı hayvanlara muhabbet beslerken bazılarından nefret ettiğinin farkına varır. Ayırt etme, zihinde imgeleştirme ve duygulanım art arda gelir. Hayvanların kendi aralarındaki farklarını görebilmeyle eşzamanlı olarak kendisinin "vahşi"lerden farkını da anlamaya başlar: Vücudu onlara göre donanımsız ve âcizdir. Kendini savunmada ya da tehlikeden uzaklaşmakta mahir değildir. Ceylan yavrularının zamanla boynuzları çıkıp koşmaları hızlanırken kendisinde bu değişimler de gerçekleşmemektedir.

Kendi eksikliğine dayalı bu karşılaştırmalar çok daha yoğun yaşanan bir farka / eksiğe doğru ilerler: Hayy'ın çıplaklığının farkına varışı, yasak meyveyi yedikten sonra Âdem ile Havva'nın çıplaklıklarından utanmalarını andırır. Cennetteki kökensel çiftin bilgi ve cinsellikle dolayımlanmış çıplaklık utançlarının[7] yanında Hayy'ın farka dair bilgisiyle hareketlenen ve öteki hayvanlarla / hayvan ötekilerle karşılaş(tır)ma yoluyla vardığı bir bilinçtir bu ve çıplaklık hali ona "fenalık" getirmekte ve onu "mahzun"laştırmaktadır.[8] Ötekini bilmek, kendi çıplaklığını bilmeye ve onun fenalık ve mahzunlukla tanımlanan utancına yol açmıştır. Ancak cinsellikten azade adaya uygun şekilde, utanç verici olan, cinsel organların açıkta oluşu değil, boşaltım faaliyetleriyle tanımlanan organların açıktalığıdır.

Örtünme problemi ile el becerisinin ve üstünlüğünün farkına varmak aynı anda yaşanmaktadır. Önce yaprakları sarmaşıklarla birbirine bağlayarak örtünür ama bu örtüler kısa süreli kullanılabilmektedir. O esnada kendini korumak ve zayıf hayvanlara saldırmak için ağaç dallarından asa yaptığında kendisini hayvanlar karşısında avantajlı kılan ellere sahip olduğunun farkına varır: "Fikir vasıtasıyla ellerinin bu gibi şeyleri yapmaya muktedir olduğunu görünce kadri, kıymeti kendisince yükseldi ve ellerinin sair vahşilerin ellerine nisbetle daha faziletli ve kıymetli olduğunu anladı."[9]

7 "*Bilgi* ağacının meyvesinden yemelerinin hemen ardından bir *duygulanım* baş gösterir, kendi çıplak bedenlerinden utanırlar. Tam anlamıyla ontolojik bir utançtır bu: Eksik imleyene (-1) ait olan yerde, bilginin yapısının parçası olan imleyen eksikliği yüzünden ortaya çıkar: Orada herhangi bir imleyen ortaya çıkmadığı için, utanç ortaya çıkar.
Kitabı Mukaddes'te bilgi ile cinsellik arasındaki bu önemli bağ ilk günah sahnesiyle sınırlı değildir, devamında tekrar tekrar baş gösterir. 'Kitabı Mukaddes'teki anlamıyla bilgi' deyimi örneğin. Kitabı Mukaddes'te cinsel birleşmeden bahsederken kullanılan bu tabir ('ötekini bilmek'), cinsel birleşme için kullanılan diğer örtmecelerle aynı türden değildir belli ki: 'yatmak', 'birleşmek' vb." (Alenka Zupancic, *Cinsellik Nedir?*, çev. Barış Engin Aksoy, İstanbul: Metis, 2018, s. 33)

8 İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzân: Hakikatin Peşinde*, s. 57.

9 *Age*, s. 58.

Utanç ve üstünlüğün iç içe geçtiği bu halden zillet (*abject*) durağına da uğrayarak çözüme ulaşılır. Önce ölmüş bir hayvanın kuyruğunu kullanarak örtünür ama vahşi hayvanların leşten nefret ettikleri için ondan uzaklaştıklarını fark eder. Ancak ölü bir kartalın derisini yüzüp kendisini örttüğünde kartalın ölüsünün diğer hayvanlarca zelil addedilmediğini anlar. Diğer hayvan ölüleri zelilken kartalın neden zelil bulunmadığı anlaşılmaz. Ancak bu örtünme anı, Hayy'ın hayvanlarla ilişkisi bakımından dönüm noktası olmuştur. Örtünmek Hayy'ı heybetli kılmıştır ancak artık örtülü Hayy ile diğer hayvanlar arasında bir sınır çizilmiştir. Bundan sonra onunla mücadeleye giren de ona yaklaşan da olmamıştır. Bu örtünün ve heybetin neden bir mesafe oluşturduğu metinde tartışılmaz. Ancak aşama aşama Hayy ile hayvanlar, dolaylı örtünenle doğrudan örtünenler arasındaki mesafenin arttığı görülmektedir.

Anne-ceylan dolayımıyla hayvanlar dünyasına açılan ve dahil olan Hayy'ın yakınında artık yalnız anne-ceylan vardır. Bu terkipte de ilişki tersine dönmüştür. Yaşlanan ceylanı gezdiren, besleyen Hayy'dır artık. Ceylanın ölümüyle de hayvanlıkla Hayy arasındaki sınır tamamen belirginleşir. Aradaki yarığın oluşumunda ceylanın ölümüyle karşılaşan Hayy'ın içsel tecrübesi ve fiziksel eylemleri etkili olmuştur. Bu noktaya kadar metnin anlatı perspektifi kurmaca dünyanın dışından bir anlatıcının Hayy'ın deneyimlerini sunuşu üzerine kuruluyken, Hayy'ın ada / dünya deneyimi anlatıcı dolayımıyla aktarılırken ilk defa olarak ceylanın ölümü karşısında Hayy'ın iç sesini duyarız. Kendi duyularının farkına varan, işaretlerden yola çıkarak canlılığa dair akıl yürütmelerde bulunan ve öldüğünü anlayamadığı "sevgili annesinin"[10] başına gelen felaketi ortadan kaldırmak için çaba harcayan Hayy, annesinin bedenini yararak kalbin merkeziliğini kavrar ve onu canlandırmaya çalışır. Bunu kavradığı an, metinde ilk defa olmak üzere Hayy'a iç konuşmanın atfedildiği andır: "Ve kendi kendine: 'Bu sefer bulabildiğim şu uzuv, öbür taraftan dahi yardığım taraftan olduğu gibi mahfazalı ise tam vasatta vaki olur [ortada bulunur] ve aradığım şey ancak bu olduğu tahakkuk eder" dedi."[11] Kalbin işleyişini kavradıkça ve annesini kurtarmaya çalıştıkça anlatıda Hayy'ın iç sesleri doğrudan ve dolaylı olarak aktarılır. Ölümün engellenmeye çalışıldığı ve sonunda çaresizce kabullenildiği bu süreç Hayy'ın iç sesinin de ortaya çıktığı süreç olmuştur.

Hayy-ceylan terkibinin benzersiz bileşimi sayesinde Hayy'ın özerkleşme süreci aynı anda anneden, doğadan ve hayvanlıktan kopuş ve ayrılışla kesişmek-

10 *Age*, s. 61.
11 *Age*, s. 62.

tedir. Ceylanın çifte işlevi, annelikle doğayı aynı düzleme kaydetmiştir. Ceylanı kurtarmak için onu yarmak zorunda olması da özneleş(tir)me / nesneleş(tir)me süreçlerinin karmaşık dinamiğini sergiler. Canlılığın ve ölümün bilgisine ulaşmak, metnin tabiriyle "sevgili annesinin" ölümünü deneyimlemek duyusal, zihinsel ve içsel imkânlarının farkına varışla eşzamanlıdır.

Bu yaşamsal karşılaşmanın, bir çeşit özneleşme anının hemen ardından Julia Kristeva'nın anne-çocuk ilişkisi üzerinden de ayrıntılı bir şekilde çözümlediği zelilleştirme (*abjection*) süreci gelir.[12] Artık bir cesede dönüşmüş annesine canlılık veren şeyin onu terk ettiğini, dolayısıyla ortada bulunan cansız bedenin canlılık kaynağı olamayacağını düşünen Hayy, dikkatini böylece bedenden uzaklaştırıp canlılık veren ruhun arayışına yöneltir. Canın bedenden ayrılışını sorgularken soruları şöyledir: "Kendi hâhişi [isteği], kendi ihtiyarıyla [seçimiyle] çıktıysa onu bedenden istikrah ettiren [iğrendiren], bedenden soğutan nedir?" Bedeni zelilleştiren bu soruların hemen ardından "fikri dağıl[ır], şaşakal[ır] ve cesetten bütün bütün nefret ed[ip] onu at[ar.]"[13] Ona acıyan, onu emziren besleyen şey bu zelil ceset olamaz fikrindedir. Annenin yüceliği ruhuna atfedilmiş, bedeni zillete dönüşmüştür. Adadaki tek yakını olan annenin kaybıyla ortaya çıkan kriz, ölü bedenin zelilleştirilmesiyle çözülmüşken canlı beden de ruhun bir aleti olarak kavranmaya başlanmıştır. Bu noktada kurduğu paralellik ilginçtir: Vahşi hayvanlarla savaşmak için yaptığı asa onun için neyse ruh için beden de odur. Anne-hayvandan kopuş esnasında edinilen içgörü, bedeni hayvana yöneltilen silah-asa ile birlikte düşünmektedir.

Gittikçe hızlanan ve şiddetlenen Hayy ve hayvan ayrımını kesintiye uğratan bir olay gerçekleşir. Beden çürüyüp koktukça Hayy'ın bedene nefreti artmaktadır ve bu esnada iki karganın dövüşmekte olduğunu görür. Sonunda biri diğerini öldürür ve "diri kalan" (metnin orijinalinde *Hayy* olarak geçer) öldürdüğü "arkadaşını" kazdığı çukura gömer. Hayy da onu model alır, annesi ceylan için çukur kazıp onu gömer. Kuran'ın Maide suresindeki Habil ve Kabil kıssasındaki kargalara (31. ayet) göndermede bulunan bu olay sayesinde, Hayy cenazeye karşı hürmeti, ölüm karşısındaki adabı kargalardan öğrenir.

Bedeni zelilleştirip ruhu yücelttiğinden annesini harekete geçiren ve sonra onun bedenini terk eden şeyi araştırmaya devam eder. O şey her neyse annesine benzediği için diğer ceylanlarda da bulunması gerektiğini düşünür ve bu

12 Julia Kristeva, *Korkunun Güçleri: İğrençlik Üzerine Deneme*, çev. Nilgün Tutal, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 16, 25-26.
13 İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzân: Hakikatin Peşinde*, s. 65.

nedenle tüm ceylanları sevmeye başlar. Bu nokta Hayy'da tür düşüncesinin uyandığı noktadır. Önce hayvanların, bitkilerin tür tür olduğunun farkına varır, sonra da kendisinin de bir türe ait olması gerektiğini düşünür:

> "Her bir nevi hayvanın, her bir nevi nebâtın [bitkinin] birçok efrâdı [fertleri] olduğu gibi kendisinin de elbette birçok efrâdı müştemil [yayılan] bir neviden bir fert olmak ihtimaline zahib olarak kendi nevinden kendisine benzer birisine tesadüf etmek emeliyle cezirenin [adanın] tekmil sahillerini dolaştı. Bütün emeli boşa çıktı, kendisine benzer bir şey bulamadı."[14]

Hayy'ın diğer hayvanlarla mesafesini artıran yeni bir merhaledir bu. Yas sürecinden geçerken sevgiyle başladığı bu analiz ve sınıflandırma çabasıyla diğerlerinin tür oluşunu keşfederken kendisi çok daha ıssız, türsüz, kökensiz, istisnai birine dönüşür. Ateşle tanışmasıyla da bu istisnai hali bir egemenlik formuna dönüştürür. Ormanda çıkan bir yangın vesilesiyle ilk defa karşılaştığı ateş, hayvanlarla yeni bir ilişki kurmasına neden olur. Sahile vuran bir deniz hayvanının ateşe tesadüf etmesiyle kızarıp yağı akan hayvanı yemeye yönelik iştah hisseder. Bu, metinde iştahın, arzunun belirdiği ilk örnektir. Böylelikle ilk hayvanı yedikten sonra "et yemesini âdet edin[ir]."[15] Kara ve deniz hayvanlarını avlamak için yeni tedbirler, hileler geliştirir. Hayvanlar üzerinde egemenliği artmaktadır. Kendi alanını savunmanın ötesine geçer, hayvanlar avlanacak, yenilecek varlıklara dönüşmektedir. Canlılığın kaynağına dair araştırmalarına canlı hayvanları yarıp vücutlarını inceleyerek devam eder. Diri ya da ölü şekilde birçok hayvanı yarıp inceledikten sonra Hayy'ın vardığı sonuçları toparlarken kullanılan mecazlar da hayvanlarla kurulan ilişkiye dairdir. Bedene egemenliği söz konusu olduğunda ruh, düşmanla savaşmak için türlü türlü silahlar kullanan ya da tüm kara ve deniz hayvanlarını avlamayı alışkanlık edinmiş kişi gibidir. Ruh, bir savaşçı ya da avcı gibi tahayyül edilir. Bazı silahlar savunmak bazıları da saldırmak için olduğu gibi deniz hayvanlarını yakalamak için başka kara hayvanlarını avlamak için başka aletlere ihtiyaç vardır. Buna paralel olarak ruhun aleti olan beden de çeşit çeşittir.[16]

14 *Age*, s. 66.
15 *Age*, s. 68.
16 Donna Haraway'in semavilik, tanrısallıkla alet kullanımı, avcılık ve insan arasında bağıntı kurarak yeryüzü üzerinde egemenlik kurmanın, yeryüzünü ödüle, ava dönüştermeyle iç içeliğine dair saptamaları ve eleştirileri (s. 39) Hayy bin Yakzan'ın ruhsallık ve bedensellik ayrımını kuruş şekline de uygulanabilir.

Yirmi bir yaşına geldiğinde Hayy, bedenlerin çeşitliliğini ve bedenin içsel düzenini kavramış, ruha tabi bir alet olarak bedenin inceliklerini keşfetmiştir. Bu esnada yardığı hayvanlardan elbise, ayakkabı yapmayı öğrenir. Bitkileri ve hayvanları kullandıkça adada kendisine ait / özel bir mahzen yapar, biriktirdiği gıdasını orada saklar. Aynı zamanda hayvanları evcilleştirmeye başlar. Avda kullanmak için yırtıcı kuşları, yumurtalarından, yavrularından yararlanmak için bazı hayvanları besler. Hiçbir hayvanın mukavemet edemeyeceği bir güce erişir. Bazı hayvanları yakalamak için gerekli olan hız eksikliğini de atları evcilleştirip onlara binerek giderir.

Fiziksel egemenlikten sonra Hayy teoriye, nazariyata yönelir. Varlıkları ve kendini incelediğinde çokluk görür. Her bir varlık sayısız parçadan oluşmaktadır. Ancak inceledikçe bu parçaların birbirine "bitişik ve bağlı ve aralıksız" olduğuna hükmeder. Bu bakımdan ruhunun bir olduğunu, çokluk halindeki vücut ögelerinin ise bu ruha tabi olduğunu düşünür. Hayvanlara baktığında ise her bir türün tek bir ruh olduğunu türün fertlerinin sayıca çokluğunun teorik olarak önemli olmadığını ruh bakımından aynı oldukları fikrine varır.[17] Hatta incelemeleri biraz daha derinleşince tüm hayvanların hakikatte bir olduğunu, aralarındaki ruhça ayrımların cüzi olduğunu fark eder. Hayvanlar sular gibidir: "Bütün sular ihtilaf ve kesretiyle[çeşitlilik ve çokluğuyla] beraber bir olduğu gibi bütün hayvanların ruhları ve binaenaleyh hayvan cinsi birden, bir şey-i vahid [tek bir şey] addolunmak lazım gelir."[18] Daha da ilerlediğinde bitkiler ve hayvanların tek bir şeyin etrafında bir araya geldiğini hayvanlar lehine olmak üzere aralarında bir derece farkı olduğunu düşünür. Su mecazı yine işlemektedir: Bu sefer hayvanlar akış halindeki, bitkiler donmuş su olmakta ama su oluşları bakımından yine bir addedilmektedir.

Hayy, metin ilerledikçe kendisini kuşatan doğadan, hayvanlardan, bedenden uzaklaşmakta, daha doğrusu onları silmeye yönelik bir söylemle donanmaktadır. Zihinsel yetileri geliştikçe kendisiyle diğer hayvanlar ve canlılar arasında oluşturduğu yarık derinleşmekte, sınır denetimi sıkılaşmaktadır. Giorgio Agamben'in "insani olan ile hayvani olan arasındaki kesinti ve eklemlemeden ortaya çıkan sonuç" olarak adlandırdığı antropolojik durum Hayy'da eklemlemelerden çok kesintilerle işlemeye başlamıştır. "Öncelikle insanın içinden geçen"[19] bu eklemleme ve kesintilerden azadeymişçesine Hayy, kendini, yer-

17 İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzân: Hakikatin Peşinde*, s. 77.
18 *Age*, s. 78.
19 Giorgio Agamben, *Açıklık: İnsan ve Hayvan*, çev. Meryem Mine Çilingiroğlu, İstanbul: YKY, 2009, s. 81.

yüzünü ve âlemi kurmaktadır. Hayy'ın bu tarzda tefekkürü derinleştikçe de metnin anlatısallığı azalmakta İslam felsefesinin klasik söyleminde bir düşünceler zincirine dönüşmektedir. Olaylardan, bedenlerden, hayvanlardan, doğadan uzaklaşmak kurmacadan uzaklaşmayı da beraberinde getirmektedir. Hayy'ın düşüncesi kurulurken metnin kurmacası dondurulur.

Hayy, âlemlerin yaratıcısı mutlak bir fail olduğu fikrine ulaştıktan sonra bu söylemde bir dönüm noktası yaşanır. Gittikçe dünyevilikten sıyrılıp aşkınlık fikrine ulaşınca hareket tersine döner. İlahi âlem, semavi âlem ve dünya âlemi olmak üzere üç düzlemin olduğunun farkına varıp olgunlaşmak, yücelmek için hiyerarşiyle de olsa bu âlemlerdeki öznelere öykünmesi gerektiğini kavrar. Aşkın olanla irtibatta olmak için onun yarattıklarını ve yaratışını kavramak, tecrübe etmek gerekmektedir bu yeni durumda. Beden yine karanlıktır, hiyerarşik olarak aşağıdır ama varlığını sürdürmesi gerekmektedir. Hayy, hayvanlarla ortak noktası olan bu karanlık bedenin asgari ihtiyaçlarını gidermeye karar verir.

Makalenin başında alıntıladığımız sorumluluk da burada ortaya çıkar. Adanın egemeni, avcı, etobur Hayy, aşkın varlık fikriyle tüm varlıklara karşı bir ihtimama geçmiştir. Bu amaçla neleri yiyebileceğine dair kısıtlamalara girer: "Henüz olgunlaşmamış bitkiler", "türünü koruma ve çoğalmayı tohumlarıyla gerçekleştirip olgunlaşan yaş ve kuru meyveler" ve "besin almaya elverişli kara ve deniz hayvanları". Ancak Hayy'ın önünde bir ikilem vardır. Yenilecek bitki ve hayvanların hepsi Allah'ın yarattığı varlıklardır ve kendilerine özgü kemâle erme, yetkinleşme süreçleri bulunmaktadır. Onları yemek demek, onların yetkinleşmelerine müdahale etmek demektir. Benzemek istediği mutlak varlığın yarattıklarını yiyerek, onların varlıklarını engelleyerek nasıl ona benzeyebilir? Ama büsbütün yemeyi bırakır da bedeni işlemez olursa yaratıcıya daha büyük bir isyan etmiş olacaktır. Kendi bedeni varoluşsal olarak yiyeceği bitki ve hayvanlardan üstün olduğu için kendi bedeninin varlığını sürdürmeyi daha uygun bulur.

En kolay ulaşabileceği ve yaratıcının fiillerine en az karşı çıkacak bir beslenme rejiminin peşine düşer. Diğer varlıklara en az zarar vermek ilkesi yürürlüktedir. En uygun yiyecekler olarak çekirdekli yiyecekleri seçer; çünkü onları çekirdeklerine zarar vermeden tekrar toprağa ulaştırırsa yeniden çoğalabileceklerdir. Çekirdekleri yemekten, büyümeye uygun olmayan taşlık ya da çorak yerlere atmaktan sakınmalıdır. Elma, armut, erik gibi meyveler en ideal besinler olarak öne çıkarken onlar bulunmazsa ikinci derecede ceviz ve badem gelmektedir. Yerken önceliği en bol ve en hızlı çoğalabilecek olana vermektedir. Bir başka özeniyse bitkileri kökünden koparmama, tohumları yok etmeme

hususunda gösterir. Bu neredeyse vegan beslenme rejiminde vaktiyle etobur avcı olan Hayy, hayvanları yemeyi zorunlu olmadıkça doğru bulmaz. Ancak başka yiyecek bulunamadığında sayıca çok olanların seçimine ve türlerin yok olmamasına özenle hayvan yenilebilir. Her halükârda ister bitki ister hayvan olsun, açlığını giderecek miktardan fazlasını yemekten sakınmalıdır.[20] Türlerin yoldaşlığı, mahlûkların yoldaşlığı olarak yaşanmaktadır.

Hayy'ın bir başka modeli gökcisimleridir. Kendi cismaniliğinden, bedenselliğinden sıyrılmak için gökcisimleri gibi etrafında dönmeye, semavi varlıklar gibi sema etmeye başlar. Bu arınma eylemi esnasında bedenselliğine dair izler barındıran kalıntılar manidardır: "Dairevi hareketlere devam etmesi, bitki ve hayvanlara ilişkin şeyleri önemsemesi, onlara acıması, onların kemâle ermesine mani olan şeyleri ortadan kaldırmaya özen göstermesi bunların bellibaşlılarıydı."[21] Başka bir deyişle gittikçe yerselliğini ve bedenselliği silerek gökselleşmeye, saydamlaşmaya, ışığa dönüşmeye başlayan Hayy'ın asgari bedenselliği sema ile, hayvan ve bitkilere özenle, onların varoluş imkânlarını korumaya yönelik bilinçle irtibatlıdır. Bunun ardından yerdeki ve gökteki tüm varlıklardan ve kendi varlığından sıyrıldığı, her şeyden kurtulduğu tek gerçek ve zorunlu varlığın, Sabitü'l-Vücud olanın, varlığı sabit olanın tekliğini deneyimlediği ilahi bir tecrübe yaşar. İnsani bir konuşmayı bilmeyen Hayy'ın kendi varlığı silinmiştir ama sözü asli varlığa eklenerek vücut bulur. İnsani dil aşamasını yaşamadan dilin sınırlarının ötesindeki bu tecrübe ile nazariyatçı, aklı başında Hayy ilk defa kendinden geçer:

> "Sabitü'l-Vücud olan tek varlığın zatına eklenen bir mana olan kelamıyla, 'Bugün mülk kimindir? Vâhid ve Kahhâr olan Allah'ındır' diye nida eyledi ve her şeyden tamamen kurtuldu.
>
> Hayy, bu aşamaya ulaştıktan sonra tek olan zorunlu varlığın çağrısını duydu, kelâmını anladı. Konuşmayışı ve konuşmanın ne olduğunu bilmeyişi, o tek varlığın kelâmını anlamasına engel olmadı. Bu durum içinde kendisini kaybetti (istiğrak). Ve hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı şeylere şahit oldu."[22]

Dilsiz Hayy'ın dil ötesi tecrübesi, vecd benzeri kendinden geçmeler ve aklı aşan hakikat bilgileri doğururken kurmacanın dili yetersizleşmektedir. Anlatıcı

20 *İbn Tufeyl, Hayy ibn Yakzân: Ruhun Uyanışı*, s. 65-66.
21 *Age*, s. 69.
22 *Age*, s. 69-70.

okuruna bu deneyimi kelimelerle anlatmanın abesliğinden söz eder. Böyle bir durumu dile getirebilmek sinestezik bir tecrübeyi ifade etmekle karşılaştırılır: "O müşahede anını kelimelerle anlatmaya çalışan kimse, imkânsız ve abes bir işle uğraşıyor demektir; renklerin tadını duyumsamak, siyahın tatlı mı yoksa ekşi mi olduğunu anlamak isteyen kimsenin düştüğü gülünç duruma düşer."[23] Yalnızca o makama varmakla erişilebilecek bilgileri temsil edebilecek bir dil olmadığı için kurmacanın anlatım modu değişecektir. Hayy'ın müşahedeleri "hakikat kapısını çalarak değil, simgelerle" anlatılacaktır. İbn Tufeyl, meydanın çok daraldığı bu bağlamda "dillendirilmesi olası olmayan şeyleri kelimeler aracılığıyla boyunduruk altına almaya kalkışma[nın]" tehlikesinden söz eder.[24]

Hayy'ın simgeselleştirilmiş tecrübesi aracılığıyla birliğin, çokluğun, bitişmenin, birleşmenin, yerleşmenin, başkalaşmanın, karşı olmanın bu dünya için geçerli olduğu, asli deneyimi açıklamak için bu kavramların işlemediği anlatılır. İlahi varlığın, varlığın her bir âlemde maddeden ari bir zat olarak belirdiği, ama bu zatların diğer zatların ne aynısı ne de gayrısı olduğu bu müşahedeler esnasında Hayy tekrar dünyaya döner. Bu zatın, oluş ve bozuluş âlemindeki tecellisi canavarsıdır: "Bu zat da öncekilerin ne aynısı, ne de gayrısı idi. Bu zatın yetmiş bin yüzü, her yüzde yetmiş bin ağzı, her ağızda yetmiş bin dili vardı. Bu dillerin her biriyle Hak olan tek zatı övüyor, kutsuyor, yüceltiyordu; hem de en ufak bir bıkkınlık göstermeden."[25] Bu zatın dünyada canavarsı bir yücelikle donanması anlatıcı düzleminde dilin imkânlarının darlığı vurgusuyla karşıtlık oluşturur; zira anlatının içerisinde sonsuz, katlanıp kıvrılarak çoğalan bir dil söz konusudur.

Bu manevi yolculuğun ardından Hayy fiziksel düzleme döndüğünde metnin cinselliği ima eden nadir mecazlarından biri garip bir bağlamda ifade edilir: "Bu dünya ile öte dünya iki kuma gibidir. Birisinin gönlü alındığında, diğeri gücenir."[26] Hayy, bu tecrübeden uyanıp fiziksel dünyaya döndüğünde iki dünyanın yan yanalığı çok eşli bir kıskançlık meseli ile sunulur. Hayy'ın doğumuna dair ikinci senaryodan sonra ilk defa kadınların varlığına dair bir işarettir bu.

Hayy, bedenin, hayvanların âleminden bu manevi âleme yükselmiş, ilahiliğin işleyişine dair manevi bir tecrübe yaşamıştır. Başka türlerin arasında

23 *Age*, s. 72.
24 *Age*, s. 70.
25 *Age*, s. 74.
26 *Age*, s. 75.

türsüz, kökensiz, dilsiz ve ıssız bir şekilde yaşayan Hayy, bu dil ötesi tecrübeden sonra başka bir insanla karşılaşır. Yakındaki bir adada Salaman ve Absal adında iki arkadaş vardır. Bir dinin şeriatının / yasasının hüküm sürdüğü bu adada Salaman dinin zahiri anlamlarına yönelmişken, Absal batıni anlamların peşindedir. Bu dinin şeriatı çift-değerlidir: Bazı yanlarıyla insanı "uzlete çekilmeye, inziva hayatı yaşamaya" çağırırken, başka yanlarıyla da toplumsallığı tavsiye etmektedir. Zahiri anlamlara düşkün Salaman bu toplumsallıktan memnunken batıni Absal inzivaya karar verir ve yakınlardaki ıssız adaya gelir. Karşılaştıklarında Absal Hayy'a inzivaya çekilmiş başka biri zannıyla bakar, Hayy içinse bu garip yaratık kurduğu hayvanlar sınıflandırmasında yeri olmayan şaşkınlık verici biridir, onu yakalayıp merakla incelemek ister. Bu acayip varlık, hiçbir hayvandan duymadığı güzellikte bir ses ve yetkinlikle konuşmaktadır. Hayvanlardan öğrendiği bazı seslerle iletişim kurmaya çalışan Hayy, böylelikle Absal'ı rahatlatmaya, korkusunu gidermeye çalışmaktadır.

Hayy'ın dilsizliğinin karşısında ise Absal çok dillidir. Bildiği dillerle Hayy'la konuşmaya çabalamaktadır ama Hayy hiçbirini anlamaz. Robinson Crusoe ile Cuma'nın karşılaşmasından bambaşka, medenilik vahşilik, yerlilik yaban(cı)-lık karşıtlıklarına sığmayacak şekilde farkla işleyen bir bağlam söz konusudur. Nitekim sonradan gelen Absal, kendini adada bilen Hayy'a dili öğretir. Nesnelerle sözcükler arasında bire bir örtüşmeye inanan bir dil anlayışı ile Hayy ve Absal konuşabilir hale gelir. Sanki Absal hiyerarşik olarak üste çıkmış, yabana dili öğretmiş gibidir ama konuşmaya başladıktan sonra hiyerarşi tersine çevrilir. Absal, bağlı bulunduğu şeriati Hayy'a anlatır. Hayy diğer adanın yasasının, kendi bulduğu hakikatin bir mecazı olduğunu düşünmektedir. Müşahedelerinin imgelerinden biridir bu yasa, bu nedenle adadaki dinin hak olduğuna inanır ve onun ibadetlerini de yapmaya başlar. Hayy, ötekinin dilini ve dinini almış gibidir ama konuştukça Absal, Hayy'ın kendi dininin ufkunun çok ötesinde bir hakikate ermiş, istisnai bir kişi olduğunu fark eder. Hayy, yasaya tabi olur gibi görünürken aslında yasayı da aşan temel bir hakikatle donanmıştır. Absal'ın arzuladığı batıniliğin ileri merhalelerinde ikamet eden bir ermiş gibidir Hayy. Bu durumda hiyerarşi tersine döner, Absal Hayy'ın hakikatine sıkı sıkıya bağlanır.

Başka bir insanla karşılaşma, dil ve toplumsal yasayla karşılaşmayı da beraberinde getirmişken Absal'ın kendi adasına dair anlattıklarından etkilenen Hayy, o adaya giderek insanları daha doğru yola davet etmek ister. Dinin zahiri anlamına kapılmış olanları daha derin ve geniş hakikatlere çağırır. Türsüz,

kökensiz, ıssız ve ceylanı annesi bellemiş Hayy, toplumsallaşmak, üstelik o toplumu yükseltecek hakikatin elçisi olmak istemektedir. Ancak girişimi hayal kırıklığıyla sonuçlanır. İnsanlar kendi tarzlarında, dünya malına ve hırslarına gömülmüş bir şekilde oranın şeriatına uymakta ısrarcıdırlar. Allah'ı cismanileştiren, onun aşkınlığını fark edemeyen mecazlarla dolu bir din anlayışının içerisinde "tıpkı hayvanlar gibi" idrak kuvvetinden yoksundurlar. Bu hayal kırıklığıyla adaya geri dönen Absal ve Hayy, ayrı ayrı inzivaya çekilerek yaşamlarını yalnızlıkta sürdürmeye karar verirler.

İnsanlar üzerine manevi egemenlik kuramayan, yalnızca kendi nefsine egemen olabilen Hayy, hayvanların ve insanların ötesinde inandığı hakikatin ıssızlığındadır artık. Bu kapanış mutlak bir yalnızlığın karamsarlığında değildir. Hayy'ın ve Absal'ın deneyimledikleri hakikate uygun olan budur. Ancak Hayy, toplumsal tecrübesiyle mecazların işlevini anlar. Bazı varlıklar için hakikat ancak örtülü olarak verilmelidir, onların mevcut yatkınlıkları saf hakikati anlayacak düzeyde değildir ve buna talip de değillerdir. Bu nedenle peygamberler mecazlarla yüklü şeriatlar getirmişlerdir. Toplumsal yasanın alanı mecazla kurulmaktadır. Tıpkı metnin başında Hayy'ın dünyaya geliş hikâyesinin ikili senaryosu gibidir bu durum. Asıl hakikati, topraktan kendiliğinden türemeyi kabul edecek güçleri olmayanlar için yasak aşklı kıskanç ve zalim ağabey-hükümdarlı bir versiyon da mevcuttur. Toplumsal yasayı aşan hakikatlere ehil ve açık olmayanlar için de yasa ve şeriat vardır. Metin boyunca yücelme süreci esnasında diğer hayvanlarla, anne-ceylanla, bedensellikle, duyusallıkla bağlarını koparan, kendisini kesintilerle kuran Hayy, dilselleşme ve toplumsallaşma süreci sonunda da tıpkı kendi oluşlarına özen göstermeyi ilke edindiği hayvanlar ve bitkiler gibi insanların kısmi hakikatine de saygı duymaktadır. Ancak o, bunların ötesinde başka bir hakikatle tanışmıştır.

Hayy'ın, diğer ada tecrübesinde de kadınların varlığına dair bir iz yoktur. İnsanlığın ilahi hakikatle ilişkisine dair temel yasanın keşfine dair bu metin, yalnız bir erkeğin ütopyasına dönüşmüştür. Daha önemlisi cinsel karşılaşmanın ve karışmanın mümkün olmadığı bir ortamda, doğanın bir karışımından doğan Hayy, zamanla tüm karışıklıkları ve karmaşaları düzeltmiş ancak aşkın hakikatle ilişki kurarken, ona eklemlenirken, sözleri o hakikatin *ek*i olarak belirirken yeryüzüne eklemlenememiştir. Ekolojik özeni ve insanlara hürmeti, kurduğu kesintiler düzeneği kuşatılmış, ne hayvanlarla ne de insanlarla yoldaşlık mümkün olmuştur. Ancak metin bu hali, imkânların kaybından çok böyle bir hakikate talip olanların zorunlu ıssızlığı olarak sunar.

Kaynakça

Deleuze, Gilles. "Issız Ada". *Issız Ada ve Diğer Metinler: Metinler ve Söyleşiler 1953-1974.* haz. David Lapoujade. çev. Ferhat Taylan ve Hakan Yücefer. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2009.

Haraway, Donna. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene.* Durham: Duke University Press, 2016.

İbn Tufeyl. *Hayy bin Yakzân: Hakikatin Peşinde. çev. Babanzade Reşid. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015.*

İbn Tufeyl-İbn Sinâ. Hayy ibn Yakzân: Ruhun Uyanışı. çev. Yavuz Özkan Özburun vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

Kristeva, Julia. *Korkunun Güçleri:İğrençlik Üzerine Deneme.* çev. Nilgün Tutal. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

Zupancic, Alenka. *Cinsellik Nedir?.* çev. Barış Engin Aksoy. İstanbul: Metis, 2018.

Gılgamış Destanı ve Siyasi Egemenliğin Ekolojik Temelleri

ÖZEN NERGİS DOLCEROCCA

"Şimdi sedir ağacından tablet kutuyu al/ bronz kilidini aç/ gizinin kapağını kaldır/ lacivert taştan tableti al ve oku/ Gılgamış'ın başından geçenleri" (I 25)[1]

Gılgamış destanı genellikle büyük bir arkadaşlık hikâyesi, kaybedilen arkadaşın ardından tutulan yas ve bunu takip eden destansı ölümsüzlük arayışı ile anılır. Uruk kralı Gılgamış güçlü ama adaletsiz bir hükümdarken, kendi dengi (ve aynı zamanda zıddı) olan bir arkadaş bulmuş, sonra onu kaybetmiştir. Bu kayıpla beraber ölümü yenmenin peşine düşmüş, bu yolda da bilgelik kazanarak ölümsüzlüğün aslında geride kalıcı eserler bırakmak olduğunu anlamıştır. Bu elbette destanın oldukça steril bir okumasıdır. Pek çok antik metin gibi bu Mezopotamya destanı da temsil ettiği şiddeti ve eleştirel altmetnini anlatıya o kadar iyi yoğurmuştur ki, metne karşı eleştirel bir mesafe almadan onun aynı zamanda karmaşık bir siyaset felsefesi içerdiğini görmemiz zorlaşır. Oysa tüm bu bulma, kaybetme ve arama hikâyesi içerisinde insan doğası ve medeniyet üzerine birçok düşünce barındırır bu dört bin yıllık destan. Bunlardan bence en önemlisi doğaya karşı insanın verdiği bitmez tükenmez savaş ve kentleşme eleştirisidir. Tüm metne, onu baştan aşağı kuşatan bir ekolojik endişe hâkimdir.

1 *Gılgamış Destanı*'ndan alıntıları Penguin Books'tan çıkan Akad ve Sümer metinlerine dayanan, Andrew George'un çevirdiği İngilizce nüshasından çevirdim. Alıntılardan sonraki roma rakamları tablet numarasını, varsa harfler tabletin geldiği yeri, rakamlar da dörtlük numarasını gösterir.

Destanı okurken önce Enkidu'nun yaradılışına odaklanırız. Yetişme-doğa (*nature-nurture*) ikiliği çok açıktır: Kontrolsüz medeniyetin yanına doğadan bir eş gelmiş, medeniyet dengini ve dengesini bulmuştur. Ancak destanın en başından bize göstermeye çalıştığı daha büyük bir doğa-kent ikiliği vardır. Günümüze ulaşan ilk yazılı edebiyat metni olduğundan, Gılgamış karakteri için tanrı-insan imgesinin ilk örneği olduğunu söyleyebiliriz. Metin, Gılgamış'ın bilgeliği ve gücünün yüceltildiği bir *paian*, yani övgü ve zafer şarkısıyla başlar. O her şeyi bilen ve gören, yarı tanrı yarı insan, yenilmez bir savaşçı ve büyük bir yapı ustasıdır. İnşa ettiği Uruk kenti detaylıca tanımlanır: "Yün gibi kat kat örülü duvarlara bak" der anlatıcı, "bir benzeri olmayan temelini gör; eski zamanlardan kalma merdivenleri", "hiçbir kralın benzerini yapamadığı İştar'ın mabedini". Üç bin dönüm kent, bir o kadar bağlık ve kır içindedir bu büyük kralın kurduğu medeniyet. Bilgeliği ve savaşçılığından çok, yapı ustalığının üzerinde durulur. Dağlara geçit tüneller, tepelere su kuyuları açmış, okyanusları aşmıştır Gılgamış. Yapabileceklerinin ölümden başka hiçbir sınırı yoktur. Böylece destanın ana izleği de sunulmuş olur: insanın tabiattan kopması ve medeniyetini tabiatın üstesinden gelerek kurması. Bu izlek destanda farklı ikilikler üzerinden devam ettirilir: insan-hayvan, medeniyet-tabiat, kent-orman, kültür-doğa, yaratan-yaratılan gibi.

Dört bin yıl önce yazılmış bir destan bize günümüz ekoloji krizi ve ekoloji tartışmaları üzerine ne söyleyebilir? İklim değişikliği, küresel ısınma, eriyen buzullar, kaliteli toprağın kaybı, susuzluk, bunun insanlar ve besin üzerindeki etkileri, giderek şiddetlenen ve öngörülmesi zorlaşan fırtınalar, küresel salgınlar ve yeni türeyen hastalıklar, yağmur ormanlarının yağmalanması, havanın ve okyanusların asitleşmesi, dünya üzerinden pek çok türün yok olması çağımıza özgü bir krizin parçaları değil mi? Sera gazı emisyonuna, türlerin yeryüzünden silinmesine, ekosistemlerin tahribatına neden olan büyümeye odaklı kapitalizm üzerine antik bir metinle düşünmek ne kadar mümkün? Bunlar elbette haklı sorular; özellikle mitoloji ve kozmogoninin sosyal, kültürel veya siyasi tartışmaları tarihsel bağlamlarından koparmak için kullanıldığı örnekleri düşünürsek. Benim Gılgamış'ı günümüz ekoloji krizi çerçevesinde ele almaktaki amaçlarımdan biri bizi tarihsellikten değil, kapitalizmin ve modernitenin kendi istisnacılığından uzaklaştırmak. Yani bizi ilerlemeye, kalkınmaya ve yeniliğe inandıran modern zaman ideolojisine karşı, farklı ölçeklerde de olsa bin yıllardır aslında benzer pratikleri ve düşünce yapısını,

Agamben'in deyişiyle hümanizmin antropolojik makinesini, nasıl yeniden ürettiğimizi sorgulamak. Kendini tekrar eden bir döngü içindeki insanlık zamanının bize göstereceği diğer nokta da günümüz siyaset felsefesinin aslında arkaik düşünce kalıplarına dayandığıdır. Politik otoritenin kökeninde yetişme-doğa (*nature-nurture*) mitik karşıtlığına mutlak bir inanç vardır. Bir başka deyişle politik egemenlik her şeyden önce doğal dünya üzerine insanın mutlak hâkimiyeti fikrine dayanır. İnsanlık tarihinin en eski edebi metni kabul edilen *Gılgamış Destanı*'nda, bu düşüncenin arkaik temellerini ve edebiyata özgü bir çok-seslilikle bu düşüncenin hem övülüşünü hem de yerilişini bulabiliriz.

> "*Uruk'un duvarlarına tırman, baştan aşağı yürü/ temelini incele, tuğlaların muntazamlığını gör*" (I 20)

İnsanın doğa karşısındaki zaferinden duyulan gurur antik Mezopotamya mitolojisinde tekrar eden bir temadır. Metinlerde insanın teknik başarıları (*tekhnē*), özellikle geçitler, tüneller, duvarlar, sulama kanalları ve kuyular övülür. Bunlar düzenli bir şehir devletinin temelini oluşturur. Bu yüzden Gılgamış'ı yeniden kurduğu Uruk şehrinden ayrı düşünemeyiz. O sedir ormanlarını kesmiş, dağları delmiş, doğayı evcilleştirmiş ve eskisinin yerine görkemli bir kent inşa etmiştir. Siyasi otoritesini bu teknik bilgi ve ustalığından alır. Evet, Gılgamış bir yarı-tanrıdır, büyük savaşçıdır ve dünyadaki en güzel insandır, ama her şeyden önce Uruk şehrinin kurucusudur. Gılgamış'a ün getiren başarısı olan duvarlar hem asıl itibarıyla hem de sembolik olarak şehri doğadan ayırır, onu çevreler ve tanımlar. Şehirlerin kurulması insanla doğanın değişen ilişkisinin bir parçasıdır. Duvar da bu negatif ilişkinin en açık temsilidir: o içeriyi dışarıdan, düşmanı halktan, ötekiyi kendinden, yabancıyı yerliden, kaosu düzenden, yabanı terbiyeden, vahşiyi evcilden ayıran bir *tekhnē*'dir. Destanın anlatıcısı bizi o duvarların işçiliğine, görkemine ve benzersizliğine bakmaya çağırdığında, bizi de bu karşıtlıklar kartografisinin içine yerleştirir. Bizden kralın gücünü nereden aldığını anlamamız istenir. Destanın geri kalanı da bu kent-doğa kartografisinin ekseninde geçer: doğadan gelen hayvan-insan Enkidu duvarı aşıp medenileşir; Gılgamış ormana savaş ilan edip kentten çıkar, ganimetlerle geri döner; insanın hükmedemeyeceği tek şey olan ölümün peşine de efsunlanmış tabiat manzaralarının arasında düşer ve en sonunda büyük eseri şehrine geri döner hükümdar Gılgamış.

Duvar imgesinde dikkate almamız gereken iki nokta var: birincisi duvarla siyasi iktidarın sembolik ilişkisi, diğeri de aslında bu ilişkinin temeli olan, insanın doğayla kurduğu negatif bağ. İlki için Agamben'in içeri/dışarı ayrımını hatırlayabiliriz: siyasi iktidar neyin veya kimin dışlanıp, kimin içleneceğine karar verendir. İstisna ile kuralın, yasal ile yasal olmayanın belirleyicisidir. Duvar tam da bu ayrımın sınırını belirleyendir, yani iktidarın kendisi, onun istisna halidir. Dışarıda bırakılması gerekeni belirler ve böylece dışarıda kalanı da kendi iktidar alanının içine dışlayarak sokar. Duvarın dışında kalan alan, insanın dışarıda bırakarak hükmettiği alandır. Egemenin, yani duvarın kendisi, istisnadır ve diğer istisnaları belirler. Başka bir deyişle, kimin yeterince insan olup kimin olmadığına, örneğin kölenin, barbarın, yabancının veya kadının izole edilip duvarın ardında bırakılmasına karar verebilendir. Antik şehir devletlerinde siyasi alan gerçek duvarla çevrilmişken, günümüzde iktidarın duvarları farklı boyut ve biçimlerde karşımıza çıkar.[2] Ancak yine de Amerika başkanı Trump'ın Meksika sınırına inşa etmeye çalıştığı duvar, Batı Şeria'yı kuşatan sınır duvarı veya Soğuk Savaş'ın sembolü Berlin duvarını düşünürsek, arkaik iktidar pratiklerine çok da uzak olmadığımızı görebiliriz. Gılgamış destanında duvarın dışında kalan, insanın dışladığı ve hükmettiği şey, hayvanıyla, ormanıyla, taşıyla, toprağıyla doğanın kendisidir. İnsanın ötesindeki doğa yalnızca belli koşullar sağlandığında insanın alanına girebilir.

Destandaki duvar imgesinin ikinci önemli yönü ise, insanın daha önce bahsettiğim teknik, zanaat ve sanat becerilerinin en etkili örneklerinden biri olmasıdır. Bu insanın doğayla kurduğu negatif ilişkinin sonucudur: bilgisi ve iş gücüyle insan kendisine verili olan doğayı olduğu gibi benimsemez, onu değiştirir, dönüştürür, yıkıp yeniden kurar. İnsan eylemi kendisine tabiat tarafından verilmiş olanı olumsuzlar. Bir başka deyişle, insan-hayvan büyük bir sabırla içindeki hayvandan kurtulmak için çalışır. İlerleme adını verdiğimiz insan eylemlerinin bütünü, bu sürecin ta kendisidir. Duvar imgesi de bu olumsuz ilişkiyi temsil eder. Kendisini içine kapattığı duvarlarla insan doğayı dışarıda bırakır. Onun kendine ait bir doğası yoktur; hiçbir şeyi doğrudan, araçsız ve dolaysız kendinde ve kendiliğinden bulmaz.[3] Doğa insanlığın şahsi

2 Hanna Arendt *İnsanlık Durumu*'nda hukukun sınır ve mekânı üzerine düşünürken, farklı bir bağlam içinde benzer bir gözlemde bulunur.

3 İnsanın doğayla olan negatif ilişkisi üzerine, Kojeve'nin ve onun öğrencisi Bataille'ın aşağıda atıf verilen eserlerine bakabilirsiniz.

mülküdür. Onu bir kaynak, kendi emrindeki bir zenginlik gibi görür. "Doğal kaynaklar" aslında hiç de doğal değildir; onları kendi menfaati için kullanabileceği nesneler olarak gören doğasız insandır.

> *"Kim onun hükümdarlığına rakip olabilir/ ve "kral benim" diyebilirdi?"* (I 45)

Gılgamış Destanı'nın temelinde bu iki soruyu, yani insan iktidarının sınırlarını ve doğayla ilişkisini buluruz. Şimdi hikâyeye geri dönelim: Gılgamış görkemli Uruk şehrini kurmuştur ama gücünü yanlış yere yönlendirmiş, ve halkına eziyet etmeye başlamıştır. "Gılgamış bereketli insanların rehberi/ her geçen gün zorbalığı artmakta" der anlatıcı (I 70). Yani çoban kurt olmuş, kendilerini duvarlarla çevreleyip koruyacak olan egemen şiddetini halkına yöneltmiştir. Genç erkeklere saldırıp, genç kızların ırzına geçer. Medeniyet yıkıcı gücünü kendi üzerine çevirmiştir. Sorun şudur ki, Gılgamış'ın karşısında, onu dengeleyecek ve onun kadar güçlü biri yoktur. Tanrı Anu bu despotluğa çözüm olarak kültürel tarihimizin en kadim düşmanlık ve dostluk dinamiğini meydana getirir: insan-hayvan Gılgamış'a denk olacak bir hayvan-insan olan Enkidu'yu yaratır. Enkidu hayvanlar arasında doğup yaşamış bir ara türdür. Medeniyeti, yani insan gibi konuşmayı, yürümeyi, yemek yemeyi, sevişmeyi öğrenmemiş, doğayla olumsuz bir ilişki kurmamış ve hayvanlarla birlikte onlar gibi var olmuştur. Heidegger'in deyimiyle *Weltbildend*, yani dünyaya şekil veren değil, *Welt-arm* yani dünya yoksunu, ya da dünyada yoksunluk içindedir. Bu insan-hayvan karşıtlığı, içeri-dışarı ve kent-doğa ikiliğini yineler niteliktedir. Ancak Enkidu aslında bu karşıtlığın tam ortasında, insanla hayvan arasındaki ayrımsız alana aittir. O "sessizliğin çocuğu"dur çünkü dili yoktur; "ne aile ne de ülke" bilir çünkü bir anneden doğmamış, kimsenin oğlu veya kardeşi olmamış, herhangi bir kimlik kazanmamıştır; "saçları bir kadınınki gibi uzundur," çünkü medeniyetin kendini tabiattan ayırdığı hijyen kurallarından bihaberdir –ayrıca yeterince erkek değil, kadına daha yakındır– ve tüm bu nedenler yüzünden hayvanlarla uyum içinde yaşar. Bu uyumlu yaşam "doğanın işini yapan," yani insanın ötesindeki doğayı bir kaynak olarak görüp, ona tuzaklar kuran bir avcı tarafından keşfedilmesine kadar sürer.

> "Shamhat: *İnsanların ustalıkla farklı işler yaptığı kentte / sen de, bir insan gibi, kendi yerini bulacaksın*" (II P 63).

İnsanlarca büyütülmeyen biri, aslında insan mıdır? Daha önemlisi, kolayca sınıflandıramayacağımız bu ara türün duvarı aşıp insanlığını kazanması nasıl mümkündür? Agamben *Açıklık* kitabında benzer bir sınıflandırma sorunundan bahseder. Aslında arkaik kavramlarla ilgilenen bu düşünürün *Gılgamış Destanı*'ndan bahsetmemesi oldukça şaşırtıcıdır çünkü insanlığın en eski destanı tam da bu insan doğa ikiliğinin sınırlarıyla ilgilidir. Agamben antik ve modern kültürümüze hâkim olan, insanın doğa üstündeki mutlak egemenliğini temellendiren düşünceye hümanizmin antropolojik makinesi adını verir. Bu esasen insan olanı, insandan az olandan ve doğal dünyadan ayıran ve onu yücelten metafizik bir ayrımdır. Yalnızca bu ayrımı yaparak kendini tanımlayabilen insan için, maymun-insan, *enfant sauvage* ya da *homo ferus* (vahşi adam) gibi insana benzer hayvanlar istisnai alanlardır. Burası hayvanla insan arasında, insan ile insan olmayan arasında, konuşanla sessizliğin çocukları arasında değişken tanımlamaların yapıldığı bir karar alanıdır. Bir *homo ferus* olan Enkidu da bu tanımsız alanda yer alır, oradan insanlık alanına, yani duvarın arkasına ancak onu esasen insan yapan özellikleri gösterdiğinde geçer. Enkidu'nun bu insan olmayandan insana ontolojik kayması, hayvani doğasının ondan arındırılmasıyla gerçekleşir. Bizim modern önsezilerimizin aksine Enkidu'nun doğadan medeniyete ilk adımı Shamhat adında kutsal bir fahişeyle günlerce sevişerek atar: "İkisi sevişirken Enkidu doğduğu yabani hayatı unuttu" (II P 46). Bizim bugün hayvani doğamızla özdeşleştirdiğimiz seks de dahil, hiçbir şeyin bizde dolaysız olarak var olmadığının bir temsilidir Enkidu Shamhat birlikteliği. Bu ilişki süresince Enkidu konuşmayı, yemek yemeyi, temizliği öğrenir. Ancak hayvani gücünü artık kaybetmiştir, hayvanlarla koşamaz, oynayamaz olur. Zaten hayvanlar da artık ondan kaçmaktadır: "Enkidu'yu gören ceylanlar kaçmaya başladı / hayvanlar onun varlığından çekindiler" (I 195). Enkidu tıpkı doğaya ait, yaşayan veya yaşamayan tüm varlıklara yaptığımız gibi, ıslah edilmiş, işlenmiş, evcilleştirilmiş ve sahiplenilmiştir. Bundan da öte, o artık kutsallaşmış, henüz farkına varmasa da doğayı olumsuzlayacak özne, yani insan olmuştur.

> "*Enkidu ayağıyla düğün evinin kapısını kapattı/ Gılgamış'ın içeri girmesini engelledi*" (II 110)

Enkidu Anu'nun planladığı gibi sınırsız güçle kutsanmış Gılgamış'ın karşısına geçer ve zorbalıkla toplumun dengesini bozmuş egemene haddini, yani

sınırlarını bildirir. Metin burada açıkça tiranlığın, baskıcı siyasi rejimin ve onun şiddetinin eleştirisini yapar. Burada özellikle de ekolojinin siyasi egemenlikle ilişkisi açısından ilginç olan nokta, zıvanadan çıkmış iktidarı sınırlayan, evcilleştirilmiş *homo ferus*'tur. Bu ilahi özellikler taşıyan iki karakterin çatışması oldukça sembolik bir alanda olur. Gılgamış *droit du seigneur* yani otoritenin ilk gece hakkını uygulamak için yola çıkar, şehirde yapılacak olan bir düğünde gelin ile, damadın yerine ilk gece o yatacaktır. Enkidu buna engel olur, Gılgamış ile dövüşür ama yenişemezler. Yani metindeki kodlamaya göre, hayvan ile insan, yetişme ile doğa, tabiat ile medeniyet, orman ile kent ikiliği kısa bir süre için tersine döner. Hayvan-insan Enkidu ironik bir biçimde Gılgamış'ın hayvani doğasını ehlileştirir. Doğadan gelen Enkidu, insan medeniyetinin hükümdarından daha ahlaklıdır. Tam bir mutlak egemen olan Gılgamış buyruğundaki insanları mülkü olarak görür. Enkidu'nun yanlış bulup adaleti sağlamak için müdahale ettiği ilk gece hakkı ise ensestin bir türüdür. Bu, toplumda babanın belirsizliğine neden olacak, sonrasındaki ensest ve endogami ile çoğalmalar da öngörülemeyecektir. Freud'a göre medeniyetin kökeninde ensest ve endogaminin tabulaştırılması vardır. Bu aynı zamanda ahlak kurallarının da temelini oluşturur. Yani Enkidu insan toplumunun birincil kuralını uygulamaya mecbur etmiştir Gılgamış'ı. Bu durumda kimin daha insan kimin daha hayvan olduğu belirsizdir.[4] Egemenin bireysel arzusu toplumun refahına tabidir artık. Enkidu ise tabiatın ahlak dışı, yani *amoral* halinden, ahlak alanına girmiştir. Tıpkı Shamhat'la ilişkisinde olduğu gibi, Enkidu'nun hayvandan insana dönüşümü, Âdem-Havva hikâyesinin orijinali gibidir.[5] Doğaya ait masumiyet yok olmuş; insan, çıplaklığının farkına varmış ve cennetten kovulmuştur. Enkidu artık şehre ve egemene aittir.

4 Bu çatışma, uzlaşma ve sonunda eş olma hikâyesi başka boyutlarda da okunabilir elbette. Öncelikle destanın kendisi, pek çok antik eser gibi hükümdarı eğitmek amacını taşır. Sonraki nesil hükümdarların okuyup örnek ve ibret alacağı bir eserdir. Bu metnin siyasi içeriğinin göz önüne alınması gereken başka bir boyutudur. Bu düğün evinde gerçekleşen hikâyenin dolaylı yoldan çağırdığı başka bir okuma da cinsiyet ve heteroseksüellik ile ilgilidir. İktidarın homoerotik bağ ve örgütlenmesinden fazlasıdır Gılgamış ve Enkidu'nun hayat arkadaşlığı. Enkidu'nun tekrar eden tasvirlerinden biri de Gılgamış'ın onu nasıl bir gelin gibi sevdiğidir. Ekoloji ve siyasi egemenlik sorusunu ancak dolaylı yoldan yanıtladıkları için metnin bu az çok bilinen yorumlarına girmeyeceğim.

5 Antik Mezopotamya mitolojisinin, sonraki tek tanrılı dinlere etkisi için, bkz. Pritchard, James B., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament with Supplement*, Princeton University Press, 2016.

> *"Bu çıkılmaması gereken bir yol/ O görülmemesi gereken bir adam/ Sedir ormanını koruyan, gücü geniş/ Sesi tufan Humbaba"* (II 220)

İlginçtir ki hükümdar Gılgamış, dengiyle eğitildikten sonra, otoritesini içerideki dışarıdan –yani zulmettiği insanlardan– dışarıdaki içeriye, yani doğanın ehlileştirilmesine yöneltir. Bir başka deyişle, insan medeniyetinin insansılaştırdığı doğayla arkadaşlığı, ona doğadan tam olarak ayrışmanın ve doğaya hâkimiyetin de yolunu açar. Gılgamış Enkidu'yla arkadaşlığına başlar başlamaz sedir ormanının bekçisi dev Humbaba'yı öldürmeye karar verir. Böylece sedir ağaçlarını kesip, Uruk'a kereste sağlayacaktır. Gılgamış'ın bu orman yolculuğunun, yakından bakmamız gereken pek çok boyutu vardır. Öncelikle, ekolojik tarih bize, Sümerler, Asurlular, Babilliler ve Hititler'in yüzyıllarca anlattığı bu destanın Mezapotamyanın ormansızlaştırılmasına tekabül ettiğini söyler.[6] Humbaba'yı öldürerek şanını yürütmek aslında insanın kendi çıkarları için doğayı katledişinin bir sembolüdür. Enkidu bu yolculuğa çıkmaması için Gılgamış'ı uyarırken ona Humbaba'nın sesinin tufan, konuşmasının ateş, nefesinin ölüm olduğunu söyler. Yani, ormansızlaştırmanın sonucu sel felaketi, kuraklık ve kıtlık getirir. Ancak Gılgamış ne arkadaşının ne de fikrini sorduğu ihtiyar meclisinin uyarılarına kulak asar. Hükümdar hem kendi şanı hem de kentin gelişmesi için ormana doğru yola çıkar.

> *"Bırakın gideyim, sedir ağaçlarını kesip/ Ölümsüz bir ün bırakacağım ardımda"* (II Y 185)

İkinci olarak, bu macerada antik ve modern siyaset felsefesinin ekolojik temellerini görürüz. Hatırlarsanız Agamben iktidarın dışarıyı içleyerek, onu kendi güç alanına soktuğundan bahsetmişti. Burada da kentin dışında kalan orman egemen tarafından düşman ve/veya doğal kaynak ilan edilmiştir. Gılgamış, iktidarının sınırlarını Humbaba'nın alanına kadar genişletmiş, onu tahrip ederek insan ekonomisinin bir parçası yapmıştır. Uygarlık insan-doğa ayrımı üzerinden tanımlanır. Her ne kadar modern devlet bu fikri Rousseau, Locke ve Hobbes'a dayandırsa da, siyasetin temel kurucu anlatısı olan bu ayrımı biz dört bin yıllık *Gılgamış Destanı*'nda, ve ondan sonra gelen tek tanrılı dinlerde de buluruz. Agamben'in hümanizmin antropolojik makinesi adını

6 Bkz. Hughes, J.Donald, *An Environmental History of the World: Humankind's Changing Role in the Community of Life*, Routledge, 2002, 3. Bölüm.

verdiği bu anlatıyı, Mick Smith ekolojik egemenlik olarak tanımlar. Smith bütün doğayı insanın hizmetine sunulmuş bir zenginlik olarak addetmeden, politik egemenliğin asıl dayanağını yitireceğini söyler. Gılgamış da siyasi egemenliğini bu prensipten alır: İnsanlığın varabileceği sınırları test eder ve Humbaba'yı öldürür; doğayı kendine tahsis eder ve sedir ağaçlarını keser; ona emeğiyle yeni bir şekil verir ve en güzel sedir ağacından görkemli bir kapı inşa eder. "Otuz metre yüksekliğinde, on metre genişliğinde" olacak bu kapı da hükümdarın meşhur duvarları gibi sembolik önem taşır. Şehrin kapısının kimin için açılıp açılmayacağına, kimin içeriden dışarıya, kimin dışarıdan içeriye geçeceğine karar veren egemenin gücünü temsil eder.

> "*Büyük kamalar döktüler/ altmış kilo ağırlığında bıçakları/ onbeş kilo ağırlığında sapları/ bir o kadar da altın işlemeleri vardı*" (II Y 170)

Doğaya hâkimiyeti göstermek için çıkılan bu yolculukta, hiç de yabancı olmadığımız bir düşmanlık ve ötekileştirme anlatısı da görürüz. Humbaba insanların düşmanı ilan edilir. Ondan korkmamalı, tam tersine onu yenmeliyiz der Gılgamış. Bu edebiyat tarihinde sıkça karşılaştığımız bir motif olan insanın kendine düşman olarak gördüğü doğaya karşı verdiği savaştır. İnsanların tarih boyunca "doğal" felaketlere karşı korumasız kaldığını düşünürsek, doğaya karşı kazanılmış başarılardan duydukları gururun sözlü edebiyat geleneğine yansıması kaçınılmazdır. Dağları deler, çölleri aşar, okyanusları geçer insanlık. Ancak bu gururun ardında, insanın doğa üzerindeki hâkimiyeti prensibi yatar. Humbaba veya Gaia bizim dünyadaki acımasız ve zalim düşmanlarımızdır. Bunun karşısında insanın teknolojik başarılarıyla, aletler, silahlar, mabetler, yapılarla iftihar edilir. Tabiat bir düşman olarak kurgulandığında, onu kendi hizmetimize sunulmuş bir kaynak ve vasıta olarak görmek de kolaylaşır. Belki de destanın gösterdiği temel ironi şudur: Biz doğayla yeniştikçe o bize daha çok felaket gönderir. Humbaba'nın sesi tufandır, o asla görülmemesi gerekendir ama insan sınır tanımaz, onun görkemli baltaları, ölümcül silahları vardır.

> "Humbaba: *Enkidu, babasını bilmez, bir balık gibi/ yumurtadan yeni çıkmış yavru kaplumbağa gibi, anne sütü emmemiş*" (V 90)

Peki Enkidu ne zaman tam olarak insan olur? Shamhat'la yatıp ondan sosyal davranışın gereklerini ve medeniyet bilgisini öğrendiği zaman mı?

Gılgamış'ın zorbalığına karşı koyup insanları zulüm ve kaostan kurtardığı zaman mı? Yoksa Gılgamış'a yarenlik ederek, egemenin gücünü tamamladığı zaman mı? Enkidu, metamorfozundan önce, insanın doğada uygarlıksız varoluş halini bize anlatır. İçine doğduğu bir aile ve toplum yoktur. Daha doğrusu onun ortaklık yaptığı topluluk, içinde hayvanları, ağaçları, dereleri ve kayaları barındıran tüm ekolojidir. Enkidu'nun hikâyesi insanın hayvandan ne şekillerde ayrıldığının mitosudur; antropolojik makinenin açık tanımını yapar. Cinsellik, dil, kültür, din, ahlak gibi münhasıran insanı tanımlayan değerler tek tek sıralanır destanda. Ancak, Enkidu'nun insana dönüşümü ekolojik bir trajediyle tamamlanır. O konuşunca, sosyalleşince, tanrılara kulak verince değil, Humbaba'yı öldürdüğünde en insan olur. Enkidu insana doğanın kapısını açmış, bilgisiyle onu Gılgamış'ın hâkimiyetine sunmuştur. Humbaba kendisine Gılgamış'ı getiren Enkidu'yu gördüğünde büyük bir ihanete uğradığını anlar: "gençliğinde uzaktan gözetlerdim seni, yanına yaklaşmadan/ şimdi karşımda bir düşman yabancı gibi duruyorsun/ ihanetle Gılgamış'ı bana getirerek" (V 90). Enkidu artık gerçek bir insan gibi ormanın düşmanı ve yabancısıdır. Burada ilginç başka bir nokta daha vardır: ihanetten bahsederken Humbaba yukarıdaki sözlerle tanımlar Enkidu'yu. Bir memeli gibi değil de balık ve kurbağa gibi, babasızdır ve anne sütü emmemiştir Enkidu. Bu aslında destandaki hayvan-insan izleğinin önemli bir parçasıdır. Enkidu'nun bir ailesinin, hısım akrabasının olmayışı insani değerlerin en önemlisi gibi görünür. Bu yüzden, Humbaba'yı öldürmeye gitmeden hemen önce, Gılgamış'ın annesi Ninsun'un Enkidu'yu evlatlık edinmesi bir tesadüf değildir. İnsanlaştırma ritüelinin son basamağıdır bu. Enkidu'nun şimdi tanrı bir annesi ve yarı tanrı bir kardeşi vardır. O artık doğanın çocuğu değildir; Humbaba'yı öldürebilir, ormanı yok edebilir. Son anda kararsız kalsa da Enkidu sadakatini insandan yana seçmiştir.

> "Avcı: *Kazdığım kuyuları dolduruyor/ koyduğum kapanları söküyor/ elimden tüm hayvanları kaçırıyor/ beni doğanın işini yapmaktan alı koyuyor*" (I 160)

Gılgamış destanı dostluk, kahramanlık, ölüm korkusu, yetişme-doğa ikiliği gibi temaların içinde ekolojik bir trajediyi ve ona yola açan siyaset felsefesini barındırır. İnsanla doğanın arkadaşlığının doğa için ölümcül olduğunu gösterir. Doğa ile bütünleşmiş Enkidu'yu da zaten bir avcı bulup getirmiştir

insanlara. Doğa insanın avı, madeni, kerestesi, kaynağı, bineği olduğu, insan doğa üzerinde mutlak egemenlik fikrini siyasetin temel prensibi kıldığı sürece hayvan ve insan, doğa ve kent, tabiat ve uygarlık, Enkidu ve Gılgamış'ın arkadaşlığı hep ilkinin aleyhine sonuçlanacaktır. Destanda da böyle olur. Humbaba gibi Enkidu da ölür, insan kardeşinin zulmünün bedelini ödeyen o olur. Geriye yok oluşuyla yüzleşmek zorunda olan insan kalır.

> "Gılgamış: *Ah Enkidu, Sedir Ormanı'nın yolları yasını tutsun/ Ayılar, sırtlanlar, panterler, çitalar, geyikler, çakallar yasını tutsun/ … / Duyun beni, arkadaşım Enkidu'nun arkasından ağlayacağım*" (VIII 5,45)

Kaynakça

Agamben, Giorgio, *The Open: Man and Animal*, Stanford University Press, 2004.

Arendt, Hannah, *The Human Condition: Second Edition*, University of Chicago Press, 2013.

Bataille, Georges, *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*, University of Minnesota Press, 1985.

Freud, Sigmund, *Totem and Taboo: Resemblances Between the Psychic Lives of Savages and Neurotics*, Knopf Doubleday Publishing Group, 2012.

George, Andrew (çev.), *The Epic of Gilgamesh: The Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian*, Penguin Books, 2002.

Heidegger, Martin, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, Indiana University Press, 1995.

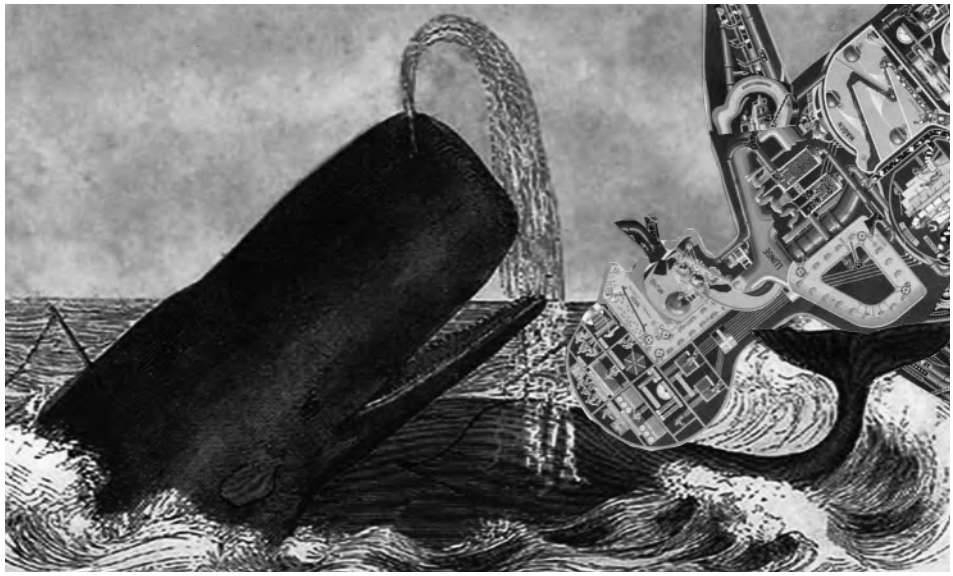
Hughes, J.Donald, *An Environmental History of the World: Humankind's Changing Role in the Community of Life*, Routledge, 2002.

Kojève, Alexandre, *Introduction to the Reading of Hegel*, Cornell University Press, 1980.

Pritchard, James B., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament with Supplement*, Princeton University Press, 2016.

Smith, Mick, *Against Ecological Sovereignty: Ethics, Biopolitics, and Saving the Natural World*, University of Minnesota Press, 2011.

William L. Moran, "The Epic of Gilgamesh: a document of ancient humanism", *Bulletin, Canadian Society for Mesopotamian Studies*, S. 22 (Toronto, 1991), s. 15-22.



Kolaj: Deniz Ayral

Annelik, Hayvan-Oluş, Yeryüzü*

NAZİLE KALAYCI

Giriş: olumsuz bir kategori olarak *doğa*

Felsefe tarihinde doğa yadsınarak, bastırılarak ya da hâkimiyet altına alınarak insan eliyle düzen verilmesi gereken bir "dışarı", insan için verili bir "rezerv" ya da "hammadde deposu", "devinimin ilkesi/ereği", saygı duyulması gereken bir "yasa/düzen", varlığın "iç yapısı/tözü", toplum sözleşmesini gerekçelendiren bir "savaş alanı/çatışma durumu" olarak ele alınmıştır. Doğanın insan eliyle ve teknolojinin zorbalığıyla talan edildiği günümüzdeyse daha çok korunması gereken bir alan olarak belirlenmekte, bu koruma işinin nasıl olması gerektiğine dair farklı düşünceler dile getirilmektedir; bu düşünceler doğayı insanın çevresi olarak belirleyen kullanışlı düzenlemeleri ileri süren görüşlerden başlayıp, insan ile diğer canlılar arasındaki varlık farkını ortadan kaldıran daha radikal görüşlere kadar çeşitlenmekte, feminizm, hayvan özgürleşmesi, sömürgecilik, küreselleşme, savaş, göç gibi diğer sorunlara da eklemlenerek genişlemektedir. Bu çalışmada hareket edilecek başlangıç noktası, artık görmezden gelinemeyecek derecede artmış olan ekolojik felaketleri kuraldan sapan münferit olaylar olarak değil, mükemmelen işleyen bir kuralın sonuçları olarak belirlemek gerektiği kabulüdür; felaket, kuraldan sapan bir olayın ifadesi olduğuna göre, onlara felaket demek de doğru değildir. Yapılması gereken, bu olaylara sebep olan kuralın ne olduğu üzerine düşünmek, bu kuralı bozacak alternatifler geliştirmektir.

* Bu makalede daha önce *cogito*, *e-skop* ve *Doğu-Batı*'da yayımlanmış makalelerden kısmen faydalanılmıştır: http://www.e-skop.com/skopbulten/hayvan-bir-sinir-asma-imkâni/2975; "*Erinys*ler'den *Eumenid*ler'e: abject olarak kadın", *Cogito*, S. 81, YKY: İstanbul, Yaz 2015, s. 42-60; "Klasik Tragedyalarda Koro'nun Sesi: Adalet", *Mit ve Masallar*, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, S. 71, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014-15, s. 257-275; "Hayvan: Tür mü Birey mi?", *Faunaya Ağıt*, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, S. 82, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2017, s. 81-97.

Söylediğimiz gibi, doğanın tahakküm altına alınması hayvanların ehlileştirilip dizginlenmesinden ya da kadınların şiddete maruz kalmasından bağımsız değildir; doğanın tahrip edilmesinin diğer yüzü toplumsal cinsiyet meselesi ve hayvanların maruz kaldığı şiddettir. Hepsinin ardında benzer bir iktidar yapısı ve bu iktidar yapısı tarafından koşullanmış bir epistemoloji vardır. Bu epistemolojiye bakıldığında, doğa kategorisinin çoklu dışlamalara/olumsuzlamalara dayalı olarak inşa edildiği görülür: doğa-kültür, doğa (duygu)-akıl, doğa (beden)-zihin, doğa (madde)-ruh, doğa (hayvan)-insan, doğa (dişi)-erkek, doğa (ilkel)-uygar, doğa (zorunluluk)-özgürlük gibi temel ikiliklerde doğanın yanına hep baş edilmesi ya da dizginlemesi gerekenler düşmüştür. Bu ikiliklerin düzenlediği epistemolojide insan da doğaya karşıt bir varlık olarak inşa edilmiştir. Bütün bu dışlamaların merkezinde yer alan fail ise kendi cinsiyetli bedenini kaybetmiş, soyut bir erilliğe hapsedilmiştir. Elbette burada söz konusu olanın "basit bir eril kimlik değil, çoklu dışlamalarla tanımlanan bir efendi kimliği" olduğunu da vurgulamak gerekir.[1]

Felsefe tarihine bakıldığında, ikici/düalist düşünmenin Parmenides'le başladığı görülecektir. *Doğa Üzerine*'nin giriş bölümünde filozof güneşin kızlarının çektiği bir at arabasıyla doğadan uzaklaşmakta ve gittiği yerde ona hakikat yolunu gösterecek bir tanrıça tarafından karşılanmaktadır.[2] Mitik bir girişle açılan şiirin ilerleyen bölümlerindeyse soyut düşünce ile dünyanın doğrudan deneyimlenmesi arasındaki bölünme en radikal biçimine ulaşacak, düşünce, kendine kurduğu devinimsiz bir ebedilik alanında doğadan uzak, kendi başına ayakta durmaya muktedir bir yapı kazanacaktır.[3] Böylece hakikat yaşamdan, ebedi olan geçiciden, zihin bedenden, evrensel olan olumsaldan, varlık görünüşten kopacak, filozof saf düşüncede kendi mekânını oluşturmak için doğduğu dünyayı terk edecektir.[4] Felsefi düşünmenin ortaya çıktığı momente damgasını vuran bu ayrım elbette bütün filozoflar tarafından kabul görmemiş-

1 Val Plumwood, *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*, çev. Başak Ertür, Metis: İstanbul, 2017, s. 64, 65.

2 Walter Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*: Parmenides, *Peri Physeos*, C. 1, Weidmann: Germany, 1974, s. 228.

3 Adriana Cavarero, *Platon'a Rağmen: Antik Felsefenin Feminist Bir Yeniden Yazımı*, çev. Bilge Tanrısever, Otonom: İstanbul, 2017, s. 68-69.

4 Luce Irigaray Parmenides'in bu düşüncelerini ana katli olarak belirlemekte (Luce Irigaray, *Sexes and Genelogies*, çev. Gillan C. Gill, New York: Columbia Üniversitesi Yayınları, 1993); Adriana Cavarero ise aynı satırları kadınların olumsuzlanmasına varacak bir düşünme biçimi kuracak filozofa bizzat kadınların yol gösteriyor olması (güneşin kızları, kadın tanrıça, arabayı süren kısraklar) bakımından ele almakta ve bu satırlarda dişi-doğa düşmanlığını gizleyen incelikli bir kurgunun izlerini takip etmektedir (Adriana Cavarero, *age,* s. 61-93).

tir. Ama bu düşünce Nietzsche'ye kadar büyük bir itirazla da karşılaşmamıştır. Nietzsche bu ikici düşünme biçiminin gerçeklik duyumuzu tersyüz ettiğini, giderek yaşayanların dünyasını (duyulur dünyayı ya da doğayı) salt düşünce yoluyla ulaşılabilen bir hakikatin fenomenal kabuğuna dönüştürmüş olduğunu ilan etmiştir. Nietzsche'ye göre varlığın kendini aşkın bir ilkeye göre kurması –bu aşkın ilke tanrı, ruh, özne, yasa ya da her ne olursa– daha en başından bu kopuşla damgalıdır; felsefenin dekadansı da tam olarak düşünce ile yaşam arasındaki bu kopukluktur. Dolayısıyla yapılması gereken varlığı yeniden içkinlik zemininde ve doğadan/yaşamdan yola çıkarak inşa etmek, kaybettiğimiz hayvanlığı ele geçirmek olmalıdır.

Ne var ki burada söz konusu olan basitçe bir düşünme biçimi değildir. Bu düşünme biçimi bir iktidarı koşullamış (ya da bir iktidar tipi tarafından koşullanmış), ikiliğin iki tarafı da bu iktidar yapısına göre düzenlenmiştir. Bu durumda ikicilik aynı zamanda iktidarın kimliği oluşturduğu süreçtir; bu süreç, bölerek ikiye ayırdığı şeyin her iki tarafını da çarpıtmakta, aşılmaz sınırlar dayatarak onları belirlenmiş kimliklere hapsetmektedir. Öyleyse sorun basit bir tersine çevirmeyle giderilemez; diyelim akıl yerine duyguyu, erkek yerine kadını, kültür yerine doğayı, köle yerine efendiyi vurgulamak, olumsuzlama olarak inşa edilmiş olanı olumlamak (karşı taraf da bir çarpıtma olduğu için) işe yaramaz. Mesele farklılıklardan birini üstlenmek değil, farklılıkların ikici yapısını bozmak, hiyerarşiyi askıya alarak farklılıkları yeniden tanımlamaktır.[5] Doğa kategorisinin çoklu dışlamalarla kurulmuş olması bir yandan düşünce ile yaşam arasında uçurum açmış, diğer yandan kadınları ve hayvanları doğanın zorunlu müttefikleri haline getirmiştir. Bu yazı bütün dışlamalarda ortak olan yaşam fenomeni hakkında olacak; hayvanlık yaşamı yeniden üstlenmenin imkânı, annelik işlevi ise bütün canlıları birbirine bağlayacak ortaklık zemini olarak ele alınacaktır. Annelikten anlaşılan dişil anlamda yeryüzü ya da *Gaia*'dır; unutmuş olduğumuz yeryüzü, her bir organik hücrenin hafızasında içerilen belleğe uzanarak canlandırılabilir. Bu bellek, en temelde doğanın üretme gücünün biçimine ulaşmamızı sağlayacaktır; bu biçim ise teknolojinin dayattığı biçimlerin, egemen kuralın alternafidir. Çalışmada daha çok Yunan mitolojisinin imgesel ufkundan faydalanılacak, orada mitik bir anlatımla karşımıza çıkan düşünceler, filozoflara dayanarak yorumlanacaktır.

5 V. Plumwood, *age,* s. 50, 51.

Hayvan: *bir sınır aşma imkânı*

> … Ve kurt kuzu ile beraber oturacak; ve kaplan oğlakla beraber yatacak; ve buzağı, genç aslan ve besili sığır bir arada olacak; ve onları küçük bir çocuk güdecek. Ve inekle ayı otlanacak; onların yavruları birlikte yatacak; ve aslan sığır gibi saman yiyecek. Ve emzikteki çocuk, kara yılanın deliği üzerinde oynayacak, ve sütten kesilmiş çocuk, elini engerek yılanının üzerine koyacak.[6]

Başlangıçlara ve sonlara dair anlatılar düalist belirlemeleri, sınırları, tür ayrımlarını ihlal eden hibrit varlıklarla doludur. İnsan-hayvan karışımı uzuvlardan oluşan bu melez varlıklar korkunç ama tanrısal, iğrenç ama saygındır; bu anlatılarda hibrit bitkiler de nadirattan değildir. Ne var ki söz öncesi bu yabansı-başlangıç rasyonel söylemin dışında kalmış, yalnızca mitik bir kavrayışın konusu olabilmiştir. Canlılar âlemini türleri ve cinsleri bakımından bir cetvele kaydeden taksonomilerde onların yeri yoktur.[7] Kadim zamanların *tuhaf*, hatta günümüz ölçülerince *ucube* gibi görünen bu yaratıklarını 'hayalî' diye geçiştirmek ve bu yaratıklarda sadece atalarımızın hayal gücü zenginliği görmek çok kolaycı bir yaklaşım olur. Hibrit varlıkları, hem bir ilerleme olduğundan kuşku duymadığımız uygarlaşma sürecinin zorunlu kurbanları ve uzak geçmişimizin yerinden edilmiş varlıkları, hem de bizi insanî yüklerimizden kurtaracak bir imkân olarak belirlemek daha üretken görünüyor. Kadim anlatılar böyle bir bakışın işaretleriyle doludur. Agamben *Açıklık*'ta bu tür bir işaretin peşine düşer. Yahudi mitolojisinde Hezekiel'in kehanetine dair 13. yüzyılda yapılmış gnostik minyatürlerle dolu bir kitabın son sayfasındaki ilginçliklerdir söz konusu olan. İkiye bölünmüş sayfanın üst yarısında kadim zamanların üç hayvanı vardır: Kanatlı kartal başlı aslan biçimindeki Griffon kuşu, öküz Behemot ve denize dalmış, kendi üstüne kıvrılmış büyük balık Livyatan. Sayfanın altındaysa insanlık tarihini sonlandıran sahne resmedilmektedir; bu sahnede, Cennet ağaçlarının gölgesinde kurulmuş ve iki çalgıcının müziğiyle şenlenen bollukla donatılmış bir sofraya oturan kişiler gösterilmekte, ama bu kişiler insan görüntüsüyle değil, yanılgıya yer bırakmayacak bir aşikârlıkla hayvan

6 Kitabı Mukaddes, *İşaya*.

7 Carl Linnaeus (*Systema Naturae*, 1735) biyolojide ve botanikte ikili adlandırma yöntemiyle canlılar âlemini cinsleri, türleri bakımından bir cetvele kaydeden kişi olmak bakımından özel bir yere sahiptir. Ne var ki kitabın ilk baskısında yer alan hayali varlıklar kategorisi sonraki baskılarda çıkartılmıştır.

başıyla temsil edilmektedir.[8] Bu Mesihsel Şölen kuşkusuz tamamına ermiş insanlığı anlatmaktadır; peki, tamamına ermiş insanlığın temsilcileri neden hayvan başıyla resmedilmiştir? Bu soruyu Agamben soruyor.

Benzer imgeler Yunan mitolojisinin *polis*i önceleyen anlatılarında da vardır: Kadın başlı, aslan ayaklı, kuş kanatlı Sfenks; yarı insan yarı boğa Minotauros; aslan başlı, keçi gövdeli, yılan kuyruklu Khimera; yarı insan yarı at Kentauros; yarı insan yarı teke Satir; kadın başlı kuş vücutlu Sirenler; kanatlı at Pegasus; yılan saçlı, keskin dişli Medusa ve daha pek çokları. Bizim bugünkü sınıflandırmalarımızı şirazesinden çıkartan bu varlıklardan bir kısmı Dionysos'a eşlik eden çılgın ve azgın kadınlar güruhu Mainadlar eşliğinde doğayla bir ve bütün olmayı kutlayan varlıklar olarak anlatılır. Baharın gelişiyle kutlanan şenliklerde kendinden geçmiş, bütün bireysel biçimlerinden sıyrılmış kadınlar esrime ve coşku içinde doğayla birleşirken, onlara ağaçlar, kayalar, dağlar, bayırlar, inlerinden çıkan vahşi hayvanlar da eşlik eder.[9] Bu varlıkların doğadaki yaşamı *polis* insanı için akıldışıdır: Mainadlar yılanlarla oynar, karacaları ve kurt yavrularını emzirir; doğa da onlara bağışlarını bol bol sunar; *thyrsos*lardan[10] bal akar, kayalardan pınarlar fışkırır, parmak bastırınca toprak bir meme gibi sütünü sağdırır; dans eden toprak, çılgın yabanıl hayvanlar, hepsi aynı akışın dansı içindedir; yapraklardan yapılma taçlar takmış, hayvan postu giymiş kadınlar da toprağın ritmine uyarak dans eder. Burada söz konusu olan bir coşku ve sevinç hali, evrensel yaşamın çevrimiyle bütünleşmenin kutsal şenliğidir.[11] "Vahşi doğayla birleşen insan, insanlık gururundan soyunur…; âciz aklını bütün kaygılarıyla birlikte kaldırıp atar, dünyanın kaynağı olan hayat çeşmesinden kana kana içerek bilgisini ve benliğini unutur, bedenini ve hassalarını tanrı kudretiyle doldurur, doğayla kendi arasındaki bütün engelleri yok eder. Böylece Dionysos, insanın içine girerek, onu evrenin büyük sırrıyla temasa getirir."[12] Bu şenliklerin amacı şarap, dans ve maske yoluyla varlığı genişletmektir; şenliğe katılan her varlık kendi sınırlarından taşarak çokluğa açılmaktadır.

8 Giorgio Agamben, *Açıklık: hayvan ve insan*, çev. Meryem Çilingiroğlu, İstanbul: YKY, 2015, s. 9, 10.

9 Mario Meunier, *Bakkhalar* (Euripides) içinde, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, s. xi; Euripides, *Bakkhalar*, s.10.

10 Ucunda çam kozalağı asılı, sarmaşık ya da asma dallarıyla sarılı bu değnek Dionysos'un simgesidir.

11 Euripides, *Bakkhalar*, s. 10; André Bonnard, *Antik Yunan Uygarlığı: Euripides'ten İskenderiye'ye*, cilt 3, çev. Kerem Kurtgözü, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2004, s. 45.

12 Mario Meunier, *age,* s. xx.

Dionysos: *ebedi yaşamın arketipi*

Dionysos ile simgelenen yaşam kültü bal, düş, şarap, asma, sarmaşık, *zoe*'nin uyarılmış simgesi olarak fallus, maske, keçi, mayalanma, boğa, esrime, sarhoşluk ve bütün bunları çevreleyen kadınlardır. Bu anlatıda tanrılar ile hayvanlar, bitkiler ve kadınlar maddesel olarak özdeştir. Aslen Minos kültürüne ait Giritli bir tanrı olan Dionysos, doğum ve ölümün bir ritim ve uyumdan başka bir şey olmadığını hatırlatarak temel yaşam akışını ifade etmekte, böylelikle yok edilemez/ebedi yaşamın arketip imgesi olmaktadır. Dionysos'un temsil ettiği yaşam özümseme ve kalıtım, bu yaşamın sonuçlarıysa gelişim, yeniden üretim ve evrimdir. Bu yaşam her bir yaratığın sınırlarını aşmakta ve her bireysel durumda kalıtımın gerçekleşip gerçekleşmediğine bakılmaksızın, yaşamın yıkılmaz olduğunu kanıtlamaktadır.[13] Bu haliyle yaşam sonsuz devinimdir. Minos sanatı devinimin ve sürekliliğin onlar için ana unsur olduğunu gösteren izlerle doludur; Minoslu ressamlar tasarımlarında sürekli dönen ve kıvrılan süslemeler kullanmış, öncelikli olarak da hayvanlar ve bitkiler resmetmiştir. Bu sanatta insanlar ya da tanrılar merkezde değildir; hareketsiz duran ya da oturan insan figürlerine daha sonra rastlanacak, Minoslu ressamların uçan balıklarından epeyce uzaklaşılacaktır.[14]

Bu uzaklaşma Eski Yunancada 'yaşam'ı karşılayan kelimelerde de takip edilebilir: sonlu yaşam *bios*, sonsuz yaşam *zoe*dir. İlki sınırlanmış ve belirlenmiş, bir canlıyı diğerinden ayıran bir niteliğe sahip yaşamdır (konu insanın yaşamı, hayvanın yaşamı, arının yaşamı, tavşanın yaşamı ya da yurttaşın yaşamı olduğunda çoğunlukla *bios* kelimesi kullanılmakta, korkak insanın tavşanın *bios*una sahip olduğu düşünülmektedir); ikincisi ise herhangi bir niteliğe sahip olmayan, yalın yaşam olgusudur. Başka bir tanımlamayla *zoe* 'oluşun zamanı'dır (*khronos tou einai*); ne var ki *bios* devam ettiği sürece, *bios*ta çevrelenen sürekli bir oluş olarak söz konusudur bu. *Zoe* adeta tüm *bios*ların bir boncuk gibi dizildiği ve yalnızca sonsuzluğunda algınabilen bir dizidir. Öte yandan *bios* ölümle sınırlanmıştır, *zoe*de tınlayan şey ise ölümsüzlüktür.[15] Arkaik Yunan'da canlılık da hep tanrısal bir ilke olarak anlaşılmıştır. Ne var ki *bios*un daha özel formlar içinde *zoe*den uzaklaşması (bu aynı zamanda tanrısal ile dünyevi olanın birbirinden kopuşu anlamına gelir) en nihayetinde

13 Carl Kerenyi, *Dionysos: Yok Edilemez Yaşamın Arketip İmgesi*, çev. Bahar Çetiner, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013, s. 23.
14 *Age,* s. 34-39.
15 *Age,* s. 26-28.

yaşamın mekanikleşmesine varacak, yaşam da beden de giderek bir makine olarak belirlenecektir.

Polis: uygarlığın doğuşu

Bunca tansıkları arasında yeryüzünün
en eşsiz varlık insan,
ve tanrıların anası toprağı, ölümsüz, bereketli toprağı,
sürüp açar yıldan yıla, işlek sabanıyla.
Avlar beyinsiz kuş milletini, kır hayvanlarını,
denizin balığını
evrenin hâkimi insan, ince zekâsıyla.
Düşürür tuzağına çölün yabanın azgın yaratıklarını
gem vurur küheylanlara
güçlü boğaları alır boyunduruğa.
O yaratmıştır dili, kıvrak düşünceyi
var etmiştir yasaları töreleri.
Uygarlıklar kurar korunaklı kentlerde,
her derdin bulur çaresini
ölümden gayri.[16]

Dionysos'a eşlik eden Mainadlar *polis* düzeni için kabul edilemez pek çok özelliğe sahiptir. Onların arzu taşkınlıkları ve esrikliklerinin yanında anlaşılması güç bir özellikleri de besledikleri ve beraber dans ettikleri vahşi hayvanları boğazlamaları, etlerini çiğ çiğ yemeleridir. Çiğ et yemek, daha en baştan, uygarlığa itirazdır. Fakat Mainadlar için yedikleri hayvanın ölümü bir zafer değildir; burada ne bir nesneleştirme ne de bir tahakküm ilişkisi söz konusudur. Onlar bu eylem sayesinde hayvanlarla aralarındaki son mesafeyi silmektedir. Bataille'ın ifadesiyle, hayvan dünyasında efendiliğin izi yoktur: "Hayvanlık dolaysızlık veya içkinliktir. Bu durum bir hayvanın diğerini yemesinde verilidir. Bir hayvan diğerini yediğinde, bu, yeme eylemini gerçekleştiren hayvanın *benzerliği* veya *aynılığı* koşuluna dayanır – içkinlikle kastedilen budur. Yiyen hayvanın yenen hayvan karşısında hiçbir aşkınlığı yoktur;" hayvan "içinde

16 Sofokles, *Antigone*, Eski Yunan Tragedyaları I, çev., Güngör Dilmen, İstanbul: Mitos Boyut, 2005, s. 82, 83. Dizeler halindeki koro şiirinin biçimi değiştirildi, dizeler kısmen birleştirildi –n.k.

yaşadığı dünyayla suyun içindeki su kadar bütünleşmiştir."[17] Ancak Mainadların azgınlıkla nitelenen davranışları sonraları törpülenecek, bu dizginsiz şenlikler agoranın hemen yanına inşa edilen dans yerinde (*orkhestra*) kutlanan bayramlar biçiminde şehir hayatına dahil edilecektir; dünyanın efendisi insan da hayvanları boyunduruk altına alacak, ince zekâsıyla hepsini tuzağına düşürecektir. Oysa gerek *Dionysos Şenlikleri*'nde gerekse gnostik minyatürlerde tasvir edilen *Mesihsel Şölen*'de sınırları ihlal eden yaratıklar bir yandan insanın kendi hayvani doğasıyla barışmasını, diğer yandan uygarlığın neden olduğu yabancılaşmadan kurtularak sağlığa kavuşmanın, varlığı genişletmenin mutluluğunu yansıtmaktadır. Bu kutlamaların *polis*in dışında gerçekleşmesi *polis*in *physis*le, uygarlığın doğayla sorununu ima etmektedir.

*Polis*in kuruluşu (burada Atina'dan söz ediyoruz) insanın evrimiyle, bir antropolojik makine olarak *anthropos*un doğuşuyla eş zamanlıdır. Ne var ki bu doğuş bazı kayıplarla, kurbanlarla mümkün olmuştur. Britanya Müzesi'nde bulunan *Elgin Mermerleri*[18] Atinalıların nereden geldiğine ve uygar bir şehir inşa ederken kimleri alt ettiklerine dair bir anlatı eşliğinde, bir Atinalı'nın olmaması gereken şeyi işaretlemektedir: Atinalılar barbarları, canavarları, hibrit varlıkları, devleri ve vahşi kadınları yenerek Atina'yı inşa etmiştir; dolayısıyla Atinalı, kadın-hayvan-barbar olmayandır. Arkaik metinlerde Atina'yı kuran önemli savaşlardan söz edilir: Pers ve Troya savaşları barbarlarla Yunanlar arasında geçer; Amazonlarla Theseus arasında geçen savaş *(Amazonomakheia*) aslen erkeklerle kadınların savaşıdır; devlerle tanrıların savaşı (*Titanomakheia*) ise eski kuşak tanrılar ile yeni kuşak tanrılar arasında vuku bulmuştur. Elbette bu topraklar uygarlığın beşiği olduğu için, anlatı hepimize dairdir. Klasik tragedyalar bu türden çatışmalarla ve bu çatışmaların trajik yazgılarına dair pek çok anlatıyla doludur. En meşhuru Sophokles'in *Oidipus*'udur. Oidipus ile Sfenks'in bir tür düello gibi görünen karşılaşma sahnesini sınır-aşırı bir hayvan ile şehir yaşamı arasındaki ilişki bağlamında okumak mümkündür: Sfenks Thebai'ın dışını beklemektedir; yoldan geçenlere ünlü bilmeceyi sormakta, bilemeyenleri öldürmektedir. Şehrin içine giremeyen Sfenks *apolis* ve *alogos*tur; şehirsiz, dilsiz, akılsızdır. Dişi varlık, Sphenks görünümünde (kadın başlıdır çünkü) bir kez daha şehrin dışına sürülmüştür. *Polis*in dışı

17 Georges Bataille, "Muamma", çev. Elçin Gen, 26/8/2013: ("Animality", *The Theory of Religion* içinde, çev. Robert Hurley, New York: Zone Books, 1989, s. 17-18.)

18 Söz konusu mermerler İÖ 447-438 yılları arasında ünlü heykeltıraş Phidias'ın denetimi altında Atinalı yurttaşlar tarafından Parthenon Tapınağı'nın bir parçası olarak Atina Akropolü'nde inşa edilmiş, 19. yüzyılda İskoçyalı Elgin Lordu tarafından İngiltere'ye getirilmiştir.

muammaların, kehanetlerin, arzu taşkınlıklarının, azgın kadınların, vahşi hayvanların ve kanun kaçaklarının yeridir. "*Polis* olarak belirlenmiş, faydalı bir biçimde işlenmiş ve mesken edinilmiş alanın ötesinde, *to apeiron* (sınırsız, hudutsuz) denilen boş sahipsiz yerlerdir buralar."[19] Şehre girmeyi hak edecek kişiler, yalnızca bilmeceyi çözmeyi başaranlar olacaktır. Sfenks'in bilmecesi manidardır: "Hangi varlık sabah dört ayak üstünde, öğlen iki ayak üstünde ve akşam üç ayak üstünde yürür?" Cevap, "insan"dır. Oidipus bilmeceyi çözmekle kral olur; bu, iktidar-bilgi ilişkisini tesis eden bir andır, çünkü Oidipus bilgiye sahip olduğu için iktidarı ele geçirmiştir.[20] O, bilme ve görme faaliyetine muktedir olan kişidir, görme ve bakmanın insanıdır; ismi bile oradan gelmektedir.[21] Öte yandan da aşırılıkların insanıdır Oidipus; iktidarı, bilme istenci, ailesi, cinselliği aşırıdır ve bu aşırılık, bu bilme merakı onu felaketine götürecektir. Sfenks ise, kıvrak zekâlı, bilgeliğiyle meşhur Oidipus'un bilmeceyi çözmesiyle kendini uçurumdan atarak ölecektir. Kısaca hayvan insanın, *physis polis*in dışarısıdır; *logos* hayvanı tecrit eden dil ve düşünmedir. İnsanı hayvandan, uygarlığı vahşi doğadan, Mainadları ev kadınlarından ayıran, rasyonel biçimde kurulan konuşmanın kullanımıdır. Ancak *polis*in ve insanın bu kuruluş momenti trajik bir başlangıçla koşullanmıştır. Çünkü hem bir açığa çıkarma, bir olanağı yakalama; hem de bir bastırma, yerinden etmedir. Üstelik bu trajik başlangıç insanın peşini hiç bırakmayacaktır; bir olanağı yakalayarak *logos*u icat, *polis*i inşa eden insan, kurban etmek suretiyle dışarıda bıraktığı olanakların acısını çekecektir.

Sophokles'in *Antigone* tragedyasındaki koro şiiri uygarlığın trajik yanını olağanüstü bir ifadeyle anlatır: Yeryüzünün en eşsiz varlığı insan saban kullanır, toprağı işler; hayvanları avlayıp boyunduruk altına alır; ince zekâsıyla doğaya hâkim olur; dili, kıvrak düşünceyi, yasaları, töreleri yaratır; korunaklı kentlerde uygarlıklar kurar; ölümden gayrı her derdin çaresini bulur.[22] Ancak koronun ilerleyen dizeleri bütün bu insanlık başarılarının önemine gölge düşürür; çünkü "geçmişten geleceğe hüküm süren yasa," "her ulu eylem ve her büyük düşüncenin kendi acısını birlikte getirdiğini" söylemektedir. En eşsiz

19 Anne Carlson, *Sesin Cinsiyeti*, çev. Zeynep Talay, İstanbul: Nod, 2015, s. 10.
20 Michel Foucault, *Büyük Kapatılma*, çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı, 2011, s. 181-198.
21 Oidipus isminin kökenine dair farklı görüşler vardır; kimileri biliyorum anlamına gelen *oida* fiilinden, kimileri de dağda çobanlar tarafından bulunduğunda şiş (*oidēma*) ayaklı (*pous*) oluşundan bu ismi aldığını söylüyor.
22 Sofokles, *age,* s. 82, 83.

varlık olarak (*deinos*) insan, hem ustaca düşünüşüyle tüm doğaya egemen olan hem kendini yönetemeyen, hem ileri görüşlü hem kör, hem suçlu hem masum, hem fail hem mefuldur.[23] Kendine yurt kurmak için uğraştıkça yerinden yurdundan olmakta (*hysipolis apolis*), bütün yollara sahip bir varlık olarak çıkmazlara düşmektedir (*pantaporos aporos*).[24] Koronun bu şiirde hatırlattığı, her varlığın nedeni olan hiçlik, her belirlemenin nedeni olan belirsizliktir,[25] dahası *polis* denilen düzenin dışarıya karşı (dışladığı/yasakladığı unsura karşı) bir borcu olduğu ve bu borç tarafından yıkılacağıdır.

Koronun bu şiiri insanın tarih içindeki hareketine dairdir; *phronesis* ile *hybris* arasında, bilgelik ve aşırılık arasında gidip gelen insanın kurma-yıkma diyalektiğini, onun doğayı dönüştürmesini, maddi hayatı üretmesini ve tarih içinde ortaya çıkmasını (*praksis*i) anlatır. Şiddet ise insanın doğayla ilişkisinde *tekhne* olarak, zanaat olarak içerilmiştir. İnsanı tarihselliğin dışına çıkartacak olan ise bu şiirde açıkça söylenmeyip ima edilen *poiesis*tir (koro bu imayı hem şiir formunda konuşarak hem de insanlık başarılarının trajik yazgısını hatırlatarak yapar). *Poiesis* bir yaratma, üretme, yapma biçimine –hatta yaratmanın asli yapısının biçimine, hakikatin üretilmesine– karşılık gelmektedir. Agamben *İçeriksiz Adam*'da[26] *poiesis*i *tekhne*nin en yüce formu olarak belirler. En yüce form olarak sanatın üretimi otantiktir. Otantik üretim bir şeyi uygun şekilde, kısaca doğasına göre (*kata physin*) ifşa etme, onu "kendisi olmaya bırakma"dır; "bir şey olmaya zorlamak"tan oldukça farklı bir edimdir bu. Otantik üretim güç kullanan bir failin işi olmadığı için zor ve şiddet içermemektedir. Bu nedenle yapılması gereken üretme/yaratmanın poetik kökenine iade edilmesidir. Bu düşüncelerin sahibi Agamben'den önce kuşkusuz Heidegger'dir.

Heidegger *Teknik ve Dönüş*'te insanın doğayla kurduğu ilişkinin kaçınılmaz olduğunu, sorunun ise *tehkne*de değil de onun günümüzde dönüşmüş olduğu biçimde, kısaca teknolojide bulunduğunu vurgulamıştır. Teknolojinin yaptığı, doğanın kendi başına varlığını unutmak, onu bir nesne gibi ele almak olmuştur. Sonuç ise doğaya şiddet uygulamak, onu yakışıksızca dönüştürmektir. Oysa "insan varlığın efendisi değil çobanıdır," varlık insanın tasarrufunda değildir.

23 J.P. Vernant-P.V. Naquet, *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*, çev. Sevgi Tamgüç-Reşat Fuat Çam, İstanbul: Kabalcı, 2012, s. 27.

24 Martin Heidegger, "Die Griechische Deutung Des Menschen In Sophokles' Antigone", *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, Gesamtausgabe, Band 53, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1984, s. 76-78.

25 M. Heidegger, *age,* s. 64.

26 Giorgio Agamben, *The Man Without Content*, çev. Georgia Albert, Stanford Üniversitesi Yayınları, 1999, (yayımlanmamış Türkçe çev. Elçin Gen).

Heidegger'in bu konuda verdiği örnek oldukça çarpıcıdır: Eski yel değirmenlerini yapanlar insanlardır ama kanatların dönmesi rüzgârın takdirindedir; üstelik yel değirmeni depolamak amacıyla hava akımındaki enerjiyi çözmemektedir. Oysa modern teknikteki açığa çıkarmada bir görevlendirme (*Gestell*) vardır; doğadaki gizli enerjinin çözülmesi, çözülmüş olanın dönüştürülmesi, dönüştürülmüş olanın depolanması, depolanmış olanın tekrar dağıtılması ve dağıtılmış olanın da yeniden devreye sokulması yoluyla gerçekleşir bu görevlendirme.[27] Benzer bir değerlendirmeyi Vandana Shiva kısmen Dünya Bankası tarafından finanse edilen 200 milyar dolarlık dev Nehir Bağlama Projesi için yapıyor. Araştırma sonuçlarına göre, aynı anda beş baraj inşa edecek bu proje yüzünden 18 köy yerinden edilecek, elli kilometrekarelik milli park ve bu parktaki doğal hayat yok olacak, 800 hektarlık orman alanı su altında kalacak; proje sonrasındaysa 75 bin hektarlık 40 köyde kuraklıklar ve 400 bin hektarlık bir alandaki 200 köyde su taşkınları meydana gelecek, benzersiz balık türleri yok olacak, 20 bin balıkçı işsiz kalacaktır. Oysa serbestçe akan nehirler özgürdür, sermaye yatırımlarına ihtiyaçları yoktur, suları herkese açıktır; barajlarda ve kanallarda tutulan sularsa esirdir; özelleştirilebilir, metalaştırılabilir, alınıp satılabilir, iktidar sahipleri tarafından kontrol edilebilirdir.[28]

Uygarlık mı, kültür mü?

Vanessa Lemm *Nietzsche'nin Hayvanları*'nda uygarlık ile kültür arasına Nietzsche tarafından konulmuş olan temel bir farka dikkat çekerek bize kaybettiğimiz hayvanlığı yeniden üstlenmenin gereğini hatırlatıyor: Uygarlık evcilleştirme, terbiye etme, ahlaki ve rasyonel bakımdan ıslah etme, yaşamı bastırma, zayıflatma, insanlaşma süreciyken, kültür yetiştirme ve eğitim olarak bir yaşam fenomenidir, hayvanlaşmadır. Lemm'e göre hayvanlık Nietzsche'nin eserlerinde rastlantısal bir tema ya da metaforik bir aygıt değil, felsefi pratiğin merkezi unsurudur.[29] Nietzsche'nin düşünce evreninde insan yaşamının hayvan geçmişi bir ilerlemenin ilksel halkası olarak belirlenmez; bir başkalık olarak hayvanlığa özgü nitelikler, insanın bir sonraki forma –üstinsana– ulaşmasına olanak tanıyan yaratıcı bir hazneye ve yaşamın yenileyici güçlerine karşılık gelir.[30]

27 M. Heidegger, *Teknik ve Dönüş, Özdeşlik ve Ayrım*, çev. Necati Açа, Ankara: Pharmakon, 2015, s. 25.
28 Vandana Shiva, *Yeryüzü Demokrasisi*, çev. Ali K. Saysel, Elçin Gen, Onur Günay, İstanbul: bgst Yayınları, 2018, s. 246, 250.
29 Vanessa Lemm, *Nietzsche'nin Hayvanları*, çev. Volkan Ay, İstanbul: Gram Yayınları, 2018, s. 26.
30 V. Lemm, *age,* s. 36.

Böylece uygarlık koptuğumuz hayvandan uzaklaşmayı (onu unutmayı), kültür ise bu uzaklaşmayı koşullayan düşünce ve yaşam biçimini –kısaca uygarlığı– aşmaya imkân veren bir açıklığı, saf konukseverliği, hayvanın düşsel yaşamına geri dönüşü (bir tür karşı-hafızayı) sağlar.[31] Uygarlaşma ve toplumsallaşma sürecinde yitirilen yaratıcılığı (Heidegger'in ifadesiyle poetik üretimi) insana iade edebilecek olan tek şey ise, Nietzsche'ye göre, hayvanın düşsel yaşamıdır. Bu yaşam, felsefenin dekadansı olarak belirlenen duruma, varlığın aşkın bir ilkeden yola çıkarak temellendirilmesine alternatiftir.

Uygarlığın bize dönük tarafına baktığımızda, *polis*in dışına sürülen hayvanın şehir hayatına türlü şekillerde dahil edildiği görülecektir. Evcilleştirilen, sınaî çiftliklerde ve deney laboratuvarlarında insanların hizmetine sunulan hayvanları dışarıda tutarsak, yabanıl hayvan şehir hayatına hayvanat bahçelerinde, oyuncak olarak çocukların ellerinde, duvarları süsleyen hayvan röprodüksiyonlarında girebilecektir. Bütün bu icatlar insan ile hayvan arasındaki kopuşu telafi etme çabasıdır.[32] Aynı durum botanik bahçeleri için de söz konusudur. Ama bu araçlarla kopuş daha da derinleşmektedir. John Berger hayvanat bahçelerini "hayvan-insan karşılaşmasının imkânsızlığını kanıtlayan abideler" olarak belirliyor. Ne var ki bu, çok uzun soluklu bir süreçtir. İlk hayvanat bahçesi uygarlığın doğduğu zamanlarda değil, 18. yüzyılda (Paris'te) kurulmuş, böylece insan ile hayvan telafi edilemeyecek şekilde birbirinden kopmuştur. Doğanın ritmine göre yaşamaya alışmış insanlar dolayımsız bir içkinlik evreninden uzaklaşmış, giderek daha dolaylı ve daha yabancı zihinsel bir evrende yaşamaya başlamıştır. Bütün bu kopuşa rağmen geçmiş yaşamlara dair imgeler kolektif bilinçaltımızda kalmayı sürdürmüştür. Kadim anlatılar salt kurmaca değildir; dehşet veren kültürel değişimlerin belleklerde kalan izlerinin ürünüdür. Kökenlere dair anlatılarda insan ile hayvanın aynı dili konuştuğu zamanlar boşuna resmedilmemekte, ağaçlarla, nehirlerle, yıldızlarla konuşabilen kutsal kişilerden boşuna söz edilmemektedir. Bu anlatıların bize söylediği, mutlu kolektif varlığın insanın bir zaafı, *hybris*i yüzünden parçalandığı, insanlar ve insan-olmayanlar arasındaki iletişim kanallarının da bundan böyle büsbütün kapandığıdır. Kronolojik olarak bu anlatılar günümüzü öncelese de, tıpkı Trakyalı hizmetçinin aşkın alana çekilmek isteyen

31 V. Lemm, *age,* s. 32, 42.

32 John Berger, *Modernliğin Abideleri: Müzeler, Hayvanat Bahçeleri*, çev. Elçin Gen (06/06/2013): http://www.e-skop.com/skopbulten/pasajlar-modernligin-abideleri-muzeler-hayvanat-bahceleri/1316

filozof Thales karşısında, daha felsefi düşüncenin başlangıç anında, sorunu teşhis edip kahkahayı basması gibi, günümüzün pek çok krizi mitsel düşünce rasyonel düşünceye evrilirken *geçmişi-şimdiyi-geleceği* bildiren kehanet sözü gibi kadim anlatılarda mevcuttur.

***Hayvan-oluş*: kurtadamlar, vampirler, yazarlar**

Kolektif bilinçaltımızdaki geçmişe dair imgelerin şimdiye olan baskısını örneklemek açısından kurtadam hikâyelerine bakmak yanlış olmasa gerek. Kurtadam hikâyeleri 19. yüzyıla kadar anlatılmıştır. 16. ve 17. yüzyıllarda yaklaşık 30.000 kurtadam vakası kayıtlara geçmiş, 17. yüzyılda hastalık olarak belirlendikten sonra vaka sayısı giderek azalmıştır. Anlatılan öykülerde kurtadama dönüşen kişi yaptıklarını hatırlayamamakta, olanları başkalarından duymaktadır; kendine geldiğinde üstü başı pislik içindedir, altına işemiş, korkmuş, içine kapanmış, utanmıştır; özgürlüğünü travma olarak yaşamaktadır. Kurtadam, kişinin kendi değişiminden duyduğu korkunun beden bulmuş halidir. Freud kurtadam vakalarını –kendisinin de böyle bir hastası olmuştur– Oidipus Kompleksi çerçevesinde baba korkusuyla açıklamış ve tedavisini ona göre planlamıştır. Oysa Deleuze ve Guattari *Bin Yayla*'da "kurtadamlar ve vampirler elbette vardır" diyerek Freud'un özgürleşmek isteyen arzuyu aile üçgeninde ehlileştirmeye ve dizginlemeye yönelik tedavisini norma tutsak kıldığı gerekçesiyle eleştireceklerdir. Yapılması gereken arzunun özgürleşmesi yolunda aile blokajını yıkmaktır. Psikanalistler hezeyanları, sayıklamaları, sabuklamaları da hep ödipal aileyle ilgi kurarak ele almaktadır; oysa sabuklamalar anneye, babaya değil de tarihe, coğrafyaya, kabilelere, çöllere, iklimlere, ırklara, parçacıklara dairdir. Kısacası mesele ailevi değil coğrafi-politiktir, kozmiktir.[33] Psikanalizin beslediği norm tam da hayvanı insanın dışarısı olarak kuran yasadır. Bu bakımdan kurtadam yasa tarafından bastırılmış olanın geri dönme arzusunu yansıtmaktadır. Bu yaşantıda dışlamalara dayalı olarak kendi biricikliğini tesis eden insanın geride bıraktığı hayvana duyduğu hasret söz konusudur. Hayvanlarla kurulan insanî ilişkiyi, hayvanları ödipal ailenin bir üyesi gibi konumlandırmayı sorunlu bulan Deleuze, hayvanla kurulması gereken bir hayvani ilişkiden, bir hayvan-oluş deneyiminden söz eder. Dili sınırlarına kadar zorlayarak yeni bir dil icat eden yazar, düşünce ile düşünce olmayanın sınırlarında dolaşan filozof, bir hayvanın izini sürerken insan ile insan-olmayanın sınırlarında gidip gelen avcı hayvan-

33 Claire Parnet, *Gilles Deleuze'le Söyleşi*, *A'dan Z'ye*, çev. Murat Erşen: https://www.youtube.com/watch?v=lAnPN38ba10

oluş deneyiminden geçmektedir.[34] "Hayvan-oluş" bir yeğinleşme/yetkinleşme deneyimidir; ezberlenmiş kesin belirlilikler alanından sıyrılarak belirsizliğe, çokluğa ve sonsuzluğa açılan bir özgürleşme, insanî yüklerden kurtulmadır. Deleuze'ün sözleriyle, "insan, sanki molar tür değişiminden geçermiş gibi kurt ya da vampire dönüşmez; vampir ve kurtadam insanın oluşlarıdır, başka deyişle moleküller arasındaki kompozisyon yakınlıkları, dışarı yayılan parçacıklar arasındaki devinim ve durgunluk, hız ve yavaşlık ilişkileridir. Kurtadamlar da vampirler de elbette ki vardır, bunu bütün samimiyetimizle söylüyoruz; ama hayvanla bir benzerlik veya analojinin izini aramayın, zira bu, eylemde hayvan-oluştur, moleküler hayvanın ortaya çıkışıdır (oysa "gerçek" hayvan, molar formu ve öznelliği içine hapsolmuştur)".[35]

Deleuze ve Guattari'ye göre *molar* önceden varolan bir modeli taklit eden, *moleküler* ise reddeden, modelin dışına çıkandır; o halde özne olmak *molar*, hayvan-oluş ise *moleküler* bir süreçtir. Nietzsche'nin kültür ile uygarlık hakkında dile getirdiği farkın buradaki karşılığı *molar* ve *moleküler* ayrımıdır. Hayvan ile insan, doğa ile kültür,[36] organik ile teknolojik, canlı ile makine arasındaki ayrımları belirsizleştiren bazı yeni etkileşim biçimlerinde söz konusu olan ise "bilinçsiz toplumsal alanda, söylemin ötesindeki bir düzeyde yaşandığı ve mutasyonlara sebep olduğu" için ikincisine benzemektedir ve böyle bir süreç öncesinde var olmayan tekillikler üretmekte; türlerin karşılaşmasına, ilişkilenmesine, kaynaşmasına, dönüşmesine ve yeni akrabalıklara yol açmaktadır. Felix Guattari'nin moleküler devrim dediği de budur. "Bizleri aynı tutumların ve anlamların tekrarından alıp götüren bir süreç" olarak moleküler devrim "tersine dönüşü olmayanı getiren tekrar"dır.[37] Bu durum bilinçlilikten anlaşılan şeyi de değiştirir; bilinçlilik hümanist öznenin nüvesini tekrar etmek (*molar* tarz) olarak değil, herkes ve her şeydeki çoklu farklılıkları senkronize etmek olarak anlaşılmalıdır.[38] Amaç ise ötekiler çokluğuyla kurulacak karma-

34 *Age*.

35 Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, İngilizceye çeviren Brian Massumi, Türkçeye çeviren Elçin Gen, (Londra ve Minneapolis: University of Minnesota Press, 11. baskı, 2005), s. 275.

36 Burada kültür terimi doğa-kültür ikiciliğinde olduğu gibi genel anlamda kullanılmaktadır; Nietzsche'nin terime yüklediği anlamda değil.

37 Felix Guattarri, "Devrim Nedir", çev. Kürşat Kızıltuğ, 27/4/2014: (Felix Guattari & Suely Rolnik, *Molecular Revolution in Brazil*, Semiotext(e), 2008, s. 258-261.) http://www.dunyaninyerlileri.com/devrim-felix-guattari/

38 Burada söz konusu olan bilme türü Spinoza'nın "upuygun bilgi"sine benziyor: iki bedenin karakteristik oranlarının uygunluk ya da uygunsuzluğu hakkındaki bilgidir bu ve nesneler arasındaki etkileşimlerin her iki nesneye ortak olan nedenlerini belirler (söz gelişi, arseniğin

şık ilişkilerin üretkenliğini sağlamaktır. Ama burada yalıtık değil kolektif bir özne söz konusudur; bu dünya kolektif varlığın beraber deneyimlediği ortak bir dünyadır. Rosi Braidotti Deleuze'ün düşüncelerinden hareket ederek insan sonrası bir radikal dönüşüm etiğinden söz ediyor;[39] bu yeni sürdürülebilir etik, ben ve öteki arasında, insan olmayanları da kapsayan genişletilmiş bir karşılıklı bağlantıyı önermekte, kişisel çıkarları o kişinin yaşadığı çevrenin ya da teritoryanın çıkarlarına bağlayarak genişletilmiş bir cemaatın refahından söz etmektedir. Tam da günümüzde ihtiyacı duyulan bir etik projedir bu.

Sonuç yerine: *Gaia'ya uzanmak*

Giorgio Colli *Felsefenin Doğuşu*'nda arkaik Yunan'da felseden önce kullanılmış olan düşünme biçimlerini ve bu biçimlere eşlik eden kehanet, labirent, gizem, mani, muamma, tragedya, çatışan argümanlar (*dissoi logoi*) gibi anlatıları/yapıları inceler. Hakikati ortaya çıkarma yöntemi olarak diyalektik bunlardan sonra gelecektir. Bunların çoğunda söz konusu olan bir ölüm kalım mücadelesidir. Kehanetin bildirdiğini anlamayanlar, muammayı çözemeyenler, labirentte yolunu kaybedenler, tragedyalardaysa hep bir *hamartia*ya bulaşmış kahramanlar ölmektedir. İnsan ölüme karşı giriştiği mücadelede yarattığı yapılar tarafından ele geçirilmekte, bu yapılar içinde kaybolmaktadır; filozof ise ölmek zorunda kalmadan hakikati elde etmenin yolunu öğretecektir. Yaratılmış olan bütün bu yapıların ardında kolektif-kutsal-sonsuz bir varlıktan giderek uzaklaşan ve adım adım bireyliğini perçinleyen insanın, birey olmanın getirisi olarak payına düşen ölümden kurtulma çabası vardır. Bu yaratılarda kutsal olan ile dünyevi olan arasındaki yarılma giderek doğa ile kültür arasındaki karşıtlığa, insan ile hayvan arasındaki çatışmaya, insan ile diğer insanlar arasındaki mesafelere dönüşecektir. Bu yazının konusu olan yaşamdan uzaklaşma ve hayvanlığı terk etme meselesini bize en iyi anlatan yapı ise labirenttir. Girit'teki labirent yapısı şöyledir: Minos, kral-tanrıdır. Minotauros, yarı boğa, yarı insan

karakteristik oranı ile insanın karakteristik oranının hangi bakımdan uyum içinde olmadıklarının bilgisidir). Spinoza upuygun fikirleri Hıristiyanlık'ın temel dogmalarına ters düşecek şekilde Âdem örneğiyle anlatır: Âdem upuygun fikirler konusunda cahil olduğu için "meyveyi yemeyeceksin" sözcüklerini bir yasaklama olarak algılamıştır. Oysa bu sözcükler Âdem'in bedeninin karakteristik ilişkileri ile elmanın karakteristik ilişkilerinin uyuşmadığının bilgisidir. Hıristiyanlık Âdem'in Tanrı yasağına karşı geldiği için cezalandırıldığını düşünürken, Âdem'i çözüp dağıtan onun bedenindeki karakteristik ilişkilere uymayan elmadır: Gilles Deleuze, *Spinoza Üstüne Onbir Ders*, çev. Ulus Baker, Ankara: Öteki Matbaası, 2000, s. 33-44.

39 Rosi Braidotti, "Olumlayıcı Olanı Olumlama: Göçebe Duygulanım Üzerine", çev. Özge Karlık, Kaos Queer, Sayı 3, Sonbahar, 2015, s. 20-32.

şeklindeki canavardır, tanrı tarafından labirente kapatılmıştır; tanrı onu, bu insan-hayvan karışımı melez varlığı, hayvani doğasına geri döndürmek istemektedir. Minotauros ise insanlara musallat olmuştur; labirente düşenler onun gazabından kurtulamamaktadır. Theseus bu canavarı alt ederek labirentten çıkmayı başaran kahramandır, Atina'yı gençlerine musallat olan canavardan kurtardığı için kalıcı bir üne kavuşacaktır. Ariadne Theseus'a ip uzatarak onun labirentte yolunu bulmasını sağlamış olan kız kardeştir; Theseus'un evlenme vaadiyle kandırılmış, bu yüzden hayvani tanrısallığı reddederek geçiciliğe adım atmıştır; ancak Atina'ya varmadan bir adada, Naksos'ta terk edilecektir. Hem labirent hem de ip ise *logos*'tur; akıl insanı hem labirente kapatmakta, hem de onu tanrı-hayvanın körlüğünden, karanlığından kurtarmaktadır. Dionysos Ariadne'yi terk edildiği adada bulacak olan tanrıdır; Ariadne onunla ikinci bir evlilik yapacaktır. Dionysos'un *zoe*'nin arketip gerçekliği olması gibi, Ariadne de bu evlilikte canlı bir varlığı birey haline getiren ruh, *anima* olacaktır. Dionysos ile Ariadne'nin evliliği canlı varlıkların doğuşuna edebi bir geçişi temsil etmektedir. Dionysos hayvan-insan-tanrı hiyerarşisini yıkmakta, zihnin ürettiği eril tanrının tersine doğayı kucaklamaktadır.[40]

Adriana Cavarero Dionysos mitinde kadınlar ile hayvanlar arasında kurulmuş olan bağlantının derinlerindeki sembolik hakikate yönelir. Cavarero'ya göre, bu hakikat en uç noktası tanrı olan (*ki bu tanrı aşkındır*) geleneksel hiyerarşiyi dışarıda bırakmış, hayvani öğenin tanrısal bir değer kazandığı annelik figürüne bağlanmıştır. Anlatı bir ana katli edimiyle başlamakta –Semele Dionysos'a hamileyken Zeus'un yıldırımlarıyla öldürülmüş ve Dionysos babasının baldırından mimetik olarak doğurtulmuştur–, bir anne kolektifinin –Mainadların– sahneyi yeniden ele geçirişleriyle ilerlemektedir.[41] Bu anlatıda melez kadınlar, melez hayvanlar ve annelik arasında özel bir bağ kurulmuştur. Çünkü annelik gücü, doğum zincirini sonsuzluğa bağlamakta, bireyden sonsuz yaşama uzanmaktadır. Dahası anne insan-öncesinin cisimleşmiş belleğini taşıyandır.[42] Fallokrasi anlam üretimi sürecinde dişili inkâr ederek ya da olumsuzlayarak yaşayan varlıkların bedensel doğasını, annedeki kökenini yerinden etmiş, bunun yerine kökeni kendinde olan soyut bir insan anlayışı koymuştur. Olympos tanrılarının dünyasında bir anneden doğmuş olmak adeta inkâr edilmiş, Zeus Athena'yı kafasından, Dionysos'u baldırından doğurmuştur. Klasik

40 A. Cavarero, *age,* s. 163.
41 *Age,* s. 163.
42 *Age,* s. 171.

felsefe metinlerinde filozof bakışını doğadan ayırıp ebedi varlıklara çevirmiş, hiç doğmamış ve ölmeyecek olanın bilgisine yönelmiştir; Platon'un Şölen diyaloğu ise annenin doğurma gücünün iyice değersizleştirildiği, bunun da gene bir kadın eliyle yapıldığı temel eserdir.[43] Atinalılar kurucu efsanelerinde otokton olmayı, topraktan doğmayı ayırıcı özellikleri olarak görmüş, bununla övünmüştür. Bütün bunların ardında gizlenmiş olan ise ölüm korkusudur; filozof ölümü alt edebilmek için doğayı feda etmiştir.

Demeter mitinde de benzer bir yerinden etme hikâyesi vardır. Yunan kültüründe kutsal-Anne'ye atfen kullanılan adlardan biri olan Demeter'in etimolojisine göre, toprağın, yerin (*gē*) anasıdır (*meter*) o. Platon ise *Kratylos*'da onun "bir anne (*meter*) gibi yiyecek verdikten (*didousa*) sonra bu adı aldığını" söyleyerek yeni bir etimoloji yaratmış, onu sadece yiyecek veren bir varlığa dönüştürmüştür.[44] Oysa Kutsal-Anne olarak mutlak ilahî varlıktır, yaşamın kaynağıdır; yaşamın ve doğurganlığın sırrını kendi takdirine göre insanlara, bitkilere, hayvanlara aktarma gücüne sahiptir.[45] Demeter miti çevresinde anlatılanlara bakarak arkadaki şiddetin izlerine ulaşmak mümkün. Mit Demeter'in kızı Kore'nin hileyle nasıl kaçırıldığı ve yeraltındaki ölüm tanrısı Hades'le zorla nasıl evlendirildiği hakkındadır; Hades kızın adını da değiştirecek, ona 'yıkım getiren' anlamında Persephone diyecektir. Çünkü kızı uzaktayken Demeter bütün doğurganlığını yitirmiş, yeryüzü kısırlaşmıştır. Kısırlık dünyayı ve insan türünün varoluşunu tehdit eder hale geldiğinde, Hades yılın belli dönemlerinde Kore'yi annesinin yanına göndermeye ikna olacaktır; kışın, doğa öldüğünde kendi sarayına gelecek, baharda tohumlar çimlenirken annesinini yanına, yeryüzüne çıkacaktır. Cavarero'ya göre, bu anlatı mevsim döngülerinin sembolizminden çok daha fazlasını barındırmaktadır. Tarımsal sembolizm asıl çatışmanın üzerine eklenmiş bir kurgudur. Asıl şiddet ise anneliğin tüm doğaya (*physis*) kazınmış üretme gücünün (*phyein*) dayandığı karşılıklılık koşulunun (Demeter ile Kore arasındaki yüz yüzeliğin) engellenmiş olmasıdır; Demeter ile Kore'nin yüz yüzeliği, düşüncenin bakışını Yeryüzünden ayırmaması gerektiğiyle ilgilidir.[46]

Gerek Dionysos, gerekse Demeter mitini yorumlamak suretiyle Cavarero'nun yapmak istediği annelik işlevini yeniden tanımlamak, düşünmeyi tekrar ya-

43 *Age,* s. 32, 33.
44 *Gē-meter*'in Demeter'e dönüştüğü kabulü varken, Platon ismi 'veriyorum' anlamına gelen *didomi* fiilinden türetmeye çalışmaktadır: *Kratylos* 404b.
45 A. Cavarero, *age,* s. 95.
46 *Age,* s. 96-105.

şama yönlendirebilmektir. Elbette burada annelikten kasıt "yaşam akışı" ve "dişil anlamda yeryüzü"dür. Bu yeni bakış, tenin hafızasında hissedilen ve saklanan hayvani kökenin genetik tarih öncesini görebilmemizi sağlamakta ve bizi Yeryüzünü kucaklamak için daha gerilere bakmaya teşvik etmektedir. Çünkü yaşamın bütünü, her bir organik hücrenin hafızasında bulunmakta, en küçük oluşumda dahi bu belleğin izi sürülebilmektedir. Yaşama dair bellek ise en temelde doğanın üretme gücünün biçimine dairdir; annelik bu gücün matriksidir. Bu üretim dışsal ve toplumsal olarak belirlenmiş bir görev değildir, olmamalıdır (Persephone kocasının çocuklarını büyütmekteyken Mainadların anneliği toplum-aşırı bir anneliktir). Heidegger'in poetik üretime yaptığı vurguda, Nietzsche'nin hayvanlığın yeniden ele geçirilmesi gerektiği talebinde, Vandana Shiva'nın yeryüzü demokrasisi çağrısında böyle bir üretimin izleri vardır.

Yeryüzü insana değil, insan Yeryüzüne aittir.[47]

47 Vandana Shiva Suquamish kabilesi reisi Seattle'dan aktarıyor: *Yeryüzü Demokrasisi*, s. 11.

Yerkürelilerin Ortakyaşamı
Mevcut Ortaklıklar, Yeni Yaşamlar

EZGİ ECE ÇELİK

Bir doğa araştırmacısı olan ve evrim kuramının ilk savunucuları arasında yer alan Ernst Haeckel'in ortaya koyduğu *ekoloji* kavramı, *oikos* (ev, yaşam alanı) ve *logos* (bilgi) sözcüklerinden türetilmiştir. İklim değişimi, ormansızlaşma, canlı türlerinin yok olması, doğal kaynakların tükenişi gibi çevre problemlerinin artmasıyla daha fazla duyulur ve konuşulur hale gelen ekoloji, önümüzdeki yıllarda daha çok gündemde olacak gibi görünüyor. Öyle ki, doğal kaynakların aşırı tüketiminin yol açtığı çevre problemlerinin çözümünü etikte, politikada, hukukta, sanatta, hangi alanda ararsak arayalım, çözüm önerilerinin etkili olması için başvurulması gereken alan, canlıların birbirleriyle ve çevreleriyle etkileşimlerini inceleyen ekoloji bilimi olacaktır.

Disiplinlerarası ekolojik çalışmalar ise, söz konusu problemlerin çözümüne katkı sunarken aynı zamanda insanın kendisine ilişkin imgesini de dönüştürür. Batı düşünce tarihi incelendiğinde, insanın üstünlük iddiasının, hayvanla ilişkisi ve buna bağlı "doğa" tasarımı doğrultusunda ortaya çıktığı fark edilir. Dolayısıyla, son elli yıllık doğa ve hayvan araştırmaları, sadece ekolojik krizin önlenmesi bakımından değil, insanın dönüşümünde güzergâhı belirlemek bakımından da önem taşır. Agamben'in *Açıklık*'ta belirttiği gibi *Homo*, kuruluşu itibarıyla "insanbiçimli" ve insan olmak için kendisini insan-olmayanda tanıması gereken bir hayvandır.[1] İnsan kendisini aynasında, hayvanda tanır ve kendini hayvandan ayırır. Maymun-insan, barbar-insan, ilkel-insan bu ayrımla dışlananların adlarıdır.

1 Agamben, Giorgio. *Açıklık*, çev. Meryem Mine Çilingiroğlu, YKY, İstanbul, 2015, s. 34.

Tarihteki örneklere bakıldığında insanın kendini hayvanda nasıl tanıdığı, hayvanı nasıl tanımladığı dikkat çekicidir. Aristoteles'e göre, hayvanlar insanları taklit ederler; insanlar da hayvanların davranışlarında kendi davranışlarının bir tür parodisini görürler.[2] Genel olarak hayvanların yaşamlarında pek çok bakımdan insan yaşamıyla benzerlikler gözlemlenebilir. Örneğin bir kırlangıç, tıpkı insanın yaptığı gibi yuvasını yapar. Kırlangıç, çamuru samanla karıştırırken insan yaşamında tanık olunan düzeni muhafaza eder.[3] Oysa çağcıl mühendislik çalışmaları aksi bir iddiayla gerçekleştirilmekte ve medeniyetin nimetleri olarak değerlendirilen pek çok ürün, insanın insan-olmayan canlıları gözlemlemesiyle geliştirilmektedir. İnsan-olmayan canlıları inceleyip doğadaki modelleri taklit ederek daha iyi tasarımlar geliştirmeye yönelik bilimsel bir yaklaşım olan *biyomimikri*, insanın konforlu bir yaşam için doğayı ve diğer canlıları taklit etmesine dayanır.

Günümüzde insan, teknoloji aracılığıyla kendi düzenini yaratmaya bir ölçüde muktedir olsa da, daha önceleri, –kendi yaratmamış olmasına rağmen– içinde yaşadığı düzenin ölçütü olarak konumlandırılmış ve böylelikle *ayrıcalıklı* kılınmıştır. Aristoteles'e göre, hayvanlar arasında, akla uygun bağımsız yargıda bulunma becerisi sadece insana özgüdür. Fakat her ne kadar, ölçüyü bilen akıl sahibi insan ayrıcalıklıysa da, hayvanla aynı düzeni paylaşmasından dolayı insan ile hayvan arasında o dönemde günümüzdekine benzer bir yarığın açıldığı söylenemez. Hayvanların azametini ve tanrısallığını gösteren ilk mağara çizimlerinden, kurban ritüellerine, şaman ayinlerinden, –insanla benzer hukuki statüdeki– hayvanların yargılandığı kilise davalarına[4] uzanan pek çok örnek, henüz yarığın bugünkü düzeyde açılmadığını ve insan-olmayan canlılar arasında özellikle hayvanların –içkin ya da aşkın– bir tanrısallıkla değerlendirildiğini gösterir. Bu tanrısallık veya tinsellik, ruha (Latince *anima*) sahip olmak bakımından hayvana *animal* olarak adını veren özelliktir.

Antik dönemde, Thales, Herakleitos, Empedokles gibi doğa filozoflarının, *Timaios*'ta Platon'un ve sonrasında Aristoteles'in de vurguladığı gibi, insan bir düzene göre devinen evrenin parçasıdır. Her ne kadar, insan aklı düzenin ölçü-

2 Timofeeva, Oxana. *Hayvanların Tarihi*, çev. Barış Engin Aksoy, Kolektif Kitap, İstanbul, 2018, s. 38.

3 Aristoteles, *The History of Animals*, Book IX; 7.

4 Luc Ferry'nin *Ekolojik Yeni Düzen*'de aktardığına göre, Saint-Julien köylülerinin bahçelerini istila eden yaprak bitine karşı açtıkları ve sonuç olarak insan-olmayan canlıların da Tanrısal düzenin parçası olması gerekçesiyle söz konusu haşerelere ceza vermekten kaçınan kilise davaları gibi başka davaların da olduğu bilinmektedir.

sü olarak belirlenmişse de, insan da hayvan da tinsel canlılıkları bakımından aynı âlemin üyeleridir. *Anima*, yani evrenin ruhu hepsinde ortaktır.

Ne var ki, on yedinci yüzyıl sonrasında Kartezyen yaklaşımın yaygınlaşmasıyla insan-olmayan canlılar birer makine ya da otomat olarak düşünülür hale gelir ve insan-olmayan dünyayı laboratuvar olarak kullanıp istila etmeye çalışan bu tutum, Francis Bacon'ın bilgiyi egemenlikle ilişkilendirmesiyle daha da pekişir. Bilimin egemenlik için gerçekleştirilmesi ve sonrasında endüstriyel gelişmeler ve kapitalist sistemle bilimsel etkinliğin giderek araçsallaşması, insan-olmayan canlılar üzerine düşünmeyi unutturur: Düşünmeye gerek yoktur çünkü insan-olmayan canlılar, akıl sahibi insanın becerileriyle karşılaştırılamayacak düzeyde mekanik canlılardır; içgüdüleri doğrultusunda programlanmışlardır ve bu mekanik işleyişten dolayı rahatça gözden çıkarılabilirler; yenileriyle ikame edilebilirler.

İndirgemeci bilime dayanan ve kâr odaklı politikalarla yönlendirilen endüstriyelleşme bu yaklaşımın günümüze dek yaygınlaşmasını sağlayan başlıca etken olsa da, monoteizm de Ademoğullarını ayrıcalıklı kılan ataerkil düzeniyle azımsanmayacak bir destek sağlamıştır. Bilindiği gibi, monoteist inanışlarda hayvanlar, bitkiler, dereler, dağlar, (erkek) insanın hizmetine sunulur. Lakin insan da kendisine sunulan bu kaynaklara iyi bakmakla yükümlüdür. Bu insan-merkezci yaklaşıma, teknolojik yeniliklerden duyulan coşku eklenince, *doğaya özen gösterme* vurgusu giderek görmezden gelinir. İnsan, kendi yaşamını konforlu hale getirmek uğruna insan-olmayan canlıları rahatça sömürmekte ve bu umursamazlığını, *ayrıcalıklı* olmasına dayandırmaktadır. Dolayısıyla, monoteizmin ve Kartezyen felsefenin etkisi sonucunda artık *anima* ortak değildir: İnsan, akıl sahibi olmasından dolayı tanrısal bir ruha sahipken, insan-olmayan canlılar sadece sonlu bedene sahiptir ve bu beden, insanın çıkarlarına hizmet edecek şekilde işlenmelidir. Bu ayrımla, doğa ile kültür arasındaki ilişki, hiyerarşik bir karşıtlık olarak düşünülür hale gelir.

Doğa ve Kültür

Günümüzde karşılaşılan ekolojik problemlerin sebeplerinden biri, doğayı, insanlığın ve kültürün gelişmesi için aşılması gereken bir ilkel aşama olarak nitelendiren inançtır. Bu inancın karşı hattında ise yaban doğaya dönme çabası dikkat çeker. Oysa bu çaba, doğa-kültür karşıtlığını *doğayı koruma* inancıyla muhafaza etmesi bakımından ne yardımcıdır ne de küresel düzeyde problemlerin çözümü bakımından gerçekçidir. Doğayı, yolunu kaybetmiş insanın dön-

mesi gereken bir ana kucağı ya da barışçıl bir cennet bahçesi olarak tasarlamak da insan-doğa bağlantısına ilişkin farkındalıktan uzaklaştırmaktadır. İnsanı ve doğayı iki ayrı kategori olarak almak yerine, insanın doğanın parçası olduğu ve kültürlerin, insan ve insan-olmayanların karşılıklı etkileşimiyle oluştuğu hatırlanmalıdır. Bu, doğa ve kültürün hiyerarşik bir karşıtlık olarak konumlandırılmasının aksine, kültürün süreklilikle doğadaki ilişkilerden türediği anlamına gelir. Nitekim Aldo Leopold'ün vurguladığı da budur. İlk kültürel motifler, insanların yaşadıkları ortamda yani ekosistemlerinde ilişkilendikleri insan-olmayan canlılara dairdir. Müzikler, resimler, deyişler, yemekler bu ilişkilerin tezahürüdür. Dünya kültürlerinin zengin çeşitliliği, doğadaki zengin çeşitliliği yansıtır.[5] Oysa insan-merkezci yaklaşımlar, doğayı kaynak olarak değerlendirme alışkanlığını yaygınlaştırır. İnsan-olmayanlar, insan için vardır. Bu yaygın kanı, insan-olmayanlarla sahiplik ilişkisi kurmamızı normalleştirir. Leopold ise *yerküre etiği*nde doğayla sahiplik ilişkisi kurmanın, bize bugün uzak ve karanlık görünen kölelik tarihiyle ortaklığına dikkat çeker. Geçmişte kölelik sistemiyle insanların mülkiyetini elinde tutanların, onların nasıl yaşayacaklarına ve hatta yaşayıp yaşamayacaklarına karar vermesi gibi, bugün insanın kendi ihtiyaçları için insan-olmayanları öldürmesi ve bunu sahiplik ilişkisine dayandırması, gelecekte muhtemelen aynı karanlık tarihin parçası olarak anılacaktır.

Elbette insan da dahil olmak üzere her canlı doğanın kaynaklarını kullanabilir. Fakat bu, sahiplik gerekçe gösterilerek kaynakların ve canlıların yok edilebileceği anlamına gelmemelidir. Kaldı ki insanın doğayla ilişkisi sadece kaynak kullanımı olarak da düşünülmemelidir. *Endüstrinin nimetleri bize konfor sağlar fakat acaba bunlar baharın ihtişamına bir şey katar mı?*[6] diye soran Leopold'e göre, hiçbir endüstriyel ürün, sonbaharda yaprakların yeşilden sarıya, bordodan kahveye renk değişiminden duyulan estetik hazzı veremez. Dolayısıyla, insan-olmayanlarla ilişkimiz sadece barınma, beslenme gibi maddi gereksinimlerin karşılanması ve kaynak kullanımı bakımından değil, duygu, düşünce ve estetik haz bakımından da değerlendirilmelidir. Doğayla ilişkimizin bir boyutu maddi gereksinimlerimiz ise, diğer boyutu duygu ve yaratıcılık için sağladığı esindir ki, bu yaratma iddiası insanın kendi değerini tespit etmesinde önemli bir role sahiptir.

5 Leopold, Aldo. *Bir Kum Yöresi Almanağı*, çev. Ufuk Özdağ, Hacettepe Üniversitesi Yayınları: Ankara, 2013, s. 197.
6 *Age*, s. 112.

Ekolojik problemlerin çözümüne yönelik farklı perspektifler

Günümüzde ekolojik tükenişi ve insan-olmayan canlılarla ilişkimizi tartışmaya açan farklı perspektifler ve mücadele hatları mevcuttur. *Toplumsal ekoloji*, *ekofeminizm*, *sorumluluk etiği*, Leopold'ün *yerküre etiği*nden etkilenen *derin ekoloji* bunlardan bazılarıdır. Bunların yanı sıra, canlılık ağının insanın aşırı-tüketiminden nasıl korunabileceği tartışması on dokuzuncu yüzyılda beliren iki görüş arasındaki çekişmeye dayanır. Öyle ki, *saklama* (preservation) ve *koruma* (conservation) benzer iki çevreci yaklaşım gibi sunulsa da John Muir *saklamacı* yaklaşım ile yaban alanların insanın ulaşamayacağı şekilde muhafaza edilmesi gerektiğini savunarak, insan erişimine açık programların beklenen koruyucu etkiyi yaratamayacağına dikkat çeker. Gifford Pinchot ise *korumacı* yaklaşımı insan etkisine açık bir çevre programı olarak sunar ve bunun daha sürdürülebilir bir tutum olduğunu savunur. Bu iki görüş arasındaki gerilim de esasen doğa-kültür karşıtlığına ilişkin tartışmayla bağlantılıdır. Doğayı insandan yalıtmak, kültürü doğadan ayrı ele almak mümkün müdür? Korumak için sınırları nereye çizmek gerekir? Bu sorular bağlamında ekolojik problemlerin çözümüne yönelik pek çok yaklaşım sayılabilir.

Günümüzde bu alanda sıkça bahsi geçen *derin ekoloji*yi geliştiren Arne Naess ve George Sessions, hem Leopold'ün yerküre etiğinden, hem de John Muir ve Gifford Pinchot'un alandaki çalışmalarından etkilenmişlerdir. Endüstriyel gelişmelerin yol açtığı tahribatla mücadeleye odaklanan derin ekoloji, tüm canlıları kendinde değere sahip bireyler olarak değerlendiren eko-merkezci tavrından dolayı, insan-merkezci sığ çevre programları karşısında güçlü bir alternatif olarak görülse de, canlıların farklılıklarını arka plana iten holistik bir ontolojiye dayanması sebebiyle eleştirilere maruz kalır.[7]

Kadınların ve doğanın sömürülmesine karşı mücadele hatlarını kesiştirerek ortak bir güzergâh belirlemeye yönelik *ekofeminizm* –ki özcü ekofeminizm, radikal ekofeminizm, sosyalist ekofeminizm gibi birbirleriyle çatışma halinde olan farklı görüşler mevcuttur–; Kant etiğini insan-olmayan organik bireyleri kapsayacak ölçüde genişleten *sorumluluk etiği*; kapitalist doğa sömürüsüne son vermek için özerk yerel politikalar geliştirmeye odaklanan *toplumsal ekoloji*

7 Bu konuda dikkat çeken eleştirilerden biri Val Plumwood'dan gelir. *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*'te Plumwood, derin ekolojinin, bir alternatif etik oluşturma konusundaki başarısızlığına dikkat çeker. Bu eleştiriye göre, gerek türlerin gerekse bireylerin farklılıkları ile karşılıklı etkileşim halinde olduğu doğanın korunması konusunda, "bir ve bütün" vurgusu yapan holistik bir ontoloji değil, farklılıkların karşılıklı etkileşimini temele alan bağlantısal ontoloji çözüm sunabilir. Özen ve saygı, belirli bir mesafeyi; ötekinin farklılığını tanımayı gerektirir.

gibi yaklaşımlar, çevresel ve toplumsal adaletin sağlanmasına yönelik önemli tartışmalar ortaya koymaktadır. Her biri kendi içinde pek çok hatta ayrılan bu yaklaşımların yanı sıra eylem alanında ivedi çözümler talep eden oluşumlar da mevcut *Earth first*, *Greenpeace*, *Animal Liberation Front* gibi gruplar bu oluşumların başlıcaları. Yerküre kaynaklarının ve insan-olmayan canlıların insanlar tarafından tüketilmesine karşı önemli girişimlerde bulunan bu yaklaşımlardan her birinin iddiası ve çabası, yöneltilen eleştirilerle birlikte detaylı olarak değerlendirilebilir. Fakat benim burada üzerinde durmak istediğim konu, ister bilimsel ve politik, ister etik ve estetik bakımdan olsun ekolojik farkındalığın gelişmesi için son derece önemli bir kavram olan "ortakyaşam."

Kolektif canlılık ağı: *Ortakyaşam*

İlk olarak botanikçi Anton de Bary tarafından ortaya konan *ortakyaşam* (simbiyosis) terimi, farklı türden organizmaların birlikte-yaşarlığına işaret eder.[8] Çalışmalarını bu konuda yoğunlaştıran biyolog Lynn Margulis'e göre, bağırsaklarımızdan kirpiklerimize bakteriyel ve hayvansal ortakyaşarlarla donatılmış olmanın yanı sıra, bahçelerimizde, parklarımızda ve evlerimizde gözle görülmeyen ve her yeri sarmış ortakyaşar canlılarla bir aradayız.[9] Türlerin evrimini anlamak için bile öncelikle ortakyaşarlığı anlamak gerekir. Çünkü canlılar birlikte-olagelirler; savaşırlar, beslenirler, dans ederler, çiftleşirler, ölürler. Bilinen tüm yaşam biçimlerinin yaratıcılığının temelinde yer alan ortakyaşam, yenilik üretir, farklı yaşam biçimlerini bir araya getirir.[10]

Ortakyaşarlıkla örülmüş bir canlılık ağında yaşadığımıza dikkat çeken Margulis'e göre, ortakyaşamı ve onun yol açtığı yenilikleri göz önünde bulundurmayan tanımlar canlılık ağını anlamaktan epey uzaktır. Bu tür bilimsel sınıflandırmalar, önyargılarımıza uygun kavramsal kategoriler üreterek, doğal örgütlenme karşısında gözümüzü kör eder. Oysa bu sınıflandırmalar, doğadaki örgütlenişi yansıtmalıdır. Evreni ve özellikle yerküredeki yaşamı anlamak için yapılan sınıflandırmalar, hataya açık olmaları bakımından, canlılık ağında henüz bilmediğimiz sayısız bağlantıya kör kalmamıza yol açmamalıdır.

> "Canlıları, üç, beş, bir milyon kategoriye ayırabiliriz fakat yaşam hep bizim bir adım ötemizde olacaktır."[11]

8 Margulis, Lynn. *Ortakyaşam Gezegeni*, çev. Ela Uluhan, Varlık Yayınları, İstanbul, 2001, s. 42.
9 *Age,* s. 12.
10 *Age,* s. 16.
11 *Age*, s. 80.

Ortakyaşam mefhumu, yerkürenin, canlıların birlikte-olageldiği ve yenilikler üretmeye açık bir yaşam ağı olduğunun vurgulanması bakımından önemlidir. Yenilik derken kastedilen *simbiyogenez*, belirli ortamlarda uzun süre birlikte yaşayan canlıların, yeni gövdeler, yeni organlar, yeni türler oluşturmasıdır.[12] Margulis'in vurguladığı simbiyogenez ve/veya simanimagenesis ile canlıların birlikte-olagelmesinin veya birlikte-oluşun temas noktalarına dikkat çeken Donna Haraway, bir yandan teknoloji dolayımında ortaya çıkan yeni yaşam formlarından söz ederken, aynı zamanda farklı bir güzergâhı takip ederek, birlikte yaşama ilişkin farkındalık oluşturmaya çalışır. Akrabalık, yoldaşlık, birlikte-olagelme, ortakyaşarlık gibi terimler aracılığıyla Haraway bu dünyada birlikte yaşama dair farklı olanaklara dikkat çeker.

Birlikte-oluş, ortakyaşam bağlamında, bireylerin karşılıklı olarak birbirlerini yarına aktarması ve yeni yaşam formları oluşturması olarak anlaşılabilir. Haraway'e göre, yerkürede yaşayan aktörler, kendilerine benzemeyen başka aktörlerle bir arada dünyalar kuran yaratıklardır. Bu bakımdan, bölüp ayırmaya, dağıtmaya, tüketmeye dayalı bakış açısı yerine, insan-olmayanlarla *birlikte oluşturmaya*[13] odaklanılmalıdır. İnsan da diğer yerküreliler gibi, örümcek ve ahtapot figürleri gibi birkaç koldan sararak, ağlar örerek yaşamı kurmalı ve korumalıdır. İnsanın örebileceği en güçlü ağ ise anlatı ağlarıdır. Haraway, ekolojik krizden dolayı sonu gelmekte olan bir dünyaya dair umutsuzluğu yaygınlaştırmaktansa, yerkürelilere dair anlatıların dönüştürücü gücüne odaklanmaya çağırır. İnsan-olmayan bireylere ilişkin farkındalığın geliştirilmesi, insanın üstünlük iddiasıyla sömürdüğü dünyanın tek seçenek olmadığını gösterebilir. Bu farkındalığın oluşması için en etkili yollardan biri, geçmişin ataerkil ve insan-merkezci mitleri yerine yeni anlatılar, yeni öyküler yaratarak yeni dünyalar inşa etmektir. Ortakyaşarlığa ilişkin öyküler anlatmak, bu dünyadaki bağlantılara ve farklı imkânlara odaklanarak yeni dünyalar yaratmak demektir.[14]

12 *Age*, s. 42.

13 Bkz. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham: Duke University Press, 2016. "Birlikte oluşturmak" ifadesi Haraway'in özellikle *Staying with the Trouble*'da sıkça vurguladığı *kompost* ile bağlantılıdır. Haraway *hümanist* ya da *posthümanist* olmadığını, *kompostist* (compostist) olduğunu belirtir. Ekolojik yaşam alanları oluşturmada gübre olarak kullanılan ve geridönüşüm bakımından önemli olan kompost, Haraway'in insan-bireyleri de dahil ettiği ortakyaşar farkındalığa sahip bir toplumsallığın adıdır.

14 Bu konuya ilişkin daha detaylı bir çalışma "Haraway'in Yoldaş Türleri ve Ağ Ören Anlatılar" başlığıyla *FLSF* dergisinin 2018 Güz sayısında yayımlanmıştır: http://www.flsfdergisi.com/sayi26/27-46.pdf

Elbette yeni yaşam formlarından söz ederken çağımızın teknoloji ürünlerini görmezden gelmek mümkün değildir. Özellikle teknolojik gelişmeler ve sibernetik-organizma melezi siborg üzerine dikkat çekici çalışmaları olan Haraway'e göre, siborg bugünün politikalarını üretmek bakımından göz önünde bulundurulması gereken önemli bir figürdür. Öyle ki, "siborg bizim ontolojimizdir; bize politikamızı verir."[15] Haraway'e göre, teknolojik yenilikler ile organik olanın bileşimi olarak siborg, Batı'nın verili hakikatlerinden azadedir; Batı metafiziğinin aradığı anlamda bir köken öyküsü yoktur; kökensel masumiyetten yoksundur.

Elimizden düşmeyen telefonlardan bedenlerimizdeki implantlara kadar insan yaşamında pek çok alana sirayet eden teknolojik gelişmeler çağında Haraway, sibernetik ve organizmayı birlikte düşünürken, insanın kendi inşa ettiği ve giderek teknolojikleşen kültürü ile doğada varoluşu arasındaki etkileşimden söz eder. Haraway'in, tekno-bilimsel ürünler ile organik olanın bileşimine yönelik ilgisi, yeni yaşam biçimlerinin, sınır deneyimi yaşatacak düzeyde muhalif ve ütopik olmasından dolayıdır. Öyle ki siborg imgesi, bedenlerimizi ve aletlerimizi kendimize açıkladığımız hiyerarşik karşıtlıklar labirentinden çıkış için imkânlar barındırır.[16] Teknoloji, özellikle de biyo-teknoloji ve iletişim teknolojisi alanlarındaki gelişmeler, tahakküm ve sömürü karşısında yeni direniş araçları yaratmada beklenmedik ölçüde yardımcı olabilir.[17]

Haraway'in teknolojik melezleri bir yana, hibrid figürler elbette çağımızın öncesinde de dikkat çekici figürler olmuşlardır. Kadim yazıtlarda ve destanlarda bahsi geçen, hayvan ile insan arasındaki sınırları ihlal eden *Khimera*, *Kentauros*, *Satir* gibi pek çok melez figürden söz edilebilir. Mitlerde, öykülerde, resimlerde sıkça karşılaşılan bu figürler, korku duyulan canavarca tasarımlar oldukları kadar, tanrısaldırlar da. Oysa günümüzün teknolojik hibridleri, tanrısal olma niteliğini yitirerek giderek sıradanlaşmaya başlamıştır. Çünkü hayalgücüne ve yaratıcılığa dayanan kadim figürlerden farklı olarak çağcıl hibridler, mevcut sistemin fabrikasyon laboratuvar ürünleri olarak hizmete sunulmaktadır. Ayrıca, insanın daha uzun ve konforlu yaşamasını sağlayarak onun sonluluğu bertaraf etmesine yardımcı olabilecek günümüz hibrid tasarımları, Kartezyen yaklaşımın hayvan otomatlarına benzer makine-organiz-

15 Haraway, Donna. *Başka Yer,* çev. Güçsal Pusar, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 47.
16 *Age*, s. 90.
17 Haraway özellikle kadın üzerindeki tahakkümün sona erdirilmesi bakımından siborgun, teknolojik gelişmeler aracılığıyla ataerkil düzeni sarsarak toplumsal cinsiyet-sonrası (post-gender) bir topluma geçişi sağlayabileceğine yönelik bir iyimserlik içindedir.

ma melezleri yaratma projelerinin karanlık yüzüyle bizi karşı karşıya getirir. Yeni teknoloji ürünleriyle insan tanrısallığı tamamen ele geçirecek ve ölüm belasından –hiç olmazsa bir süre erteleyerek– kurtulacak mıdır; yoksa giderek yapaylaşan bedenleriyle tak-çıkar uzuvlarıyla insanın makine olarak kullanımı ve sömürülmesi yaygınlaşacak mıdır? Ayrıca hali hazırda bir sömürü alanı olan doğanın ve insan-olmayan canlıların yaşamı, giderek daha fazla ivmelenen bu teknolojik gelişmeler doğrultusunda nasıl korunacaktır?

İhtiyaçlarımızı karşılayan makineler üreterek teknoloji aracılığıyla diğer canlıları devre dışı bırakmaya çalışıyor; robot arı üretimi gibi mühendislik projeleriyle insan-olmayan canlılara bağımlılığımızı bertaraf eden yapay dünyalar tasarlıyoruz. Oysa ortakyaşarlık bunun pek mümkün olmadığını gösteriyor. Yapay ürünlerle insan-olmayan canlıları ne kadar bertaraf etmeye çalışırsak çalışalım, canlılık ağı insanın yaşaması için gerekli olan sayısız bağlantıyı içerdiğinden bu proje hiç olmazsa ve neyse ki bugün için mümkün görünmüyor. Bu çabayla ilgili olarak Margulis'in fütüristik tasarımlara ilişkin yorumu dikkat çekici. Margulis 1960'larda yayımlanan *Uzay Yolu* serisi gibi hikâyeleri ve benzeri projeleri şöyle yorumluyor: İnsanlar günün birinde uzay gemilerine binip başka gezegenlere giderlerse yalnız olmayacaklar. Yeryüzünde olduğu gibi, uzayda da yaşam elementleri olan karbon, oksijen, hidrojen, azot, kükürt ve diğerlerinin geridönüşümü gerekecektir ve bu geridönüşümü uzun süreli olarak hiçbir teknoloji veremez. İnsanın uzayın derinliklerine yolculuk yapabilmesi için atıkları besine dönüştüren, insan-olmayan pek çok organizmadan oluşan ekosistemler gerekir. Ekosistem hizmetleri olmadan, yerküreyle ancak kısa süreli ilişkiler kurulabilir. Eğer yerküremiz haricinde başka bir gezegende ya da uzay üssünde yaşam gerçekleşecekse bu, yeni ortakyaşam biçimleri dahil olmak üzere yeni fiziksel ittifakları gerektirecektir.[18] Dolayısıyla insanın uzayda vereceği mücadele hiçbir zaman *Uzay Yolu*'ndaki gibi çorak olmayacak. Bizi gezegendaşlarımızdan kurtaran steril mühendislik görüşü, bilgisel bakımdan hatalı olması bir yana, ortakyaşam bakımından tehlikelidir. Çünkü bu projelerden önce, kendi derimizin içinde ve dışında bulunan milyonlarca tür arasında yaşamın, madde ve enerjinin inanılmaz ölçüde karmaşık bir karşılıklı bağımlılık olduğu anlaşılmalıdır.[19]

İnsan doğaya bağımlılıktan kaynaklanan sınırlarını aşmak isterken, çevreci yaklaşımlar karşısında bu çabasını zaman zaman şöyle gerekçelendirmekte:

18 Margulis, *age,* s. 119-121.
19 *Age*, s. 126.

Doğa yolunu bulur; yerkürede yaşam devam eder; insan kendini korumalıdır. Hatta Margulis gibi bilimcilerin dile getirdiği gibi, şöyle de ifade edilebilir: "Hiçbir insan kültürü, tüm yaratıcılığına karşın, denemeye kalkışsa da bu gezegende yaşamı ortadan kaldıramaz. … Tam tersine kendimizi kendimizden korumamız gerekiyor."[20] Ne var ki, bu gibi ifadeler, insanın kendini korumasına ilişkin vurguyu artırarak insan-merkezciliğe hapsolmaktadır. Jeo-mühendislik veya genetik mühendisliği alanlarında yapılan çalışmalar insanın doğaya bağımlılığını ortadan kaldırma çabasındaysa da, araştırmacılar doğadaki geridönüşümler olmadan bugünkü pek çok canlının yaşayamayacağını öngörmektedir. Bu tür mühendislik ürünlerinin çoğu sadece insanın kurtarılmasına hizmet etmeyi ve daha vahimi, insanın kurtulması için, bir çeşit Nuh'un (uzay) gemisi projesi kapsamında, insan-olmayanları biyolojik tür örnekleri olarak genetik veri bankalarında toplamayı amaçlar. Dolayısıyla, insana hizmeti ve insanın ayrıcalıklığını gözeten insan-merkezci çevreci yaklaşımların doğayı ve insan-olmayan canlıları korumaya yönelik etkili çözümler sunamamasının sebebi, böyle bir türcülüğe saplanmalarıdır. Oysa ekolojik problemlerin çözümüne yönelik etkili önerilerde bulunmak için, bilim ve teknolojinin zoe-merkezci bir ufuktan gerçekleştirilmesine ihtiyaç vardır.

Son dönemde, *zoe*yi, canlılık ağını odağa alarak *insan sonrası* (posthuman) tartışmasına katkıda bulunan Rosi Braidotti'ye göre, ontolojik bağlantısallık bakımından *antropos* ve *bios* ayrımına darbe vuran *zoe* kavramı, türler arası üretken güçtür. *Antropos/bios* ayrımının yerini alan *zoe*, doğa-kültür sürekliliğini görünür kılar. Antroposun krizi, Batı medeniyetinde doğaya ait ötekilerin şeytani gücünü serbest bırakır; hayvanlar, böcekler, bitkiler, tüm evren ve kozmos işin içine girer.[21] Dolayısıyla, insan-merkezciliğin ötesine geçme hamlesi, yaşam mefhumunu insan-olmayana ve *zoe*ye doğru genişleterek gerçekleştirilir.[22] Braidotti insan sonrası etik ile, ben ile başkaları arasında –ki bu *başkaları*na insan-olmayan, yeryüzüne ait ötekiler dahildir– geniş kapsamlı bir karşılıklı bağlılık önerir. Bu dönüşümün yaşanabilmesi içinse benmerkezci bireycilik engelinin ortadan kaldırılması gerekir.

20 *Age*, s. 129. Ayrıca bu yaklaşım, yerkürede yaşamı olanaklı kılan karmaşık fizyolojik ve biyolojik süreçlere dikkat çekerek *Gaia* kuramını geliştiren James Lovelock tarafından da desteklenir. Margulis ve Lovelock gibi düşünürlere göre, *Gaia*, sürekli etkin durumdaki gövdesini oluşturan, birbiriyle bağlantılı on milyonu aşkın canlı türünden doğar. Ne sanıldığı kadar kırılgan ne de şiddet eğilimli olan bu canlılık ağı, söz edilen milyonlarca bağlantısı ile yaşamı bir şekilde sürdürecektir (Margulis, s. 134).

21 Braidotti, Rosi. *İnsan Sonrası*. çev. Öznur Karakaş, Kolektif Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 77.

22 *Age*, s. 61.

Ayrıca çalışmalarında odaklandığı göçebe özneler ile Haraway'in siborglarını yoldaş olarak gördüğünü belirten Braidotti'ye göre Haraway'in söz ettiği siborg-oluş, Deleuze'cü bir hayvan-oluş, yeryüzü-oluş vurgusu taşıması bakımından önemlidir. Çünkü Haraway siborg-oluştan söz ederken, teknolojiyle kuşatılan dünyalarımızda insan-olmayan aktörleri de göz önünde bulundurmaktadır. Bu bakış açısıyla farklı bir etik/politik zemin kurmaya katkıda bulunan Haraway, insanın merkezî konumunu, insan-olmayanlar ve insan-sonrası bireyler lehine yerinden eder ve insan-merkezciliğin yerine eşitlikçi bir biyomerkezciliği tercih eder.[23]

Braidotti ve Haraway'in yaklaşımlarıyla kesişen bir güzergâhta yol alan Val Plumwood da aynı konuya dikkat çeker: Ekolojik problemlerin çözümü için öncelikle insanın, ayrıcalıklı olma takıntısından kurtulması ve ölüm –sonluluk– korkusunu yenmesi gerekir. Ekolojik problemlerle mücadele, insan-merkezci yaklaşımların sonunu gerektirir.

> "Edilgen makineyi unutun ve doğanın kendine dönen, kendini geliştiren kapasitesinden söz edin; insan-olmayan dünyanın yönelimselliğinden söz edin. Eğer insandan ayrı olarak böyle bir kapasite var ise, bizim de dışsal bir tasarımcıya ihtiyacımız yok demektir. Tasarımdan söz edilecekse, dünyanın tasarlayıcısı kendindedir."[24]

Bu yaklaşım, aşkın bir tanrısallığa ve/veya doğayı edilgen bir makine olarak tasarlayan Kartezyen felsefeye dayanarak insanın diğer canlılar karşısında kendini yüceltmesine engel olur. Plumwood, Kartezyen/monoteist geleneğe karşı bağlantısal ontolojiye dayanan animizmi yerküredeki canlılık ağının korunması için en uygun yaklaşım olarak benimser. Öyle ki, animizm, dünyanın bireylerle dolu olduğuna, yaşamın da bu bireylerin bağlantısallığından oluştuğuna vurgu yapar. Bu görüşte önemli olan iki özellik, insan-olmayan bireylerin tanınması ve bireylerarası –insan ya da insan-olmayan canlılar arası– ilişkilerin merkezde konumlandırılmasıdır.[25] Bu bakımdan, insan-merkezciliğin reddi, insanı değersizleştirmez; insan hâlâ merkezdedir fakat türcülük ve bireycilik engellerini aşarak kolektif yaşama açılmıştır.

23 Braidotti, R., "Posthuman, All too Human", *Theory, Culture & Society*, C. 23, 2006, s. 207.
24 Plumwood, V., "Nature in The Active Voice", *Australian Humanities Review*, S. 46, 2009, s. 124.
25 Rose, D.B. "Val Plumwood's Philosophical Animism: Attentive Interactions in the Sentient World", *Environmental Humanities* 2013, s. 96.

Plumwood'un görüşünün odağında farklı canlıların, farklı ekosistemlerin, insan olan ve olmayan bireylerin karşılıklı etkileşimi ve ilişkisi vardır. Dolayısıyla, çevreci hareketlerin sürdürülebilir etkili hamlelerde bulunması için yerkürelilerin bağlantısallığının, her şeyin etkileşim halinde birbirini yarına taşıdığının, dolayısıyla –Margulis'in vurguladığı geridönüşüm bakımından da– ölümün bu dünyadan bir kopuş olmadığının farkına varılmalıdır.

İnsanın kendini yücelterek yerküreye ve canlılık ağına hâkim olmaya çalışması son birkaç yüzyılda bilimin başlıca amacı haline gelmiştir. Oysa ekolojik problemlerin çözümüne yönelik zoe-merkezci bir yaklaşımın geliştirilip yaygınlaştırılması için de bilimsel bilgiye –özellikle ekosistemler ve canlıların yaşamı üzerine çalışan bilim alanlarının bilgisine– ihtiyaç vardır. Plumwood'a göre, bağlantısal benliğin ussallığını keşfettiğimiz takdirde yaşam(lar)ı bilimle korumanın yolunu bulabileceğiz. Çünkü bağlantısallığın farkında olan bir ussallık, insan-olmayan canlıların çeşitliliğinden beslendiğinin bilinciyle akrabalığı tasdik eder fakat aynı zamanda Nietzscheci bir tınıyla, ötekinin direncinden hareketle, mücadeleyle daha güçlü geliştiğinin farkındadır.

Farklılıkların tanındığı bir akrabalığa ilişkin bilincin oluşması için bilimi bir ele geçirme hareketi olarak değil, canlılık ağını ve daha geniş ölçekte evreni anlama etkinliği olarak tasarlamak gerekir. Bu bakımdan, ekoloji, biyoloji, primatoloji gibi pek çok bilim alanındaki araştırmaların ve disiplinlerarası çalışmaların önemi günümüzde daha açık hale gelir. Canlılık ağını anlamaya ve korumaya yönelik çabayla araştırmaya yönelerek ortaya konacak bir bilgisel donanım, etiğin, politikanın ve hukukun ufkunu değiştirebilir ki insan ve insan-olmayan bireylerin zarar görmesinin önlenmesi ve ekolojik problemlerin çözümü tüm bu alanlarda eylemi ve perspektifsel dönüşümü gerektirmektedir.

Başlıca hedefi, hukuku tesis ederek farklılıkları tanıyan bir birlikte-yaşam düzenini sağlamak olması gereken politikanın, benmerkezci bireycilik engeline takılmadan kolektif bir yaşam ağı kurmaya hizmet etmesi önemlidir. Bu kolektivite ise öncelikle yerel yönetimler düzeyinde hayata geçirilebilir. Her ne kadar günümüzde mekân, çoğu insan için apartmanlar, otoyollar ve alışveriş merkezlerinden ibaret olsa da, canlılık ağında insan-olmayan bireylerle bağlantısallığı ve ortakyaşamı anlamayı sağlayacak yerel ekolojik farkındalık projelerinin gerçekleştirilmesi, insanın yaşadığı çevreyle bağ kurması bakımından son derece önemlidir.

Özellikle endüstriyelleşme ve kapitalizmin yükselişiyle, yaşam ve çalışma mekânı olarak iki konum belirlemenin yetersiz kaldığına dikkat çeken

Plumwood'a göre, artık çoklu mekânlarda yaşamaktayız.[26] İnsanın yaşam alanı olan doğanın, çalışma alanlarıyla yer değiştirmesi, yaşam süresinin bölünmüş yapay çalışma mekânlarında tüketilmesi, insanın yaşadığı mekâna ilişkin bağını ve farkındalığını azaltmıştır. Günümüz dünyasında küresel ölçekte sürekli yer değiştirmek, hareketin ve hızın artması sonucunda, mekâna –yerküredeki bağlantısallığımıza– ilişkin yabancılaşmayı artırmaktadır. Bu yabancılaşma, mekânda insanın kendisinin de dahil olduğu devinimi fark etmesine engel olurken sorumluluğu da arka plana iter. Bu sebeple, günümüzde ekolojik problemlere ilişkin sorumluluk almak daha fazla çaba gerektirir; çoklu mekânları göz önünde bulundurmayı, hem yerel hem gezegen ölçekli düşünmeyi gerektirir.

Ayrıca, hukukun ekolojik bir etikten hareketle tesis edilmesi için adaletin çevresel ve toplumsal yönleri birlikte düşünülmelidir. Bu, sadece memleketi ya da yerel ölçekte yaşadığımız bölgeyi değil, başkalarının mekânını da kapsayan çevresel bir adalet talebidir; belki de hiç bulunmayacağımız mekânların, ormanların, derelerin ve hiç karşılaşmayacağımız canlıların sorumluluğunu almaya yönelik bir adalet talebidir. Böyle bir eko-hukukun ivedilikle tesis edilmesi gerekliliğine dikkat çeken Ugo Mattei ve Fritjof Capra'ya göre, yasaları dönüştürmek için öncelikle kendimizi dönüştürmek gerek ki, yasaların niteliğini ve topluluk olarak hukuk üzerinde sahip olduğumuz muazzam gücü anlayabilelim. Bu dönüşüm aynı zamanda direniş anlamına gelir: Doğanın sömürülmesini ve kaynakların aşırı tüketimini destekleyen yasaların ve pratiklerin, yasal olmaktan çıkıp yasa-dışı hale gelmesi için direniş gereklidir.[27] Ve direniş imkânı, bireysel ve toplumsal ölçekte ekolojik bir farkındalığın oluşmasıyla ortaya çıkar. Bununla birlikte, şu kesin ki, derinden sahip çıkılan hukuki ve bilimsel inançlar, özellikle de endüstrinin desteklediği inançlar zor ölür; çünkü sistemin sağladığı konfora alışan pek çok insanın zihnini işgal etmişlerdir. Yaygın inançları değiştirmek, kuşaklar boyu devam eden bir süreçtir. Eğitim işte bu nedenle hayati bir öneme sahiptir.[28]

Bir eko-hukukun tesis edilebilmesi için öncelikle, hiçbir bireysel organizmanın yalıtılmış halde var olmadığı ve sürdürülebilirliğin bireysel değil, tüm ilişkiler ağını ilgilendiren bir mefhum olduğu anlaşılmalıdır. Böyle bir hukuki yaklaşım, sürdürülebilirliğin her zaman, insan olan ve olmayan bireylerle ilgili

26 Plumwood, Val, "Place, Politics, and Spirituality: An Interview", *Pagan Visions for a Sustainable Future,* Llewellyn Publications, 2005, s. 225.

27 Capra, F. & Mattei, U., *Hukun Ekolojisi*, çev. Ebru Kılıç, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 188.

28 *Age*, s. 189.

olduğu savına dayanır. Fakat bu, insan-olmayan canlıların zarar görmesinin ancak haklar ile engellenebileceği anlamına gelmez. İnsan-olmayan canlıların acı çekmesinin önlenmesi illâ ki hayvan hakları ile gerekçelendirilmek zorunda değildir. Bunun yerine, insan eylemlerinin, ortakyaşarlığa zarar vermeyecek şekilde hukuki bakımdan sınırlandırılması, yerküre kaynaklarının bireyler arası dağılımı bakımından daha uygun ve uygulanabilir görünmektedir.

Bu hususta, türlerin korunması konunun bir boyutunu teşkil ederken, sadece türün devamlılığının değil, tekillikler düzeyinde bir korumanın gerçekleştirilmesi gerekliliği konunun diğer boyutunu oluşturur. İnsan, ekolojik bakımdan bağımlı olduğu türleri korumaya yönelebilir ki bu, insanın bağımlı olduğu türlerin ve onların da bağımlı olduğu türlerin korunması şeklinde sınırlandırılamayacak bir ağ bağlantısıyla devam eder. Ne var ki, biz türlerin korunmasından söz ederken, yaşam alanlarımızda türle değil, bireylerle etkileşim halinde olduğumuzu gözden kaçırmaktayız. Bunun sebebi büyük ölçüde, ortakyaşam ağındaki tekillikleri tür sınıflandırmalarına indirgeyen pozitivist bilim tasarımıdır. Halbuki ortakyaşamı korumak için sadece bilimsel sınıflandırma adı olarak bağımlı olduğumuz türleri bilmek yetmez; bir türün üyesi olan teklerle etkileşim halinde olduğumuzu hatırlamak gerekir. Tekler arası ilişki ise konunun etik boyutu üzerine düşünmeyi gerekli kılar ve bu konuda, hayvan hakları yerine özen etiğine odaklanmak daha etkili olabilir.

Özeni ve sorumluluğu temele alan bir etik yaklaşım, zoe-merkezci perspektiften ortakyaşamı, birlikte-oluşu göz önünde bulundurur. Böyle bir yaklaşım, bilimle de, hukukla da, politikayla da, sanatla da bağlantılıdır. Bilim ve sanattan yararlanır, politikayı ve hukuku dönüştürür. Özen ve sorumluluk mefhumları, tanımanın ve bağ kurmanın önemine vurgu yaparken aynı zamanda, korumanın –özellikle yapıcı bir duygusal bağlılığın olmadığı durumlarda– hukuki olarak sağlanması gerekliliğine işaret eder. Bu mefhumlar, insan-olmayan bireylerin acı çekmesini engelleyecek ve –mümkün mertebe– doğal koşullarına uygun, ıstırapsız yaşamalarını sağlayacak bir adalet sistemi talep ederek, insana sınır çizmenin önemini ortaya koyar ki halihazırda hayvanat bahçelerinde kafeslere kapatılan, et endüstrisinde ve laboratuvar deneylerinde işkence edilen hayvanların acı içinde insana hizmet için yaşatılıp öldürüldüğü medeniyet koşullarında böyle bir etiğin ve hukuk sisteminin geliştirilmesi elzemdir.

Ayrıca böyle bir özen ve sorumluluk etiği, bağ kurmak için sanattan, hikâyelerden, öykülerden yararlanır. Bu bakımdan, Haraway'in ortakyaşarlığı anlatan öykülerle ağlar örerek teklerle bağlantısallığımızı fark etmenin

önemine dikkat çekmesi ufuk açıcıdır. Anlatılar bağ kurar, ağlar örer; böylece, hikâyelerini anlattığımız ve dinlediğimiz bireyler için sorumluluk almak kaçınılmaz hale gelir. Bu tür hikâyeler, insandan, ayrıcalıklı bir ahlaki canlı olarak bahsetmez; insanın öncelikle ortakyaşar bir canlı olmasından söz eder. Etik de bu ortakyaşam vurgusu üzerine geliştirilir. Birlikte-yaşam ve tekler arası ilişkiler üzerine ilkelerin belirlendiği etik, ortakyaşam mefhumu üzerinde yükselir. Ve ancak böyle bir etik, insan-merkezci bilimsel yaklaşımlarla desteklenen kapitalist politikaları sarsmaya muktedirdir.

Bu sarsıcı hamle gereklidir çünkü mevcut koşullarda endüstrinin nimetlerinden yararlanarak refah içinde yaşayan, sadece bir grup seçkindir. Mattei ve Capra da, çevresel ve toplumsal adaletin sağlanması için, kapitalist anlayışla doğal kaynakların aşırı-tüketimine yol açan statükonun aksine toplumsal üretimin vurgulanması gerektiğini ve bunun da ancak, bireyci bir tavırla rekabeti benimsemek yerine, işbirliğine yönelik değerler üretmekle mümkün olduğunu belirtirler.[29]

Bu işbirliği, insanlar arası ilişkilerde ekolojik bir farkındalığın eşlik ettiği kolektif bir eylem, bir dayanışma ağı olarak tasarlanabilirken, doğayla ilişkide insan-olmayan aktörlerin kendiliğinden katıldıkları bir ortakyaşam ağı olarak düşünülebilir. Bu ağda hayatta kalmak, canlıların birbirlerini yarına aktarmasına dayanırken, aynı zamanda insanın, her canlının bu ilişkiler sayesinde var olduğunu ve dolayısıyla birlikte-yaşama özen göstermenin önemini kavramasını gerektirir. Spinoza ve Nietzsche'yi izleyerek şöyle de söylenebilir, her canlı yaşamı arzularken ve tekler arası mücadele bitimsiz bir döngü iken, insanın bu mücadelede kendini nasıl kurduğu ya da kendi dönüşümünü nasıl gerçekleştirdiği diğer canlılarla ilişkisine bağlıdır. Sonuç olarak, ekolojik farkındalık, geridönüşüme hizmet etmemek ya da tüketmemek anlamına gelmez; bunun yerine, tüketirken canlılık ağında nasıl bir etki bıraktığını öngörerek ekolojik manada *phronesis* (basiret) sahibi olmak anlamına gelir. Çevresel ve toplumsal adaleti kuracak olan da böyle bir basirettir.

29 *Age*, s. 191.

Ayı Adam – Bir Film Etiğinden Hayvan-Öteki Etiğine

ZEYNEP TALAY TURNER

Hayvanlarla konuşabilseydik
Tartışabileceğimiz bütün o şeyleri bir düşünün
Eğer hayvanlarla konuşabilseydik, hayvanlarla konuşabilseydik
Hayvanlarla homurdanabilseydik ve ötebilseydik ve ciyaklayabilseydik
Ve onlar da bizimle homurdanabilseydi ve ciyaklayabilseydi ve konuşabilseydi bizimle

Doctor Dolittle, *Talk to the Animals*

Giriş

Alman yönetmen Werner Herzog'un *Ayı Adam* belgeseli, çevreci aktivist Timothy Treadwell'in Alaska'da boz ayılarla geçirdiği 13 yazın ardından, 2003'te, kendisinin ve kız arkadaşının nasıl bu ayılardan biri tarafından yendiğinin hikâyesini anlatır. Belgesel, çoğunlukla Treadwell'in Alaska'da çektiği filmlerden oluşmaktadır ve bu filmlerde Treadwell, kendisini boz ayıları korumaya adamış bir savaşçı olarak anlatır. Treadwell'in kendi filmlerine Herzog'un Treadwell'in arkadaşlarıyla, ailesiyle, boz ayıların yaşadığı doğal parkta çalışan görevlilerle yaptığı röportajlar, sohbetler eşlik eder. Belgesel sadece ayıların insan bakışı tarafından nesneleştirilmesi açısından değil, aynı zamanda idealist Treadwell'in de yönetmenin bakışıyla nesneleştirilmesi açısından incelenmeye ve eleştirilmeye açıktır.

Kimlik problematiği

Alman filozof Hans Blumenberg "Identität" adlı kısa denemesinde Agatha Christie'nin kocası arkeolog Max Mallowan'ın 1930'larda Mezopotamya'daki bir kazıda duyduğu bir hikâyeyi anlatır. Mallowan'ın takımında Gallagher adlı İrlandalı biri vardır ve Gallagher'ı enteresan kılan, bitip tükenmeyen ilginç hikâyelerle dolu olmasıdır. Mallowan karısına Gallagher'den bahsetmiştir ve Agatha Christie de kendi günlüklerinde Gallagher için şöyle yazar: "Başına en inanılmaz şeylerin geldiği o insanlardan biriydi."[1] Gallagher'in hikâyelerinden biri şöyledir: Gallagher'in amcasını bir timsah yer; timsah yakalanıp öldürülür, ancak hiç kimse "katil" timsahı ne yapacağını bilmiyordur; sonunda Gallagher timsahın içinin doldurulup amcasının eşine gönderilmesine karar verir.

Blumenberg şöyle der: "Hürmet ve gaddarlık arasındaki çizgi çok ince olabilir. Yeğenin amcasının eşine sorma imkânı verdiği soruların ne olduğu konusunda sadece spekülasyonlarda bulunabiliriz."[2] Yine de bu sorulardan birini Blumenberg sorar: "Evde katil mi yoksa kurban mı vardır?"[3] Cevap timsahın tam olarak ne zaman doldurulduğuna, başka bir deyişle, öldürme gerçekleştiğinde "kurban"ın tamamen sindirilip sindirilmediğine bağlıdır. Ancak bu noktada başka bir soru daha akla gelir: "Yeterince zaman geçmiş olsa bile, timsahın öldürülmesi kabul edilebilir mi?"[4]

Gallagher'in yengesi bu "dâhice" çözümle bir çıkmaza yerleştirilmiştir ve biz okuyucular yengenin doldurulmuş timsahla karşılaştığında nasıl tepki vermiş olabileceği hakkında ancak bazı spekülasyonlarda bulunabiliriz. Yengeyle, amcayla hatta timsahla bile özdeşlik kurabiliriz.

Bu hikâyedeki ironi *Ayı Adam*'dakine benzemektedir. Belgesel Treadwell'in kendi çektiği filmlerden bir sahneyle başlar: Arka fonda iki boz ayı yürürken Treadwell kameraya bakarak konuşmaktadır: "Bir nevi savaşçıyım ben burada. Duvarda bir sinek gibiyim [. . .] Zaman zaman bir sorunum" ama zaman zaman da bir samuray olmak zorundadır. Treadwell yaptığı şeyin ne kadar tehlikeli olduğunun farkındadır, ancak, bu hayvanlara olan sevgisi o kadar fazladır ki, "onlar için ölmeye" hazırdır, ancak ekler: "Onların pençelerinde ve patilerinde ölmeyeceğim." Bu sahneden hemen sonra Herzog'un sesini duyarız: "Sanki Treadwell'in içinde kendi insanlığının sınırlarını geride bı-

1 Hans Blumenberg, *Begriffe in Geschichten,* Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1998, s. 87.
2 *Age*.
3 *Age.*
4 *Age,* s. 88.

rakıp ayılara bağlanma arzusu vardı" ama "bunu yaparak da görülmez bir sınırı geçti."

Daha sonra Treadwell'in yakın arkadaşı karşımızdadır ve anlatır: Karısının içerden gelen çığlığını duyar, düştüğünü ya da benzer bir şey olduğunu zanneder; odaya gider, televizyonda arkadaşının ölüm haberi veriliyordur. İçerikten yoksun bu tasvir biz izleyicilerin bu ölümün nasıl olduğu konusundaki merakını kamçılar. Neyse ki Herzog bizi çok da merakta bırakmaz. Bir sonraki sahnede Willy Fulton vardır, Treadwell ve kız arkadaşını daha önce anlaştıkları tarihte almaya gelen pilot. Fulton uçaktan iner, Treadwell'e seslenir ama sesini duyuramaz. Daha sonra, "çirkin bakışlı" bir ayının çalılıkların arasından çıktığını görür ve uçağına geri dönüp havadan bir bakmak ister: "Aşağıya baktım ve insana ait bir kaburga gördüm [...] Ayı öylece yiyordu onu." Daha sonra da yardım çağırır ve ayıyı öldürürler. "Tim'i ayının içinde buldular" der pilot, ekranda da karnı yarılmış ayının fotoğrafını görürüz. Daha sonra Sam Egli adlı şahsı görürüz, o da benzer şeyler söyler: "Ayının karnı tamamen yarılmıştı. İçi insan doluydu."

Yavaş yavaş olayın ironisi bize aşılanıyordur: Savaşçı, çevreci, aktivist Treadwell bir ayının katili olmuştur. Bu görüntülerden sonra konuşan Sven Haakanson, Kodiak müzesinin küratörü, belki de filmi izleyen birçok kişinin hissettiklerini dile getirir:

> *Bir ayı olmaya çalıştı. Bir ayı gibi davranmaya çalıştı ve bu adada, bunu yapmazsın [...] bir ayı gibi davranmak [...] bana göre bu ayılara ve onların neyi temsil ettiğine saygı göstermemek [...] Bence ayıları korumaktan ziyade onlara zarar verdi [...] Treadwell 7000 yıldır onunla yaşadığımız sınırı aştı.*

Treadwell hakkında şunları sorabiliriz: Treadwell'in kamerası hayvanları nesneleştirmiş midir? Yoksa, tam tersine, "bir ayı gibi" olmaya çalışarak Treadwell kendi insanlığından vazgeçmiş, dahası özne/nesne ikiliğini aşmış mıdır? Gerçekten ve samimi bir biçimde hayvanları korumak mı istiyordu? Yoksa derdi sadece ünlü mü olmaktı?

Aslında bu soruların cevapları, hatta Herzog'un bize sorma olanağını açtığı soruların kendileri bile spekülasyondan öteye gidemez. Bunun da sebebi sadece bu soruların cevaplarına sahip olabilecek kişinin artık aramızda olmaması değildir; aynı zamanda olası cevapların ve hatta soruların bile biz izleyicilerin film boyunca bizden ne görmemiz ve duymamız istendiğiyle biçimlenmiş olma-

sıdır. Ne kadar "nesnel" ya da tam tersine "öznel" olmaya çalışırsak çalışalım, Treadwell hakkında sorduğumuz sorular Herzog'un karikatüristik Treadwell temsiliyle şekillenmektedir. O zaman, spekülasyondan uzaklaşmaya çalışarak ve bu soruları askıya alarak Herzog'un bize göstermeye çalıştığını (temsili) görmeyi deneyelim.

Yönetmenin etik duruşu

Doğa ve kültür karşıtlığı tartışması bilinen bir tartışma. Artık Aydınlanmanın üzerinde tahakküm kuracağımız doğa fikrine mesafeli bakıyoruz. Ancak basitçe "doğaya geri dönelim" gibi bir önermede de bulunamıyoruz. Küresel ısınmanın artık bütün hayatları tehdit ettiği ve doğa ve kültür arasındaki (uzamsal) sınırların iyice bulanıklaştığı bir dönemde "hayvan-öteki"yle nasıl bir etik ilişkiye girmemiz gerektiği sorusu iyice elzem olmuştur. Hayvanla insan arasında simetrik bir ilişki kurmamızdaki engellerden biri öznelik (*subjectivity*), bilinç ve dil gibi kavramları kendimizi etik failler olarak belirlememizde temel almamızdır. Heidegger insan "dilde ikame eder" der, ve sadece insanların deneyimleyebilecekleri kaygı halinin en temel haletiruhiye olduğunu vurgular;[5] Kant'ın etiğinde akıl, otonomi ve özgür irade gibi sadece insanların sahip olduğu yetiler, kapasiteler çıkış noktasıdır; buna karşılık Spinoza insan zihniyle hayvan zihni arasındaki farkın bir derece farkı olduğunu belirterek, en azından arada "özsel" bir fark olmadığını vurgulamıştır ve dahası hayvanların da hislerinin olduğunu söylemiştir, ama yine de hayvanlara istediğimiz gibi davranabileceğimizi çünkü yaşamda bize faydalı olacak şeyleri izlememiz gerektiğini vurgulamıştır.[6] Hayvan yönümüzü bastırarak bizi eğitmeyi amaç edinen kültürü eleştiren Nietzsche bile hayvanların tarih-dışı varlıklar olduklarını ve kendi geçmiş-şimdi-gelecekleri arasında bir ilişki kuramadıkları için zamansallık anlayışlarının olmadığını dile getirmiştir.[7]

5 Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, Oxford: Basil Blackwell, 1962, s. 228-235.

6 Benedict de Spinoza, *Ethics*, yay. haz. ve çev. Edwin Curley, London: Penguin, 1996, s. 102, 134. Spinoza ve hayvan etiği üzerine bkz. Margaret Wilson, "'For they do not agree in nature with us': Spinoza on the lower animals", *New Essays on the Rationalists*, yay. haz. R. j. Gennaro ve C. Huenemann, s. 336-352, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999; ve cevap olarak, bkz. John Grey, "'Use Them at Our Pleasure': Spinoza on Animal Ethics", *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 30, No. 4 (Ekim, 2013), s. 367-388.

7 Friedrich Nietzsche, *Untimely Meditations*, çev. R. J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 60-61. *Ahlakın Soybilimi*'nin ikinci denemesinde Nietzsche insanların söz verme yeteneğine sahip olduğunu söyler. Söz vermek, Almanca *versprechen*'dır ve *sprechen*'dan, yani 'konuşmak'tan, türetilmiştir. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, yay. haz. Keith Ansell-Pearson, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 35.

Bütün bu örneklerde hayvanları ontolojik olarak insanlardan "aşağı" kuran anlayış, hayvanların rasyonel olmaması, düşünememeleri, ya da en azından, insan gibi düşünme yetilerinin olmaması, dillerinin olmaması ve dolayısıyla zamansallık nosyonundan mahrum olmalarıdır. Tabii ki hayvanlar ile insanlar arasında farklar vardır, tıpkı kadınlar ve erkekler, dahası her bir birey arasında farklar olduğu gibi. Evet, hayvanlar konuşamaz, ki dilin kendisi insan aklının bir ürünüdür; evet, insanlar gibi rasyonel düşünme kapasitesine sahip değillerdir. Ama bu durum neden insanlar ile hayvanlar arasında, içinde insanların daha üstün bir pozisyona (insan tarafından) "yerleştirildiği" hiyerarşik bir ontolojik farka yol vermiştir? Sonuçta kavramları (rasyonellik, ontoloji, hiyerarşi vb) "icat" eden ve şeyleri "adlandırıp" tam da bunu yaptığımız için onlara hükmeden biz insanlar değil miyiz?[8] "Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine"de Nietzsche "hakikat," akıl ve tahakküm arasındaki antropoformik ilişkiye dikkat çeker:

> *Eğer biri çalılıkların arasına bir şey saklayıp sonra da onu orada bulursa, bu arama ve bulma pek de takdire layık değildir: ama rasyonel alanda "hakikat"i arama ve bulma bu şekilde olmaktadır. Eğer bir memeliyi tanımlarsam ve sonra da bir deveyi görüp, "Bak, memeli bir hayvan" dersem, ortaya bir hakikat konmuş olur, ama bu çok sınırlı bir hakikattir [...] tümüyle antropoformiktir.*[9]

Lynn White "The Historical Roots of Our Ecological Crisis" (1967) adlı makalesinde böyle bir hiyerarşik yapının oluşmasına zemin hazırlamış teolojik düşünce yapısını problematize eder: Yunan-Roma'nın döngüsel zaman nosyonunda bir başlangıç fikrine rastlamıyoruz; Hıristiyanlık ise Yahudi anlayışından hem tekrarlanmayan ve lineer zaman mefhumunu hem de yeni bir yaratılış hikâyesini miras almıştır: "Tanrı ışığı ve karanlığı, sonra göksel varlıkları, dünyayı ve bitkileri, hayvanları, kuşları ve balıkları yarattı."[10] Nihayet, Tanrı

8 Başka bir bağlamda Blumenberg Eski Ahit'teki başlangıç hikâyesine ve şeylerin Cennet'te adlandırılmasına dikkatimizi çeker. Başlangıçta dünya boşluktu ve "Tanrı 'Işık olsun' diye buyurdu ve ışık oldu." Şeyleri adlandırarak, Tanrı onları yaratmıştır. Ancak "dünyadaki tüm güven adlarla başladı" fikri bilimlerde de vardır: "şeylerin uygun bir biçimde adlandırılmasının, şeylerle insan arasındaki düşmanlığı askıya alacağına ve bu düşmanlığı saf bir yararlılık (hizmet) ilişkisine dönüştüreceğine olan inançtır bu." Hans Blumenberg, *Work on Myth*, çev. Robert Wallace, Cambridge; London: MIT Press, 1985, s. 35.

9 Friedrich Nietzsche, "On Truth and Lying in an Extra-Moral Sense", *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language*, yay. haz. Sander L. Gilman, Carole Blair ve David J. Parent, New York; Oxford: Oxford University Press, 1989, s. 251.

10 Lynn White, Jr., "The Historical Roots of our Ecological Crisis", *Science* 115, no. 3767 (Mart, 1967), s. 1205.

Âdem'i, sonra da, Âdem yalnız hissetmesin diye, Havva'yı yaratmıştır. İnsan hayvanlara isim vererek kendi egemenliğini hayvanlar üzerinde kurmuştur: "Tanrı bunların hepsini insanın menfaati ve yönetimi için açıkça planladı: fiziksel yaratımdaki hiçbir maddenin insanın amaçlarına hizmet etmekten başka bir amacı yoktur. Ve her ne kadar insanın bedeni topraktan yapılmış olsa da, insan doğanın bir parçası değildir: Tanrı'nın suretinde yaratılmıştır o."[11] Derrida bunun başka bir sonucunu da hatırlatır bize: "son kertede hayvanları insandan ayıranın, hayvanların çıplak oldukları bilgisine sahip olmadıkları düşünülür" ve kendi çıplaklıklarının bilgisine sahip olmayarak aslında, iyi ve kötünün de bilgisine sahip değillerdir.[12]

Bin Yayla'da Deleuze ve Guattari insanların kendi kendilerine bahşettiği bu hiyerarşik yapıyı alt etmeye çalışıp özneliklerin, hatta insan-olma-halinin, sadece insan ile insan arasındaki değil, insan ile hayvan ve hatta insan ile cansız madde arasındaki sınırların çözünümünü de talep eden "hayvan-oluş" fikrini ortaya atarlar.[13] İlk bakışta Treadwell'in yapmaya çalıştığı da budur.

Herzog'a göre Treadwell, neredeyse ruhani bir arzuyla doğayla bütünlüğe, birliğe ulaşma arzusundadır. Belgeselde kendisiyle görüşülen herkes, Treadwell'in kendi kimliğini unutma arzusunun altını çizer: Larry von Daele (ayı biyoloğu): "Bir ayı gibi davranmak istedi [. . .] çünkü bu daha basit bir dünya;" Marnie Gaede (arkadaş/çevreci): "Ayı gibi olmak istedi." Ancak, düzenli olarak da Treadwell'in aslında kendi dilini unutamadığı, sonuçta "dilde ikame

11 *Age*. Aslında bu hiyerarşik yapı konusunda sadece Hıristiyanlık'ı suçlamak doğru olmaz. Yunan-Roma döneminde halihazırda böyle bir yapıyla karşılaşıyoruz. Örneğin, Aristoteles *Hayvanların Tarihi*'nde hayvanların akıldan yoksun olduklarını, hayvanlarla insanlar arasında herhangi bir akrabalığın mümkün olmadığını iddia etmiştir. Aristoteles'in türler sınıflandırmasında en tepede insan, en altta da böcekler vardır. Daha sonra, Ortaçağ Hıristiyan teolojisinde, bu sınıflandırma "Büyük Varlık Zinciri" olarak bilinen şablona evrilmiştir: en tepede Tanrı, Tanrı'nın altında melekler, meleklerin altında insanlar, insanların altında da hayvanlar vardır. Bkz. Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Beings: A Study of the History of an Idea*, New Brunswick; London: Transaction Publishers, 2009.

12 Jacques Derrida, "The Animal That Therefore I am (More to Follow)", *The Animal That Therefore I am*, yay. haz. Marie Louisa Mallet, çev. David Wills, New York: Fordham University Press, 2008, s. 4-5.

13 Neyse ki hayvan-etiği konusunda 20. yüzyıla kadar beklememiz gerekmemiştir: "Raymond Sebond için Bir Özür"de Montaigne insanların hayvanlar üzerindeki sözde üstünlüğünü eleştirmiş ve tıpkı insanlar gibi hayvanların da adaleti hak ettiğini iddia etmiştir; ya da Bentham *Ahlak ve Yasama İlkeleri*'nde insanlar gibi hayvanların da acı çekebildiğini ve bunun için de insanlarla ilgili tartıştığımız etik ve ahlaki meselelerin hayvanlar için de tartışılması gerektiğini söylemiştir. Muhtemelen en önemli çağdaş düşünürlerden biri de, Faydacı bir etik anlayışını benimseyerek hayvanların da hakları olduğunu savunan Peter Singer'dır. Bkz. Peter Singer, "Animal Liberation or Animal Rights?" *The Monist*, C. 70(1), 1 Ocak 1987, s. 3-14; ayrıca bkz. Peter Singer, "All Animals are Equal", *Applied Ethics*, yay. haz. Peter Singer, Oxford: Oxford University Press, 2011.

ettiği" bize hatırlatılır. Sam Egli (Egli Air Haul): "Ama bana göre orada sanki ayı kostümü giymiş insanlarla çalışıyormuş gibi davranıyordu."

Herzog Treadwell'i insan medeniyetine savaş açmış ve doğanın bir parçası olmaya hevesli duygusal, hatta "ruhani bir idealist" olarak tasvir eder. Herzog'un pozisyonu nettir: Doğanın kayıtsızlığı ve bunun karşısında insanın sınırları onu büyüler. Jeong ve Andrew bu konuda şöyle der: "Herzog, medeniyetin insan varlığını tanımladığı her türlü sınırı zorlayarak itibarını yabani doğada kazandı."[14] Ancak Herzog mütemadiyen görünmeyen bu sınırı aşma girişiminin tehlikeleri konusunda bizi uyarır. Belgesel Herzog'un doğa hakkındaki görüşleriyle doludur. Daha önce de gördüğümüz gibi, daha filmin en başlarında şöyle der Herzog: "Sanki Treadwell'in içinde kendi insanlığının sınırlarını geride bırakıp ayılara bağlanma arzusu vardı" ama "bunu yaparak da görülmez bir sınırı geçti." Sonuna doğru da şöyle der: "Evrenin ortak paydasının harmoni değil, kaos, düşmanlık ve öldürme olduğuna inanıyorum [...] Doğanın ezici kayıtsızlığından başka bir şey görmüyorum."

Herzog Treadwell'in trajik ölümüyle ilgili bir belgesel çekerek, dahası kendisiyle diyaloğa girerek ("Bu konuda Treadwell'e katılmıyorum") bir taraftan Treadwell'i ciddiye alır, öte taraftan ise Treadwell'i insanların dünyasında problemler yaşayan, bunun için de hayvanların dünyasına "geçmek" isteyen, rasyonellikten uzak budala bir çocuk olarak betimler. Peki Herzog bu temsili nasıl kurar? Dahası bir hikâye-anlatıcı olarak kendi kendisini nasıl kurduğu ya da konumlandırdığı, Treadwell hakkında söylediklerine inanmamızda ne kadar etkilidir? Başka bir deyişle, Herzog kendi pozisyonunu almamızı sağlamak için hangi anlatı stratejilerine başvurur?

Herzog Treadwell'in kendi kimliğinden vazgeçip bir hayvan olma arzusunu vurgular dedik. Ancak, belgeselin ortalarına doğru, amatör, hevesli çevreci olması haricinde, Treadwell'in başka özelliklerini de öğreniriz. Örneğin, aynı sahneyi 15 kere çeken sistematik filmci Treadwell ve bu sahnenin hemen ardından kimi uydurma düşmanlardan saklanan Treadwell: "Otoritelerden, bana zarar verebilecek insanlardan saklanmalıyım [...] El değmemiş doğada bir ruh olmalıyım." Bundan da hemen sonra Treadwell'in kadınlarla ilgili bazı sorunlar yaşadığını, bir dönem çok içtiğini öğreniriz. Bunları öğrenmemizin hemen ardından Treadwell'in kendi filmlerini görürüz: Treadwell ve kız arkadaşı Amie uçaktan iniyorlar ama Treadwell Amie'nin kamerada gözükmesini

14 Seung-Hoon Jeong ve Dudley Andrew, "Grizzly ghost: Herzog, Bazin and the cinematical animal", *Screen* 49:1, (Bahar, 2008), s. 2.

istemiyor ve "Burada yalnız olmam gerekiyor" diyor. Sonra yine Herzog'un sesi: "Treadwell'in kendisini dönüştürdüğü mitik karakter, orada tamamen yalnız görünmesini gerektiriyordu." Aslında Amie Treadwell'in çektiği filmlerde iki kere görünür ancak Herzog ısrarla Amie'nin yüzünü hiç görmediğimizi, yanlışlıkla Amie kamerada görünmüş olsa bile saçlarının yüzünü tamamen kapadığını, bunun için de biz seyirciler için Amie'nin varlığının bir "gizem" olarak kaldığını söyler. Halbuki tam da bu esnada Amie'nin yüzünü gayet net görmekteyizdir. Tuhaf bir biçimde Herzog'un her-daim-mevcut olan ve kendisine "bir Tanrı bakışı" veren sesi neredeyse bizi gözlerimizin gördüğünün aksine inandıracaktır.

Herzog'un bu "her şeyi gören ve bilen" konumu bir sonraki sahnede daha da güçlenir. Amie ve Treadwell'in son anlarındaki seslerinin bir kaydının olduğunu öğreniriz ve tabii meraklanırız. Acaba Herzog bu kaydı dinlememize izin verecek midir? Hayır, bu kaydı dinleme "ayrıcalığı" Herzog tarafından sadece Herzog'a verilmiştir. Filmde ilk ve son defa Herzog'u bu sahnede görürüz: Bize ve kameraya arkası dönük olarak oturmakta ve kaydı dinlemektedir; karşısında ise Treadwell'in yakın arkadaşı ve eski sevgilisi Jewel vardır ve merakla Herzog'a bakmaktadır. Herzog duyduklarını Jewel'e aktarır: "Treadwell 'Kaç Amie' diyor." Daha sonra Jewel'e şöyle der: "Jewel, bunu kesinlikle dinlememelisin [...] Ve sorgu yargıcının ofisinde gördüğüm fotoğraflara hiçbir zaman bakmamalısın." Filmin sonuna kadar bu kaydı dinlememize ve fotoğraflara bakmamıza izin verilmeyeceğini biliriz aslında ama yine de "belki" demekten alıkoyamayız kendimizi. Herzog'un bu "her şeyi gören ve bilen" konumu güçlendikçe, görmemizi istediği şeyleri görür oluruz, bir nevi onun ellerindeyizdir artık. Ve bundan hemen sonra Herzog can alıcı manevrasını yapar.

Treadwell'in anne ve babasına sıra gelmiştir. Önce oyuncak ayılarla dolu bir odada buluruz kendimizi: Treadwell'in odası. Sonra da anne ve baba, evin salonunda oturmuş ve kameraya bakmaktadır. Herzog "belli ki oyuncak ayılar onun için çok şey ifade ediyordu" dedikten sonra anne ve babanın oğulları hakkında konuşmalarına izin verir: "Gerçekten de Treadwell yeni bir başlangıç istedi. Taze bir başlangıç [...] California'ya gitti [...] İsmini değiştirdi çünkü yeni ismi daha teatraldi" der anne. Baba ekler: Aslında Treadwell ünlü olmanın kıyısından dönmüştür, bir televizyon programı için seçmelere katılmış ama ikinci olmuştur; işi alamamıştır ve bu durum, babaya göre, Treadwell'i çok etkilemiştir. Bir sonraki karede Treadwell'in yakın arkadaşını görürüz:

"Şu Prince Valiant saçı vardı onda. Sörf yapardı, suya girerdi ama yine de saçı aynı kalırdı." Sonraki karede kameraya bakan Treadwell vardır: "Saçım nasıl?" Sonra arkadaşı tekrar: "Yeni bir *persona* yarattı kendisine." Ve Herzog: "Treadwell'in kendisine yeni bir *persona* icat etme ihtiyacı, birçok uydurma hikâye anlatmasına neden oldu. Avustralyalı bir yetim olduğunu söyledi [...]" Bütün bunlardan hemen sonra kendisine bir nevi otorite verilmiş Jewel (Treadwell ve Amie'nin son dakikalarının kaydı ve Treadwell'in bazı eşyalarını Herzog bir sahnede saklaması için Jewel'a vermiştir) Treadwell'in bir dönem anti-depresan kullandığını söyler.

Bu son hikâyeler artık "insanların zorluklarla dolu dünyasında tutunamayan ve acı çeken ve ilacı hayvanların dünyasında arayan sorunlu çocuk Treadwell" yerine "ünlü olmak isteyen" Treadwell'i anlatmaktadır. Herzog da açıkça bunu dile getirir: "Timothy Treadwell, Alaska vahşi doğasının tanınmış ayı adamı, şöhretin sahne ışıklarını arzulamasına rağmen, yaşamının 46 yılını zavallı ve hiç tanınmayarak geçirdi."[15]

Gördüğümüz üzere, kendi anlatı stratejileri sayesinde Herzog "her şeyi gören ve bilen" bir otorite pozisyonundadır ve bu sayede izleyiciye kendi pozisyonunu aldırması kolaylaşır. Ancak bu pozisyon sadece Herzog'un Treadwell hakkındaki düşüncelerinden ibaret değildir, aynı zamanda, Herzog'un insan-hayvan ya da kültür-doğa karşıtlığı üzerine düşüncelerini de içerir.

Belgeselin en başından itibaren Treadwell'in ölümünün mevcudiyeti, görsel olarak namevcut olsa da, her kareye, her kelimeye eşlik eder. Bir hayvan gibi ölmek! Aristoteles'ten Heidegger'e birçok filozof insan-varlığının ayırt edici farklılığını insanların ölme kapasitesinde görmüşlerdir:

> *[...] ölümlüler [...] insanlardır. Onlara ölümlü denir çünkü ölebilirler. Ölmek ölüm olarak ölme yeteneğine sahip olmak demektir. Sadece insan ölür ve aslında, dünyada, gökyüzünün altında kaldığı [...] sürece, devamen ölür.*[16]

Silverman şöyle der: "ilk nefes aldığımız andan itibaren hem 'kesin' hem de 'belirsiz' olan bir ölüme doğru yol alırız ve ne varlığımızın ne de bilgimizin

15 Werner Herzog'un resmi sitesinden alınmıştır: *http://www.wernerherzog.com/films.html*. Websitesindeki insanlarla iletişime geçip bu film özetini Herzog'un mu yazdığını sordum. Kendisinin yazmadığı ama bunun, böyle bir özet yazılmasında kendisinin etkili olmadığı anlamına gelmediği cevabını aldım.

16 Martin Heidegger, "Building, Dwelling, Thinking", *Poetry, Language, Thought*, çev. A. Hofstadter, New York: Harper and Row, 1971, s. 150.

sınırları 'aşılamaz.'"[17] (Silverman 2003, 327). Ancak, *Dasein*'ın kendi atılmışlığında kendi olanaklarını kavradığını düşünürsek, Ölüme-doğru-olmak "varoluşun sona ermesiyle karıştırılmamalıdır; dünyayı terk etme yerine, daha çok dünyada ikame etme yoludur bu."[18] Bu "dünyada ikame etme" yeteneği sayesinde, der Heidegger, insan varlığı "dünya-kuran"dır.[19]

Buna karşılık hayvanlar yaşayan (*animate*), hatta ölmeyen varlıklardır ve dünyaları zenginlikten yoksundur.[20] Hayvanların öznelikleri yoktur, insanlar gibi ölmezler; öylece yok olurlar, helak olurlar, başka hayvanlar tarafından yenirler, yani evrenin yaşam döngüsüne aitlerdir. Ölümleri bir son değil, başka yaşamlar için bir başlangıçtır. Ölüm hakkında düşünceleri ve duyguları yoktur. Başka hayvanlar tarafından yakalandıkları zaman bağırabilirler, çığlık atabilirler, bu kadar.

Felsefe tarihinde özellikle ölmeyle olan ilişkileri, daha doğrusu, ilişkisizlikleri üzerinden en uç noktasına ulaşan hayvan-ötekinin ötekileştirilmesi, Herzog'un belgeselinde de vardır:

> *Treadwell'in çektiği bütün ayıların yüzlerinde, ne bir yakınlık, ne anlayış ne de merhamet olması beni hayrete düşürdü. Gördüğüm sadece doğanın ezici kayıtsızlığıdır. Bana göre ayıların gizli doğası diye bir şey yok [...] Ama Timothy Treadwell'e göre bu ayı bir arkadaştı, bir kurtarıcıydı.*

Herzog'un bu sözlerini, boz ayının Treadwell'i bir arkadaş olarak görmek yerine onu yiyerek Herzog'u onaylamasından kısa bir süre önce duyarız. Aslında Treadwell'in ölümü filmin başından itibaren gösterilmeden gösterilmiştir. Belgeselin başlarında duyduklarımızı düşünün. Pilot: "Tim'i içerde buldular;" Sam Egli: "Ayının karnı tamamen yarılmıştı. İçi insan doluydu." Hemen ardından Treadwell ve Amie'nin içinde taşındığı metal kutuyu bize gösteren dedektifi görürüz: "Elimizde olan sadece beden parçalarıydı." Sonunda bir hayvan gibi ölmüştür Treadwell: Başka bir hayvan tarafından avlanmış, son dakikalarında bağırmış, inlemiştir. Bu ölüme nasıl bir tepki vermemizi ister Herzog? Bir

17 Kaja Silverman, "All Things Shining", *Loss: The Politics of Mourning,* yay. haz. David L. Eng ve David Kazanjan, Berkeley: University of California, 2003, s. 327.
18 *Age*, s. 326.
19 Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude,* çev. William McNeill ve Nicholas Walker, Bloomington and Indiana: Indiana University Press, 1995, s. 177.
20 *Age*.

hayvan gibi ölmesi bizi rahatsız mı etmelidir? Yoksa zaten tam da hayvanlarla *sınırsız* bir ilişki kurabileceğini düşündüğü için, başka bir deyişle, yeterince "rasyonel" ve "insan" olmadığı/olamadığı için bu ölümü hak mı etmiştir?

Hayvan-oluş

Hayvanların "dilde ikame etmedikleri" doğru olabilir ama bu onların konuşmadığı anlamına gelmez. Derrida'nın dediği gibi hayvanın dili sessizin dilidir ve bizler de bu dili duymaya ve dinlemeye çalışmalıyız çünkü bu dil ya da bizim dilimiz haricindeki her dil "öteki"nin, farkın dilidir. Kendi sessizliğinde, der Derrida, "Doğa (ve onun içinde hayvanlık) üzgündür" ama sessiz olduğu için değil, onun yerine "doğayı sessiz ve konuşmaz kılan, kelimelerden mahrum bırakan, onun üzüntüsü ya da yasıdır."[21] Hayvanın dilini dinlemek ve/veya duymak alışageldiğimiz düşünme yapılarından vazgeçmemiz demektir, ki doğa üzerine tahakküm ve hâkimiyet kurma fikrine zemin hazırlayan yapılardır bunlar. Bu yapılar aynı zamanda kadını, eşcinseli, siyahiyi duymayan ve ötekiyi aynılık ekonomisine indirgemeye çalışan yapılardır. İkilikler: kadın/erkek, heteroseksüel/homoseksüel, doğa/kültür vb. Simone de Beauvoir'ı hatırlayalım: Rasyonellikle özdeşleştirilen erkek, evrensel insan standartlarının taşıyıcısıdır; duygusallıkla özdeşleştirilen kadın ise, hem rasyonellikten yoksun hem de eksik bir insan olarak görülür, böylece de erkeğin ötekisidir: ötekilik bir yokluk, eksiklik, tamamlanmamışlık üzerinden kurulur.[22] Ancak hayvanlara yaklaşım farklıdır: *"Onlar"* der Derrida, "bir hayvan dediklerini ve tamamen öteki olan, her ötekiden daha öteki olan"ı[23] aynının ekonomisine indirgemek istemezler; buna katlanamadıkları için değil, "tamamen öteki olan" buna direndiği için de değil; tam da insanlığın sonu ya da sınırı sayesinde, insan kendi kendisine kendisini ilan etme, o sınırda durup kendisine bakma cesareti bulduğu için, kendisini bu sınırdan bakarak insan olarak adlandırabildiği için.[24] Herzog'un da iddia ettiği gibi, insan ve hayvan arasındaki sınır aşılamaz bir sınır mıdır?

Âdem ve Havva resminde Lucas Cranach the Elder, normalde doğada barış içinde yan yana gelmeyecek hayvanları resmeder: Bir aslan bir geyiğin yanında oturmaktadır, geyik de kuşların yanında ve bütün hayvanlar Âdem ve Havva'nın ayaklarının dibindedir. Bu ilk günahtan, Âdem'in Havva'nın sunduğu meyveyi

21 Derrida, 2008, s. 19.
22 Çiğdem Yazıcı, "Azınlık *Oluş* Hallerinden Toplumsal Cinsiyette Kadın-Erkek Karşıtlığına Felsefi Bir Bakış", *Cogito* 74 (Yaz 2013), s. 126-135.
23 Derrida, 2008, s. 11.
24 *Age,* s. 12.

yemesinden hemen önceki Cennet Bahçesi tasviridir. Hayvanlar kayıtsız bir biçimde yan yana oturmaktadır, çünkü henüz *adlandırılmamışlardır* ve bunun için de henüz doğaları belirlenmemiştir. Agamben 13. yüzyıla ait bir Eski Ahit'te buna benzer bir tasvirden bahseder, ancak bu başlangıcın değil, sonun, insanlık tarihinin sonunun tasviridir. Bu Eski Ahit'te Agamben'in ilgisini çeken minyatür insanlığın son gününde yapılacak olan adil ve dürüstlerin ziyafetini betimlemektedir. Ancak burada tuhaf olan adil ve dürüst olanlar insan yüzleriyle değil, hayvan başlarıyla çizilmişlerdir. Agamben neden böyle bir tasvirin olduğu sorusuna hiçbir düşünürün tatminkâr bir cevap veremediğini söyler. Ancak, olası bir cevabın Mesih Krallığında hayvan doğasının başkalaşacağının ima edildiği Isaiah 11:6'da bulunabileceğini söyler: "Onun döneminde kurtla kuzu bir arada yaşayacak, / Parsla oğlak birlikte yatacak; / Buzağı, genç aslan ve besili sığır yan yana duracak, / Onları küçük bir çocuk güdecek." Agamben şöyle der: "O zaman bu sanatçının [...] son günde hayvanlarla insanlar arasındaki ilişkinin yeni bir biçim alacağını ve insanın kendi hayvan doğasıyla barışacağını öne sürmüş olması gayet olasıdır."[25] Ancak bu fikir pek de teselli edici değil çünkü o zaman yukarıda sorduğumuz soru şu soruya evrilir: İnsan ve hayvan arasındaki sınır *insanlık tarihinde* aşılamaz bir sınır mıdır?

Deleuze ve Guattari'nin "hayvan-oluş"u bu sınırın aşılabileceğini ima eder. Ancak, "hayvan-oluş" fikri gerçekten de hayvana dönüşmek değildir; insanı diğer varlıklardan üstün bir yerde konumlandıran bir özün (*essence*) olduğu fikrinden vazgeçmemiz, onun yerine insan varlığının da diğer varlıklar gibi bir "oluş" halinde olduğunu kabul etmemiz demektir. Bu neden önemlidir? Neden "varlık" (*being*) yerine bir "oluş" (*becoming*) felsefesi önerilmektedir? Çünkü mesele ontolojik değildir; mesele etik bir meseledir: İnsanın, daha da somut söylersek, kendiliğimizin bir "oluş" olduğunu kabul etmek, her yeni karşılaşmada –ister bir insanla, ister hayvanla ya da fikirle veya şeyle olsun– kendi kendiliğimizden farklılaştığımızı kabul etmek, demektir; bu da başkalıkların farklılıklarına, ötekilerin ötekiliklerine açık olmanın, onları da kabul etmenin, dahası kucaklamanın ön koşulu olabilir: "Bir oluşa herhangi bir şeyle, en beklenmeyenle, en önemsiz şeylerle atılabiliriz. Kabarıp şişen ve seni kapıp götüren küçük bir detay olmadıkça çoğunluktan sapmazsın."[26] Bu, ikiliklerin,

25 Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal*, çev. Kevin Attell, Stanford; California: Stanford University Press, 2004, s. 3.

26 Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophreni,* çev. Brian Massumi, Minneapolis; London: University of Minneapolis Press, 2007, s. 292.

düalizmlerin ötesine geçmektir (kadın/erkek, kültür/doğa, siyah/beyaz, kaos/kozmos vb.) ve bu ikilikler yerine ilişkiler, bağlantılar, dönüşümler, akışlarla düşünebilmektir. Bu, değişimi, dönüşümü deneyimlemektir ve "insanlık ve arınmışlık ideallerini sorunsallaştırmaktır"[27] ya da, belki de, bir anti-hümanizm önermektir, ki bu anlayış, Herzog'un hayvanın ötekiliğini tekrar kuran ve üreten temsilinden oldukça uzaktır.

Bentham sorulması gereken sorunun, hayvanların düşünüp düşünemedikleri ya da konuşup konuşamadıkları olmadığını söyler. Ya da Derrida'nın dediği gibi, sorulması gereken soru, *logos kapasitesi* ya da *niteliği* ya da *logos yeteneği* sayesinde hayvanların da konuşabilip konuşamadığı ya da düşünebilip düşünemediği değildir.[28] Asıl soru, Bentham'ın da sorduğu gibi, "onların da *acı çekebilip çekemediğidir*."[29] Bu soruya olumsuz bir cevap vermek zordur, der Derrida; o kaçınılmaz cevap verilince de, hiyerarşik ve ikilik-odaklı yapılara dayandırılmış soruların dile gelmesi zorlaşır. "Bütün soruları önceleyen" ve bir anda insan varlığını hayvan-ötekiyle benzerliğinde "yüz-yüze" getiren bu cevap,[30] merhamet duygusunu (ötekiyle birlikte acı çekme[31]) merkeze alan bir etik anlayışı olasılığını açabilir. O zaman sormamız gereken soru, "hayvan ile insan arasındaki sınır aşılamaz mı?" ("Treadwell görülmeyen bir sınırı geçti") değildir, nitekim bu sorunun kendisini kuran, soru daha kurulmadan verilmiş cevaptır: öyle bir sınırdır ki o aşılamaz! Soru şu olmalıdır: Kendi kendimize bahşettiğimiz o imtiyazlı pozisyondan vazgeçmeye hazır mıyız? Onların da acı çektiği gerçeğini kabul ederek, bir fark değil, bir aynılık, benzerlik üzerinden hayvan-ötekiyle özdeşim kurmaya, onu duymaya, dinleyeme hazır mıyız? Aynılık üzerinden bir fark etiği mümkün mü?

Sonuç

Herzog Treadwell'in kendisine bir hikâye ve *persona* yaratarak kendi kimliğini reddettiğini, çevresindekileri de buna inandırdığını göstermek ister. Treadwell'in arkadaşlarını kandırıp kandırmadığı konusunda herhangi bir yargıda bulunamayız. Tıpkı Treadwell'in hayvanlara ya da çevresindekilere

27 Lynda Birke ve Luciana Parisi, "Animals, Becoming", *Animal Others: On Ethics, Ontology and Animal Life*, yay. haz. H. Peter Steeves, New York: State University of New York Press, 1999, s. 67.
28 Derrida, 2008, s. 27.
29 *Age*.
30 *Age*, s. 28.
31 İngilizce "compassion" ya da "sympathy" etimolojik olarak "birlikte acı çekme" demektir.

etik olup olmadığı konusunda bir yargıda bulunmamamız gerektiği gibi. Aslında bu duruma farklı bir açıdan bakabiliriz: o zamana kadar yaşadığı yaşamı reddetmiş ve kendisine yeni bir "kimlik" yaratmak istemiştir Treadwell. Belki de ancak bu şekilde, kendi "kimliği" üzerinde tartışmasız kontrolü olabilen bir insan olacaktı. Hannah Arendt'in dediği gibi:

> *[...] her kim "önemli" bir varlık olmayı, ardında kendisine "ölümsüz bir şan" kazandıracak bir hikâyeyi ve kimliği bırakmayı bilinçli bir şekilde amaçlarsa, sadece hayatını riske atmakla kalmamalı, aynı zamanda açıkça, tıpkı Aşil'in yaptığı gibi, kısa bir hayatı ve vakitsiz bir ölümü de tercih etmelidir. Sadece kendi biricik yüce ediminden sağ çıkamayan kişi, kendi kimliğinin ve olası büyüklüğün tartışmasız hâkimi olacaktır çünkü başladığı şeyin olası sonuçlarından ve devamından, kendi ölümüne çekilmiştir.*[32]

Şüphesiz Treadwell Aşil gibi bir kahraman değildir; yaptığı şeylerin sonuçlarını görmemiş olabilir ve bu sonuçlar kimileri için hiç de önemli olmayabilir. Ancak aynı sonuçlar kendisi hakkında bir belgesel yapılmasına sebebiyet vermiş ve bizim de hayvan-ötekiyle ilgili kimi tartışmaları açmamıza vesile olmuştur. Derrida doğanın ve hayvansallığın sadece sessizlikten değil, aynı zamanda isimsiz bir yaradan doğduğunu söylemekte haklıdır: "bir isim verilme yarası"dır bu.[33] Ama insan-hayvan sınırını aşan *Ayı Adam* isminin sessizliği tartışılır.

Kaynakça

Aristotle, *History of Animals,* Cambridge; MA: Harvard University Press, 2014.

Agamben, Giorgio, *The Open: Man and Animal,* çev. Kevin Attell, Stanford; California: Stanford University Press, 2004.

Arendt, Hannah, *The Human Condition,* Chicago: University of Chicago Press, 1958.

Bentham, Jeremy, *The Principles of Morals and Legislation,* Buffalo, N. Y.: Prometheus Books, 1988.

Birke, Lynda ve Luciana Parisi, "Animals, Becoming", *Animal Others: On Ethics, Ontology and Animal Life,* yay. haz. H. Peter Steeves, s. 55-73, New York: State University of New York Press, 1999.

Blumenberg, Hans, *Begriffe in Geschichten,* Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1998.

Blumenberg, Hans, *Work on Myth,* çev. Robert Wallace, Cambridge; London: MIT Press, 1985.

32 Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958, s. 193-94.
33 Derrida, 2008, s. 19.

Deleuze, Gilles ve Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia,* çev. Brian Massumi, Minneapolis; London: University of Minneapolis Press, 2007.

Derrida, Jacques, "The Animal That Therefore I am (More to Follow)", *The Animal That Therefore I am,* yay. haz. Marie Louisa Mallet, çev. David Wills, s. 1-52, New York: Fordham University Press, 2008.

Grey, John, "'Use Them at Our Pleasure': Spinoza on Animal Ethics", *History of Philosophy Quarterly,* vol. 30, no. 4 (Ekim, 2013.), s. 367-388.

Heidegger, Martin, *Being and Time,* çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, Oxford: Basil Blackwell, 1962.

---------- "Building, Dwelling, Thinking", *Poetry, Language, Thought,* çev. A. Hofstadter, s. 143-161, New York: Harper and Row, 1971.

---------- *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude,* çev. William McNeill ve Nicholas Walker, Bloomington and Indiana: Indiana University Press, 1995.

Jeong, Seung-Hoon ve Dudley Andrew, "Grizzly ghost: Herzog, Bazin and the cinematical animal", Screen 49:1 (Bahar, 2008), s. 1-12.

Lovejoy, Arthur O., *The Great Chain of Beings: A Study of the History of an Idea, New,* Brunswick; London: Transaction Publishers, 2009.

Montaigne, Michel de, *An Apology for Raymond Sebond,* çev. M. A. Screech, London: Penguin, 1993.

Nietzsche, Friedrich, *On the Genealogy of Morality,* yay. haz. Keith Ansell-Pearson, çev. Carole Diethe, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

---------- "On Truth and Lying in an Extra-Moral Sense", *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language,* yay. haz. ve çev. Sander L. Gilman, Carole Blair ve David J. Parent, s. 246-256, New York; Oxford: Oxford University Press, 1989.

---------- *Untimely Meditations,* çev. R. J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Silverman, Kaja, "All Things Shining", *Loss: The Politics of Mourning,* yay. haz. David L. Eng ve David Kazanjan, s. 323-342, Berkeley: University of California, 2003.

Singer, Peter, "All Animals are Equal", *Applied Ethics,* yay. haz. Peter Singer, s. 215-229, Oxford: Oxford University Press, 2011.

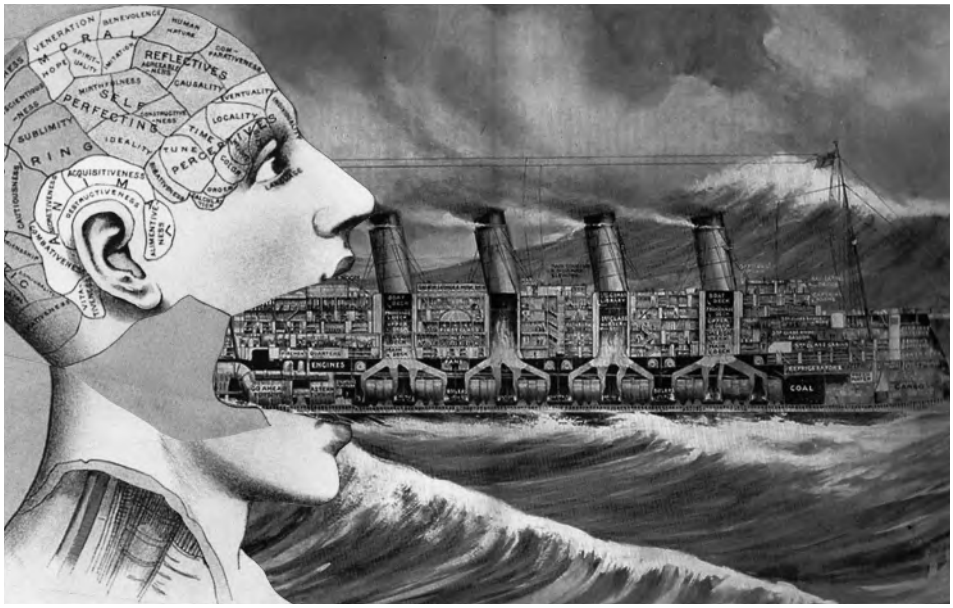
---------- "Animal Liberation or Animal Rights?" *The Monist* 70, no. 1 (Ocak, 1987), s. 3-14.

Spinoza, Benedict de, *Ethics,* yay. haz. ve çev. Edwin Curley, London: Penguin, 1996.

White, Lynn, Jr., "The Historical Roots of our Ecological Crisis", *Science* 115, no. 3767 (Mart, 1967), s. 1203-1207.

Wilson, Margaret, "'For they do not agree in nature with us': Spinoza on the lower Animals", *New Essays on the Rationalists,* yay. haz. R. j. Gennaro ve C. Huenemann, s. 336-352, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

Yazıcı, Çiğdem, "Azınlık Oluş Hallerinden Toplumsal Cinsiyette Kadın-Erkek Karşıtlığına Felsefi Bir Bakış", *Cogito* 74 (Yaz, 2013), s. 126-135.



Kolaj: Deniz Ayral

Levinas ve Adorno
Bir Doğa Etiği Olabilir mi?

ERIC SEAN NELSON

Doğa mı Tarih mi?

Çevre eylemciliği ve çevre etiği ve çevre fenomenolojisinde felsefi yaklaşımlar da dahil olmak üzere, pek çok çağcıl çevre tartışmasında karşımıza çıkan yaygın bir kusur, tartışmanın tarih dışı mahiyetidir. Hayvanlar, ekosistemler, çevreler, peyzajlar, yani o müphem ve sorunlu "doğa" kelimesiyle bağdaştırdığımız her şey, sanki insan tarihinin dışındaymış veya bu tarih boyunca sabitmiş gibi ele alınır. İster antagonistik ister pastoral bir şey olarak yorumlansın, doğa, insan kültürü, tarihi ve sosyopolitik yaşamın zıddı olarak inşa edilir ve şeyleştirilir.

Çevre tarihi ve çevreci edebiyat eleştirmenliğindeki son çalışmalarda doğa ve doğallık olarak kabul edilen şeylere dair kavrayışların ve deneyimlerin toplumsal, tarihsel ve kültürel olarak dolayımlanmış niteliği etraflı olarak araştırıldı.[1] Levinas ve Adorno'nun zaten belirttiği gibi, "doğa", tahakküm ve

1 Çevrebilim tarihçisi William Cronon'un çalışmaları doğa deneyimleri ve teorilerinin kültürel ve sosyopolitik oluşumunun önde gelen örneklerinden birini sunar. Doğanın yapılandırılması ve bu yaklaşımın çevreci düşünceye yönelik bir tehdit mi yoksa onu destekleyen bir temel mi teşkil ettiği konusunda *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature* (New York: Norton 1996) kitabına yazdığı önsöze başvurulabilir. David Blackbourn'un *The Conquest of Nature: Water, Landscape, and the Making of Modern Germany* (New York: Norton, 2006) kitabı Adorno'nun "doğal tarih" kavramının güçlü bir izahını sunar. Blackbourn'un çalışması insanların doğal dünyayı dönüşüme uğratmasıyla, insan eylemleriyle defalarca dönüşüme uğratılmış manzaraların ve nehirlerin "doğallığını" öven doğa söylemleri arasındaki etkileşimleri öne çıkarır. Adorno ve Levinas'ın Nasyonal Sosyalizmle bağlantılı yürüttüğü "doğa" eleştirileri bağlamında, Nazilerin doğayı ideolojik ve maddi düzeyde yeniden inşası özellikle dikkat çekicidir (s. 251-309).

sömürüyü içerenler de dahil olmak üzere, insan arzuları ve pratikleriyle iç içe geçmiş haldedir. Bununla birlikte, tarih ve doğanın karşılıklı bağımlılığı genel kabul gören bir tez olmasına rağmen hem fenomenolojik hem de analitik çağcıl çevre felsefesinin bu tezin sonuçlarına yeterince ilgi göstermemiştir. Bunun sebeplerinden biri, (tüm hayvanların eşit ve aynı haklara sahip olduğu iddiası gibi) etik iddiaların evrenselliğinin ve (bir taş, bir ağaç, bir nehir veya bir dağ sıçanıyla karşılaşmanın temel bir varoluş yapısı ifşa ettiği gibi) fenomenolojik iddiaların doğruluğunun, bu iddiaların insani bağlam ve koşullarının düşünülmesiyle çürütülebileceği korkusudur. İkinci olarak, çevre bağlamında kültür, tarih ve topluma yönelik güvensizlik, bunların yol açtıkları çevre zararlarına, geleneksel insanmerkezciliğe ve (1) nesnelerin temelde toplumsal ürünler veya dilsel kurgular olduğunu ve dolayısıyla (2) gayrimaddi ve gerçek dışı değilse bile önemsiz olduğunu savunan konumlanışlara verilen sahici bir tepkidir. Birinci ve ikinci iddiaların her ikisine de bağlı kalan konstrüktivist kuramlar, havyanlar, ekosistemler ve çevrelerde, onlara bir insan veya insan benzeri bir fail, özne veya anlam sistemi tarafından atfedilmemiş, kendi kendine yeten bir şeyin tanınması için yeterli alan yok gibidir. Yaygın ekolojik argümanlara göre, doğa sadece Tanrı, insanlık veya geç kapitalist toplumun bir türev ürünüyse, doğa *olarak* doğanın etiğinden bahsetmek zordur.

Dolayısıyla ortada iki yorum seçeneği varmış gibi duruyor. Bir yanda, çevrecilik faillik ve temsiliyetin dışında kalan bir doğaya ya da ister bilimsel olarak, isterse fenomenolojik veya duygusal olarak kavranan bir doğalcılığa müracaat etmeyi gerektirir gibi görünmektedir. Doğa öz ve kimliktir. Öte yandan, Yahudi-Hıristiyan tektanrıcılığı, felsefi idealizm ve toplumsal-dilsel konstrüktivizm bu doğaya dönüşü pagan, düşünsel olarak naif veya ideolojik bir tuzak olarak görüp dışlar. Bir yanda doğal ve yerel ile öte yanda üretilmiş ve yabancı arasındaki bu ya biri ya öteki durumuna karşı ben doğal olan ve insani olan arasındaki ilişkiye dair iki farklı yaklaşıma itibar ediyorum.

Hayvanlar, ekosistemler ve çevreye karşı duyarlı olup sorumluluk üstlense de –insan söyleminde şekillendiği haliyle– herhangi bir doğa kavramı veya deneyimini hiçbir şekilde önvarsaymayan veya gerektirmeyen bir etik de pekâlâ olabilir. Doğaya müracaat etmek, çevre üzerine düşünümü ilerletmekten ziyade engelleyebilir ve bu düşünüme zarar verebilir ki, bu durumda çevre etiği "doğa olmadan" daha iyi bir durumda olur. Bu olasılık, doğa, doğallık ve doğalcılık söylemlerini etik olan adına acımasızca eleştiren Emmanuel Levinas'ın çalışmalarında öne sürülür. Levinas'ın doğayı etikten türeten yorumu, ilk olarak,

Başka'yka kurulan etik ilişki aracılığıyla oluşan aşkınlığın temelini oyan pozitivist ve indirgemeci doğalcılık ve maddeciliği konu edinir. Etik, varlık ve biyolojiyle ilişkili olarak aşkınlık, sonsuzluk ve başka türlü bir varlığın kesintiye uğratan ve insanı yeniden yönlendiren gücünü gerektirir.

İkinci olarak, Levinas'ın doğaya yaklaşımı, doğanın romantik, irrasyonalist, toplumcu Darwinist ve faşist biçimlerindeki macerasını ele alır.[2] Theodor Adorno gibi, Levinas da hem arkaik ve "ilkel" olana duyulan nostaljiden hem de "doğaya dönüş"ten meşru bir şüphe duyar. Bu nostalji, Adorno'ya göre, doğayı, "her şeyin değişmeden kalmasına yönelik kültürel arzu" üzerinden açıklayıp –kültürden gerçek bir kaçış yerine– kültürün başarısızlığını ve yabancılaşmasını yansıtır.[3] Hiç değişmeyen doğa gibi duran şey Adorno'nun analizinde iki yönden yanlıştır çünkü doğa da doğayla ilişkili insan deneyimleri ve yorumları gibi tarihsel olarak değişmektedir. Adorno *Alman İdeolojisi*'nden bir argümanı kullanarak, bu tür bir "doğallığın" daha önceki insan faaliyetlerinin kalıntıları ve fragmanlarından oluştuğunu vurgular (*HF*, s. 96).[4] Doğa ve doğallığa dair ideolojiler –insan hayatının toplumsal ve maddi bağlantı noktasını yansıtarak– doğal olana ait kültürel kategoriyi ürettiği ve zorla tedavüle soktuğu sürece, doğa, toplumsal olmayan ve dolayısıyla değişmez gibi duran bir şeyin toplumsal kategorisidir. "Doğal faaliyetler", sıklıkla iddia edildiği gibi doğal hayatın kendiliğinden ve aracısız ifadeleri olmaktan ziyade, kendi toplumsal niteliklerini, yani hayli karmaşık ve dolayımlı kültürel ve iktisadi bir rabıtanın ürünleri olduklarını sakladıkları zaman bebeksi ve gerilemiş hal alabilirler.[5] Benzer biçimde, Levinas'a göre, doğa kategorisi insan varoluşunun bir prizmasıdır. Doğa, hayat ve bunların yabani ve acımasız olgusallıkları içinde var olmanın kaçınılmazlığı, özensiz ihmal veya dikkatli yıkım aracılığıyla Başka'yı dışlayan halinden memnun egoizmde yankılanır.[6]

2 T.W. Adorno'ya göre irrasyonellik genelde teknik veya araçsal rasyonelliğin tecessümlerinde ve doğa tahakkümünün hizmetinde ortaya çıkar**:** T. W. Adorno, *History and Freedom*, çev. Rodney Livingstone (Stanford: Stanford University Press, 2007), s. 15; [Bu kitaptan yapılan alıntılar metnin devamında HF kısaltmasıyla verilecektir]. Toplumsal Darwincilik üzerine bkz. HF, s. 211,

3 T. W. Adorno, *Metaphysics: Concept and Problems*, çev. Edmund Jephcott, (Stanford: Stanford University Press, 2001), s. 129-130.

4 Krş. Karl Marx, *Selected Writings*, ed. L. H. Simon (Indianapolis: Hackett, 1994), s. 147.

5 T. W. Adorno, "On the Fetish Character in Music and the Regression of Listening", *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, ed. J. M. Bernstein (Londra: Routledge, 1991), s. 30, 41, 45 [Türkçesi: "Müziğin Fetiş Niteliği ve Müzik Dinlemedeki Gerileme Üzerine", *Müzik Yazıları: Bir Seçki*, yay. haz. ve çev. Şeyda Öztürk, İstanbul: Borusan Kültür Sanat Yayınları – YKY, 2018]. "Doğa"nın müphemliğini ve ideolojik ve etik rollerini daha ayrıntılı ele aldığım bir çalışma için bkz. Eric S. Nelson, "Revisiting the Dialectic of Environment: Nature as Ideology and Ethics in Adorno and the Frankfurt School", *Telos* 155 (Yaz 2011), s. 105-26.

6 I. Levinas, *On Escape*, çev. Bettina Bergo, Stanford: Stanford University Press, 2003, s. 49, 51 [Bu kitaptan yapılan alıntılar metnin devamında OE kısaltmasıyla verilecektir]; *Totality and*

Levinas doğa ve kültürün Başkalığı ve radikal dışsallığını, onların mevcudiyet ve aynıya indirgenmesi olarak ele alır gerçekten de.[7] İnsan Başka'nın etik biricikliği aracılığıyla yönlendirilen etik bir kültür, doğayı özdeşlikte soğurmayarak onunla farklı bir ilişki kurabilir. Ancak Levinas doğaya karşı daha özenli bir etik kültürün olasılığını işaret eden bu tartışmayı, doğanın radikal dışsallığını varlığın barbarlığıyla bağdaştırarak sonlandırır (*EN*, s. 187).

Dolayısıyla, Levinas'ta etik bir doğa veya doğa kavramına ayrılan bir yer yokmuş gibi durur çünkü bu pasajda bu olasılık daha sonra geri çekilmek üzere öne sürülür. Etik olan, kendiliği "hayatta kalma mücadelesinde" kendi çıkarı ve kendini öne sürmek için değil, Başka için hareket etmeye çağırarak, doğa ve tarihin kurban etmeye dayalı düzenini zorunlu ve koşulsuz olarak kesintiye uğratan bir başkalık ve aşkınlık yoluyla gerçekleşir.

Levinas'ın doğaya yaklaşımı, doğayı varlıkla ve varlığın kayıtsızlığı ve şiddetiyle özdeşleştiren ilk dönem düşüncesinde temellenir. Levinas için, "madde bizatihi Var kavramının (*il y a*'nın) olgusudur."[8] Doğa ve madde, insan haysiyetinin mücadele ettiği anonim ve kişisel olmayan güçleri tanımlar.[9] Bu da Levinas'ı, bir yandan bedensel ve dünyevi gereksinimleri ve hazları, tensel yaşamı ve doğurganlığı ele alırken yine de bütün doğalcılıkların etik zayıflığını eleştirmeye ve bu gereksinim ve hazların –aşkınlık ve başkalık iddiasının yol açtığı– iyilik ve –üçüncünün yol açtığı– adalet yönünde hareketlerini açımlamaya yöneltir. Bu hareket ne biyolojik ne de içkindir, daha ziyade esasen etiktir, zira biyolojik olan Levinas için "dil tarafından kurulan insan topluluğu"na karşın tür ve ırkın aynılığı demektir (*TI*, s. 213). Levinas –Derrida'nın onu hayvanlar bağlamında Kartezyencilikle suçlarken iddia ettiği gibi– sadece insan Başkalar ve belki Tanrı ile ilişki bağlamında etikten bahsetse de ben Levinas'ta yeniden düşünülüp genişletilebilecek daha kapsamlı bir etiğin izleri bulunduğunu öne sürüyorum.[10] Ortada sadece "başka insanın hümanizmi"

Infinity çev. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969, s. 25-26, 59 [Bu kitaptan yapılan alıntılar metnin devamında TI kısaltmasıyla verilecektir].

7 I. Levinas, *Entre nous*, *Thinking-of-the-Other*, çev. Michael B. Smith ve B. Harshav, New York: Columbia University Press, 1998, s. 179 [Bu kitaptan yapılan alıntılar metnin devamında EN kısaltmasıyla verilecektir].

8 I. Levinas, *Existence and Existents*, çev. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, 2001i s. 55 [Bu kitaptan yapılan alıntılar metnin devamında EE kısaltmasıyla verilecektir].

9 I. Levinas, *Collected Philosophical Papers*, çev. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998, s. 130-31 [Bu kitaptan yapılan alıntılar metnin devamında CPP kısaltmasıyla verilecektir].

10 Jacques Derrida, *The Animal that Therefore I Am*, New York: Fordham University Press, 2008, s. 12, 55.

değil, –John Lleweyn'in iddia ettiği gibi– "başka hayvanın hümanizmi" ve biyolojik değil etik açıdan kavranan yaşama ve canlı varlıklara atfedilen bir başkalık ve aşkınlık da olabilir.[11]

Levinas'ta aşkınlık uğrağı yoluyla, doğalcı olmayan bir hayvan ve çevre etiği potansiyeli bulunurken, Adorno'nun yazıları, doğalcılık ve konstrüktivizm arasındaki sorunlu karşıtlığa, indirgemeci olmayan ve etik yönelimli bir "eleştirel maddecilik" olarak adlandırılabilecek farklı bir alternatif sunar.[12] Levinas –John Drabinski'nin savunduğu üzere– maddesellik ve duyarlılıkta izlerini bırakan bir bütünlüğün ve aynının kesintiye uğratılması olarak aşkınlığın yolundan ilerler.[13] Adorno'da ise, aşkınlık dünyevi içkinlik içerisinde gerçekleşir, zira içkinlik kendini ve bütüncülleştirme çabalarını kaçınılmaz olarak kesintiye uğratır. Levinas'ta koşulsuz ve anarşik bir dışsallık ve aşkınlık olan başkalık veya mutlak ötekilik şeylerin ve çevrenin içkinliğinde bulunmazken, Adorno'da özdeşsizlik şeylere, onların karşılıklı olmakla birlikte heterojen ilişkilerine ve antagoinistik dolayımlarına içkindir veya içseldir (*AT*, s. 3-5). Adorno bu yaklaşımında, bir özdeşliği veya olumluluğu olmasa da, aşkınlığı dışlamaz, zira aşkınlık düşüncenin ötesine erişemeyeceği ve bir isim atfedemeyeceğimiz veya bir imge –Tanrının imgesini bile– nakşedemeyeceğimiz bir paradokstur çünkü aşkınlık "yaşamı aşan bir şeyin vaadi"ni içeren bir yaşamı yansıtır.[14]

Adorno tarih ve doğa açmazını kurucu ve kaçınılmaz olarak ele alır ve eleştirel düşünümün "doğal tarih"ten yola çıkmasını zorunlu kılar. Hayvanlarla insanları duyumsal varoluş ve ıstırapların müşterekliği üzerinden birbirine bağlayan insanmerkezci olmayan hümanizmi gibi, Adorno'nun "doğal tarih" kategorisini kullanımının kökleri de Ludwig Feuerbach, Karl Marx ve Walter Benjamin'de bulunur.[15] Sıradan bilimsel ve bayağı maddeci kavramlaştırmaların ve özellikle tarihin doğaya indirgenmesinin aksine, eleştirel "doğal tarih" mefhumu tarihsel olanı maddi koşullarıyla tekrar bağlantılandırarak

11 John Llewelyn, "Am I Obsessed by Bobby (Humanism of the Other Animal?)", *Re-Reading Levinas*, ed. Robert Bernasconi ve Simon Critchley (Bloomington: Indiana University Press, 1991), s. 234-45.

12 Adorno'nun eleştirel maddecilik projesinin "doğal tarih" çözümlemesiyle ilişkili olarak ele alındığı bir çalışma için bkz. Deborah Cook, "Adorno's critical materialism", *Philosophy and Social Criticism* C. 32, S. 6 (2006), s. 719-37.

13 Levinas'ta maddesellik ve duyarlılığa dair titiz bir izah için bkz. John Drabinski, *Sensibility and Singularity: The Problem of Phenomenology in Levinas* (Albany: State University of New York Press, 2001).

14 Adorno, *Metaphysics*, *age.*, s. 145.

15 T. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, C. 1, "Philosophische Frühschriften", ed. Rolf Tiedenmann (Frankfurt: Suhrkamp, 2003); Marx, *Selected Writings*, s. 107.

doğallaştırırken, doğal olanı da toplumsal olarak dolayımlanmış niteliğini açığa çıkartarak tarihselleştirmeyi gerektirir. Bu üretken çözümsüzlük, bir yanda ideolojik yapıyla, öte yanda organik ve hayvani yaşama dair içkin vaat arasındaki gerilimde görünür. İnsani ve hayvani yaşam arasındaki duyumsal, maddi ve bedensel bağlantılar, mutluluk ve ıstırap, hayvanlara ve doğal dünyaya karşı zorlama ve mecburi olmayan duyumsal-öykünmeci ve kavramsal-rasyonel bir duyarlılık [*responsiveness*] olanağına işaret eder.

Doğayı Kesintiye Uğratmak: Levinas ve Başka Hayvanlar Etiği

Çevre etiği ister biyomerkezci ve ekomerkezci isterse insanmerkezci olarak kavransın, doğa ister kendi içinde bir değere sahip olarak isterse sadece insanların öz-çıkarıyla ilişki içerisinde değerli olarak görülsün, çevre etiğinin doğaya bağımsız veya görece bir değer veren bir doğa kavramı gerektirdiği sıklıkla varsayılır. Bu tez ve Levinas'ın doğa söylemlerine karşı olduğu düşünüldüğünde, çevre etiğini Levinas bağlamında ele almak şüpheli bir yaklaşım olarak görülebilir.

Doğa çevre düşünümü ve çevreci eylem açısından gereksizse, hatta bunlar için bir engel teşkil ediyorsa eğer, Levinasçı bir çevre etiğinin görünürdeki imkansızlığına karşı çıkılabilir. Çevre düşüncesindeki son çalışmalardan bazıları doğalcılık ve romantizme karşı çıkarak doğanın olmadığı bir çevre estetiği lehine, ekolojik siyaseti doğadan arındırma lehine veya ideolojik bir inşa olarak doğa aleyhine argümanlar sundu.[16] Bu çalışmalar daha önce tartışılan zıtlığın öteki tarafından, yani doğayı kavrama ve deneyimlemenin toplumsal-tarihsel bağlamından hareket ederler. Bu strateji Levinas'ı ele alırken kullanılamaz çünkü tarih de, etik olanı veya adaleti sunmadığı için en az doğa kadar sorunlu bir kategoridir. Levinas için doğa ve tarih, Başka'yı kurban eden mazeretçi bir tahakküm mantığında iç içe geçmiştir (*DF* 22-23).[17]

"Doğa olmadan" ya da doğal güçler ve nesnelerin efsununa kapılmış insanların büyücülüğü, putperestliği ve fetişizmi olmadan hayvanlara ve çevreye karşı

16 Doğasız çevre estetiği için bkz. Timothy Morton, *Ecology Without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007); ekolojik siyaseti on doğadan arındırma için, bkz. Andrew Biro, *Denaturalizing Ecological Politics: Alienation from Nature from Rousseau to the Frankfurt School and Beyond* (Toronto: University of Toronto Press, 2005); ve ideolojik ve gereksiz bir inşa olarak doğa için bkz. Steven Vogel, *Against Nature: The Concept of Nature in Critical Theory* (Albany: State University of New York Press, 1996).

17 I. Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, çev. Seàn Hand, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990, s. 22-23 [Bu kitaptan yapılan alıntılar metnin devamında DF kısaltmasıyla verilecektir].

etik bir duyarlılık [*responsiveness*] ve sorumluluk söz konusu olabilir mi? Bu mümkün olsa bile, bu soruya verilecek olumlu bir yanıt, Levinas'ın insani olmayan veya insan olmayanla etik bir karşılaşmaya pek yer bırakmamasının yol açtığı güçlükle karşı karşıya kalır. Levinas'ın yazıları insan Başka'nın ıstırabı, zulme uğraması ve açlığına adanmıştır ve sıklıkla belirtildiği gibi, hayvanlar ve çevre esasen etik açıdan tartışılmamıştır.[18] Gerçekten de, insanların sürgüne gönderildiği ve olayların kurbanı olduğu doğanın anonim, kayıtsız ve şiddete meyilli niteliğini işaret eden örnekler de karşımıza çıkar (*EN*, s., 17, 46-48).

Adorno insani olana öncelik tanıdığı için Heidegger'i alenen eleştirmişken, Levinas Heidegger'in anonim ve nötr varlığa, doğaya ve kapsayıcı manzaralara öncelik vermesine karşı çıkar.[19] Levinas şuna dikkat çeker: "*Feldwege*'de bir ağaç vardır; orada insanları bulamazsınız" (*EN*, s. 116,). "Heidegger, Gagarin ve Biz" adlı kısa Heidegger eleştirisinde, Levinas pagan korularının, kutsal yerlerinin ve gizem dolu manzaraların tektanrıcı ve modern teknolojik yollarla yok edilmesini över. Levinas bu yıkımı över çünkü bu, yerli olanla yabancı olan arasındaki –ve dolayısıyla doğa ve yapıntı arasındaki– ayrımı ve bu ayrımın durmadan meşrulaştırdığı şiddetin temelini zayıflatır. Bununla beraber, doğa burada insan karşıtı ve mitik şiddet olarak kavranır. Yerli unsurlara, yerlere ve doğal manzaralara duyulan sevginin insanları yerli ve yabancı olarak ayırdığı düşünülür ve –Levinas ilk dönemlerinde fenomenolojiyi "insanı şeyleşmişlikten çıkarmak" ve şeyleri insanlaştırmak olarak yorumlamış olsa da–[20] şeylere karşı duyarlılık kişinin diğer insanlara karşı gaddarlığıyla ilişkilendirilir (*DF*, s. 231-32).

İnsanlığı insan kılan doğa ve gizem değil, insanları beslemek için toprağı ekip işleyerek diğer insanlara hizmet etmektir (*DF*, s. 233). İnsanların "dula, yetime, yabancıya ve dilenciye" "eli boş" yaklaşmamasından ibaret olan dünyevi görevlerini yerine getirmelerini sağlayanın, doğayla arasındaki mesafe olduğunu düşünür Levinas (*DF,* s. 26). Dolayısıyla, Kutsal Topraklar da el

18 Levinas'ın sadece insana değil, yetişkin erkek insan yüzüne öncelik tanıdığını savunan argümanların bir örneği için bkz. Silvia Benso, *The Face of Things* (Albany: State University of New York Press, 2000), s. 39-43.

19 Bu bağlamda şu iki pasaj karşılaştırılabilir: Adorno, *Metaphysics*, s. 13 Levinas, *EN* s. 116-17 ve *Otherwise than Being or Beyond Essence*, çev. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998, s. 182 [Bu kitaptan yapılan alıntılar metnin devamında OB kısaltmasıyla verilecektir].

20 I. Levinas, Discovering Existence with Husserl, çev. Richard A. Cohen ve Michael B. Smith, Evanston: Northwestern University Press, 1998, s. 132 [Bu kitaptan yapılan alıntılar metnin devamında DEH kısaltmasıyla verilecektir].

değmemiş bir arazi veya patikalarla dolu ormanlık bir alan değildir ve açlık varlıktan daha kutsaldır. İbrahim Peygamber tarafından dikilen ılgının İbranicedeki karşılığı "yiyecek, içecek ve sığınak, insanın insana sunduğu, insanlar için zorunlu olan üç şeydir. Dünya bunun içindir" (*DF*, s. 233). Levinas insan özgürlüğünün doğadan ayrı tutulmasını savunsa da, "insanın yeryüzündeki yaşayışı bitkininkinden daha radikaldir" diye ısrar ettiğinden (*DF*, s. 247), doğaya karşı farklı bir yanıtın iması da söz konusudur. Levinas'taki bu radikal yaşayış Heidegger'in ihtimam ve ikametinden, kendinden ziyade Başka'yı hoş karşılamaya ve ona hizmet etmeye adanmış olmasıyla farklılaşır.

Yeryüzünde bu şekilde yaşama ve yeryüzünün öteki için kullanılması hayvan başkaları de hoş karşılayıp onlara hizmet edebilir mi ya da ekosistemlere ve çevreye de etik bir duyarlılılık gösterebilir mi? Doğaya, doğa *olarak* duyarlı olabilir miyiz?[21] Habermas gibi felsefeciler, etik bir sorumluluğun söz konusu olması için çeşitli türlerde simetri ve eşitlik talep ettikleri ölçüde, bu duyarlılık çağcıl toplumsal düşüncede baskın olan deontolojik etik çeşitlerinde olasılık dahilinde değildir.[22] Ancak Levinas sorumluluğun asimetrik olduğunu öne sürer, zira sorumluluk telafi içermeyen bir duyarlılık içerir (*OB*, s. 11).[23] Eşitlik mübadeleyi şart koşarken, ben, onların benimle eşitliği, karşılıklılığı ve simetrisine bakmadan evrensel olarak herkese karşı ve herkesten sorumluyumdur (*DF*, s. 21-22). Levinas'ın daha da kışkırtıcı ifadesiyle belirtmek gerekirse, ben bana sorun çıkaran Başka'ya karşı ve hatta bana zulüm yapan düşmana karşı bile sorumluyum.[24]

Levinas için etik eşitsizlik "baskıya tamamen karşı"dır, zira biyolojik akrabalık veya türün aynılığından ziyade farklılık temelli bir dayanışma önerir. (*OB*, s. 87, 159, 177). Biyolojik insan kavramı –ve dolayısıyla biyolojik olarak meşrulaştırılan her türlü insanmerkezcilik– etik olarak kesintiye uğratılır. Bu bağlamda, Levinas'ta insanlar ve insan olmayanlar arasındaki eşitsizlik, zorunlu olarak insan olmayanların ahlaki statüsünün reddine yol açmaz ve insanların onlara karşı sorumluluğu için yeterli sebeplere işaret eder. Tıpkı hiçbir karşılık beklemeksizin yardıma ihtiyacı olan insanlara –yabancıya, dula

21 Estetik bağlamında bu tür bir duyarlılığın güçlükleri için bkz. Malcolm Budd, *The Aesthetic Appreciation of Nature* (Oxford: Oxford University Press, 2002), s. 9-19, 119-21.

22 J. Habermas, *The Future of Human Nature*, Cambridge: Polity, 2003, s. 33.

23 Burada Levinas İngilizcede "cevap" anlamına gelen "response" ve "sorumluluk" anlamına gelen "responsibility" üzerinden bir kelime oyunu da yapıyor (ç.n.).

24 Jill Robbins, ed., *Is It Righteous To Be? Interviews with Emmanuel Levinas* (Stanford: Stanford University Press, 2001), s. 168.

ve yetime– karşı sonsuz biçimde sorumlu olmak gibi, hayvanların yüzlerinde, çığlıklarında ve bedenlerinde görülen açlık, ihtiyaç ve zulme karşı da benzer bir sorumluluk söz konusu olabilir. Levinas yüz etiği izahı bağlamında hayvanın yüzünün olmadığını ve bunun çetrefil bir mesele olduğunu söylemiş olsa da, hayvanın yüzü, bakışı veya ihtiyacı, beni –tamamıyla aynı şekilde olmasa da, bazı bakımlardan örtüşen şekillerde– en az insan yüzüne karşı olduğum kadar duyarlı olmaya ve yanıtlamaya çağırabilir. Levinas'ın insan varoluşuna uygulanan biyolojik kategoriler hakkında öne sürdüğü üzere, eğer insan eylemi etik açısından doğa ya da antropolojiden ziyade aşkınlıkla ve başkalığa duyarlılıkla tanımlanıyorsa, etik olanı, türlerin biyolojik farklılıkları gibi biyolojik ve antropolojik nedenlere dayandırarak insanlarla kısıtlamak da tartışmalı bir hal alır.

Levinasçı bağlamda, insan Başka'ya duyulan etik saygıyı, insanlardan farklılıkları veya başkalıklarıyla hayvan Başka'lara duyulan saygıya tercüme etmenin pek de kolay olmamasından ileri gelen, etiği hayvanları kapsayacak şekilde genişletmenin güçlüğünü ortaya koyan bir başka metin de vardır. "Bir Köpeğin Adı veya Doğal Haklar" adlı kısa bir yazıda, Levinas köpek Bobby'yi "Nazi Almanya'sındaki son Kantçı" olarak tarif etmiştir (*DF*, s. 153). Almanlar Levinas'ı ve diğer savaş mahkumlarını hiçbir şekilde tanımazken –"İnsan tenimizden sıyrılmıştık…biz insanlardan aşağı bir şey, bir maymun grubuyduk" diye belirtir– onları birer ihmal, tiksinti ve olumsuzlama nesnesinden daha fazlası olarak tanıyan, Bobby isimli bir köpek vardır; "Köpek ne etikle, ne de logos aracılığıyla kişinin haysiyetine şahitlik eder" (*DF*, s. 152). Köpek Bobby insanların davranışlarında eksik olan bir hümanizm, insanlığa karşı Kantçı bir saygı açığa vurur. John Lleweyn ve Christina Gerhardt'ınkiler gibi birkaç okuma bu pasajlarda bir etik başkalık veya bir hayvan ötekiliği bulurken, Jacques Derrida ve David Wood gibi eleştirmenler hayvan ötekiliğinin eksikliğini bulur.[25] John Lleweyn ise Levinas'ın Holokost ile hayvanlara reva görülen muamele arasında bir benzerlik kurduğunu öne sürer.[26] Bobby insanlardan daha insancıl davranmaktadır ve Levinas'ın izahında insanlık dışı davranışların bir nesnesi değildir. Bu köpek metin boyunca simgesel bir şekilde insanlığın

25 Alternatif bir okuma için bkz. Christina Gerhardt, "The Ethics of Animals in Adorno and Kafka", *New German Critique* C. 33, S. 1 (Kış 2006), s. 174-78. David Wood'un Levinas'ın hayvanlar ve çevre konusundaki eksiklerini tartıştığı çalışması için bkz."Some Questions for My Levinasian Friends", *Addressing Levinas*, ed. E. S. Nelson, A. Kapust, and K. Still (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2005), s. 152-69; Derrida'nın Bobby'nin cazibesi ve tapınmasına dair izahı için bkz. *The Animal that Therefore I Am*, s. 113-17.

26 Llewelyn, "Am I Obsessed by Bobby" s. 234-45.

insanlık yoksunluğu üzerinden yorumlanır ve "etik veya logos" olmadan etik olduğu ölçüde, kendine ait bir ahlaki faillikten de yoksundur. Ama Bobby'nin etik faillikten yoksun olması onun, köpeği karşılayan ve onunla oynayan Levinas ve savaş esiri arkadaşları için etik bir statüsü olmadığını mı ima eder? Eğer etik sadece eşitlik ve simetriyle tanımlanıyorsa, faillik ve düşünüm eksikliği etik olanın eksikliği demektir. Eğer etik asimetrikse, yani, benim düşünümüme veya ötekinin doğal niteliklerine öncelse, o zaman bu tür asimetriler hayvanın etik statüsünü hariç tutmaz. Bu durumda, köpeğin eşitsizliği onun insanlara, ister korkudan, isterse nefret veya kayıtsızlıktan olsun, öteki insanların yapmadığı bir şekilde tepki vermesine izin verir.

Bir hayvan etiği olasılığı zorunlu olarak daha geniş kapsamlı bir çevre etiğini gerektirmez çünkü ekosistemler ve çevreler kolaylıkla yüzler veya başkalar olarak algılanamaz veya kavramsallaştırılamaz ve Levinas da paganlara özgü ve milliyetçi bir yaklaşımla peyzajlarla, mahallerle ve yerlerle özdeşleşmeyi eleştirir. Levinas, Nasyonal Sosyalizm'in yükselişinden başlayarak, Yahudilikteki artzamanlı doğa ve tin ikiliğini, pagan doğalcılığının anonim tekçi doğasıyla kıyaslar.[27] Dahası, Levinas, belki de fazlasıyla polemikçi ve neredeyse gnostik bir yaklaşımla, doğa, hayat ve varlığı ontolojinin ve savaşın bir koşulu, bencil bir kendini öne sürme ve Başka'ya kayıtsızlık olarak eleştirirken, "doğa"yı da tanımaz.[28]

1930'lardan başlayarak, Nasyonal Sosyalizm'in yükselişine tepkisini içeren ilk yayınlarında, örneğin "Hitlerciliğin Felsefesi"nde, Levinas biyolojik olanı ölümcüllükle, kendiliğinden doğayı acımasız gaddarlıkla ve doğal bedeni, insanın yaşamın ve doğanın mekanik ve dirimselci güçlerine köle olmasıyla özdeşleştirir (*DF*, s. 27; *OE*, s. 54; *UH*, s. 18). Biyolojik ve doğalcı kategoriler aracılığıyla toplumsal olarak işaretlenen insanlar, kalıtım ve kan bağı yoluyla ırksallaştırılan doğal bedenlerine zincirlenmiştir ve "varoluş mücadelesi"nin aşırı kurban mantığına maruz kalırlar (*UH*, 20).[29] Levinas bu yaşam mücadelesini Spinoza ve Heidegger kadar Darwin ve Nietzsche ile de sürekli özdeşleştirmiştir.[30] Kendilerini doğayla ilişkili olarak bireyselleştirecekleri

27 Krş. Samuel Moyn, *Origins of the Other: Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics* (Ithaca: Cornell University Press, 2005), s. 190-92.
28 Robbins, *Is It Righteous To Be?*, *age*., s. 136, 145.
29 I. Levinas, *Unforeseen History*, çev. Nidra Poller, Urbana: University of Illinois Press, 2004 .
30 *Age*., s. 128, 136; "varoluş mücadelesi" için bkz. Robert Bernasconi, "Levinas and the Struggle for Existence", *Addressing Levinas*, s. 170-84 [Bu kitaptan yapılan alıntılar metnin devamında UH kısaltmasıyla verilecektir].

yere ona tabi kılınmış insanlar, varlığın olumsallığının ve oradalığının gaddarlığından kaçmayı başaramazlar; Levinas bu "oradalık" durumunu daha sonra *il y a*'nın kayıtsız "orada"sı olarak çözümleyecektir. Levinas 1935'teki *Kaçış Üzerine*'yi şu sözlerle sonlandırır: "Varlığı –içerdiği trajik umutsuzluk ve meşrulaştırdığı suçlarla birlikte– kabul eden her uygarlık 'barbar' nitelemesini hak eder" (*OE*, s. 73).

Bütünlük ve Sonsuzluk'ta ise doğayı conatus'un mücadelesiyle, ilahi olanla ve doğal olanın özdeşleşmesi ve iç içe geçmesiyle, çıplak veya acımasız varoluşla, Nietzscheci istencin kendini öne sürmesiyle, Nasyonal Sosyalizmin doğayı yerli kan ve toprak olarak fetişleştirmesiyle ve Heideggerci varlığın kırsallığıyla özdeşleştirmiştir. Kendini öne sürme ve mücadele olarak doğanın felsefesi, Levinas'ın çözümlemesinde Herakleitos'tan Heidegger'e kadar Batı metafiziğinin merkezinde yer almaktadır. Levinas'ın içkinlik felsefelerini de işte bu bağlamda değerlendirir. Bu felsefeler pagan ve ilkel bir esriklikle dünyanın kutsallığına katılım mantığının sınırları içinde bulunurlar.[31] Levinas içkinlik felsefesini özellikle Heidegger'le, ancak genel olarak da, varlığın içinde kaybolma ve ona katılımdaki etik başkalığın yoksunluğu olarak Batı ontolojisiyle özdeşleştirmiştir. Levinas için varlıkla ilgilenmek temelde "hayatta kalma içgüdüsü"nü yansıtır; öz çıkar ve varlık şiddetin kaynağındadır (*EN*, s. xii).[32]

Levinas yaşamı "bir şey sayesinde yaşamak" veya "bir şeyden beslenerek yaşamak" (*livre de*) olarak tarif ederken yaşamı doğadan ayırmaktadır. Yaşam –burada kastedilen, insan yaşamıdır– yeryüzünden ve güneşten, ekmek ve sudan beslenir (*TI*, s. 110-11). Bu bir şeyden beslenerek yaşamak birincil olana dönüş, çıplak var olma ve hayatta kalma istenci olarak görülebilir. Modern varoluş mücadelesi ve herkesin herkese karşı savaşı kavrayışı, arkaik ve birincil olan karşısında duyulan huşu ve korkuyla örtüşür ki, Adorno bu duyguyu daha eski, daha çetin baskılama biçimlerinin bir kalıntısı olarak ele alır (*HF*, s. 100). Adorno ve Levinas, faşizm ve ırkçılıkla özdeşleştirdikleri kendini öne sürme ve hayatta kalma mücadelesine verilen ayrıcalığı sorgulamışlardır. Levinas bir şeyden beslenerek yaşamanın salt conatus veya istenç olmadığını, varoluş mücadelesinde kendini öne sürmek olmadığını göstererek, yaşamı güç ve istenç olarak gören bu yorumlara karşı çıkmıştır. "Yaşam, yaşam sevgisidir, içeriği

31 Krş. Moyn, *Origins of the Other*, s. 206-207.

32 Bernasconi, Levinas'ın Heidegger eleştirisinin, "varoluş mücadelesinde" (Kampf ums Dasein) iradenin ve egonun kendini öne sürmesinie yönelik eleştiriyi temel aldığını savunur, bkz. "Levinas and the Struggle for Existence", *age.*, s. 171-73.

sadece benim varlığımdan ibaret olmayan, hatta benim varlığımdan daha değerli olan bir ilişkidir: düşünmek, yemek yemek, uyumak, okumak, çalışmak, ısınmak için güneşlenmek" (*TI*, s. 112). Halihazırda biyolojik olanın görünürdeki birliği içinde olan Ben (*moi*), nesnelerle kurulan pragmatik ilişkiye dahi indirgenemeyen ve bu ilişkiden daha öncel olan beslenme ve keyif aracılığıyla, çok sayıda unsurla ilişki kurar: "Dünya bir araçlar sistemi olmasından önce, birbirini besleyen birimlerden oluşan bir topluluktur."[33]

David Wood bu tezi, beslenmeyi ve keyfi halihazırda biçimlendiren pratik anlamın referans bağlamı olarak Heidegger'in şeylerin pragmatik el-altındalığı ve kullanımı çözümlemesi perspektifinden eleştirmiştir.[34] Bu eleştiriye verilecek bir yanıt şu olabilir: Levinas'ın pozisyonu doğayla kurulan farklı bir ilişkiyi açığa vurur, zira araçsallık ve sahiplik, "yeryüzü, deniz, ışık, şehir" olarak sahip olunamayan birincil unsurlara sahip olup onları denetlemeyi şart koşar. Bu da birincil olanın, insanların nesnelerle kurduğu pragmatik ilişkilerden daha fazla ve daha farklı olan çevrelerin ekolojisine işaret eder (*TI*, s. 131). İkinci olarak, Levinas'ın tezi duyumsal pratiğin önceliğinin bir versiyonu olarak, bu pratiğin mutlulukta ve Adorno'da da karşımıza çıkan "gereksinim ve çalışmanın azabı"nın verdiği ıstırapta ifa edilmesi olarak savunulabilir.[35] Bedensel beslenme ve hazzı araçsallıktan ayırınca, bedenin ölümlülüğü ve araçsallaştırılmasına karşı çıkan beden deneyimleri görünür olur (*UH*, s. 16-17). Levinas araçsal anlamın referans bağlamının insan varoluşunun sabit ve kaçınılmaz bir yapısından ziyade, tarihsel olarak değişken olduğunu belirtir. Bu bağlam, araçsal ilişkiler insanların refahı için tekrar yönlendirilme potansiyeli taşıdığından, mevcut toplumda kaçınılmaz olsa bile türevseldir. Heidegger uğruna pragmatik ilişkileri yönlendiren bir biçimsellikten bahsederken, bu ilişkiler Levinas'ta potansiyel mutluluk ve ıstırapla ilgilidir.[36] Levinas *Olmaktan Başka Türlü*'de açlığın ve tadına varmanın, maddesellikleri ve hazza ve ıstıraba temayüz ettirilmeleri nedeniyle pragmatik el altında olmaya, kendine mal etmeye ve sahip olmaya indirgenemeyeceğini gösterir. Yaşam, sadece yaşamdan keyif alabildiği için bu keyfin verdiği gönül rahatlığından Başka için vazgeçebilir (*OB*, s. 73-74).

33 I. Levinas, *Time and the Other*, çev. Richard A. Cohen, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987, s. 63, 84 [Bu kitaptan yapılan alıntılar metnin devamında TO kısaltmasıyla verilecektir].

34 Wood, "Some Questions for My Levinasian Friends", s. 153-154.

35 Adorno Hegel eleştirisinde "insanların ifa ettiği şekliyle tarihin seyrinin duyumsal güncelliğini" vurgular (HF, s. 42).

36 Heidegger de şeylerle kurulan pragmatik ilişkileri ve "araç olma"yı son dönem düşüncesinde giderek daha çok sorgulamış, şeylerin araçsallaştırılmasını onların içinde şairane bir duyarlılıkla ikamet etmekten ayırmıştır.

Levinas'ın gnostik ve öbür dünyaya dair okumaları varlığı ve onun ötesini –ya da başka türlüsünü–mutlak bir karşıtlığa yerleştirerek aşkınlığı "Semavi Kent" ve "manzaranın arkasındaki dünyalar" olarak şeyleştirir (*OB*, s. 4, 178). Bu tür yorumlara rağmen, Levinas hem dünyevi bir birincil dışsallık hem de etik bir çoğulculuktan oluşan ikili bir dışsallığı savunur.[37] Levinas'ın düşüncesi, başkayla kurulan ilişkide ortaya çıkan, "bir birlik olacak şekilde birleşmeyen bir çoğulluğa" doğru ilerler (*TO*, s. 43, 54, 75). Tekillerin böylesi radikal bir şekilde bir araya geldiği bu çoğulluk, bütünlük tarafından düzene sokulabilecek sayısal bir çokluktan farklıdır (*TI*, s. 221). Eleştirmenlerinin ona atfettiği çileci fedakarlığın aksine, Levinas burada, mutluluk aracılığıyla kişisel bir hal alan yaşamın doğadan veya varlıktan daha fazlası olduğunu açığa koyan Ben'in keyif ve mutluluğunu kutlar. Levinas'a göre duyarlık ve hislerin olmadığı bir yaşam, tatmin ve mutluluk talebi olmayan bir kişi olamaz (*TI*, s. 115). Yaşamının özgül içeriklerinin verdiği mutluluk yoluyla bireyselleşen Ben bu anlamda "varlığın ötesi"nde ve yaşam veya ırk felsefelerinin kişisel olmayan kategorilerinin de ötesindedir. Böyle bir kişisel olmayan yaşamda, yaşam kendi kendini tüketir, zira yaşamın tamamı, yaşamın besindir ve yaşamın tamamı aynıdır (*EN*, s. 13-14). Bireyselleşmiş bir duygulanımlı yaşam olarak birey hem bencillik içinde hem de bedensel olarak başka'nın mutluluğu ve acısıyla kesintiye uğratılmış bencilliğin içinde yaşar.

Levinas başka'nın yaşayan varlığın aynılığını kesintiye uğratması, insanın ekmeğini ağzından çekip alarak başkasına vermesinden de bu bağlamda bahseder. Bu bağlamda biz de duyumsal olan ve beslenme, yemek yeme, uyuma ve kitap okuma olmasa bile güneşin sıcaklığının veya suyun serinliğinin tadını çıkarma gibi duygulanımlarla dolu olan yaşamında hayvanların açlık ve tatmini gündeme getirebiliriz. Levinas "ilk ahlaklılık, ilk feragat" sayılan "'dünyevi beslenmelere' dair ahlaklı davranışlardan" bahseder: "Bu son feragat değildir ama kişinin bunu yaşayarak aşması gerekir" (*TO*, s. 43,54). Bu ilk dünyevi ahlaklı davranış, adalet ve iktisatla ilgili olandır (*EN*, s. 23, 29). Başka'nın yüzü ve Başka'nın açlık ve sefaletiyle sorgulanan doğa, doğallık ve doğalcılık söylemlerine Levinas'ın getirdiği eleştirileri hatırlarsak, Levinasçı bir hayvan ve çevre etiğinin "doğa"ya başvurarak meşrulaştırılamayacağı açık hale gelir (*AT*, s. 26-27). "Doğa"ya yapılan çağrıların Levinas'ın düşüncesinde hiçbir önceliği

37 Levinas'ın sözde gnostisizmi için bkz. Gillian Rose, *Mourning Becomes the Law: Philosophy and Representation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 37-38; ve S. Žižek, *Organs without Bodies: Deleuze and Consequences* (New York: Routledge, 2004), s. 106

yoktur, zira etik olan doğal olandan daha önce, daha eski ve daha dolaysızdır ve ondan türetilemez (*OB*, s. 84-85). İnsan maddeselliği, duyumsallığı ve yaralanabilirliği "doğadan öncedir", tıpkı varlıkta sebat olarak biyolojik olana indirgenemeyen annelikte olduğu gibi (*OB*, s. 68, 75). Daha da radikal olarak, insani yüz yüze olma durumu, "bir araya gelme ve dostluk" nedeniyle, "insan, diğer tüm gerçeklikle zıtlık içindedir" (*AT*, s. 56).

İnsani olan kişilerarasılıkla örneklendirilirken, insani olmayan ve doğal olan da üçüncü şahıs nesnelliğinin bakış açısıyla özdeşleştirilir (*OB*, s. 81, 86). Gene de, Levinas'taki, bedensel ve dünyevi ihtiyaç ve hazları, tensel hayatı ve doğurganlığı ele alan, İbranice Kitabı Mukaddes üslubunda olmakla birlikte etik maddeci olan uğrak, insani olan ve olmayanı beden ve bedende cisimleşme yoluyla ilişkilendirerek insani olmayanın nesnel ilişkilere indirgenmesini kesintiye uğratır. Eğer böyle bir uğrak yönelimsellik ve rasyonellikten önce gelen ve dolayısıyla onlarda sınırlı olmayan bir etik yükümlülüğe işaret ediyorsa, doğrudan Levinas'tan kaynaklanmasa bile Levinasçı olan bir hayvan etiğinden bahsedebilir. Yani, hayvanın "bir şeyden beslenerek yaşama"sının bana hitap etmesi, beni tepki vermeye çağırması ve benim bunu yapabilmem ya da yapamamam ölçüsünde, hayvan olan başka'nın hümanizmi söz konusudur. Böyle bir etik hayvanlarla ve onların ıstırabıyla özdeşlemeyi gerektirdiği ölçüde, insani olanla olmayanın heterojenliği, özdeşleşmedeki bu sürekliliği ve dayanışmayı sorgular.

Levinas'ta bir hayvan etiği bir önsezi olarak bulunabilir ama bir çevre etiğinin olup olmayacağı hala şüphelidir. Kirlilik ve küresel ısınma insan ve hayvan yaşamını olumsuz etkilediği ölçüde, çevre olsa olsa pragmatik bir mesele midir yoksa çevre ve ekosistemler insan eylemi ve eylemsizliği üzerine daha fazla yükümlülükler getirebilir mi? Levinas'ın düşüncesinde bir yer ve doğa etiğinden bahsetmek kaçınılmaz olarak paganlık mıdır, yoksa bunlar soğurulma ve katılımdan ziyade karşılaşma ve yüzleşmeyi bireyleştirerek –doğa ve doğalcılık olmaksızın– etik açıdan düşünülebilirler mi? Eriyen bir buzulda veya kirlenen bir sulak alanda etik aşkınlık olduğu iddiası, buzullar ve sulak alanlar deneyim yaşamadığı, hatta gereksinim, arzu ve açlığı hiç deneyimlemediği için Levinas'ın insani olmayanın kişiselleştirilmesine ve insani olanın kişisellikten çıkarılmasına getirdiği eleştirilerin çarpıtılması mı olur?

Levinas yeryüzünü, ormanları ve dağları, insanın ve toplumsallığının koşulsuz önceliğinin olduğu sürgün yerleri olarak gördüğü ölçüde, doğaya yaklaşımı yetersizdir (*DF*, s. 17, 22-23). Levinas'ın "ilk" veya "dünyevi ahlaklılık"

kavramlarının imalarına, birincil olana araçsal olmayan yaklaşımına ve duyumsallıkla maddeselliği birleştirmesine rağmen, bu sorular baki kalır. İlk olarak, Levinas'ın son dönem Heidegger'in çevre hakkındaki düşüncelerini reddinin de gösterdiği üzere, Levinas'ta doğal bütünleşik tamlıkların eklemlenişine sadece kısıtlı bir rol düştüğünden, daha kapsamlı veya geniş erimli çevre hassasiyetleri veya sorumlulukları Levinasçı bir bakış açısından şüpheli gözükür.[38] İkinci olarak, onda doğanın değil de sadece insan veya belki dolayısıyla hayvan yaşamının sömürüsü, tahakkümü veya somutlaşması söz konusu olduğundan, Levinas'ın etik olana dair tasvirinde çatlaklara yol açmaksızın, yani Levinas'ın düşüncesini, başka canlılara genişleterek sözünün lafzi anlamından ayrılmaksızın ve doğal olgulara genişleterek yönelimini ve yönünü saptırmaksızın etik ekolojik iddialarda bulunmak zordur.

Gene de, Levinas'ın düşüncesi çevre düşünümü ve meşguliyeti için birden çok başlangıç noktası öne sunar. Levinas Aydınlanmanın ve Marksizm'in maddeciliğini eleştirir ama etik yönelimini ve vaadini tanır (*UH*, s. 15-17). Levinas'ın hümanizmi, bizi başka'lara yönlendirdikleri ölçüde sıklıkla övdüğü hümanist maddecilik ve sosyalizmden alınan tensel tatmin ve mutluluk gibi unsurları içerir.[39] "Madde başka-için'in bizatihi merkezidir" diye ısrar eden ve aşağıda tekrar geri döneceğimiz etik maddeciliğe dair bu tefekkür, benliğin duyumsal bir yaratık olmasıyla ilişkilendirilir (*OB*, s. 77, 113-14). "İşte buradayım" diyen hayvandan ziyade insan olsa bile, başka'nın tepki vermemesi benim o başka'ya yönelik olan sorumluluğumdan kaçmak için asla bir bahane değildir. Bu düşünüm, "maddesel doğamız, tam da varlığın içindeki dayanışmanın yerine getirilmesidir" (*DF*, s. 126) anlamına geldiği ölçüde, başka hayvanları kapsayacak şekilde genişletilmelidir. Yani, asimetri sorumluluğu dışlamadığı, tam aksine sorumluluğun koşulu olduğu ölçüde ve hayvanlarla, keyif alan ve acı çeken, yani doğal unsurlardan yaşayan ve bir tür duyum ve duygu sahibi olan, dolayısıyla insan sorumluluğundan dışlanamayacak maddesel duyumsal varlıklar olarak karşılaşıldığı ölçüde hayvanları kapsayacak şekilde genişletilir.

Levinas'ın hümanizmi ekolojik biyomerkezcilik ve doğal olanın veya "doğa olarak doğa"nın önceliğini teyit eden diğer biyolojik veya öteki türden doğalcılık çeşitleriyle yapısal olarak uyumsuzdur. Bir ikinci yüzyıl tefsircisini yorumlarken Levinas şöyle bir sonuca ulaşır: "yeryüzü insana verilmemiş,

38 Levinas doğal tamlıkları "bütünlükler"den ayırır ama bu ayrımın etik açısından potansiyel önemini tartışmaz, AT, s. 43-44

39 Marksizm konusunda bkz. EN s. 119-20.

onun tarafından alınmış olsaydı, ona sadece bir kanun kaçağı olarak sahip olurdu" (*CPP*, s. 58). Yeryüzü insani ve belki ilahi adalet meselesidir, doğaya içkin bir mesele değildir. Dolayısıyla, son döneminde verdiği bir röportajda ekoloji hakkında bir soru sorulduğunda, Levinas ekolojiyi insani iktisat ve adalete dair bir mesele olarak ele almıştır.[40] Bu yanıt, derin ekoloji gibi hümanizm karşıtı ve derin yeşilci yorumlar için yetersiz gözükebilir, ama –tıpkı Adorno'nun eserleri gibi– insani ve doğal yaşamın rabıtasını daha yeterli bir biçimde ele alan çevre adaleti hareketini önceden haber verir.[41]

Doğal Tarihler: Adorno, Hayvanlar ve Çevre

Levinas'ta başkalık ve aşkınlık uğrakları, gerçekleşmese de bir potansiyel olarak varolan, doğalcı olmayan bir hayvan etiğine ve insanlar için temel önemdeki kentsel ve kırsal hava, toprak ve suya dair anlamlı ama yetersiz bir çevre etiğine işaret eder. Theodor Adorno'nun eserlerindeyse, doğa ve tarih ile doğalcılık ve konstrüktivizm karşıtlıklarına bir başka alternatif eklemlenir, zira insanlar hem doğal varlıklardır hem de dolaysız ve doğal varlıklarıyla özdeş değildirler.[42] Adorno, örneğin insanlar "kendi doğallıklarının bilincinde" olduklarında "doğa üzerindeki tahakkümlerine, yani doğanın tahakkümünü ebedileştiren tahakkümlerine son verme çağrısı"nda bulunabilirler (*HF,* s. 152) diye öne sürdüğünde, düşünümsel ve indirgemeci olmayan bir doğallık diye tarif edilebilecek bir fikir savunur.

Adorno'nun düşüncesi, Levinas'ın düşüncesinde ayrılan öncüller ve amaçlarla farklı bir felsefi strateji takip etmekle birlikte, onula örtüşen unsurlar içerir. Örneğin, aralarındaki mesafeye rağmen, "bütünlüğe", yani bir sistemdeki şeylerin anlaşılır kavranabilirliğine yönelik eleştirileri ortaktır.[43] Adorno'nun olgun düşüncesinde iyice açığa çıkan bütünlük eleştirisi, Levinasçı başkalık ve insanlık kavrayışına bir hayli benzeyen, kavramsallık öncesi ve kesintiye uğratıcı eğilimlere sahip özdeşsizlik aracılığıyla gerçekleşir (*HF,* s. 146-47). Ek olarak, ikisi de indirgemeci ve gerici olduğu gerekçesiyle bilimsel ve romantik doğalcılığa karşı çıkmış, romantik doğalcılığı faşizmle bağdaştırmışlardır.

40 Robbins, *Is It Righteous To Be?*, s. 133-34.

41 Bir örnek vermek gerekirse, Vandana Shiva'nın çalışmaları çevre krizi ve insani adaletsizliğin rabıtasını sınıf, toplumsal cinsiyet ve ırk temelinde ele alır. Adil ve çevreci bir toplumun ve biyoçeşitlilikle kültürel çeşitliliğin kesişimi konusunda bkz. V. Shiva, *Earth Democracy: Justice, Sustainability, and Peace* (Cambridge, Mass.: South End Press, 2005).

42 T. W. Adorno, *Problems of Moral Philosophy* (Stanford: Stanford University Press, 2001), s. 15 [Türkçesi: *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, çev. Tuncay Birkan, Metis, 2015].

43 Adorno, *Gesammelte Schriften*, 1, s. 325-326.

Adorno maddeciliğe çok daha yakın olsa da, hem Adorno hem Levinas duyumsal insan faaliyeti ve tatminin maddeci uğrağını vurgulamıştır.

Levinas bir şeyden faydalanarak yaşamayı, beslenme, keyif, emek ve yorgunluk olarak ele almıştır. Levinas'a göre "acı telafi edilemez" ve "gelecekte verilecek ceza şimdiki zamanın acılarını silmez"; herhangi bir adil ceza olmadan, diye devam eder Levinas, "umut etmek telafi edilemeyenin telafi edilmesini ummaktır; şimdiki zaman için umut etmektir" (*EE* s. 93). "Tenin kefareti", yani dünyevi varoluşun ve maddi gereksinim ve arzuların kefaretinin şimdiki zamanda ödenmesi için duyulan ütopyacı ve mesihçi umut, Adorno için maddeciliğin meşrulaştırılması olarak kalır.[44] Toplumun örtük vaadi, bu vaade ne kadar ihanet edilirse edilsin "toplumun her bir üyesinin fiziksel ıstırabının ve bu ıstıraba dair içsel düşünüm biçimlerinin yadsınmasıdır. Bu durumda, hem kendine hem de diğer her canlıya karşı tamamıyla şeffaf bir dayanışmayla kendini gerçekleştirmek, herkesin çıkarınadır."[45] Hayat her iki düşünür için de olgusal bir biyolojik iddia değildir; ıstırap ve adaletsizliği ele almaya çağırır. Etiktir veya sosyo-politiktir.

Stendhalcı "mutluluk vaadi" gerçekleşmeden kalır ve belki de gerçekleştirilemez ve ütopyacı olmayı sürdürür ve insan hakları ve refahını gerçekleştirecek maddecilik, tarihsel hayata geçirildiğinde yozlaşmış, kendi kendine ihanet etmiştir. Adorno için ütopyacılık ve ihanet arasında, ıstırapla mutluluğunki kadar, hasar görmüş yaşamla iyi yaşamın maddeci (negatif) diyalektiği de hayati önem taşımayı sürdürür: "Sanat, sadece kısmen olumlu olan bir mutluluk öngörüsünün bugün uğursuzca karşısına dikildiği mutluluk imkânını olumsuz haliyle kaydeder … bir zamanlar sanatı tanımlamak için kullanılan *promesse du bonheur* [mutluluk vaadi] sadece yalancı bir mutluluğun çehresindeki maskenin çekip alındığı yerde bulunabilir."[46] Bu görüş sadece estetikle ilişkili değildir. Düşünüm ve rasyonalite somut gereksinimlere, ilgilere ve onların tatminine başvurmadığı sürece, bireyin ve onun maddi özdeşliksiz bağlamlarının kaybı sonucunda evrensel akıl, irrasyonel bir tahakküme dönüşür (*HF,* s. 41, 61). Kurbanlardan sakatlanmalarına ses çıkartmayıp evrensel olanda teselli bulmalarını talep eden dini ve sekülerleşmiş teodiselerin ve Hegel'in tarih felsefesinin tek yanlılığıdır bu, zira "tikeli niteleyen özdeşliksizliğin bilinci

44 T. W. Adorno, *Negative Dialectics*, çev. E. B. Ashton (New York: Continuum Books, 1973), s. 207 [Türkçesi: *Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, Metis, 2016, s. 192]

45 *Age*., s. 189.

46 T. W. Adorno, "Müziğin Fetiş Niteliği ve Müzik Dinlemedeki Gerileme Üzerine", *Müzik Yazıları*, yay. haz. ve çev. Şeyda Öztürk, YKY & Borusan Sanat, 2018, s. 146.

kendi tözselliğinden sıyrılır ve sadece ıstırap olarak, acının bilincinde olma hali olarak varlığını sürdürür" (*HF*, s. 42).

Dolaysızlık görünümünde soğurulmuş ve onun efsununa kapılmış olan kendiliğindenlik tüketime, mutluluksa hazza indirgenir.[47] Ancak maddi ve duyumsal pratik –ve bunların mevcut gerçeklikle bir araya getirilemeyecek mutluluk ve iyi yaşam içindeki potansiyel varlıkları–[48] Adorno'nun –sadece ilk bakışta ya da başlangıç mahiyetindeki bir okumada– bütün olumlu iddiaları sıfırlar gibi görünen eleştirel modellerine ve negatif diyalektik prosedürüne kılavuzluk eder. Robert Manning'e göre Adorno'nun felsefesi, Levinas'ta ifade edilen "kendi etik hissinin anlamını kazıyıp ortaya çıkartamaz" çünkü Adorno'nun felsefesi "bütünüyle negatif bir düşünüm stratejisi, bütünüyle eleştirel bir kuramdır."[49]

"Teori ve Pratiğe Kenar Notları"nda Adorno düşünüm öncesi ve teori öncesi kendiliğindenliği ve pratiğin olumluluğunu başlı başına reddetmez, teoriyi, düşünümü ve pratiğin aleyhine işleyen kavram emeğini değersizleştiren pratik takıntısını ve pratiğin şeyleştirilmesini reddeder.[50] Kendiliğindenliğe tamamen el koyulmaması için düşünümselliğe ve maddi ve toplumsal gerçekliklerle yüzleşmeye gereksinim vardır.[51] Duyumsal haz eleştirel düşüncenin hareket halindeki kümelenmesinde bir referans noktası rolü oynar, bir yandan da, metanın fetiş niteliğinin mantığına uymaya zorlandığı için şüphelidir. Yani, kendiliğin bireyselleşmesini ve başkalarının uğradığı adaletsizliği ve ıstırabı görmezden gelecek raddede metalaştığı ve manipüle edildiği ölçüde şüphelidir.[52] Adorno, öğrenci hareketine meydan okuduğu "Teslimiyet" adlı görünürde son derece karamsar olan son dönem makalesinde düşünmeyi, ne kadar hasarlı ve tavizkâr olsa da, kendisinin ve insanlığın mutluluğuna bağlılığını koruyan bir direniş pratiği olarak ele alır.[53] Adorno salt negatif, düşünümsel ve teorik bir düşünür

47 *Age.*, s. 154, 146.

48 "Kötü" veya hasar görmüş yaşamın orta yerinde "iyi yaşamın" anlamı için bkz. Adorno, *The Culture Industry*, s. 90 ve HF, s. 262-63.

49 R. J. S. Manning, *Interpreting Otherwise than Heidegger* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1993), s. 190; Espen Hammer ise tam tersi sonuca varur – eleştiri, teori ve yas çalışması olmadan Levinas'ın etiği sonsuz bir melankoliden ibaret olur: *Adorno and the Political* (Londra: Routledge, 2006), s. 120-21.

50 Bkz. "Theory and Practice", T. W. Adorno, *Critical Models: Interventions and Catchwords* (New York: Columbia University Press, 2005), s. 266.

51 Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, s. 176.

52 Kitlesel olarak üretilmiş ve uyumcu bireysellikle, bu bireyselliğin feda ettiği, ancak bu tür bir soğurulmaya karşı durabilecek bireyler arasındaki fark için bkz. Adorno, "Müziğin Fetiş Niteliği ve Müzik Dinlemedeki Gerileme Üzerine", s. 35, 52; "birey" kategorisinin teodisesi ve uyumcu işlevi için krş. HF, s. 60, 212, 265.

53 Bkz Adorno, "Resignation", *Critical Models* ve HF, s. 97.

değildir. Bu tür bir mutluluk, güçlü bir ıstırap eleştirisine izin veren hem etik hem de ütopyacı uğraklar içerir ki, Adorno bu ıstırap eleştirisini hayvanları ve doğayı kapsayacak şekilde genişletir.

Adorno, tıpkı Levinas gibi, bilimsel ve romantik doğalcılık türlerini eleştirmişti. Bu doğalcılık türlerinin aşkınlığı tamamen yıkmak yerine, doğayı nesnel olgusallık, varoluş ve kendini öne sürme mücadelesi veya pastoral cennet olarak resmetmesi, Adorno'ya göre ideolojiyi ve dolayısıyla toplumsal tahakkümü yansıtır. İdeoloji insafsızdır, kimlik inşasında en güçlü halindedir ve bu inşada ikinci doğa, "insanların tam da kendileri olduklarına ve kendilerine ait olduklarına inandıkları o anda" değişmez ilk doğa görünümünü alır (*HF*, s. 78). İnsanın doğa tahakkümüne bağlı olan toplumsal tahakküm, doğal tarihin dışında kalan bir aşkınlık yoluyla kesintiye uğratılmaktan ziyade içkin eleştiri yoluyla açığa çıkartılır. İçkinliğin kendini eleştirmesi doğa eleştirisine yeni bir odak kazandırır. Adorno doğayı ideolojik bir işleve indirgeyerek ortadan kaldırmaz. Kategoriyi ortadan kaldırmadan onun ideolojik olarak belirlenmiş kavramsallaştırmalarını eleştirmek, doğanın toplumsal-etik olasılıklarının insan hayatı açısından önemini korur. Adorno için, bizler "tarihin potansiyel kurbanları olduğunu fark ettiğimiz anda" (*HF*, s. 23) onun maddi ve nesnel yanını tanımaya mecbur kalırız. İşte bu olgusallık, eleştirinin ve dönüşümün olasılığıdır.

Adorno'nun indirgemeci olmayan maddeciliğinin sonucunda –ki Adorno için maddecilik "nesnenin önceliği" ve nesnelerin bilen ve düzenleyen özneye indirgenmesinin reddidir– doğa ardında bir kalıntı ve fazlalık bırakmadan öznellik veya öznelerarası bir bütünlükte soğurulamaz.[54] Bizatihi özne söylemleri maddi ve bedenli öznelerin özdeşsizliğine uygunsuzdur.[55] Bu haliyle doğa, bireysel olana ve topluma musallat olur. Burada Levinas'ın bütünlüğün ve aynının kesintiye uğratılması olarak aşkınlık rotası izlenmez; aksine, dünyevi içkinlik, özdeşlik ve mübadelede işbaşında olan eşdeğerlik mantığı aracılığıyla toplumsal bütünlüğe dahil oluşunu ve sabitlenişini bozguna uğratır. Levinas'a göre başkalık veya mutlak ötekilik anarşik bir dışsallık ve aşkınlıkken ve negatiflik ve özdeşsizlik aşkınlık açısından yetersiz kalırken, Adorno için ötekilik

54 Adorno, *Negative Dialectics*, s. 192; nesnenin önceliği ve öznel indirgemenin eleştirisi için bkz. Asher Horowitz, *Ethics at a Standstill: History and Subjectivity in Levinas and the Frankfurt School* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 2008), s. 191-194.

55 Claudia Leeb bu noktayı şurada ele alır: "Toward a Theoretical Outline of the Subject: The Centrality of Adorno and Lacan for Feminist Political Theorizing", *Political Theory,* C. 36, S. 3 (2008), s. 351-76.

ve özdeşsizlik nesnelere ve onların ilişkide olma haline içkin veya içrektir (Levinas'ın negatiflik ve özdeşsizlik hakkındaki görüşleri için, bkz. *OB*, s. 9, 13). Bu Adorno'nun düşüncesinde mümkündür çünkü o içkinliği bir özle veya özdeşlikle özdeşleştirmez (Levinas'ın içkinliği özle özdeşleştirmesi için, bkz. *OB*, s. 17). Dolayısıyla, sadece insanlar –veya onların öznelliği– değil, şeyler veya nesneler de asimilasyona direndikleri ve sistematik bir düzeni sorgulayabildikleri müddetçe sistemi kesintiye uğratabilir. Toplumsal bütünlük her şey üzerinde iktidar kurar, öyle ki biz nesnelerle meşgul olur ve onların sihrine kapılırız.[56] Direniş de kaçınılmaz olarak bizatihi başkaldırdığı kategoriler ve yapılar üzerinden dolayımlanır: "cebri özdeşliğin ötesindeki hakikat onun mutlak ötekisi olamaz, her zaman bu cebri özdeşliğin içinden geçer ve onun üzerinden dolayımlanır" (sırasıyla *HF,* s. 23 ve 26). Tahakküme direnirken bile kaçınılmaz olarak onun suç ortağı olma durumunda, eleştirel düşünce kendi zayıflığından kaçamaz (*HF,* s. 47, 55).

Özdeşliğin hareketi aynı zamanda özdeşsizliğe doğru bir hareket olduğu sürece dolayım da bütünleştirici değil antagonist ve aporetik olacağından, direniş hâlâ gerçekleşir.[57] Bu direniş, bütün indirgenemezliği ve aşkınlığı içinde nesnenin tarafında ortaya çıkmaz sadece, Adorno bu açıdan Levinas'tan daha umutludur, direniş aynı zamanda düşünüm uğrağında ve düşüncenin kendi bağlamına karşı kazanacağı mesafede de gerçekleşebilir (*HF,* s. 11). Her iki durumda da Adorno kesintiyi öteki dünyaya ait başkalıktan ziyade dünyalar arası başkalıkla bağdaştırır. Adorno, ister retorik düzeyinde olsun, ister teolojik, Tanrı'dan, varlığın ötesinde kalan ve ondan farklı olan bir aşkınlık ve sonsuzluktan bahsetmek yerine düşünceyi ve pratiği alt üst ederek yeniden yönlendiren, ontik, maddi ve ampirik bir dünyevi içkinlikten bahseder.[58] Ampirik olana ve nesneye, yani indirgenemez "eklenti"ye (*das Hinzutretende)* yapılan bu dolaylı gönderme, ampirik dünyanın maruz kaldığı ideolojik manipülasyon ve kayıp düşünüldüğünde, riskli ve ikircikli olarak kalır.[59] Adorno ve Levinas, Heidegger'in en acımasız eleştirmenleridir. Levinas Heidegger'in

56 Adorno, *The Culture Industry*, *age.*, s. 54-55.

57 T. W. Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason*, çev. Rodney Livingstone (Stanford: Stanford University Press, 2001), s. 234.

58 Levinas'ın dini bir dil kullanması konusundaki iki yaklaşıma da şu çalışmada karşı çıkıyorum: "The Secular, the Religious, and the Ethical in Kierkegaard and Levinas", *Despite Oneself: Subjectivity and its Secret in Kierkegaard and Levinas*, ed. Claudia Welz and Karl Verstrynge (Londra: Turnshare, 2008), s. 91-109.

59 "Eklenti" hakkında bkz. HF, s. 228, 234, 255, 260; kültür endüstrisinde ampirik gerçekliğin kaybı hakkında bkz. Adorno, *The Culture Industry*, s. 53.

Varlığını, onu aşan Başka adına eleştirirken, Adorno Varlığı, onu çoğullukları, heterojenlikleri ve özdeşsizlikleriyle yerinden eden varlıklar adına eleştirir. Adorno dolayısıyla doğayı kendi çoğulluğu ve dağınıklığıyla özdeş olmamasıyla özdeşleştirir (*HF*, s. 255, 266).

Geleneksel doğa ve doğalcılık anlayışlarını sıklıkla Levinas'la aynı sebeplerden ötürü eleştiren Adorno'nun ilk döneminden son dönemine kadar bütün çalışmalarında tarih ile doğa arasındaki ilişki merkezi bir konu olmuştur. 1930'ların başında Adorno tarih ile doğa arasındaki çözümsüzlüğü –ya da zorlu paradoksu– temel ve kaçınılmaz bir şey olarak ele almış ve ikisini de tarihi doğallaştırırken, doğal olanı da tarihselleştirerek doğa ile tarih arasındaki tipik antitezi kaldıran bir "doğal tarih" kavramı üzerinden düşünmeye çağırmıştır.[60] Doğa, şimdiye dek olmuş olanlar anlamında, tarihtir. İnsan doğası dediğimiz de şu ana kadar insanların olduğu şeyin bir ürünüdür.[61] Doğayı etkinleştirmesi ve oluşturması ve bu tür bir dönüşümün kapsadığı bütün yenilik olasılıkları anlamındaki tarih de doğadır. Tarih ve doğanın ikisi de ikinci doğaya dairdir, yani dönüşen ve dönüşmüş hali sabit kabul edilen meselelerdir. Marx insan özgürlüğünün gerçekleşmesini, doğal tarihin sonlanması ve insan failliği üzerinden akılcı bir şekilde biçimlendirilmiş gerçek tarihin başlangıcı olarak tarif etmişti. Genç Marx için "doğa olarak doğa" bir kurgudur ve doğanın ortadan kaldırılması özgür bireyselliğin ortaya çıkışıdır.[62] Adorno "doğal tarih"i defalarca bu anlamda kullanmıştır. Bir yandan da, "doğal tarih" kategorisinin kaba doğalcı kullanımıyla eleştirel düşünümcü kullanımını birbirinden ayırmış, ikincisini üretken bir paradoks olarak ele almıştır (*HF*, s. 116-17). Bu çıkmaz, organik ve hayvani bir yaşama, insan yaşamıyla hayvan yaşamı arasındaki maddi ve bedensel bağlantılara, mutluluğa ve ıstıraba dair örtük vaat ve ideolojik kurmaca ile hayvanlara ve doğal olgulara yönelik mecburi olmayan ve zora dayanmayan duyumsal bir duyarlılık ve etik uygunluk arasındaki gerilimde ortaya çıkar.

Bu maddi uğrağın izini sanata kadar süren Adorno'da, estetik ve kültürel olanın her zaman etik olandan türetildiğini düşünen Levinas'ta bulunmayan bir doğa estetiği mevcuttur (*CPP*, s. 100). Adorno bu bağlamda da bir özdeşsizlik ve eşdeğersizlik uğrağı, öykünmeye özgü duyumsal özgürlük ve tepki verebilirlik uğrağı görür, dolayısıyla sanat Platon'dan Levinas'a kadar bütün ahlakçıların

60 Adorno, *Gesammelte Schriften*, 1: 345, 354.
61 *Age*., s. 358.
62 Marx, *Selected Writings*, s. 95-96, 152.

kınadığı fetişizm, putperestlik ve mit değildir. Adorno öykünmede özgürlük ve bağımlılığın potansiyel özdeşliksizliğini dile getirir ve mitte bir aydınlanma uğrağı bularak, aradığı şeyi, yani düşünüm tarafından kirletilmemiş bir kökeni asla bulamayan gerici arkaikliği reddeder.

Adorno bir maddecilikten ve imgelerin olmadığı bir sanattan bahsedip Yahudilikteki imge ve put yasağını eleştirel bir dille kullansa da, bu konuyu Levinas kadar zorlamaz. Benlik dış dünyanın ya oyunbazlığını ve rahatlığını ya da sertliğini ve soğukluğunu model alarak ona öykünür.[63] Levinas'ın bedenin ve kendiliğinin şeyleştirilmesinden bahsederken söylediği gibi, "şiddete maruz kaldıkça, kendiliğindenlik değişime uğrar ve tam zıddına dönüşür" (*TI*, s. 229). Büyülenmiş ve soğurulmuş özdeşleşme herhangi bir mesafe almaya izin vermediği gibi, özdeşleştirici düşünce de bütün farklılıkları bastırır. İkisi de rolünü, önemini ve olasılıklarını tüketmeyen öykünmeden türer. Asher Horowitz'in öne sürdüğü gibi, öykünme hem nesneye duyulan arzuyu hem de onun çözümsüz dışsallığını içerir.[64] Bu aynı zamanda Levinas tarafından da ele alınan başkalık arzusunun ikircikli mantığıdır. Şiiri sihir, sanatı da putperestlik olarak değerlendiren Levinas bu öykünmeci uğrağı gerici olarak tarif etse de, o da –Jill Robbins'in öne sürdüğü gibi– öykünmeci olanı eleştirmek için öykünmeci olanı önvarsaymaktan ve kullanmaktan kaçınamaz, ki bu da öykünmeye içkin bir olanaktır (*UH,* s. 85, 88-90).[65] Dolayısıyla, kendiliğindenliği ve alıcılığıyla duyumsallıkla bağdaştırılan öykünmeciliği –Aristoteles gibi– sadece insanlara atfetmeyen Adorno için öykünme, özdeşleşme ve sanat ya kölelik ya da özgürleşme olabilir. Bu tür bir tanıma ve mekanik uyarıcılara ve tepkilere indirgenemeyen tepki verebilirlikteki özdeşleşme, hayvan sorusu açısından can alıcı önemdedir.[66]

Bu indirgemeci olmayan revizyonist maddeci strateji Adorno'nun, insan ıstırabı kadar hayvan ıstırabını da insanın doğa üzerinde kurduğu tahakkümün bir parçası olarak ele almasını sağlar. Adorno sıklıkla hayvanların doğal kapasitelerine pek önem vermez gibi görünse de, onların ıstırabına dikkat çeker. Adorno'ya göre, ister insanların isterse hayvanların olsun, ıstıraba kayıtsız kalmak, atların maruz aldığı kötü muamelenin ve Auschwitz gibi bir

63 *Age*., s. 192-193.
64 Horowitz, *Ethics at a Standstill*, s. 225.
65 Jill Robbins, *Altered Readings: Levinas and Literature* (Chicago: Chicago University Press, 1999), s. 53.
66 Adorno ve Derrida bu konuda ayrılırlar, örneğin bkz. Derrida, *The Animal that Therefore I Am*, s. 54, 60, 123-124.

şeyin mümkün olmasını sağlayan o soğukluk ve duyarsızlığa dayanır (*HF*, s. 154-55). Adorno *Minima Moralia*'da ırkçılıktaki insanlıktan çıkarma davranışını hayvanın hor görülerek belli bir mesafeye itilmesiyle ilişkilendirir. Bütünüyle başka olan insanlıktan çıkarılmış insanlar ve değersizleştirilmiş hayvanlar bakışın aynılığını etik açıdan kesintiye uğratmazlar. Alt-insan ve insan-olmayan normatif insandan kategorik olarak ayrılmıştır ve "ölümcül yara almış bir hayvanın bakışı insanınkiyle karşılaştığı anda, pogromun yapılıp yapılmayacağı da belli olur," zira "iktidardakilerin, insani olanı tam da farklı olandan kendilerine geri yansıtmak yerine, ancak kendi yansıtılmış imgelerini insan olarak algılamalarına yol açar." Başka'nın çırpınışları ve ıstırabı "o manik bakışı yalanlayamaz."[67] Sadece insan yüzünün değil, organik yaşamın tamamının bir özelliği olan yaralanabilirlik ve savunmasızlığa rağmen, hayvan sadece yıkımın pasif bir nesnesi, insan hesaplamalarının, söylemlerinin ve iktidarının bir ürünü değildir.

İnsanların hayvanları alçaltmasını gerekçelendirmek için başvurulan, hayvanlık karşısında duyulan tiksinti ve korku, insanlığın kendi hayvansallığıdır. Levinas'ın da savunduğu, hayvanlıkla insanlık arasındaki mutlak fark, Adorno'nun Kant'ta kınadığı bir tezdir (*EN*, s. 33).[68] Hayvanlık, hem "iç" insani doğa hem de "dışsal" hayvani doğa ve çevre üzerinde kurulan hakimiyeti birbirine bağlar (*HF*, s. 209). *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde Adorno ve Horkheimer, tarihsel olarak insan eksikliği ve gereksinimi ile bilgi ve iktidarın giderek birbirine eşitlenmesine dayanan Baconcı doğa tahakkümünü, insanların birbiri üzerinde tahakküm kurduğu aynı tarihsel sürecin bir parçası olarak analiz etmişlerdir. Bu analiz daha sonraki eserlerinde Adorno'nun çevre yıkımına yol açan olguları, onları gizemlileştirmeden veya kutsallaştırmadan teşhis etmesine olanak sağlamıştır. Adorno'nun Wagner ve Heidegger'deki doğal unsur analizlerinde öne sürdüğü gibi, doğaya yönelik romantizm doğa tahakkümünün bir parçasıdır. Doğanın farklı yönleri evcilleştirilir veya marjinalleştirilir ve kutlanır ya da şeytanlaştırılır (*HF*, s. 260-261). Doğa üzerinde kurulan tahakküm, doğal olguların yabancı, farklı ve başka olgular olarak toplumsal-tarihsel

67 T. W. Adorno, *Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life*, çev. Edmund Jephcott (Londra: Verso, 1974), 68, s. 105 [Türkçesi: Minima Moralia, çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan, Metis, 1998, s. 108].

68 T. W. Adorno, *Beethoven: The Philosophy of Music*, çev. Edmund Jephcott (Stanford: Stanford University Press, 1998), s. 80. Bu eleştirinin daha kısa bir versiyonu için bkz. Adorno, *History and Freedom*, s. 209-10. Derrida genelde pek atıfta bulunmadığı Adorno'nun bu pasajını şurada ele alır: *The Animal that Therefore I Am*, s. 100-101.

açıdan köleleştirilmesidir (*HF*, s. 13). Bu tür bir tahakküm, çevreden, ırkçılıkta insan bedeninin ideolojik bir şekilde doğallaştırılmasına kadar doğal olarak görülen tüm olguların sömürülmesi ve bastırılmasıdır (*HF*, s. 45, 106-107).

İkinci doğanın ve doğa kaynaklarının tamamen "planlanmış, yetiştirilmiş ve düzenlenmiş" doğası, birinci doğa olarak görünür (*HF*, s. 120-22). Geleneksel ve toplumsal unsurlar doğa olarak görülse de –insan düşüncesi ve pratiğinin nesnel ve maddi bağlamından oluşan– "birincil doğa" toplumsal inşasına indirgenemez çünkü insanların kendileri de dahil olmak üzere bütün doğal olgularla etkileşimlerinde toplumsal olanın önceliği, doğanın toplumsal ontolojiye indirgenmesini gerektirmez (*HF*, s. 122). İdealizm ve onun dilsel ve toplumsal konstrüktivist türevleri, doğayı doğru bir biçimde tarihselleştirirler ama tarihi doğa olarak yanlış anlayıp, özdeş olmayanı, zihin, tarih, dil veya toplumun özdeşliğine indirgerler (*HF*, s. 123-23). Bu tür konumlardan hayvanlar ve çevre etik şeyler olarak, yani (Levinasçı dışsallık anlamında) aslen onların tahakkümüyle aynı şey olan inşaları ve yansıtılmalarından fazlası olarak görülmez. Düşünce tamamıyla yorumlayıcı olsa da, düşünümün yoruma indirgenmesi eleştiri ve başka pratik olasılıklarını zayıflatır (*HF,* s. 128). Adorno, buna bir alternatif olarak "doğal tarih"in bizatihi bir yorum modeli sunduğunu savunur, bu modelde doğa tarih üzerinden ve tarih de doğa üzerinden okunur (*HF*, s. 133-34). Hem tarih hem de doğa antagonist dinamizmleri ve kısa ömürlü geçicilikleri içinde, yani özdeşsizlikleri içinde açığa çıkartılır, zira içkin eleştiri içkinliği kendisinden ve kendi fetişleştirilmesinden kurtararak, kendinden başka olanla yüzleşmeyi sağlar (*HF,* s. 135).

Bir Doğa Kültürü?

Adorno'nun toplumsal kuramı ve Levinas'ın etiği, bu çok çeşitli ve sonsuz yaşamı ya dünyasına hükmettiğini varsaydığı insan olmayana tamamen kayıtsız kalan farazi insanmerkezci hümanist bir ideale ya da "varoluş mücadelesi" ve biyo-toplumsal hakimiyet şeklinde araçsallaştırılan şeyleşmiş bir doğanın önceden çizilmiş yazgısına indirgemeksizin insan ve hayvan yaşamının heterojenliğine verilen birer yanıt niteliğindedir. Biyolojik kendini öne sürme ve biyo-toplumsal denetim arasındaki bağlantı, modern Batı uygarlığını tahakküm altına alınan doğa perspektifinden yeterince sorgulamayan Levinas'ın yetersiz bir şekilde ifade ettiği doğa üzerine kurulan tahakkümdür.[69] Levinas'ta

69 Levinas "doğa üzerindeki egemenlik"ten bahsederken, bu egemenliğin biyotoplumsal rabıtasını soruşturmaz, AT, s. 15, 47 ve 131.

tikel bir varlığın, ayrı durarak bütünleşmeye karşı durmasıyla nitelenen özgürlük, birey kategorisini ve bireyin düşünümünü gerektirdiğinden, bu tür efsunlardan kurtulup bunlara direnmek, bütünleşmeye ve kimliğe karşı durmaktır (*HF*, s. 174, 179).[70] Üstelik, direniş her bir uğrakta mümkündür, zira özgürlük insan yaşamının doğal esasları olan itki, kendiliğindenlik ve duyumsal faaliyetlerle ilişkili bir toplumsal-tarihsel kategoridir.[71] Levinas doğal kendiliğindenliğin bencilliğini, hükmünü ve kudretini eleştirip, özgürlüğün hem sorumluluk hem de buyruk aracılığıyla tesis edildiğini öne sürse de, kendiliğindenliği veya onun etik önemini tamamen reddetmez (*TI*, s. 43; *OB*, s. 91, 101, 107, 122).

Etik olanın duyarlılık [*responsiveness*] yoluyla duygulanımsal, bedensel ve duyumsal düzeyde sahnelenmesi Levinas'ı maddecilikle ikircikli bir yakınlık içine sokar.[72] Levinas maddeselliği, kimliğin ve maddenin tutsaklığı ve yalnızlığıyla özdeşleştirir, bu tutsaklık ve yalnızlık anonimlik ve benliğin bedene zincirlenmesi üzerinden totaliterleşen Başka'nın zamanı kırılacaktır (*TO*, s. 57-58). Ancak, maddeselliğin –hatta "tüm maddeden daha maddesel bir maddeselliğin"– deneyimlenmesi olan beden bir araç veya vasıta değildir (*OB*, s. 108). Beden, insanların kendi varoluşlarıyla ve "yaralara ve hiddete maruz kalma" durumuyla iştigal ettikleri bir olaydır (*EE*, s. 69-70; *OB*, s. 108). Bir beden olarak benlik, kendi kendine rağmen duygulanımlardan etkilenir ve eza görür (*OB*, s. 101-102). Maddesellik, başkalarının sıkıntısını, noksanlarını ve ihtiyacını tanıyıp onlara bedenin duygulanımıyla tepki vermek demek olduğundan etiktir. Beden etiği sadece bedensel ıstırap ve gereksinime verilen tepkide değil, aynı zamanda kavrayan dokunuşun aksine okşayışın alıcı kendiliğindenliği gibi, yakınlık ve sevgi uğraklarında da görülür (*TO*, s. 89; *OB* 90).

Ekolojik ve çevresel krizi ele alırken, fetişleştirilmiş doğa imgeleriyle insan tahakkümü ve ıstırabının gerçeklerine karşı bizi kör eden, içkin ve ebedi doğa yasaları hakkında metafiziksel bir özcülüğe başvurmaya gerek yoktur; aynı şekilde, doğal olanı ve hayvani olanı tanımanın ne kadar faydalı olacağına ilişkin insanmerkezci hesaplamalara başvurmaya da gerek yoktur. Adorno ve Levinas eleştirdikleri meselelerde farklı ölçülerde suç ortağı olsalar da, eserlerinin tarihsel olgusallığı ve sınırlarının ötesinde, çevre etiği ve pratik angaj-

70 Toplumsal niteliği için bkz. HF, s. 180; bedenselliği için bkz. HF, s. 213-15, 228, 234-35, 237.

71 Bu argümanı daha ayrıntılı ele aldığım çalışma için bkz. "Levinas and Early Confucian Ethics: Religion, Rituality, and the Sources of Morality", *Levinas Studies*, C. 4, ed. Jeffrey Bloechl (Pittsburgh: Duquesne University Press, 2009).

72 Levinas'ın maddecilik eleştirisi için bkz. Horowitz, *Ethics at a Standstill*, s. 27-31.

man için gerekli olan eleştirel bir çevre düşünümünü teşvik etmek amacıyla stratejileri kullanılabilir.[73]

Levinas'ın etik olana yönelen bir kültürü eklemleyişiyle Adorno'nun doğal tarih yaklaşımı bir arada, çevre üzerine düşünüm için manalı bir eleştirel model sunar. Bu model, kendi içinde doğaya veya bizatihi doğaya başvurmak yerine, salt insani biryapı veya öz çıkar gözeten araçsal hesaplanmalardan daha fazlası olarak doğal unsurları, çevreyi ve hayvanı tanıma, takdir etme ve tepki verme yetisine sahip, etik ve çevre konusunda bilgi sahibi bir toplum ve kültür öne sürer. Böyle bir kültür, varlıklar ve çevreyle tikel eşsizlikleri içinde olduğu kadar, bizim yaşamımız ve refahımızla kurdukları homojen olmayan organik süreklilik içerisinde karşılaşmayı sağlar. Thomas Heyd böyle bir geleceği "çevre kültürü", pratik ve etkili bir çevre bilincinin mümkün olacağı bir toplum olarak tarif eder.[74]

Levinas'ı tekrar etmek gerekirse, "ertelenemez aciliyeti" içinde çevreyi ve hayvan türlerinin bizatihi varoluşunu tehdit eden, giderek şiddetlenen krizler bizi tepki vermeye çağırır, yani artık sadece insanlarla kısıtlanmayan bir etik asimetri ve farklılık içinde adalet ve dayanışmaya çağırır (*TI*, s. 212-24). Çevreci bir toplum veya kültürün koşulu, hayvanlar ve çevreyle alerjik bir ilişkiden, alerjik olmayan bir ilişkiye götürecek, bireysel olduğu kadar toplumsal bir dönüşümdür. Adorno da Levinas da böyle bir umudu bütünlüğün ve özdeşliğin eleştirisi bağlamına yerleştirir. Bu tür kavramlar çağcıl toplumlara uygulandığında bir ölçüde abartılsa da, mevcut durumumuz açısından kritik bir önem taşımaya devam ediyor. Doğayı daha da alt etmeyi veya denetlemeyi ya da doğa ve toplum arasında yeni bir birlik veya bireşimi talep etmektense, her iki yazar da daha azını savunur. Hedeflere ulaşmak için hemen ve doğrudan eylem talep etmek daha fazla kimlik ve dolayısıyla kendine özdeş olmayana daha fazla adaletsizliği doğururken, kimlikten kurtulmak "kendini sınırlama"yı gerektirir (*HF*, s. 150, 158). Toplumdaki başkalarla ve dünyadaki doğal canlılarla ilişkide kendini öne sürmekten ziyade, minimalizm veya kendini sınırlama, sadece doğaya değil, topluma da dair bir meseledir; özellikle de hem Levinas hem de Adorno tarafından farklı derecelerde tespit edilmiş olan, mübadele mantığı, meta fetişizmi ve tüketicilik meselesidir. Onların mübadele mantığına dair

73 Claudia Leeb Adorno'nun araçsal rasyonellikle suç ortaklığını ve özdeşsizlik konusundaki hatalarını şurada çözümler: "Desires and Fears: Women, Class and Adorno", *Theory & Event*, C. 11, S. 1 (2008).

74 Thomas Heyd, *Encountering Nature: Toward an Environmental Culture* (Aldershot: Ashgate, 2007), özellikle s. 15-36, 123-129, 181-186.

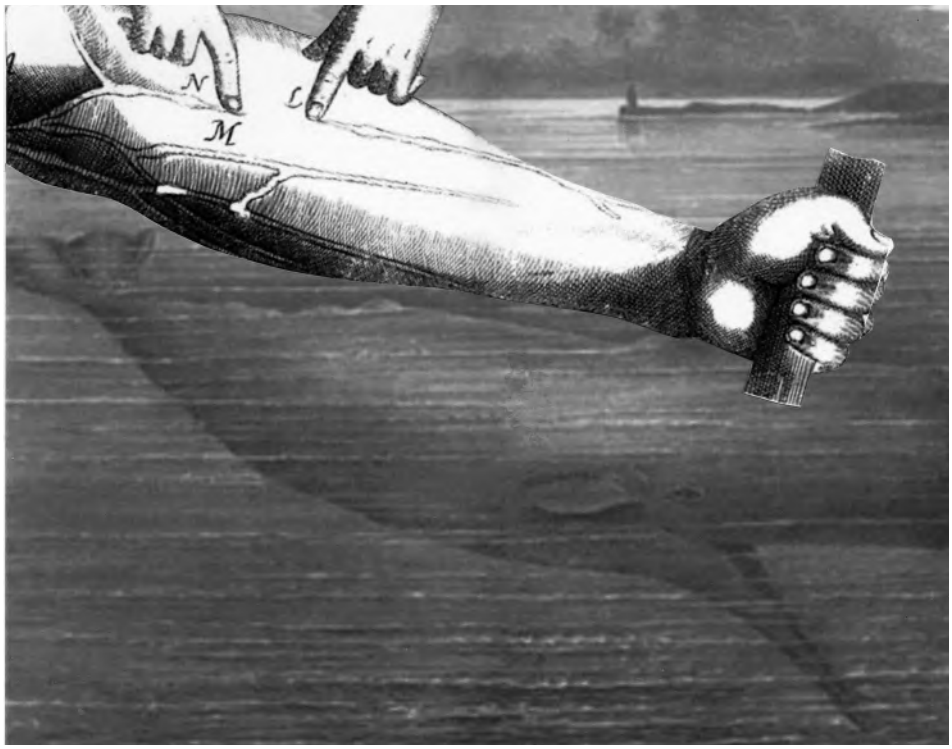
çözümlemeleri, çevresel yıkımı ve toplumsal adaletsizliği teşvik eden iktisadi indirgemecilik ve doğanın metalaştırılması karşısında çevreye dair önemli çıkarımlar içerir.[75]

Salt çileci veya disiplinci minimalizmden ziyade, tepki vermeyi ve duyarlı olmayı seçen bir minimalizm de gözle görülür derecede akılcıdır, zira bu minimalizm akıldaki eleştirel ve dönüşümcü, özdeşliksiz uğrağı reddetmeksizin, şeyleşmiş rasyonellik biçimlerini eleştirmeye izin verir. Hayvanlar ve çevre gibi nesnelere tepki vermek, dolaysızlık ve duygulanım kadar, geri çekilmiş ama kayıtsız olmayan bir düşünümü de gerektirir. Aklın rasyonel olması için, bütünleştirici bir özdeşlik olması zorunlu değildir. Levinas'ın belirttiği gibi, radikal çoğulculuk ve onun gerektirdiği sorumluluk, aklın bizatihi koşuludur (*TI*, s. 208). İrrasyonel olan rasyonellik, bilimler ve teknoloji değil, onların her şeyi kapsayacak şekilde genişletilmesi ve araçsallaştırılmasıdır. Şeyleşmiş halleriyle şeylere veya insan faillere karşı duyarlı olamayacak hale gelmişlerdir.

Asla var olmamış bir doğaya dönüş söz konusu olmasa bile, bir kurmacadan daha fazlası olarak doğaya dair deneyimler ve kavramsallaştırmaların, insan düşünümü ve praksisi açısından kritik bir sosyokültürel rolü vardır. Doğanın tahakkümüyle suç ortaklığı yapan söylenmiş sözleri geri almak, doğaya duyarlı ve doğanın sorumluluğunu üstüne alan bir toplum ve kültür yaratmanın bir parçası olacaktır. Bu, çağcıl çevre yıkımına ve adaletsizliklerine göz yumup onları, Levinas veya Adorno'nun kastettiği anlamda aşkınlığın indirgenmesi ve şeyleşmesi olan dini veya sekülerleşmiş teodiselerle onlara bahane bulmaktansa, bu yıkımı ve adaletsizlikleri ele alıp onlara tepki verecek bir dönüşüm için kritik önemde olacaktır.

İngilizceden çeviren: Ertürk Demirel

75 İktisadi indirgemecilik ve doğanın metalaştırılması için bkz. John Bellarmy Foster, *Ecology against Capitalism* (New York: Monthly Review Press, 2002), s. 30-34.



Kolaj: Deniz Ayral.

Arzunun Önceliği ve Ekolojik Sonuçları*

TED TOADVINE

Çevre etikçileri, sürekli bir doğa felsefesi inşa etmeye yönelirler çünkü insanmerkezciliğin çevre politikası için sağlam bir zemin teşkil edip etmediği sorusu, doğaya içsel bir değer atfetmenin akla yatkınlığına dayanır. Anglo-Amerikan çevreci camialardaki baskın akıl yürütme biçimi bu şekilde ilerler ve muharebe hatları çıkarımlarla çizilir: Ya insanlar nesnel ve değersiz olgusal bir dünyaya değer yüklerler ya da doğa kendi başına değerli veya değer veren bir statüde bulunur. Son eğilimler ikinci istikamete yani "insanın doğadan ayrı olduğu" insanmerkezci görüşe karşı, kökleri ekosistemde ya da doğal organizmanın kendisinde bulunan bir değer sürekliliğinin içine insan öznesini yerleştiren bir doğa felsefesine meyleder gibi görünmektedir.[1] Fakat doğayla bir süreklilik sağlama, insanla doğal unsurlar arasında bir homojenlik ya da akrabalık kurma yönelimli bu hareket belki de yanlış bir yönde ilerlemektedir. Bu sorunlu eğilim, çevre felsefesini fenomenolojik bir yönelimle ele alan yakın zamanlı yaklaşımlarda, örneğin, Merleau-Ponty'nin bedensellik fenomenolojisi ve sonraki ten ontolojisi temelinde insanla doğal olan arasında bir akrabalık tesis etme girişimlerinde de belirgindir. Peki "doğanın-bir-parçası-olarak-insan" paradigmasını sahiplenmek, çevre etiğine en iyi şekilde hizmet etmek midir? Ya da, soruyu pratik değil de teorik düzeyde sorarsak, insan ve doğa arasında algılanan ereksel devamlılık, değer atfetmek için uygun bir zemin midir? Burada belki de daha ileri giderek şunu sormalıyız: "İçsel değer" sorusu, doğru soru mudur?

* İlk yayımlandığı yer: *Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself*, ed. C. Brown, T. Toadvine, SUNY, 2003, s. 139-153.

1 Eril ve cinsiyetten bağımsız ifadeleri kullanmayı tercih eden Don E. Marietta Jr.'ın "doğadan-ayrı-olan-insan" ve "doğanın-bir-parçası-olarak-insan" ifadelerini benimsedim. Bkz. Marietta, *For People and the Planet* (Philadelphia: Temple University Press, 1995), özellikle Birinci Bölüm.

Doğanın içsel değeri, kültürü ve doğayı diyalektik bir şekilde kavrayan dünya görüşü içerisinde bir mesele haline gelir; kültürün doğallaşması ve doğanın kültürelleşmesi, bu diyalektiğin kiplerinden fazlası değildir. Ama muhtemelen, doğaya etik bir duyarlılık göstermenin imkânı, onu evcil hayvanımız ya da kardeşimiz olarak benimseyip tırnaklarını kesmemizin imkânsız oluşunda gösterir kendini. Belki de, burada önereceğim gibi, doğaya karşı etik bir duyarlılık ancak, onu homojen, sürekli, öngörülebilir, algılanabilir, izlekleştirilebilir bir şekle indirgemenin *imkânsızlığıyla* yüzleştiğimizde mümkün hale gelir. Gerekli olan şey, yeni bir doğa felsefesi değil, herhangi bir doğa "felsefesinin" imkânsızlığının etiğidir. Bu "imkânsızlığın" zemini fenomenolojiktir ama bu yöntemi belki de kırılma noktasına kadar zorlayacak bir fenomenolojidir bu. Doğanın "imkânsız fenomenolojisinin" kaynağını, Schopenhauer, Sartre ve Merleau-Ponty'deki bedensellik, arzu ve ten anlayışı çözümlemelerinde arayacağım. Burada geliştirdiğim şey eksiksiz bir görüş değil fakat iki amacı var: Birincisi, mevcut "akrabalık" görüşünün tatmin edici olmadığı gibi doğa ile aramızdaki ilişki için etik bir zemin sağlamadaki tek alternatifimiz olmadığını söylemek; ikincisi ise alternatif bir "imkânsızlığın fenomenolojisini" hangi yönde geliştirebileceğimizi belirtmek.

İçsel Değer Diyalektiğinin Ötesinde

J. Baird Callicot ve Holmes Rolston III, içsel değer tartışmasında diyalektik kutuplarda konumlanırlar. Callicot, "Bilimsel bakış açısına göre, atomlardan galaksilere kadar, doğanın tamamı düzenli, nesnel, aksiyolojik olarak nötr bir alandır" der. Callicot'un görüşüne göre, doğru bir çevre etiği bu bilimsel bakış açısını şu sonuçlarla birlikte benimsemelidir: "Değer, bir bakıma, gözlemcilerin öznel duyguları yoluyla doğal nesnelere veya olaylara yansıtılır. Tüm bilinç bir hamlede yok edilseydi, iyi ve kötü, güzel ve çirkin, doğru ve yanlış olmazdı, sadece kayıtsız fenomenler kalırdı."[2] Callicot, bu halin içsel değeri dışlamadığını, yalnızca bu mefhumu öznel gözlemcinin yansıtmasına göre anlamamızı gerektirdiğini savunur; bu gibi yansıtmalar "Hume'cu-Darwinci" biçimde açıklanabilir.[3]

Callicot, Hume'cu ampirizme geri dönmekle yetinirken, Holmes Rolston, doğrudan Aristoteles'ten çıkarılan ereksel doğa yorumunu tercih ediyor gibi gö-

2 J. Baird Callicot, "On the Intrinsic Value of Non-Human Species", *The Preservation of Species: The Value of Biological Diversity*, haz. Bryan G. Norton (Princeton: Princeton University Press, 1986), s.156.

3 *Age*, s. 162.

rünmektedir. Rolston, bilimin bize gösterdiği şeyin "organizmanın, kendiliğinden oluşan, kendi kendine devam eden bir sistem olduğunu; kendisini sürdürdüğünü ve yeniden ürettiğini, programını yürüttüğünü, kendine dünya içinde bir yol açtığını" söyler ve şöyle devam eder: "… her organizmanın içinde, hissedebilirlikten (*sentience*) daha az olduğunda bile fiziksel nedenlerden daha fazla olan bir şey işlemektedir… [Bu], Aristoteles'in formel ve nihai nedenler olarak adlandırdığı şeyin modern karşılığıdır; organizmaya bir *telos* (erek) veya amaç, bir tür [hissedilmeyen] hedef verir."[4] Bu yaşayan birey, "aksiyolojik, değerlendiren bir sistem" olarak, içsel bir değerdir. Ancak ödevlerimiz bireylerde bitmez çünkü bu tür değerlendirme etkinlikleri türlere ve hatta ekosistemlere atfedilebilir. "Hayatta kalmanın" ve buna bağlı olarak ödevin "temel birimi", "düzenin kendiliğinden ve sistematik olarak ortaya çıktığı" ekosistemdir.[5] Bilinç ve öz-bilinç, ekosistem evriminin değerlendirici ereğinin ürünleridir. İnsan düzeyinde, değerlerin "afallatan epigenezi" söz konusu değildir; Rolston, bir değerlendirme sistemi olarak insan öznelliği, yaşamın en derin katmanında işleyen değerlendirici süreçlerin evrimsel mükemmelliği olduğunu öne sürerek Callicot'a karşı çıkar.[6]

Rolston, doğanın herhangi bir deneyimini veya hissedebilirliğini etiğinin temeli haline getirmekten kaçınır ama insan etkinliğinin de eklemlenebileceği, düzenli işleyen bir doğanın inşasını hedefler. Rolston bize doğanın, Leopold'un biyotik piramidinden çok da farklı olmayan ve belki de aynı etik varsayımla tetiklenen bir "zihinsel imgesini" sunar: "Yalnızca görebildiğimiz, hissedebildiğimiz, anlayabildiğimiz, sevdiğimiz veya başka türlü inanabildiğimiz bir şeyle ilişkimizde etik olabiliriz"[7] varsayımıdır bu. Rolston ve Leopold, Don Marietta'nın "doğanın-bir-parçası-olarak-insan modeli" diye adlandırdığı şeyi, yani "dünyadaki diğer canlılarla akrabalığı" vurgulayan bir insan-çevre ilişkileri modelini ve "[doğal] bir topluluğa ait olma" düşüncesi-

4 Holmes Rolston, III, "Environmental Ethics: Values in and Duties to the Natural World," *Ecology, Economics, Ethics: The Broken Circle*, haz. F. Herbert Bormann ve Stephen R. Kellert (New Haven: Yale University Press, 1991), 79.

5 Rolston, "Environmental Ethics: Values in and Duties to the Natural World", s. 88, 90. Kesin konuşursak, Rolston ekosistemlere *içsel* bir değer atfetmez çünkü onların "kendileri için" bir değerleri yoktur. Aksine, aklında olan şeyi kendi icat ettiği "sistemik değer" ifadesiyle karşılar. Bkz. Rolston, s. 92.

6 Rolston, Callicot'un görüşünü doğrudan hedefleyerek şu sonuca varır: "Özne ona değer vermese değersiz olacak bir dünyada değer veren bir öznenin, tüm hayata saygı duyanların tecrübelerinden çıkardıkları sonuçlar için yetersiz bir öncül olduğu" sonucuna varır ("Environmental Ethics: Values in and Duties to the Natural World", s. 94).

7 Aldo Leopold, "The Land Ethic", *The Sand County Almanac* (New York: Oxford University Press, 1949), s. 214.

ni benimsemiştir.[8] Bu konum elbette, felsefe ve Batı kültürü tarihi boyunca sıklıkla karşımıza çıkan, insanın doğadan ayrı olduğu görüşüne tercih edilse de, en azından Rolston'un tartışmasında ima edilen başka bir seçenek daha vardır. Değerin yalnızca insanın değer biçmesiyle ortaya çıktığını reddetme sürecinde Rolston, "insan zihninin ötesinde, insan deneyiminin ötesinde kalan bir dünyadan bir şeylerin zihnimize, deneyimlerimize alındığını ve bunun değerinin her zaman bizim değerlendirmemizde ortaya çıkmadığını" belirtmektedir.[9] Belki de doğanın değeri, eğer değer kelimesi doğru kelimeyse, insan aklının ve deneyiminin ötesinde olan bu "şey"de aranmalıdır. Böyle bir şey nasıl karakterize edilebilir?

İlk cevap, öngörülemeyen, homojen olmayan ve sürekli olmayan doğayla, kendi ifadesiyle "mucize olarak doğayla" kurulan nevi şahsına münhasır bir deneyimi öne süren Neil Evernden tarafından verilir.[10] Teolojik tınılarına rağmen, mucize-olarak-doğa, Rolston'da görülen türden bir "doğal hukuktan" en uzak şeydir. Evernden, doğanın sosyal psikanalizini yaparak, kültürün doğallaşmasıyla el ele giden bir doğanın kültürelleşmesi sürecini ortaya çıkarır.[11] "Her toplumsal grubun, kendi iç istikrarını sağlamak için başvurduğu bir doğa anlayışı vardır" diye iddia eder.[12] Örneğin, "vahşi doğa", başkalarının da iddia ettiği gibi, pekâlâ Batılı bir kavram olabilir.[13] Evernden Callicot'ın paradigmatik bir örneğini sunduğu ve doğayı aksiyolojik olarak nötr bir hammaddeye indirgeyen bakış açısı için "Nesne-olarak-doğa" nitelemesini kullanır. Böyle bir görüşün ancak "hümanizmin yükselişi ve bireysel insanın değer ve anlamın tek otoritesi ve tek kaynağı olduğu düşüncesi" ile mümkün kılınabileceğini savunur.[14] Buna göre doğa, Bacon ve Leibniz'den bu yana modern demokratik toplumun ve modern bilimin temel aldığı bir varsayım, "algının en düşük ortak paydası" haline gelir.

8 Marietta, *For People and the Planet,* s. 13, 21, 28. Rolston'un Marietta'nın kitabına önsözü, bu düşünce biçimine çok uygun görünür.

9 Rolston, *age,* s. 94.

10 Neil Evernden, "Nature in Industrial Society", *Cultural Politics in Contemporary America*, yay. haz. Ian Angus ve Sut Jhally (New York: Routledge, 1989), s. 151-64.

11 Örnek olarak, Judith Butler'ın "doğal cinsiyet"in toplumsal cinsiyetin temelindeki söylem öncesi ve politik olmayan bir kültürel inşa olduğunu öne süren tartışması incelenebilir (*Gender Trouble* [New York: Routledge, 1990], s. 7).

12 Evernden, *age,* s. 154-155.

13 Bu, Ramachandra Guha'nın birçok antolojiye giren makalesinde oldukça güçlü bir şekilde iddia edildi. "Radical American Environmentalism and Wilderness Preservation: A Third World Critique", *Environmental Ethics*, S. 11 (1989), s. 71-83.

14 Evernden, *age,* s. 157.

Ancak bu nesne-olarak-doğa (*nature-as-object*) görüşü bir karşı harekete, popüler çevreciliğin benlik-olarak-doğa (*nature-as-self*) çevreciliğine meyleden bir sarkaç hareketine, insanlar ve daha geniş ekosistem arasında bir akrabalık ilişkisi olduğunu öne süren görüşe yol açar. Evernden, "derin ekoloji"nin bu görüşün bir örneği olduğunu söyler, ben de Leopold, Rolston ve Marietta'nın da bu kampa ait olduğunu savunuyorum.[15] Ancak, eğer Evernden'in nitelendirmesi doğruysa, benlik-olarak-doğa, en az yerinden etmeyi umduğu nesne-olarak-doğa görüşü kadar diyalektik bir inşadır; organize ve üretken bir erekli (*telic*) sistem olarak kavranan doğa ile bütünsel birliğe dönüşün, insanmerkezci ve hatta romantik imalarını görmezden gelmenin güçlüğünün bir nedeni de bu olabilir.[16] Kant'ın bize gösterdiği gibi, insanın komşusuna karşı doğal yatkınlıkları mutluluğa götürebilir ancak bunlar ödev için yetersiz bir zemin oluşturur.

Evernden, nesne-olarak-doğa ve benlik-olarak-doğa arasındaki bu diyalektiğe aydınlatıcı bir alternatif sunar: Her birimizin tek başına bir birey olarak doğayla mahrem bir ilişki kurduğu bu nevi şahsına münhasır doğa deneyimi, bize öğretilen doğa yasalarına aykırıdır. Eğer egemen görüş olan nesne-olarak-doğa görüşü bağlamında doğa, homojen ve sürekli ise –ki tutarlı neden sonuç ilişkilerinin kurulabilmesi için bu gereklidir– o zaman "direniş noktaları, sürprizler söz konusu olamaz".[17] "Descartes'ın mirasçıları olarak... hepimiz doğayı sürekli ve öngörülebilir bir fenomen olarak biliriz."[18] Ancak, bütün öznel niteliklerden sıyrılmış bu karmaşık soyutlamanın, bu şekilde kavranan "doğa yasalarına" bizzat aykırı düşen ve ancak "mucizevi" olarak nitelendirilebilecek eşsiz doğa deneyimimizle hiçbir ilgisi yoktur. Whitehead'in "yanlış konumlanmış somutluk yanılgısını" (*fallacy of misplaced concreteness*) aşarak, belki de "'doğanın yasalarının' her zaman uygulanmadığı" ve "heterojenliğin bütünüyle yürütülemediği" bir "doğrudan doğa deneyimine" geri dönebiliriz.[19] Nesne-olarak-doğa bakış açısına yaptığımız devasa yatırımıma rağmen, Evernden, alternatif bir "şeylerin kendisine geri dönme" imkânını elden bırakmaz:

15 Kendi-olarak-doğa kavramını, Evernden tarafından sunulan karakterizasyonun ötesine genişletebilirim. Bunu yapmamın sebebi bu görüşlerin her birinin, insan ile doğal olan arasında belirli bir akrabalık veya süreklilik kavramına dayandığını belirtmektir.

16 Donald Worster'ın ilginç makalesinde bildirdiği gibi, bilimsel ekoloji aynı zamanda geleneksel "ekosistem" kavramının ima ettiği bütünselcilik (holism) ve ereksellikten şüphe etmiştir. "The Ecology of Order and Chaos" (*Environmental History Review* [Bahar/Yaz, 1990], 1-18). Don E. Marietta Jr.'ın bölümü, kısmen, Worster'ın belirlediği endişelere cevap niteliğindedir.

17 Evernden, *age,* s. 160.

18 *Age,* s. 161.

19 *Age,* s. 162.

Belki de, "normal anlayışın ötesine geçen ve bireyin yaşayan dünyaya ilişkin farkındalığını geri getirmek için onu geçici olarak askıya alan mucize-olarak-doğa deneyimi. bireylerin farkındalığında herhangi bir gerçek değişikliğin ve dolayısıyla popüler kültürdeki doğa kavrayışlarında bir değişikliğin ön koşuludur".[20] Bu nevi şahsına münhasır deneyim, yalnızca doğayı kontrol etme çabasını değil, aynı zamanda onunla bir akrabalık ilişkisi kurma arzusundan sonsuza dek vazgeçecektir: Böyle bir deneyim, bunun yerine açıklanamaz ve öngörülemez bir şey karşısında şaşkınlığa düşecek, ekonomi ve politikaya sırt çevirerek metafiziğe dönecektir.

Evernden'in alternatifi aydınlatıcı olsa da, sorunludur. İlkin, bu seçeneğin kültür-doğa hegemonyasından kaçınmasını neyin güvence altına aldığı sorulabilir. Evernden "yaşam dünyasının bir fenomenolojisine" yöneliyor olabilir ancak kökensel, dil öncesi bir doğa deneyimine dönüşe yöneltilen eleştiriler iyi bilinmektedir.[21] Fakat, burada ele almak istediğim eleştiri bu değil. Benim sorum şudur: nevi şahsına münhasır bir deneyime erişilebilse bile –rasyonel söylemin paylaşılan dünyası (*koinos kosmos*) yerine hayalperestin ya da delinin özel dünyası (*idios kosmos*)– böyle bir doğa ne anlamda düşünülebilir ya da ifade edilebilir? Dünyevi veya aşkın olsun, herhangi bir dilde "mucizevi" bir deneyim tanımlanabilir mi? Hayal gücünün çeşitlemesine tabi tutulabilir mi? Ve bu soruyu takiben, metafiziğe dönüş, etik bir buyruğun temellendirilmesi için gerçekten örnek alınması gereken bir yol mu? Evernden'in "alternatifi" hızla akılla idrak edilmeye (*noumenality*) çekilmek gibi gözüküyor. Bununla birlikte, bu soruya değinmeden önce, benzer bir girişimi daha düşünmek faydalı olacaktır: Schopenhauer'ın "İrade-olarak-Dünya" sorgulaması.

İrade-Olarak-Dünya ve Arzu

Kant'ın fenomenal dünyasından yola çıkan Schopenhauer'ın temsil-olarak-dünyası, uzay ve zaman formları ve nedensellik kategorisi ile kısıtlanmıştır.[22]

20 *Age,* s. 162-163.

21 Bu eleştirileri anlamak için bkz. Kate Soper, "Nature/'nature'" ve Neil Smith, "The Production of Nature", *FutureNatural,* haz. George Robertson vd. (Londra: Routledge, 1996), ve Steven Vogel, "Nature as Origin and Difference: On Environmental Philosophy and Continental Thought," *Conflicts and Convergences*, yay. haz. Linda Alcoff ve Merold Westphal, *Philosophy Today*, S. 42 (1998), s. 169-81.

22 Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung,* 2 cilt. (Köln: Könemann Verlagsgesellschaft mbH, 1997); *The World as Will and Representation*, 2 cilt., çev. E. F. J. Payne (New York: Dover, 1969). Bundan böyle WWV kısaltmasıyla, önce Almanca sonra İngilizce sayfa numaraları belirtilecektir.

Temsiller kapalı bir nedensel sistem oluşturduğundan, tüm fenomenler "yeterli sebep ilkesine" tabidir: Beliren her şey, başka şeylerle olan nedensel ilişkileriyle yeterince açıklanabilir. Schopenhauer'a göre beden birçok temsilden biridir; fakat bundan daha fazlasıdır, deneyimlerimiz onun bir "iç mekanizma" ile, yani irade tarafından canlandırıldığını gösterir. "Kendi içinde" beden, aşkın olarak, acı, zevk ve özellikle arzu gibi bedensel deneyimimizle açığa çıkar. Her şeye rağmen, kavramlarımızın ve uzay ve zaman formlarımızın, akılla idrak edilen (*noumenal*) âleme genişletilememektedir; bu nedenle, bedenin "kendi içinde" iradesi, İradenin kendisinden ayrılıp bireyselleşmez. "Teorik egoizm", Schopenhauer'ın görüşüne göre saçma olduğu için, her fenomenal nesneye –dünyevi doğanın tamamına– koşut bir aşkın doğa; yani nedensellik, birlik veya farklılık gibi insani kategorilerin ötesindeki İrade olduğu sonucuna varılabilir.

Aşkın dünya buna göre İrade-olarak-Dünyadır ve insan iradesi bu daha genel irade biçiminin en yüksek tezahürü ya da türüdür. Her şeyle aşkın bir "birlik" içinde olmaklığın fark edilmesi, Schopenhauer'ın felsefesinin merkezindedir. Schopenhauer şöyle yazar:

> Bu kişi, sözünü ettiğimiz iradeyi sadece kendisininkilere benzerlik gösteren fenomenlerde, insanlarda ve hayvanlarda, onların en içteki doğaları olarak görmekle kalmayacaktır. Aynı zamanda, düşünmeye devam ettikçe, düşünce onu bitkide filiz veren ve büyüyen gücü, hatta kristali oluşturan gücü, mıknatısı Kuzey kutbuna döndüren gücü tanımaya yönlendirecektir… bütün bunları yalnızca fenomende farklı olarak tanıyacak, fakat bunlar iç doğalarına göre aynı olacaklardır. Onları, kendisi tarafından dolaysızca ve her şeyden çok daha iyi ve yakından bilinen ve en seçik biçimde göründüğü yerde *irade* adı verilen şey olarak tanıyacaktır… Her özel şeyin ve bütünün en içteki özü, çekirdeğidir. Doğanın körce eyleyen her gücünde ve aynı zamanda insanın kasıtlı davranışında ortaya çıkar ve ikisi arasındaki büyük fark tezahür ettirilen şeyin iç doğasını değil, yalnızca tezahürün derecesini ilgilendirir (WWV I, 181–2/110).

Schopenhauer "irade" teriminin mutsuzluk veren bir zorunluluk olduğunun farkındadır çünkü göndergesi, insan psikolojisinin terimleriyle anlaşılamaz; yani, rasyonel saikler ve açık niyetlerle ilgili bir mesele değildir. Aslında, Schopenhauer "güç " terimini kullanmayı düşünmüş ancak nihayet antropomorfik yorumlamanın tehlikelerini, fiziksel nedenselliğin getireceği doğal-bilimsel yorumlamanın tehlikelerine tercih etmiştir. Yine de, irade fenomenler dün-

yasının dışında olduğundan, herhangi bir sebeple istemekle iştigal ettiği veya *telos* sahibi olduğu söylenemez; daha ziyade, temelsizdir ve temelsiz çabası, görünüşte amaçsız ve sonu olmayan bir mücadele olarak nitelenir. Schopenhauer bize, bu iradenin "bastırılamaz bir susuzluk", dünyadaki bütün ıstırabın kökeninde duran bir ihtiyaç veya eksiklikle karşılaştırılabileceğini söyler: "Tüm istemenin zemini ihtiyaç, eksiklik ve dolayısıyla acıdır ve doğası ve kökeni nedeniyle acı çekmeye mahkûmdur" diye yazar (WWV I, 458/312). İrade kör bir şekilde işlediğinden, çeşitli tezahürleri birbirine göre farklılık gösterir ve bu da yaşam formları ve doğanın işleyişi arasındaki bariz mücadeleyle sonuçlanır. Bütünün uyumu, yalnızca bütünün, iradesinin bir tezahürü olarak devam etmesine kadar uzanır.

Schopenhauer'ın çalışmasında dikkatimizi çeken şey, dünyevi ("içkin") bir deneyimde, yani tam anlamıyla bedensel arzu deneyiminde aşkın bir bakış açısını temellendirme girişimidir. Arzu fenomenolojisi olarak burada başlayan şey, akılla idrak edilen âlem hakkında metafizik bir iddiaya dönüştürüldüğünde yetersiz kalır; ancak bu başarısızlık ve motivasyonları, böyle bir "fenomenolojinin" alabileceği başka bir yön olduğunu işaret etmektedir. Schopenhauer'ın yöntemini, akılla idrak edileni elde etmedeki bir başarısızlık olarak anlamak yerine, onu bir arzu fenomenolojisinin motivasyonlarının ve yönlerinin olumlu ifadesi olarak okuyabiliriz – bu fenomenoloji, arzuya *direnci* açıklama çabasında, anlaşılmaz bir şekilde deneyimimizin içinde kalırken veya onu kesintiye uğratırken, bir yandan da onu aşan şeyin bir çözümlemesine zorlanır.

Schopenhauer'ın anlatımındaki sorunlu anlardan ikisi, bu alternatif arzu anlatımına ipucu olarak okunabilir: birincisi, sıradan ve aşkın perspektifler arasındaki dolayımlar olan sorunlarının, "irade" teriminin sorunlu statüsünde yansıması; ve ikincisi, arzuyu eksiklik ya da ihtiyaç olarak belirlemesi. Dolayım sorunları yöntemden kaynaklanır: Fenomenal irade kavramımızı akılla idrak edilen âleme genişletmenin motivasyonu nedir? Kendi bedensel "deneyimine" bir tür "doğrudan erişim" versek bile, insan iradesinin genel bir akılla idrak edilen irade kategorisi altında sınıflandırılması, aklın yetkilerini kabul edilebilir faaliyet alanlarının ötesine taşıyacaktır. Schopenhauer'ın lehine işleyen unsur ise, doğal fenomenlerdeki irade tasvirinin ikna ediciliğidir. Bitkinin veya kristalin büyümesinde bize sanki salt fiziksellikten daha fazlası vardır gibi gelir ancak bu şeyin nedenselliğe dayalı açıklamadan ilke olarak dışlandığını biliriz. Schopenhauer'in de, Rolston'u "deneyimin ötesinde bir şeye" atıfta bulunmaya ve Evernden'i açıklanamaz olanı aramaya iten şey

tarafından güdülendiği açıktır. Ancak bu adsızlığı adlandırmanın zorlukları hafife alınamaz; bu durumda, aşkın bir dilin çelişkili gereksinimleri belki de Fink'in Husserl'in dünyevi bir bakış açısından aşkın bir bilinde geçişi harekete geçirme girişimlerinde ortaya çıkardıklarından farklı değildir.[23] Schopenhauer'ın iki farklı düzlemde işleyen arzu anlatımı, şeylerin direncini açıklayamaz: Arzu sıradan, aşkın veya bir şekilde ikisi arasında bir dolayım mıdır? İrade olarak Dünya'nın eksiği ve dolayısıyla, İrade ne için duyulan arzu olabilir?

Schopenhauer'in projesini bedenselliği fenomenolojik bir biçimde sorgulayarak yeniden yorumlayabiliriz; bunu, Schopenhauer'in Kantçı çerçevesini bir kenara koyarak ve ne bilince indirgenebilen ne de bilincin tamamen erişebildiği bir deneyim katmanını ortaya çıkarmak için çalışan çağdaş fenomenoloji türleriyle ortaklıklarını tespit ederek yapabiliriz. Dolayım sorununu yöntemsel bir kusur olarak görmek yerine, onu yöntemsel püf nokta statüsüne yükseltebiliriz: deneyim çözümlemesi, deneysel çözümlemenin aydınlatabileceği hususların sınırlarını hissetmemizi sağlayan şeydir tam da. Bu yaklaşımda, Schopenhauer'i Merleau-Ponty'nin filozofun gölgesiyle yüzleşme çabalarının öncüsü olarak okunacaktır, ya da Platon'un deyişiyle "gölgeliği"; çünkü tehlikede olan şey, tam anlamıyla bedensel olanın kaçınılmazlığının felsefi bir yeniden değerlendirmesidir.[24] Bu okumada, Schopenhauer, Rolston'un doğada sezdiği bir çabalamayı, Evernden'in süreksizlik vurgusuyla tuhaf bir şekilde bir araya getirir. Tabii ki, bunların hiçbiri, özellikle de doğa tanımlanamaz ve öngörülemezse doğa hakkında arzu bakımından konuşmaya devam etmemiz gerektiğini, dahası neden böyle bir arzunun ihtiyaç veya yoksunluk olarak anlaşılması gerektiğini açıklayamaz. Fakat Evernden'in izinden giderek sorunu şu şekilde ortaya koyabiliriz: Benzerlerin (Platon) veya karşıtların (Hegel) arasındaki çekimden ibaret olmayan bir arzu nasıl olurdu? Anlamını ve yöntemini henüz belirlemediğimiz, doğanın "imkânsız" fenomenolojisinde bedenin ve arzunun rolünü değerlendirmek için bir arzu açıklaması aramaya devam etmeliyiz.

23 Bkz. Eugen Fink, "The Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism," *The Phenomenology of Husserl: Selected Critical Readings*, yay. haz. R. O. Elveton (Chicago: Quadrangle, 1970), s. 73-147, özellikle s. 142-144.

24 Bkz. benim makalem "Leaving Husserl's Cave? The Philosopher's Shadow Revisited" *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, haz. Ted Toadvine ve Lester Embree (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002).

Arzunun İmkânsız Fenomenolojisi

Merleau-Ponty'nin en eski eserleri, Callicot ve Rolston arasındaki tartışmada daha önce gördüğümüz iç / dış değer ikiliğinin altını çizme girişimi olarak sunulurlar. Duyumsayan beden ile duyumsanan şey arasında bir diyalog olarak tasarlanan algı, eşzamanlı olarak her iki yönde de gizil bir biçimde normatiftir. Merleau-Ponty bu diyaloğu karakteristik bir pasajda açıklar:

> Duyumsayan ile ve duyumsanır olan birbirleriyle karşılıklı olarak birbirine dışsal iki terim olarak ilişkilenmezler. … Birinin harekete geçtiği, diğerinin bu hareketten etkilendiği ya da birinin diğerine anlam verdiği söylenemez… Hissedilme noktasındaki duyumsanır bir veri bedenimin çözeceği karışık bir tür sorun yaratır. Belirli hale gelmenin, mavi olarak görünmenin yollarını *sağlayacak* olan tutumu bulmalıyım; karanlık bir biçimde ifade edilen bir sorunun cevabını bulmalıyım. Yine de bunu yalnızca onun tarafından davet edildiğimde yapıyorum; tavrım, gerçekten mavi görmem ya da sert bir yüzeye dokunmam için yeterli değil. Duyumsanır olan, ona ödünç verdiğim şeyi geri veriyor bana ama bu ilkin ondan aldığım şeydi.[25]

Beni çağıran şey, bedenime bir soru sorar, algılamada bu talebi karşılar ve bir anlamda talebin kendisini mümkün kılar. Duyumsanır olan anlam, algı içerisinde bedenin ve dünyanın birleştiği yerde olur. Fakat Merleau-Ponty'nin ilk eserlerinde, bu yönlenim ve anlam olayı algısal olaya içkindir; normatifliği yayan algının yapısı ya da *Gestalt*'ıdır. Bu anlamda, Merleau-Ponty'nin *Davranış Yapısı*, Rolston'unkinden çok uzak olmayan bir biçimde, organizmanın dünyadaki bir erekselliğini sunmaya çok yaklaşır[26] ve Merleau-Ponty'nin, *Gestalt* psikolojisinin Kurt Goldstein'ın *Organizma* gibi eserlerine dayandığı göz önüne alındığında bu şaşırtıcı değildir.[27] Ancak, kesin bir dille konuşursak, bize şeyden çağrı yapan her ne ise bu, Merleau-Ponty'nin gösterdiği gibi, fiziksel bir olgunun kendinde yapısına (*in itself structure*) indirgenemez;

25 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945), s. 247-248; *Phenomenology of Perception*, çev. Colin Smith (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1962; gözden geçirilmiş basım 1981), s. 214. Bundan böyle PP kısaltmasıyla ve önce Fransızca sonra İngilizce sayfa numaralarıyla verilecektir.

26 Merleau-Ponty, *La structure du comportement* (Paris: PUF, 1942); *The Structure of Behavior*, çev. Alden Fisher (Boston: Beacon, 1963).

27 Goldstein, *Der Aufbau des Organismus* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1934); *The Organism* (New York: Zone Books, 1995).

bu çağrının kendisi de algılanamaz. Şeyle diyalog, algıyı mümkün kıldığı ve algısal alanın ufkunu açtığı halde, bedenimizin cevap verdiği çağrının kendisi algılanamazdır. Görünürün çağrısının kendisi görünmezdir, yalnızca görünürün kendisinin bir tür görünmez tarafı olarak ortaya çıkar; bu taraf, görmeyi mümkün kılar. Merleau-Ponty'nin bunu kabulü ancak daha sonraki çalışmalarında izlekleştirilir; bu eserlerde duyumsayan ve duyumsanır olan arasındaki diyaloğu yazmaktan ziyade, bedenin "teni" ile dünyanın "teni"nin iç içe geçmesini yazar. "Ten" kavramının tanıtılmasıyla, görünür olanın "çağrısı" kararlı bir cinsel üst ton kazanır. Burada, konuşma cinsel birleşme haline gelir; tüm tenlerin iç içe geçmesi, ilkel bir "rastgele birliktelik" veya "eşleşme" olarak tanımlanır ve tenin kendi içinde katlanması narsistik bir döllenmedir.[28]

Merleau-Ponty'nin ten kavramının köklerinin, Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'indeki arzu çözümlemesinde bulunduğu çok sık görmezden gelinir. Sartre'ın bu çalışmada tenin doğası hakkında yaptığı kısa yorumlar, Merleau-Ponty'nin daha sonraki çalışmalarında teni arzu ile birlikte ele alma girişimine ışık tutar. Sartre'a göre arzu, Kendisi-İçinin kendi olgusallığı ile tıkanmasıdır; yani arzu, öznelliğin kendisini varlık düzlemine batırma yolundaki imkânsız girişimdir. Sartre şöyle yazar:

> Bir arzu dünyası var… Arzulayan tutumdayken bir nesneyi algılamak, kendimi onunla okşamaktır. Bu yüzden nesnenin formuna ve yararlılığına, maddesine olduğum kadar hassas değilim… Arzulayan algımda nesnelerin *teni* gibi bir şey keşfederim. Gömleğim cildime sürtüyor ve onu hissediyorum. Normalde bana en uzak olan bir nesne hemen duyumsanır hale gelir: havanın sıcaklığı, rüzgârın esintisi, güneşin ışınları vs.; hepsi belli bir biçimde, herhangi bir mesafe olmadan bana doğru koyutlanmış ve tenlerini kullanarak tenimi açığa vurarak bana mevcutlar.[29]

28 Sıradakiler sadece birkaç karakteristik bölümdür: *Le Visible et l'in- visible* (Paris: Gallimard, 1964), s. 155, 158, 189; *The Visible and the Invisible*, çev. Alphonso Lingis (Evanston: Northwestern University Press, 1968), 115, 118, 144. [Bundan böyle VI, önce Fransızca sonra İngilizce sayfa numaraları belirtilecektir.] Rudi Visker bu cinsel motiflerin ilginç bir analizini sunar: "Raw Being and Violent Discourse: Foucault, Merleau-Ponty, and the (Dis-)Order of Things," *Merleau-Ponty in Contemporary Perspectives*, haz. Patrick Burke ve Jan van der Veken (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993), s. 109-29.

29 Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant* (Paris: Gallimard, 1943), s. 442; *Being and Nothingness*, çev. Hazel Barnes (New York: Philosophical Library, 1956), s. 392.

Sartre için bu, kişiler arasındaki arzunun, önce kendimi tensel bir katmana indirgeyerek diğerini ten haline getirme girişimimin çözümlenmesine giden yolda yapılan gelişigüzel bir yorumdur. Fakat arzunun diyalektiği elbette, Sartre için bir başarısızlıktır çünkü "Kendi-İçin" asla "Kendinde"ye gömülemez ve bu nedenle, dünya teninin deneyimi bir sınır deneyimidir – ya da, daha keskin ifadesiyle, imkânsız bir deneyimdir.

Sartre, ben ile dünya arasında bir dolayımın mümkün olduğunu reddederken, bu dolayım, Merleau-Ponty'nin daha sonra yapacağı ontolojinin odak noktasıdır; bu nedenle, Merleau-Ponty'nin arzu çözümlemesinin Sartre'ın bıraktığı yerden devam ettiği söylenebilir. *Algının Fenomenolojisi*'nde Merleau-Ponty "bedenin şeylerle bir cinsel birleşmesi"nden bahsetmişti zaten, ancak ilk çalışmalarında bu "cinsel birleşme" kendi ile dünyanın tamamlayıcı birliği veya cemaatidir (PP, s. 370/320). Tende arzu ilişkisinin bir tür tekçi narsisizm olarak yorumlanması da aynı eğilim tarafından, homojenlik ve süreklilik eğilimi tarafından harekete geçirilmiş gibi görünmektedir; aslında Merleau-Ponty'nin kendisi çoğu zaman bedenle şeyler arasındaki bir "akrabalıktan" bahseder.[30] Ancak, bu yazıdaki amaçlarımız açısından ilginç olan, başka bir eğilimdir: görünür olanın merkezinde, yani fenomenolojinin "kör noktası"nda belirli bir görünmezlik bulan şeydir (VI, s. 300/247).[31] Benim önerim, bu kör noktanın bir fenomenolojisinin, açıkçası deneyimlenemeyecek olanın deneyiminin, arzunun anahtarı olduğudur.

İmkânsızın bir deneyimi –bu imkânsızı nasıl adlandırırsak adlandıralım (mucizevi, "kendinde şey", kör nokta ya da yabanıl varlık)– aslında imkânsız bir deneyimdir. İmkânsız bir deneyimin fenomenolojisi, imkânsız bir fenomenolojidir. Bu, karışık bir kelime oyunundan daha fazlasıdır: Merleau-Ponty'nin kendisi de, başkayı kendiliğin ve "*Ich kann*"ın [yapabilirim] ufku olan algısal alanın bir modifikasyonu olarak yorumlamaktan kaçınmakta zorlandı. Fenomenoloji mümkün bir deneyimin betimlenmesi, dünyanın imkânlar (benim kendi imkânlarım veya başkasının imkânları) bakımından bir ifadesidir. Ancak, dünyanın ten olarak deneyimi, kimsenin imkânlarının bir deneyimi değildir; bir ufuk açmaz – bir bilinç kipi hatta algılayan bedenselliğin bir kipi bile değildir. Dışarının "çağrısı" algılanabilir bir şey değildir, kavramsallaştırılabilir bir şey değildir, deneyimlenebilir bir şey değildir. Ve yine de bu kadar mümkün olmayan (*im-possible*) bir deneyim Rolston, Evernden, Schopenhauer, Sartre

30 Bkz., örneğin, VI s. 176/133, 182/138.
31 Krş. VI, s. 308-309/255.

ve Merleau-Ponty'yi motive ediyor; bu deneyim, Blanchot ve Levinas'ın, *Var*'ın (*II y a)* (*there is*), "mırıltısı" ve "hışırtısı" olarak nitelendirdiği "aynı" dışsallığın bir "deneyimi"dir.[32]

II y a, unsurlardaki emeğime direnen "varlıksız varoluş"u, gecenin uykusuzun kulağındaki hışırdamasını, insanın ses yokken işittiği sesi adlandırır. Bu haliyle, *II y a* algılanamaz. Yine de, hiçbir şey olmadığını söyleyemeyiz çünkü farkındalığımızın sınırlarını neyin açıklanamayacağı, duyumsanamayacağı veya bir izleğe dönüştürülemeyeceği yönünde etkiler. Bu anlamda, *II y a* fenomenolojinin elinden kaçarken, sadece fenomenoloji zemininde belirtilebilir. Paul Davies'in de belirttiği gibi, "ontolojiye ontolojiyi yıkan bir katkıdır."[33] David Abram[34] gibi Merleau-Ponty'nin daha sonraki ontolojisini, doğa ile akrabalık pozisyonuyla bağdaştırmak için çaba sarf eden okurlarının, onun *II y a* ifadesini sahiplenişini açıklayamayacağını iddia ediyorum.[35] Narsisistik tenin ontolojisinde *II y a*'nın rolü nedir? *II y a*'nın aksi halde monist bir ontoloji olanı canlandıran arzu ve direncin yetiştiği toprak olduğunu öne sürüyorum: *II y a*, görünürün alanının içine ilke olarak getirilemeyen görünmezdir.

II y a, Evernden'in mucizevi dediği ya da Schopenhauer'ın İrade dediği şeyin daha radikal bir versiyonudur. Ancak *II y a*, Heideggerci Yeryüzü gibi, algıdan veya mevcudiyetten geri çekilir. Bedenimizin tepkisini çekerek algı alanını açar, ancak o açılışın bu tarafında kalır. Dünyevi anlamda doğa felsefesi, tıpkı geleneksel metafizik gibi *II y a*'nın açığa vurduğu açılışta meydana gelir. Felsefenin hayretle başladığı doğru olsa ve bu Evernden'ın mucizevi olan karşısında ifade ettiği hayretin aynısı olsa da, *II y a* meraklı bakış açısının ya da

32 Bkz., örneğin, Levinas'ın bu terimi kendisinin ve Blanchot'nun nasıl kullandığını tartıştığı ve bunu Heidegger'in "es gibt"i ile karşılaştırdığı: *Ethics and Infinity*, çev. Richard Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1995), s. 45-52. Bu tartışmadan, *II y a*'nın "mırıldamasının", geleneksel "kürelerin müziği" kavramının tersine çevrilmiş hali olduğu sonucuna varılabilir.

33 Paul Davies, "A Linear Narrative? Blanchot with Heidegger in the Work of Levinas," *Philosophers' Poets*, haz. David Wood (Londra: Routledge, 1990), s. 42.

34 David Abram, *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World* (New York: Vintage, 1996). Ayrıca bkz. "Naturalizing Phenomenology," *Philosophy Today*, S. 43, (1999), s. 124-31; ve "The Organic and the Inside-Out: Alterity in Abram's Eco-Phenomenology," *Interrogating Ethics*, haz. James Hatley ve Christian Diehm (gelecek)

35 *II y a* ifadesi *The Visible and the Invisible*'da sıklıkla karşımıza çıkar: bkz. VI s. 59/36, 65/41, 119-120/87, 130/95, 134/98, 171/129, 238/184, 249/196, 256/203, 206/259, 208/262, 214/267, 221/274, 292/239, 304/250, 313/260.
Robert Bernasconi, Merleau-Ponty'nin bu cümleyi muhtemelen Levinas veya Blanchot'dan aldığını belirtir; bkz. "One-Way Traffic: The Ontology of Decolonization and Its Ethics," *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, haz. Galen Johnson ve Michael Smith [Evanston: Northwestern University Press, 1990], s. 73). Ancak, bildiğim kadarıyla Merleau-Ponty'nin ontolojisindeki ifadenin önemi ve Levinas ve Blanchot'nun kullanımıyla olan ilişkisi hiç araştırılmamıştır.

sorgulayan düşüncenin dışında kalır. Öyle olsa dahi, *II y a* "mutlak öteki" değil, algılanabilir ve düşünülebilir olanın öbür tarafıdır; duyguyu doğuran çağrıdır. Algılama ve düşünme, dünyanın açılmış ufkuna yöneltilmelerine rağmen, bu çağrıya bir tepkidir. Bir diyaloğun imgesi tutulabiliyorsa, dış ile olan diyalog, yalnızca duyumsama dışı, yani duyumsanamayanla bir diyalog olabilir. Arzu, dış ile olan bu temastır; *II y a*'ya, algı veya "duyumsanabilen" temastan fazla bir dalmadır. Arzuda, aslında, düşünülmeyen veya duyumsanamayan şeylerin çağrısına kulak veririz. Arzu, bu nedenle, tatmin edilmesi gereken bir ihtiyaç veya giderilmesi gereken eksiklik değil, aynı zamanda duyumsanamayana verilen bir tepkidir. Bu aşırı duyumsanamayan şey, dünyanın açılmasından önce geri çekilen bir imkânsızdır.

Kabul edelim, *II y a* genelde düşündüğümüz gibi bir doğa değildir: Ne vahşidir, ne de hayvanlar ve bitkilerdir, ne de çeşitlenme arayışındaki bir ekosistemdir. Ancak esas mesele de, zaten bunların hiçbiri olmamasıdır. *II y a*, "vahşi" ya da "yabanıl" bir varlıktır; imkânsız sınır deneyiminde kendini gösteren ya da dünyanın veya öznelliğin açılışından çekilen bir varlıktır. Bedenimin, öznelliğin nüfuz edemediği, arzulayan bir varlık olarak bir opaklığı vardır; tıpkı maddenin ilke olarak idrak edilemeyen ya da dil devresine getirilemeyen bir özgünlüğü ve direnci olduğu gibi. Benim önerim, bu yabanıl varlığa cevap vermek için etik bir kod belirlememiz gerektiği değildir ki böyle bir şey ne makul ne de gereklidir: Dünya zaten açıktır, yani bu da demektir ki çağrıya her zaman çoktan cevap verdik, zaten algı ve düşünce yolundayız. Fakat etik bir cevabın temel zeminini arıyorsak, bu zemin dünyasal olamaz; kültür ve doğa diyalektiği içinde veya algı ve düşünce düzeyinde olamaz. Yeterli duyarlılığın (*responsiveness*) zemini, daha radikal bir Dış'ın çağrısındadır. Bu radikal anlamda doğa, eğer varsa, algı, dil ve düşünce hegemonyasının reddedilmesidir; "küçük bir direniş noktası" ve öngörülemeyenin âlâsıdır.[36]

Bir tepkiye yapılan çağrı, dünyayı açarken geri çekilenden doğuyorsa, akrabalık, süreklilik veya homojenlik zemininde bir doğa etiği geliştirilemez; etik, ne doğa felsefesinden ne de metafizikten kaynaklanabilir. Doğa-kültür diyalektik sisteminin dışında kalan bir doğanın "değeri", çoğu çevre etikçilerinin aradığı "içsel değer" gibi bir şey olamaz. Bu, geleneksel etik soruşturmanın veya pratik aktivizmin gerekliliğini reddetmek değildir, ancak basitçe, böyle bir

36 *II y a*'nın yorumu ve çevrecilik konusundaki sözü, 1998'de, Fenomenoloji ve Varoluşsal Felsefe Topluluğu (Denver, Colorado) toplantısında sunulan "In Wildness is the Refusal of the World: Gerald Bruns's Reading of Maurice Blanchot"da ayrıca araştırılmıştır.

etiği metafiziksel olarak homojen bir alt tabaka üzerine yerleştirme girişimi, imkânsızın fenomenolojisi ile yer değiştirir. Bu yer değiştirme, düşünülemeyen ve algılanamayanların direncine, kavramlarımızı ve anlayışımızı çevreleyen vahşi bir varlığın opaklığına dikkat ederek yapılır. Deneyimlerimizin sınırında, tenlerimizin *II y a*'ya olan arzulu yanıtında, asla yüz yüze gelemeyeceğimiz bir vahşilik ile karşı karşıyayız.[37]

İngilizceden çeviren: Elif Çağatay

37 Bu bölümün daha önceki bir versiyonu, 1998'de, Uluslararası Çevre Felsefesi Derneği toplantısında sunulmuştur (Denver, Colorado).

Ekoeleştiri ve Dolaşıklık Poetikası

MELİZ ERGİN

Kökeni antik Yunan şair Theokritos'a kadar uzanan pastoral şiire veya William Wordsworth gibi Romantik şairlerin eserlerine baktığımızda, yazarın toplumdan uzaklaşarak kırsal kesime ya da yaban hayata çekildiğini ve burayı sıklıkla kültürel ve politik hayattan uzak, ideal bir inziva yeri olarak tasvir ettiğini görürüz. Örneğin *Prelüd* başlıklı şiirinde Wordsworth şehri geride bırakma arzusuyla Alpler'e yürüyüşe gider. Simplon Pass adlı dağ geçidinde "sonsuz" olarak tanımladığı yaban hayat ve "ormanların akıl almaz yükseklikleri, yer yer patlayan şelaleler"[1] ile özdeşleşir. Bu eserde Edmund Burke'ün tanımıyla aynı anda acı ve dehşet duyguları uyandıran ve acı şiddet noktasına taşınmadığı sürece haz da yaratabilen süblim kavramının izlerine rastlarız. Çağdaş yazar-aktivist Rebecca Solnit'e göre bu eşzamanlı acı ve haz duyguları, baş döndürücü uçuruma bakarken aslında gerçekten de tehlikede olmadıklarını bilen Romantikler tarafından özel bir ilgiyle karşılanmıştı. Ona göre "Romantikler mutlu bir biçimde doğanın merhametinde olma ile doğaya merhamet etme arasında bir denge kurmuşlardı. Tadını çıkardıkları 'süblim' doğal fenomenden ya da doğal fenomenin sanatsal temsillerinden geliyordu; oysa günümüzün hiç de doğal olmayan felaketleri [Kuveyt'te alevler içindeki petrol sahaları, Yucca düzlüğü üzerindeki mantar bulutları gibi] bizi farklı bir süblim kavramı ile baş başa bırakıyor".[2] Solnit'in özellikle sanayi sonrası döneme ilişkin ortaya attığı "revize süblim" kavramı doğanın yüceliği karşısında değil, insanın doğaya verebileceği zararın görkemi karşısında duyulan heyecan ve dehşet duygularını öne çıkarır.

1 Wordsworth, William, *Prelüd: Bir Şairin Zihinsel Gelişimi*, çev. Nazmi Ağıl. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010, s. 128.

2 Solnit, Rebecca, *Savage Dreams: A Journey into the Landscape Wars of the American West*, Berkeley: University of California Press, 1999, s. 46.

Savage Dreams başlıklı kitabında Nevada Test Sahası'nda gerçekleştirilen atom bombası ve nükleer silah denemelerinden bahseden Solnit şöyle yazar: "Patlamakta olan bir nükleer bomba bir yıldızı andırır [….] Fisyon ısısı milyonlarca dereceye eriştikçe, bombanın fiziği yıldızların fiziğine yaklaşır [….] her ne kadar yıldızlar milyarlarca yıl yanmaya devam etse ve nükleer bomba yalnızca bir anlığına yıldıza dönüşse de".[3] Solnit, insanın yıldızları andıran patlamalar yaratabilecek kadar ileri teknolojiye sahip oluşu ve fakat bunu sıklıkla yıkım amaçlı kullanışı karşısında artık yaban hayat ile politik-endüstriyel-teknolojik hayatı belirgin şekilde ayrıştırma lüksümüz kalmadığını öne sürer.

Solnit ile benzer bir bakış açısı paylaşan pek çok çağdaş yazara göre ekolojik bilinç doğal/sosyal, kırsal/politik, insan/insan olmayan arasındaki sınırların geçirgenliğini ortaya koymakla gelişir. Amerikalı şair Juliana Spahr ve David Buuck'un birlikte yazdıkları *An Army of Lovers* başlıklı şiirsel romandan bir örnek verilebilir. Hikâyenin ana karakterleri Kaçık Panda ve Koki San Francisco'lu iki şairdir ve yaşadıkları "İki (farklı) Şehrin Arasındaki Sınırla İlgili Pitoresk Bir Hikâye" yazma arzusuyla bir araya gelirler. Hikâye uzun yıllar birçok insan ve hayvan tarafından kullanılmış ve bir süredir boş duran bir araziye odaklanır. Arzu ettikleri şiiri bir türlü yazamayan Panda ve Koki yine arazide buluştukları bir gün şaşkınlıkla bir büyüye tanık olurlar. Arazi bir anda hız trenleri, kutularda akrobatlar, kafeslenmiş aslanlar ve baloncuk makineleri ile doluverir: "Artık küçük bir arazi parçası değil, koca bir yemek alanıdır. Sadece yemek alanı değil, aynı zamanda […] 23 Mart 2003 gecesi finans semtinde bir kavşaktır. Bir kavşak değil bir sorgu odası, hayır, yalnızca bir sorgu odası değil İç Güvenlik Bakanlığı tarafından terörist karşıtı çabalar için fonlanan ve 2.438 protestocuyu tutan bir nezarethanedir."[4] Şairler bu boş arazinin ardı arkası kesilmeyen dönüşümü ile beraber tüketim aşırılığına ve önüne geçilmez bir kapitalist büyümeye şahit olurlar. Kaçık Panda "kendi kendine durmadan tüm istediğinin sıradan bir yer hakkında sıradan bir pitoresk hikâye yazmak olduğunu"[5] mırıldanırken, öykü bunu yapmanın imkânsızlığına işaret eder. Ekoeleştirmen Timothy Morton'un sözüyle, "arazi potansiyel bir mekân, değer yaratmayı bekleyen bir araftır. Kapitalizm bu boş sahneye hayali karnavalıyla taşınır ve arkasında bir çöplük bırakır".[6] Şayet Ulrich Beck'in de dediği gibi

3 *Age*, s. 43.
4 Spahr, J. ve Buuck, D., *An Army of Lovers*, San Francisco: City Lights, 2013, s. 33.
5 *Age*, s. 36.
6 Morton, Timothy, *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007, s. 86.

"doğa politikleştiyse",[7] Spahr ve Buuck gibi pek çok yazar için doğal olanla sosyopolitik olan arasında keskin bir çizgi çekmek hem zor hem de verimsizdir.

Buna rağmen, Timothy Morton'un *Ecology without Nature* başlıklı kitabında belirttiği gibi, doğa algısı hâlâ özcü düşünceye ve doğa/kültür ikiliğine dayanmaya devam ediyor. Bir yanda toplumsal ve kültürel hayat, diğer yanda insan müdahalesinden bağımsız iç dengesini koruyan mutlak bir doğa olduğu görüşü hâlâ pek çok alanda karşımıza çıkıyor. Morton'a göre doğa çoğunlukla ya maddeselliği ile öne çıkıyor ve toplumdan bağımsız varlığını sürdüren bir arka plan motifi (ötedeki dağ ya da şehrin arkasındaki deniz) gibi temsil ediliyor ya da öz'ü, mutlak olanı, değişmez bir prensibi temsil ediyor ve kültüre öncel görülüyor. İki şekilde de sorunlu bir iç/dış dualizmi söz konusu. Örneğin, Deepwater Horizon petrol sızıntısı olduğunda BP'nin CEO'su Tony Hayward okyanusun enginliği ile karşılaştırıldığında sızıntının oldukça küçük olduğunu belirtmiş ve Meksika Körfezi'nin bu problemi kendi içinde eriterek çözeceğini ima etmişti. Morton, *Hyperobjects* adlı kitabında Hayward'ın bu sözlerini metafiziğe kaçan "kapitalist özcülüğün"[8] tipik bir örneği olarak okur. Burada, yani görebildiğimiz, dokunabildiğimiz bölgede minik bir petrol sızıntısı mevcut, evet, ama merak edilecek bir şey yok, çünkü bu fiziksel gerçekliğin "ötesinde", bu sızıntılardan çok da etkilenmeyen ve mutlak varlığını sürdüren bir Doğa/Okyanus idea'sı var. Hayward'ın kapitalist metafiziği bu mutlaklık fikrini ekonomik çıkar amacıyla kurguluyor. Fakat bazen benzer bir görüşe samimi niyetlerle ortaya çıkan, doğa'dan koptuğumuzu vurgulayarak ona dönmemizi öğütleyen ve bu bağlamda, örneğin, radikal bir teknoloji karşıtlığı sergileyen doğa hareketlerinde de rastlayabiliyoruz. Peki ya, Morton'un da sorguladığı gibi, problemlerden biri tam da bu kopuş/dönüş, iç/dış fikri ise ne yapmalı?[9] Morton'a göre, çağdaş edebiyatın ve felsefenin sorumluluklarından biri doğa ve kültür arasındaki "ideolojik mesafeyi" kırarak süreç, etkileşim, değişim odaklı ekoloji kavramına yoğunlaşmak ve ekolojik ağın içindeki rolümüze dikkat çekmektir.

Bu noktada ekoloji konusunda yazıları nispeten sınırlı olmasına rağmen külliyatını Batı felsefesi tarihinde metafizik eleştirisine ve mevcudiyet bilim'e adamış Jacques Derrida'nın düşüncesini kısaca ele almak istiyorum. Derrida

7 Beck, Ulrich, *Risk Society: Toward a New Modernity*, çev. Mark Ritter, Londra: Sage, 1992, s. 82.

8 Morton, Timothy, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013, s. 115.

9 Morton, Timothy, *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*, *age,* s. 108.

belirleyici bir merkezin varlığıyla beraber yapıların kendine yeten ve saflığını koruyan bir mevcudiyet olarak algılanışını eleştirir. Mevcudiyet metafiziği düalist bir yapıya sahiptir; kavram karşıtlıklarına ve hiyerarşilere dayanır. *Gramatoloji*'de Derrida bu karşıtlıklara doğa/kültür arasındaki zıtlık ilişkisini örnek verir. Bunu yaparken de iki çeşit yazın türü arasındaki karşıtlık üzerinden ilerler. Bir yanda iyi, doğal, ruhtaki ilahı yazı diye tanımlanan yazı vardır; öte yanda kötü, yapay ve beden ile özdeşleşen yazı vardır. Yani iç'in ve dış'ın yazısı ya da birincil ve ikincil yazı. Bu ayrım pek çok düşünürün eserinde görülür. Örneğin Rousseau "doğanın kutsal sesini" "ilahi yazı ve yasa" ile eş gördüğünden, "ben bütün kitapları kapadım. Artık bir tek kitap var, bütün gözlerin önünde açık, o da doğa kitabı"[10] diye yazar. Birey, doğa kitabını açmalı ve onun sayfaları arasında kendini bulmalıdır.

Derrida'ya göre aynı doğa gibi doğal yazı da logos ile yakınlığı üzerinden tanımlanır ve hepimizin kolaylıkla okuyup anlayacağı mutlak ve saydam bir anlama sahipmişçesine betimlenir. *Gramatoloji*'de Batı metafiziğinin etkilerini taşıyan doğal teolojiye ve onun savundugu "doğa kitabı" kavramına karşı Derrida tartışmasının eksenine "metin" kavramını oturtur. Doğa kitabının temsil ettiği anlam bütünlüğüne karşı metin, dilin merkezden yoksun bir göstergeler oyunu olduğuna, anlamın sürekli ertelendiğine dikkat çekerek, dikkatimizi sabit mevcudiyetlerden izlere çeker. Batı metafiziğini besleyen sabit hakikat iddiasını geçersiz kılan bu metin fikrinin kanımca ekoeleştirmenleri en çok ilgilendiren yönü de özcü düşünceyi kırarak ontoloji anlayışımızı radikal biçimde değiştirmesidir. Derrida metin kavramından hareketle "ilişkisel ontoloji"ye dikkat çekerek, yalıtılmış varoluş biçimleri yerine bir ilişki etiğini ve dolaşıklık felsefesini ön plana çıkarır. Derrida'nın metin anlayışı üzerinden vurguladığı ilişkilenme, değişkenlik, heterojenlik, karar-verilemezlik halleri yalnızca yazı ve dil hakkında saptamalar sunmaz. Metinsellik kavramı dilbilimden ontolojiye, yazından tarihe ve biyosfere kadar uzanabilir. Derrida dikkatimizi kavram karşıtlıkları ve hiyerarşilerinden dolaşıklık, etkileşim ve belirsizliğe çeker. Hem yapıcı hem yıkıcı potansiyele sahip olan dolaşıklık kavramı doğal/sosyal, biyolojik/politik, maddesel/söylemsel gibi ikilikler arası etkileşim ve geçirgenliği sorgulamamızı mümkün kılar.

Derrida'nın kitap ya da doğa kitabı anlayışına karşı öne çıkardığı metin kavramını ekolojik bir perspektiften ele alıp "ekolojik metin" olarak yeniden bağlamlandırırsak şöyle bir saptamada bulunabiliriz: eğer doğa kitabı mutlak

10 Derrida, Jacques, *Gramatoloji*, çev. İsmet Berkan, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2010, s. 29.

anlama ve saf mevcudiyete sahip bir doğa kavramı ortaya koyuyorsa ve kültüre ardıl rol biçiyorsa, "ekolojik metin" bu mutlaklığı yıkarak, dikkatimizi yalıtılmış kategorilerden yapıların karmaşık, heterojen ve belirsiz devinimine çeker. Bazı Batı dillerinde "metin" kelimesinin Latince *texere*'den (dokumak, örmek) geldiğini göz önünde bulundurursak metni farklı sistemleri iç içe dokuyan, esnek ve açık bir yapı olarak görebilir ve ekolojik bağlantıları daha iyi anlamakta kullanabiliriz.

Derrida "dolaşıklık" terimini ilk kez Husserl'in fenomenolojisini irdelediği *Ses ve Fenomen*[11] adlı metinde kullanır. Burada Husserl'in *Verflechtung* teriminin Fransızca çevirisi olarak geçen *enchevêtrement* terimi (İngilizceye *entanglement* olarak çevrilmiştir) Derrida'nın pek çok eserinde boy gösterir. Dolaşıklık kavramı hem felsefi hem biyolojik değere sahip olduğu için ekoeleştirmenler için önemli bir yere sahiptir. Örneğin, *Türlerin Kökeni* başlıklı kitabının sonunda Darwin farklı türlerin birbirine karmaşık biçimde bağlı olarak evrildiğini gözlemlerken *entangled bank* ifadesini kullanır: "Çeşitli bitkilerle kaplı, çalılıklarında kuşların ötüştüğü, türlü böceklerin uçuştuğu; nemli toprağında tırtılların, solucanların süründüğü bir yamaca bakıp, birbirinden böylesine farklı, ve birbirine böylesine karmaşık bir tarzda bağımlı […] o canlı biçimlerin, çevremizde etkilerini sürdüreduran yasaların ürünleri olduğunu düşünmek ilginçtir."[12] Orijinal metindeki *entangled bank* ifadesi Türkçeye "yamaç" olarak çevrilmiştir ama aslında dolaşıklık kavramını vurgulamaktadır ve karmaşık bir kıyıyı çağrıştırmaktadır.

Nasıl ki Derrida varlığı anlamlandırmada ilişkisel ontolojiye ve yapıların okunması güç, belirsiz geleceğine dikkat çeker, Darwin de türlerin karmaşık ve birbiriyle ilişkili evrimini anlamak için çoktan yazılmış bir doğa kitabı yerine hâlâ yazılmakta olan, mevcut olan kadar olmayana dikkat çeken öngörülemez bir geleceğe odaklanır. İki düşünüre göre de devinimi ve değişimi durdurabilecek veya dışarıdan anlamlandırabilecek bir Arşimet noktası söz konusu değildir. Bu yüzdendir ki Colin N. Milburn'e göre "metin [Derrida] dışı olmadığı kadar karmaşık kıyı [Darwin] dışı da yoktur".[13] Derrida'nın sıkça alıntılanan "*Metin-dışı [içerik] yoktur*" ("*il n'y a pas de hors-texte*")[14] ifadesi yalnızca dil ve işaret vardır, ağaçlar, hayvanlar, toksik atıklar yoktur anlamına gelmez elbette. Onun bize hatırlattığı nokta hiçbir dilsel, ontolojik veya biyolojik bağlamın *différance*'ın öteleme-erteleme-başkalaşma hareketinden bağımsız düşünülemeyeceğidir.

11 Derrida, Jacques, *La voix et le phénomène*, Paris: Quadrige/PUF, 1967.
12 Darwin, Charles, *Türlerin Kökeni*, çev. Öner Ünalan, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2009, s. 547.
13 Milburn, Colin N., "Monsters in Eden: Darwin and Derrida", *MLN* 118 (3), 2003, s. 617.
14 Derrida, Jacques, *Gramatoloji*, *age*, s. 158.

Yapısöküm bize insan/insan olmayan, doğa/kültür, madde/söylem arası dolaşıklıkların ördüğü ilişki ağının dışında veya ötesinde durabilme ve o noktadan konuşabilme arzusunun aldatıcı olduğunu gösterir. Bu anlamda Derrida'nın düşüncesi ekoeleştiri için en az Darwin'inki kadar önemlidir.

Mutlaklık fikrinden vazgeçtiğimiz anda artık ne övgüler düzmek ne de sorumluluğumuzu görmezden gelerek gönül rahatlığıyla hasar vermek için dışında kalabileceğimiz bir doğa kavramı kalır geriye. Doğa ile aramızdaki sözde uzaklığın "ideolojik bir kurgu"[15] olduğunu belirten Morton'a göre, örneğin, "atıklarınızın nereye gittiğini düşündüğünüzde, dünyanız küçülmeye başlar".[16] Ya da Stacy Alaimo'nun dediği gibi doğa artık bize "kendi derimiz kadar yakın hale gelir, hatta belki daha da yakın".[17] Bu yakınlığın ve onun doğurabileceği sonuçların farkına varmak her zaman kolay olmayabilir. Özellikle Morton'un "hyperobject" diye tanımladığı, yani etkisi zamana yayılmış, sonucunu ancak yıllar sonra anlayacaksak bile bedenlerimize çoktan nüfuz etmiş radyasyon gibi tehlikeleri göz önünde bulundurursak.

Dolaşıklık kavramına benzer kavramlar pek çok ekoeleştirmenin eserinde farklı ilişkilenmelere dikkat çekmek amacıyla boy gösterir. Örneğin, Sosyal Ekoloji akımının öncüsü Murray Bookchin'e göre sosyal ve ekolojik adalet birbiriyle ilintili ele alınmalıdır. İnsanların diğer canlılarla olan ilişkilerinin insanlarla kurdukları ilişkilerin devamı niteliğinde olduğunu belirten Bookchin için adalet ancak insan ve insan olmayan canlılar arasındaki "tamamlayıcılık prensibi"nin özümsenmesiyle mümkündür. Ekoeleştirmen Stacy Alaimo ise *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self* başlıklı kitabında birbiriyle etkileşim halindeki biyolojik, iklimsel, ekonomik ve politik güçlerin bir haritasını çıkarabilmek için insan bedeni ile eyleyici maddeler arasındaki geçirgenliği analiz eder. Kendi hayatından da örnek veren Alaimo ne kadar merkür zehirlenmesine maruz kaldığını öğrenmek amacıyla saç telini incelemeye gönderir. Bir yandan bu toksik metale ne ara ve nasıl maruz kaldığını analiz ederken ("Çocuklukta yenen ton balıklı sandviçler? Dallas'ta hava kirliliği?"),[18] diğer yandan da bedensellik ve benlik kavramlarını tartışmaya açar. Buna benzer bir yaklaşımı fizik ve felsefe birikimini harmanlayarak yeni maddeci düşünceye katkıda bulunan Karen Barad'ın *Meeting the Universe Halfway*

15 Morton, T., *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World*, *age,* s. 27.
16 Morton, Timothy, *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*, *age,* s. 1.
17 Alaimo, Stacy, *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self*, Indianapolis: Indiana University Press, 2010, s. 2.
18 *Age,* s. 20.

başlıklı kitabında da buluruz. Barad çoğu fenomenin ancak "intra-action"[19] diye tanımladığı süreç üzerinden anlaşılabileceğini öne sürer ve birbiriyle karşılaşmadan önce mevcut olan, statik iki varlıktan ziyade ancak ilişkilenme yoluyla varolan aktörlerin ontolojik ayrılmazlığına dikkat çeker.

Bu ekoeleştirmenlere ek olarak çağdaş yazarlar da hem edebi eserlerinde hem de edebiyat incelemelerinde ele aldıkları konulara benzer bir yaklaşım sergilerler. Örneğin, Spahr ekopoetika'yı bir tür bağlantılı okuma metodolojisine dayandırır. Ona göre geleneksel doğa şiiri ve ekopoetika arasında büyük bir fark vardır. Doğa şiiri canlıları yalıtılmış özneler olarak ortaya koyar. Örneğin bir kuşu betimlerken, birazdan o kuşun tünediği ağacı yıkacak olan buldozeri göstermez ya da bu kuşun nereden göç ettiğine veya içinde bulunduğu ekosistemi nasıl etkilediğine değinmez. Spahr bu tarz şiirleri Kaptan James Cook'un yanında seyahat eden botanikçilerin beyaz bir fon üzerine çizilmiş bitki çizimlerine benzetir. Buna karşı *well then there now* adlı eserinde Spahr ekopoetika'yı "doğa ve kültür arasındaki ayrımları sorgulayan sistematik bir analiz"[20] olarak tanımlar. Onun şiirlerinde de bu sistematik analizi ve bağlantılı okumaları gözlemleriz. Örneğin *thisconnectionofeveryonewithlungs* başlıklı kitabında alınan her "nefes" ile isteyerek veya istemeyerek birbirimizin hayatına nüfuz ettiğimizi ve tecrübe ettiğimiz ekolojik-politik değişimlerin sorumluları olduğumuzu şiirsel bir dille anlatır. Uzun yıllar yaşadığı Oahu'da ötüşüne kulak verdiği bir kuştan ve adanın etkileyici coğrafi özelliklerinden söz ederken aynı zamanda gitgide genişleyen bir perspektif aracılığıyla okyanus kirliliğinden, ekoturizm-neokolonyalizm-militarizm ilişkisinden, ilk milletlerin çiğnenen haklarından, Amerikan'nın Irak işgalinden, 9/11'den, zeytin ağaçları ve evlerin yanı sıra Gaza'da barış aktivisti Rachel Corrie'yi ezen askeri buldozerden de bahseder. Yer yer birbirinden uzak ya da kopuk görünmesine rağmen aslında derinden ilintili ve oldukça rahatsız edici gerçekleri ustalıkla işler.

Alaimo'dan Spahr'a pek çok ekoeleştirmen ve edebiyatçının eserinde doğal/sosyal, yerel/küresel, biyolojik/politik gibi ikiliklerin etkileşimine yoğunlaşan anlatılarla karşılaşmamız bir rastlantı olmasa gerek. Dolaşıklık kavramı uzaklık fikrini kırarak ne veya kim ile ve nasıl ilişkilendiğimize dikkat çektiği için eko-

19 Barad, Karen, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, NC: Duke University Press, 2007, s. 178. Nalan Kurunç ve Öznur Karakaş "intra-action" terimini Türkçeye "edim-içi ilişki" olarak çevirmiştir. Bkz.: http://www.dunyaninyerlileri.com/madde-hisseder-konusur-aci-ceker-arzular-ozler-ve-animsar-karen-barad-ile-roportaj-bolum-1/.

20 Spahr, Juliana, *well then there now*, Jaffrey, NH: Black Sparrow Books, 2011, s. 71.

lojik adalet sorusu için önemli bir yere sahip. İlişkisel ontolojiye odaklanmanın elbette pek çok kazanımı olacaktır ama belki de en acil kazanımlarından biri geleceğe dair önümüze kısmen silik bir yol haritası çıkarmasıdır. Bu belirsizlik, Rebecca Solnit'in ifadesiyle, bize umut, eylem ve değişim için kıymetli bir alan açar.[21]

Kaynakça

Alaimo, Stacy, *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self*, Indianapolis: Indiana University Press, 2010.

Barad, Karen, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, NC: Duke University Press, 2007.

Beck, Ulrich, *Risk Society: Toward a New Modernity*, çev. Mark Ritter, Londra: Sage, 1992.

Darwin, Charles, *Türlerin Kökeni*, çev. Öner Ünalan, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2009.

Derrida, Jacques, *La voix et le phénomène*, Paris: Quadrige/PUF, 1967.

--- *Gramatoloji*, çev. İsmet Berkan, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2010.

Milburn, Colin N., "Monsters in Eden: Darwin and Derrida", *MLN* 118 (3), 2003, s. 603-621.

Morton, Timothy, *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

---. *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.

Solnit, Rebecca, *Savage Dreams: A Journey into the Landscape Wars of the American West*, Berkeley: University of California Press, 1999.

--- "'Hope is an Embrace of the Unkown': Rebecca Solnit on Living in Dark Times", *The Guardian*, 15 Temmuz 2016, https://www.theguardian.com/books/2016/jul/15/rebecca-solnit-hope-in-the-dark-new-essay-embrace-unknown.

Spahr, Juliana, *thisconnectionofeveryonewithlungs*, Berkeley: University of California Press, 2005.

--- *well then there now*, Jaffrey, NH: Black Sparrow Books, 2011.

--- ve David Buuck, *An Army of Lovers*, San Francisco: City Lights, 2013.

Wordsworth, William, *Prelüd: Bir Şairin Zihinsel Gelişimi*, çev. Nazmi Ağıl. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.

21 Solnit, Rebecca, "'Hope is an Embrace of the Unkown': Rebecca Solnit on Living in Dark Times", *The Guardian*, 15 Temmuz 2016, https://www.theguardian.com/books/2016/jul/15/rebecca-solnit-hope-in-the-dark-new-essay-embrace-unknown.

Derin Ekoloji

BILL DEVALL & GEORGE SESSIONS

Derin ekoloji terimini ilk kez Arne Naess 1973 tarihli "The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movements" başlıklı makalesinde kullanmıştır.[1] Naess bu yazıda, daha önce Aldo Leopold ve Rachel Carson'ın yazılarının önemli örneklerini teşkil ettiği daha derin ve manevi bir doğa yaklaşımı betimliyordu. Daha derin olarak nitelenen bu yaklaşımın kendimize ve bizi çevreleyen insan olmayan (*non-human*) yaşama daha açık bir duyarlılıkla yaklaşmamızın bir sonucu olduğunu düşünür. Derin ekolojinin esası, Sokratesçi Batı felsefesi geleneğinde yapılageldiği üzere insan yaşamı, toplum ve doğa hakkında giderek daha araştırıcı sorular sormaya devam etmektir. Naess söz konusu derin sorgulamayı "diğerlerinin ihmalkârlığına mukabil biz işin niye ve nasılını sorguluyoruz. Sözgelimi, bir bilim olarak ekoloji belli bir ekosistemin korunması için en uygun toplum tipinin ne olacağı sorusunu sormaz – bu sorunun değer teorisi, politika ve etiğin alanına dahil olduğu düşünülür", sözleriyle açıklar. Böylelikle derin ekoloji olgusal olarak nitelenen bilimsel seviyenin ötesine geçip insanın kendine ve yeryüzüne dair bilgeliği seviyesine yükselir.

Derin ekoloji çevresel sorunlara yönelik bölük pörçük yaklaşımın ötesine geçerek kapsamı geniş tutulmuş dini ve felsefi bir dünya görüşünü eklemlemeye gayret eder. Derin ekolojinin temelini, ekolojik bilinci de kapsayan, kendimiz ve doğaya ilişkin temel sezgi ve deneyimlerimiz meydana getirir. Siyaset ve kamu politikalarına yönelik belli bakış açıları da doğal olarak böyle bir bilinçten çıkar. Biz de bu çalışma bağlamında, hem ekolojik bilinç geliştirmeye hem de bu sayfalarda ele alınan değerlere ve etiğe dair temel

1 Arne Naess, "The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movements: A Summary", *Inquiry* 16 (Oslo, 1973), s. 95-100.

soruları sormaya en açık olduğunu düşündüğümüz topluluğu azınlık geleneği olarak ele alıyoruz.

Bu soruların çoğu gelmiş geçmiş tüm kültürlere ait olan insanların çağlar boyunca yüzleştikleri uzun ömürlü felsefi ve dinsel sorulardır. Benzersiz bir birey olmanın anlamı nedir? Birey, bir taraftan kendi benliği ile *öteki* arasındaki keskin ayrımı ortadan kaldıran bütünsel sistemin ayrılmaz veçhelerinden biri olarak kalmaya devam ederken, diğer yandan da benzersizliğini koruyup keskinleştirmeye nasıl devam edebilir? Tam da bu derin anlamda ekolojik olan bir bakış açısı Theodora Roszak'ın "parçalarının toplamından büyük olan bütünlerin uyanışı. Bu disiplin özünde düşünümsel (contemplative) ve sağaltıcıdır"[2] tespitiyle sonuçlanacak bir bakış açısıdır.

Ekolojik bilinç ve derin ekoloji, insanı doğanın geri kalanından esasen ayrık ve yalıtık, yaratılanların kalanından üstün ve onlardan sorumlu gören teknokratik-endüstriyel toplumların baskın dünya görüşüyle tam bir zıtlık içindedir. Ama doğanın kalanından ayrı ve üstün olan insan anlayışı daha geniş kültürel örüntülerin bir parçasıdır. Batı kültürü binlerce yıl boyunca *tahakküm* fikrini giderek daha da takıntılı bir yaklaşımla benimsemiştir: insanın insan olmayan doğa üzerinde, eril olanın dişil üzerinde, müreffeh olanın fakir üzerinde, Batı'nın Batılı olmayan kültürler üzerinde tahakkümü. Derin ekolojik bilinç bu tehlikeli yanılgıların arka planını görmemizi sağlar.

Derin ekolojide yeryüzü sakinleri arasındaki yerimizi tespit etmeye yönelik bir çalışma, kendimizi organik bütünün bir parçası olarak görmeye teşvik eden çalışmayı da kapsar. Materyalist bilimin dar gerçeklik anlayışının ötesine geçilir ve gerçekliğin maddi ve manevi veçheleri birbirinin içine girmeye başlar. Egemen dünya görüşünün önde gelen entelektüelleri dini "salt önyargı" olarak görmeye meyledip Zen Budizm gibi kadim manevi pratiklerin ve aydınlanmanın esasen öznel olduğunu düşünürken, derin ekolojik bilinç arayışı, aktif bir derin sorgulama ile meditatif bir süreç ve yaşam tarzı aracılığıyla daha nesnel bir bilinç ve varoluş halini arayıştır.

Pek çok insan bu derin soruları sormuş, ekolojik bilinci farklı manevi gelenekler –sözgelimi Hıristiyanlık, Taoculuk, Budizm ve Amerika yerlilerinin ritüelleri– bağlamında geliştirmiştir. Bu gelenekler, başka bakımlardan büyük farklılıklar gösterse de ilkece derin ekolojinin temel ilkeleriyle örtüşmektedir.

Avustralyalı filozof Warwick Fox derin ekolojiye has olan temel sezgiyi veciz bir şekilde şöyle ifade etmiştir: "Derin ekoloji, varoluş alanında sağlam

2 Theodore Roszak, *Where the Wasteland Ends* (New York: Anchor, 1972).

bir ontolojik ayrım yapamayacağımızı ortaya koyan fikirdir: İnsan alanıyla ve insan olmayan alanlar arasında bir çatal açılamayacağını öne sürer... öyle ki, sınır çizgileri algılamaya başladığımız andan itibaren derin ekolojik bilincin temel gereklerini karşılamakta yetersiz kaldığımızı savunur."[3]

Derin ekolojik bilince has bu en temel içgörü ve en asli nitelikten yola çıkan Arne Naess, başka ilke ya da sezgilerden türetilemeyen iki *nihai norm* ya da sezgi geliştirmiştir. Bu iki norma derin sorgulama süreci sonucunda ulaşılır ve felsefi ve dini bilgelik seviyesine ulaşmak üzere harekete geçmenin önemini ortaya çıkarırlar. Alışıldık mekanist varsayımlar ve son derece dar bir veri seti üzerinde temellenen modern bilime has metodoloji pek tabiidir ki mevzubahis ilkelerin geçerliliğini ortaya koymak açısından yetersiz kalır. Bu nihai normlar ise *kendini-gerçekleştirme* ile *biyomerkezci eşitlik*tir.

I. Kendini Gerçekleştirme

Derin ekolojinin kendini gerçekleştirme normu, dünya dinlerinin büyük bölümünün temsil ettiği manevi geleneklerle uyum içinde, öncelikle hedonist bir tatmin arayışında olma ya da dar anlamda bu dünyada veya öteki dünyada bireysel selamet peşinde koşmakla tanımlanan modern Batılı *benlik* (self) anlayışının sınırları dışına taşar. Anlamı toplumsal olarak belirlenmiş olan bu dar ve toplumsal benlik kurgusu bizi yerimizden eder ve toplumda yaygınlaşmış olan geçici heves ve modaların etkilerine açık hale gelmemize neden olur. Böylelikle, kendimize ait biricik manevi/biyolojik kimliklerimizi bulacağımız bir arayıştan mahrum bırakılmış oluruz. Manevi büyüme veya gelişme kendimizi rekabet halindeki yalıtılmış özneler olarak görmeyi bıraktığımız ve aile ile dostlarımızdan türümüzün diğer üyelerine kadar herkesle özdeşleşmeye başladığımız anda başlar. Ama derin ekolojik manada benlik daha fazla olgunluk ve daha fazla büyümeyi şart koştuğundan, insanlığın ötesine geçip insan olmayan dünyayla da özdeşleşim kurmayı zorunlu kılar. Şu halde kendi zaman-mekânımıza has kültürel değer ve varsayımların, konvansiyonel bilgeliğin ötesini görmemiz zorunlu olur ve bunu başarabilmenin en iyi yolu tefekkürlü bir derin sorgulama sürecidir. Olgun bir bireylik ile biricikliğe ulaşmanın tek yolu budur.

3 Warwick Fox, "The Intuition of Deep Ecology", Ekoloji ve Felsefe Konferansı'nda sunulmuş olan metin (Australian National University, Eylül, 1983). Daha sonra *The Ecologist*'te basılmıştır (İngiltere, Sonbahar 1984).

Tahakküme başvurmadan insanı koruyan ve yetiştiren bir toplum, bütünlüklü bir kişiye dönüşmek için yapılması gereken "gerçek çalışma" sürecine yardımcı olabilir. "Gerçek çalışma" simgesel olarak "benliğin Benlik içinde" gerçekleştirilmesi olarak özetlenebilir, burada büyük harfle "Benlik" (*Self*) organik bütünlük anlamına gelir. Benliğin tamamıyla gelişme süreci "Hepimiz kurtulmadıkça kimse kurtulmayacaktır" cümlesiyle de özetlenebilir. Bu cümledeki "kimse" özel olarak beni ya da belli bir bireyi değil tüm insanları kapsar; hatta bununla da kalmayıp balinalar, boz ayılar, yağmur ormanları, dağlar, nehirler ve topraktaki en küçük mikroplar vesaireye kadar genişletilebilir.

II. Biyomerkezci Eşitlik

Biyomerkezci eşitlik sezgisi, biyosferdeki her şeyin yaşama ve serpilip gelişme; büyük harfle "Kendini-gerçekleştirme" bağlamı içinde "kendini-gerçekleştirme" ve açılarak gelişme hakkına eşit ölçüde sahip olduğunu ifade eder. Söz konusu temel sezgi, karşılıklı ilişki içindeki bir bütünün parçaları olarak ekosferdeki bütün varlık ve organizmaların esasen aynı iç değere sahip olduğunu öne sürer. Naess, bütün türler diğer türleri yiyecek, barınak vb olarak kullansa da biyomerkezci eşitlik sezgisinin ilkece doğru olduğunu varsayar. Karşılıklı yırtıcılık yaşama özgü biyolojik bir olgudur ve dünya dinlerinin pek çoğu bu olgunun manevi içerimleriyle boğuşmuştur. Vejetaryenliği savunarak bu problemin etrafından dolanmaya çalışan bazı hayvan özgürleşmesi yandaşları yağmur ormanlarını da kapsayan bütün bitkiler âlemi üyelerinin kendi varoluşları üzerinde herhangi bir hakkı olmadıklarını söylemeye mecbur kalmışlardır. Bu tip bir kaçınma tavrı temel eşitlik sezgisini hiçe saymak anlamına gelir.[4] İnsanların diğer türlerin efendisi olmayıp biyotik toplumun "basit birer yurttaşı" olmakla kaldıklarını söylerken Aldo Leopold'un ifade ettiği sezgi tam olarak budur.

Biyomerkezci eşitlik, kendimize zarar verdiğimizde doğanın kalanına da zarar veriyor olduğumuz kabulü bağlamında, her şeyi kapsayan Kendini-gerçekleştirmeyle yakından bağlantılıdır. Artık sınırlar yoktur ve her şey birbiriyle bağlantılıdır. Fakat etrafımızdaki şeyleri bireysel organizmalar ve varlıklar olarak algıladığımız ölçüde, bu içgörü bizi insanın en üstte bulunduğu bir türler hiyerarşisi oluşturma ihtiyacı duymaksızın, insan ve insan olmayan

4 Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (New York: Random House, 1983). Hayvan hakları hareketine yönelik mükemmel eleştiriler için bkz. John Rodman, "The Liberation of Nature?", *Inquiry* 20 (Oslo, 1977). J. Baird Callicott, "Animal Liberation," *Environmental Ethics* 2, 4 (1980). Ayrıca bkz. John Rodman "Four Forms of Ecological Consciousness Reconsidered", *Ethics and Environment* içinde, T. Attig ve D Scherer (yay. haz.), (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1983).

tüm bireylere kendi sınırlılıkları ölçüsünde ve bir bütünün parçaları olarak saygı duymaya teşvik eder.

Bu sezgi ya da normun pratik içerimi diğer türlere ve genel olarak da yeryüzüne azami değil asgari düzeyde etki edecek şekilde yaşamamız gerektiğidir. Böylelikle, kılavuz ilkemizin bir başka veçhesini görürüz: "araçlar anlamında basitlik, amaçlar anlamında zenginlik."

Pratik esnasında şekillenen biyomerkezci norma dair daha kapsamlı bir tartışma, bireyler ya da insan toplulukları olarak bizlerin su, yiyecek ve barınak gibi temel ihtiyaçların ötesinde sevgi, oyun, duygularını yaratıcı bir şekilde ifade etme, belli bir manzaradan (ya da bütün olarak doğadan) zevk alma ve diğer insanlarla samimi ilişkiler kurmaya ilaveten olgun bir insana dönüşmek üzere ruhsal gelişim gösterme ihtiyacı gibi ihtiyaçlarımız olduğunun teslim edilmesiyle başlar.

Yaşamsal öneme sahip maddi ihtiyaçlarımız muhtemelen çoğumuzun düşündüğünden çok daha basit ihtiyaçlardır. Buna karşın teknokratik-endüstriyel toplumlarda malların üretim ve tüketiminde artışa neden olan sahte ihtiyaçları ve yıkıcı arzuları uyandırmak üzere propaganda ve reklama başvurulur. Bunların büyük bir bölümü gerçeklikle nesnel bir tarzda yüzleşmemizi ve ruhsal büyüme ve olgunluk hedefiyle kolları sıvayarak "gerçek çalışmaya" girişmemizi engeller.

Kendini derin ekoloji destekçisi olarak görmeyenlerin çoğu, yine de sağlıklı ve kaliteli bir doğal çevreye duyulan yaşamsal ihtiyacın farkındadır. Böyle bir çevreye yaşam boyu kavuşmak mümkün olmasa bile besin zinciri ve içme suyuna sızan toksik atıkların, insani girişimler sonucunda ortaya çıkan nükleer radyasyonun, asit yağmurlarının ve hava kirliliğinin asgari düzeye indirilmesi sayesinde insanların kaynakları, doğal ritimleri, zamansal akışı ve yeri ile temas edebildikleri bir vahşi yaşam akışının koşulları hazırlanmalıdır.

Azınlık geleneğinden ve karşılıklı bağlantılılık tezini öne sürmüş pek çoklarının bilgeliğinden yola çıkarak, derin ekolojistlerin olgunlaşmak ve doğayla uyum sürecini teşvik etmek üzere farklı öneriler getirebileceğini ama bizi bizden kurtarabilecek büyük bir çözümün de olmadığını anlıyoruz.

Derin ekolojinin nihai normları gerçekliğin doğasına ve şeylerin geniş şemasında çok sayıda bireyden biri olarak tutmakta olduğumuz yere ilişkin bir görüş sunar. Bu şeyler zihinsel olarak eksiksiz kavranamasa da nihayetinde deneyimlenebilir.

Şimdiye kadar tartıştığımız konumun kısa bir özetini sunan Şekil 1, egemen dünya görüşü ile derin ekoloji arasındaki karşıtlığı özetlemektedir.

Şekil 1

Egemen Dünya Görüşü	*Derin Ekoloji*
Doğa üzerinde tahakküm	Doğayla uyum
İnsanların kullanımına açık kaynak olarak doğal çevre	Doğanın bütününün sırf doğa olmaktan kaynaklı içsel değeri / biyotürlerin eşitliği
Artan insan nüfusu için maddi / ekonomik büyüme	Basit maddi ihtiyaçlar (yalnızca kendini-gerçekleştirme amacına hizmet eden maddi amaçlar)
Kaynak konumundaki rezervlerin bolluğuna duyulan inanç	Yeryüzündeki kaynakların kısıtlılığı
Yüksek teknolojik ilerleme ve çözümler	Yeterli teknoloji; hükmetmeyen bilim
Tüketimcilik	Yetecek kadarıyla idare etme / geri dönüşüm
Ulusal / merkezileşmiş toplum	Azınlık geleneği / biyobölge

III. Derin Ekolojinin Temel İlkeleri

Nisan 1984'te ilkbaharın gelişi ve John Muir'in doğum gününü müteakip, George Sessions ve Arne Naess, Death Valley, California'da kurdukları kamp süresince, on beş yıldır sürdürdükleri derin ekolojinin ilkeleri üzerine düşünme çalışmasının bir özetini sundular. İkili bu olağanüstü mekânda, farklı felsefi ve dinsel konumlardan gelen insanlar tarafından anlaşılmasını ve kabul görmesini umdukları ilkeleri gayet sade ve az çok yansız bir dille ifade ettiler.

Okurları derin ekolojinin kendine has bir çeşitlemesini geliştirmeye, anahtar kavramları açıklamaya ve söz konusu ilkelere uygun olan eylemlerin sonuçları hakkında düşünmeye davet ediyoruz.

Temel İlkeler

1. Yeryüzündeki insani ve insan olmayan yaşamın refahı ve gelişmesi kendi içinde değere sahiptir (eşanlamlılar: asli değer, içkin değer). Söz konusu değerler, insani olmayan dünyanın insani amaçlar açısından kullanışlı olup olmadığından bağımsızdır.
2. Kendileri de birer değer olan yaşam formlarının zenginliği ve çeşitliliği söz konusu değerlerin gerçekleşmesine katkı sunar.
3. *Yaşamsal* gereksinimleri karşılama mecburiyeti hariç, insanların bu zenginlik ve çeşitliliği indirgeme hakkı yoktur.
4. İnsan yaşamı ve kültürlerinin gelişimi insan nüfusundaki kayda değer bir azalma ile uyum içindedir. Benzer şekilde, insan olmayan yaşamın gelişmesi de insan nüfusunda bir azalmayı şart koşar.
5. Halihazırda insani olmayan dünyaya yapılan insani müdahale aşırı boyutlara ulaşmış olup durum hızla kötüye gitmektedir.
6. Bundan dolayı uygulanan politikalarda değişime gitmek şarttır. Söz konusu politikalar temel ekonomik, teknolojik ve ideolojik yapıları etkilemektedir. Bu değişim sonucunda ortaya çıkacak olan durum bugünkünden oldukça farklı olacaktır.
7. İdeolojik değişim esas olarak artmakta olan yüksek bir hayat standardına bağlı kalmaktan ziyade *yaşam kalitesi*ni (içkin değeri olan durumları mesken tutmayı) takdir edebilmekle alakalı bir değişimdir. Dolayısıyla büyük ve muhteşem arasındaki farka dair derin bir farkındalık olacaktır.
8. Bu saydığımız hususlara tamamen katılanlar, burada ifade edilen zorunlu değişiklikleri dolaylı ya da dolaysız olarak hayata geçirmekle mükelleftir.

Naess ve Sessions'ın Temel İlkeler Üzerine Yorumları

(1) Bu formülleştirme biyosfere ya da daha kesin konuşacak olursak, bir bütün olarak ekosfere gönderme yapmaktadır. Ekosfer bireyleri, türleri, nüfusları ve doğal ortamı olduğu kadar insani ve insani olmayan kültürleri de ihtiva eder. Her şeyi kapsayan yakın ilişkilerden yola çıkacak olursak, bunun

esas itibariyle derin alaka ve saygı iması taşımakta olduğu açıklık kazanır. Bir bütün olarak gezegendeki ekolojik süreçler insan eli değmeden kalmalıdır; "bir doğal çevre olarak dünya 'doğal' kalmalıdır" (Gary Snyder).

Burada "yaşam" sözcüğü biyologların "cansız" olarak sınıflandırdıkları şeye de atıf yapmak üzere daha geniş ve teknik olmayan bir kullanıma sahiptir; mesela nehirlere (nehir havzasını ayıran sınırlara), manzaralara ve ekosistemlere. Derin ekoloji destekçileri açısından, "Nehrin yaşamasına izin ver" gibi sloganlar pek çok kültürde yaygın olan bu geniş kullanımın bir örneğini teşkil ederler.

İlk ilkede geçen içkin değer kullanımı derin ekoloji literatüründe oldukça yaygındır ("Doğal bir nesnenin sahip olduğu içkin değer bilinçli bir varlığın bu değere dönük farkındalığı, ilgisi ve takdirinden tamamen bağımsızdır.")[5]

(2) Daha teknik ifade edecek olursak, ikinci madde karmaşıklık ve çeşitliliği vurgulayan bir formülleştirmedir. Ekolojik bakış açısından karmaşıklık ve simbiyoz çeşitliliği en yüksek seviyeye çıkarmanın koşulu konumundadır. Basit, alt düzey ve ilkel olarak tanımlanan bazı bitki ve hayvan türleri yaşamın zenginlik ve çeşitliliğine esaslı bir şekilde katkıda bulunur. Bunlar kendi içinde değer sahibidir ve daha yüksek ve akıllı yaşam formları adı verilen formlara giden yolda birer adım olarak görülemezler. Bu ikinci ilke, evrimin zamanı boyunca devamlılık arz eden yaşamın çeşitlilik ve karmaşıklığın artışına işaret ettiğini varsayar. Bazı yaşam formlarının diğerlerinden daha çok ya da daha az asli değere sahip olduğunu reddetmek (bkz. ilk ve ikinci ilkeler) kimi ekolojik filozoflar ile New Age yazarlara özgü formülleştirmelerin tam aksini savunmaktır.

Burada kullanıldığı şekliyle karmaşıklık komplikasyondan farklı bir anlama gelmektedir. Doğal yaşama kıyasla kentsel yaşam, çok yönlü nitelikte olma anlamında daha karmaşık olmaksızın pekâlâ daha komplike olabilir.

(3) Muhakemeye hatırı sayılır bir esneklik kazandırmak açısından "yaşamsal ihtiyaç" terimi kasıtlı olarak muğlak bırakılmıştır. İklim ve iklime bağlı faktörlerdeki farklılıkların halihazırda var olan toplumların yapısal farklılıklarıyla birlikte ele alınması şarttır (motorlu kızaklar bugün yaşayan bazı Eskimoların yaşamsal ihtiyaçlarının karşılanması açısından son derece gereklidir).

Maddi bakımdan en zengin ülkelerde yaşayan insanların insani olmayan dünyaya aşırı müdahalelerini bugünden yarına makul seviyelere çekmesi müm-

5 Tom Regan, "The Nature and Possibility of an Environmental Ethic," *Environmental Ethics* 3, 1981, ss. 19-34.

kün değildir. İnsan nüfusunun önce sabitlenip sonra da aşağı seviyeye çekilmesi bir miktar zaman alacaktır. Bu arada bazı geçici önlemlere başvurmak lazımdır. Söz konusu önlemler alınsa bile, bunun bugün içine düştüğümüz kayıtsızlığı mazur göstermesi beklenemez – ilk olarak halihazırdaki durumun had safhadaki ciddiyetini idrak etmek şarttır. Ama bir şey yapmaksızın ne kadar uzun süre beklersek, başvurulması gereken önlemlerin şiddeti de o ölçüde artacaktır. Köklü değişiklikler yapılana kadar zenginlik ve çeşitlilikte dişe dokunur bir azalma eğilimi gözlenmesi kaçınılmazdır: Bu durumda türlerin soyunun tükenme hızı yeryüzü tarihinin başka herhangi bir dönemine göre on ila yüz kat daha fazla olacaktır.

(4) 1984 tarihli Dünya Nüfus Durumu Raporu'nda Birleşmiş Milletler Nüfus Faaliyetleri Fonu, gelişmekte olan ülkelerin çoğundaki yıllık yüzde ikinin üzerindeki yüksek nüfus artış oranlarının "milyonlarca insanın yaşam kalitesinde düşüşe yol açtığını" tespit etmiştir. 1974 ile 1984 yılları arasında kalan on yıllık zaman dilimi boyunca dünya nüfusu yaklaşık olarak 800 milyonluk bir artış göstermiştir – ki, bu Hindistan'ınkinden daha büyük bir nüfusa denk düşer. "Dahası, şu andan başlayarak 2000 yılına kadar dünya nüfusuna her sene bir Bangladeş (93 milyon) eklenecek gibi görünmektedir."

Raporda ayrıca şöyle bir tespit yapılır: "Dünya nüfusunun artış hızında dünya tarihinde ilk kez bir düşüş kaydedilmiştir. Ama diğer yandan, toplam nüfusa eklenen insan sayısı, nüfus tabanının daha büyük olmasından dolayı tarih boyunca kaydedilen en yüksek seviyeye dayanmıştır."

Gelişmekte olan dünyada yer alan ulusların (Hindistan ve Çin de dahil olmak üzere) çoğu resmi devlet politikası dahilinde nüfus artış hızını düşürmeyi hedeflerler ama insan hakları ve uygulanabilirlikle uyumu bozmamak adına alınması gereken (doğum kontrol teknikleri ve kürtaj gibi) tedbirler tartışmalıdır.

Söz konusu raporda varılan sonuca göre, mevcut hükümetlerin tümü fakirliği ortadan kaldırmak ve yaşam kalitesini yükseltmek üzere belli nüfus hedeflerini kamu politikası olarak belirlediğinde, var olan durumda birtakım iyileşmeler gözlemlemek mümkün olabilir.

Pek çok ekolojistin dikkat çektiği gibi, gelişmiş (yani aşırı gelişmiş) olarak tanımlanan endüstriyel toplumlardaki nüfus artışını zapt etmek de hayati öneme sahiptir. Bu toplumlara mensup bireylerin tüketim ve atık üretim oranlarının yüksekliği göz önüne alındığında, söz konusu ülkelerin biyosfere kişi başına verdikleri zarar İkinci ve Üçüncü Dünya ülke vatandaşlarınınkilere kıyasla oldukça yüksektir.

(5) Bu formülleştirme oldukça ılımlı bir formülleştirmedir. Halihazırdaki durumun gerçekçi bir değerlendirmesi için IUCN'e ait *Dünya Koruma Stratejisi*'nin kısaltılmamış baskısına bakılabilir. Gerald Barney eliyle hazırlanan *Birleşik Devletler Başkanına Sunulan Küresel 2000 Raporu* gibi mutlak surette okunması tavsiye edilen başka bazı çalışmalar da vardır.

"Müdahalesizlik" (*noninterference*) sloganı, diğer türler ekosistemi değiştirip dönüştürürken insanın bundan kaçınması gerektiğini ima etmemektedir. Hiç kuşku yoktur ki insan bugüne kadar yeryüzünü dönüştürmüştür ve muhtemelen bundan sonra da dönüştürmeye devam edecektir. Esas mesele insan müdahalesinin niteliği ve derecesidir.

Yaban ve yarı-yaban yaşama ev sahipliği yapan alanları muhafaza etme ve genişletme mücadelesi devam etmeli ve bu alanların genel ekolojik işlevlerine odaklanmalıdır (böyle bir işleve örnek: Biyosferdeki hayvan ve bitki türlerinin evrimsel süreçler sonucunda artıp çeşitlenmesi için geniş yaban hayat alanlarına ihtiyaç vardır). İnsan eliyle düzenlenmiş vahşi yaşam alanları ile av hayvanlarının çoğalmasına elverişli bölgeler bu tip bir türleşmenin gerçekleşebilmesi için yeterince büyük değildir.

(6) Bugün endüstriyel ülkeler tarafından planlanan ve uygulamaya konulan ekonomik büyüme hacmi (1)-(5) arasında ifade edilen ilkelerle uyumlu değildir. Ekonomik büyümenin sürdürülebilir ideal biçimleri ile endüstriyel toplumların halihazırdaki büyüme politikaları arasında çok da benzerlik yoktur. Burada "sürdürülebilir" sözcüğü "insanlarla bağlantılı olarak sürdürülebilir" anlamında kullanılmaya devam etmektedir.

Var olan ideoloji şeyleri kıtlıkları ve mübadele değerine sahip oldukları için değerlendirir. Bolca tüketmek ve fazla atık üretmek bir itibar kazanma vesilesidir.

"Öz-belirlenim", "yerel topluluk" ve "küresel düşün, yerel eyle" gibi ifadeler toplumların yürüttüğü ekolojik çalışmalar için anahtar kavramlar olarak kalsa da, çok daha büyük dönüşümlerin hayata geçirilebilmesi için artan ölçüde küresel eylemliliğe –sınırları aşan türde bir eylemliliğe– ihtiyaç vardır.

Üçüncü Dünya ülkelerinin hükümetleri (Costa Rica ve diğer birkaçı hariç) derin ekolojik meselelere karşı ilgisizdir. Endüstriyel toplumların hükümetleri Üçüncü Dünya'ya ekolojik ölçütlerin tanıtımını yapmayı denediklerinde pratikte (sözgelimi, çölleşme problemi karşısında) hiçbir şey elde edilemez. Hal böyle olunca, hükümet temelli olmayan uluslararası organizasyonlar vasıtasıyla küresel eylemliliğe verilen destek gitgide önem kazanır. Söz konusu

organizasyonların pek çoğu hükümetlerin negatif müdahalelerinden kaçınacak şekilde "tabandan tabana" taşıdıkları küresel bir eylemliliği devam ettirme becerisine sahiptirler.

Bugün kültürel çeşitlilik ileri teknolojiyi, yani her kültüre has temel amaçları hayata geçirecek tekniklerin kullanımını gerektirmektedir. Yumuşak teknoloji, ara teknoloji ve alternatif teknoloji olarak adlandırılan teknik uygulamalar bu yönde atılmış birer adım niteliğindedir.

(7) Bazı iktisatçılar "yaşam niteliği" tamlamasını eleştirmekteler çünkü bu ifadeyi muğlak buluyorlar. Daha yakından bakıldığında muğlak buldukları şeyin aslında ifadenin nicelleştirilemezliği olduğu anlaşılıyor. Burada tartışıldığı şekliyle yaşamın niteliği açısından önemli olan şeyi layıkıyla nicelleştirme imkânı olmadığı gibi, böyle bir şeye gerek de yoktur.

(8) Öncelikler hakkındaki farklı fikirleri tartışmak için oldukça geniş bir alana sahibiz: ilk olarak ne yapılmalı? Peki ya sonra? En çok aciliyet arz eden şey ne? Oldukça arzu edilir olmakla beraber mutlak anlamda ivedi olmayan şeye mukabil aciliyeti açık ve seçik olan şey nedir?

İngilizceden çeviren: Emrah Günok

Derin Ekolojiye Karşı Toplumsal Ekoloji

MURRAY BOOKCHIN

"Çevrecilik"in Ötesi

Okul çocuklarının bir ayine katılır gibi sokakları temizlemek üzere seferber edildiği ve ebeveynlerinin bundan dolayı Arthur Godfrey, Barry Commoner ve Paul Ehrlich gibi tipler tarafından azarlandığı senelik "Yeryüzü Günü" kutlamalarından bu yana çevreci hareket, tüm bunları aşıp geride bırakmasını sağlayan uzun bir mesafe katetmiştir. Hareket, Çevre Koruma Kurumu'na (EPA – Environment Protection Agency) bağlı bürokratların önerdikleri bölük pörçük reformlar ve ağırbaşlı vaatlerin gezegeni yok olmaya götüren gidişatı durduracağına duyulan naif inanca artık itibar etmemektedir.

Doğayı, kendi üzerimizdeki zararlı etkisini en aza indirerek yağmalayabilmemizi sağlayan doğa mühendisliği uygulamalarına karşı benimsenen "Yeryüzü Günü" adlı bayatlamış yaklaşım, yakın zamanda yerini daha araştırmacı ve daha radikal bir zihniyete bırakma sinyalleri vermiştir. Günümüzde moda olan sözcük ise "ekoloji"dir – ister "derin ekoloji" olsun, ister "insani ekoloji"; ister "biyomerkezli ekoloji" olsun, ister "antihümanist" ekoloji ya da, çağrışımlarının bolluğu bakımından eşsiz bir ifadeye başvurulacak olursa, "toplumsal ekoloji."

Ne mutlu ki, "ekoloji" sözcüğünün kazandığı yeni anlam büyük çevre sorunlarını boş gösteriş ve politik çıkarcılık uğruna kullanma tavrı karşısında gittikçe artan bir memnuniyetsizliği gösteriyor. Ormanlarımız düşüncesizce yapılan ağaç kesimleri ve asit yağmurları yüzünden yok olmakta; ozon tabakası florokarbon kullanımının yaygınlaşması sonucu incelmekte; gezegenin her tarafı toksik atıklarla dolmakta; çevre kirliliğine neden olan oldukça tehlikeli, çoğunlukla da radyoaktif maddeler içtiğimiz suya ve tükettiğimiz besinlere

bulaşmaktadır. Sözü geçen tüm bu tehlikeler ise, "Yeryüzü Günü" temizlikleri ile gönülsüzce çıkarılmış çevre yasalarının çözebileceğinden çok daha fazla sorunun ortaya çıkmasına yol açarak yaşamın bütünlüğünü tehdit etmektedir.

Giderek daha fazla sayıda insan, gayet makul gerekçelerle 1970'lerin başlarında etkin olan yavan çevreciliğin ötesine geçip ekolojik felsefe, etik, duyarlılık ve doğa imgesi ve en nihayetinde mütehakkim piyasa toplumunu, üyeleri birbirlerine uyum sağlayabildikleri için doğayla uyumlu yaşayan ve hiyerarşi yerine işbölümüne dayalı topluma dönüştürecek bir ekolojik hareket ve ekolojik yaklaşıma yöneliyor. Bu insanlar, doğayla ilişki kurma tarzlarıyla, sosyal varlıklar olarak kendi aralarında –erkeklerin kadınlarla, yaşlıların gençlerle, zenginin fakirle, beyazın beyaz olmayanla, Birinci Dünya'nın Üçüncü Dünya ile ve seçkinlerin "kitlelerle"– ilişki kurma tarzlarının birbiriyle bağlantılı olduğunu yavaş yavaş idrak ediyorlar.

Artık karşı karşıya olduğumuz sorular şunlardır: *ekolojik* yaklaşımla tam olarak neyi kastediyoruz? *Tutarlı* bir ekolojik felsefe, ekolojik etik ve ekolojik hareket neye benzer? Bu ve benzeri soruların yanıtları *uyumlu bir şekilde bir araya gelip* anlamlı ve yaratıcı bir bütünü nasıl meydana getirir? "Nüfus kontrolü" ile ilgili olarak koparttığı gürültü, sergilediği örtük feminizm karşıtlığı, seçkinciliği, kibri ve çirkin otoriterleşme eğilimleri ile hatırlanacak olan yetmişlerin ilk yarısındaki hataları tekrarlamak istemiyorsak, bugün "ekoloji"nin şu ya da bu biçimi olarak adlandırılan yeni eğilimleri dürüstlük ve ciddiyetle değerlendirmemiz şarttır.

Çelişik İki Eğilim

İlk olarak şu konuda anlaşalım ki, "ekoloji" sözcüğü sorumlusu olduğumuz doğa istismarının altında yatan gerçek sırrın kilidini açan büyülü bir ifade değildir. Mevzubahis ifade en az "demokrasi" ve "özgürlük" sözcükleri kadar istismar, saptırma ve bozulma tehlikesine açık vaziyettedir. Üstüne üstlük "ekoloji" sözcüğü bizi –artık bu "biz" her kimse– bir yandan çürümüş bir toplumu yeşil yapraklar ve rengârenk çiçeklerle donatmak suretiyle diriltmeye gayret ederken, diğer yandan ekolojik problemlerimizin çok derin köklerini görmezden gelen çevrecilere karşı aynı safta birleştirmez.

Bugün "ekoloji hareketi" olarak adlandırılan hareket içinde farklılıklar olduğu gerçeğiyle yüzleşme zamanı gelmiştir ve bu farklılıklar en az yetmişlerin ilk yarısında "çevrecilik" ve "ekolojizm" arasında tespit edilen farklılıklar kadar önemlidir. Hareketin içinde kendi dertlerini ifade etmek için "ekoloji"

sözcüğüne başvurup meseleye gerçek bir ilgi gösteren doğalcılar, komüniterler, toplumsal radikaller ve feministler olduğu kadar; aynı sözcüğe kendi sorunlarını dillendirmek için müracaat eden ve kendilerini pek de iyi gizleyemeyen ırkçılar, sağkalımcılar (*survivalists*), maço Daniel Boone'lar ve düpedüz toplumsal gericiler de bulunmaktadır.

"Ekoloji hareketi" olarak tabir edilen hareket içinde yer alan bu iki eğilim arasındaki farklılıklar teori, duyarlılık ve etik üzerine dönen tartışmalardan ibaret değildir yalnızca. Söz konusu farklılıkların doğayı, "insanlığı" ve ekolojiyi görme biçimlerimiz üzerinde de uzun erimli *pratik* ve *politik* sonuçları vardır. En önemlisi, toplumu nasıl ve hangi vasıtalar aracılığıyla değiştirme önerisi yaptığımızla ilgilidirler.

Günümüz "ekoloji hareketi" içinde ortaya çıkmakta olan en büyük farklar "derin ekoloji" olarak adlandırılan muğlak, biçimsiz ve büyük ölçüde kendiyle çelişik ideoloji ile en iyi ifadesini "toplumsal ekoloji" adlandırmasında bulan toplumsal yönelimli fikirler kümesi arasındadır. Derin ekoloji çok yakın bir zamanda Sunbelt'in Taoculuk, Budizm, spiritüalizm, yeniden canlanmış Hıristiyanlık ve kimi zaman da ekofaşizm baharatlarıyla çeşnilendirdiği tuhaf bir Hollywood-Disneyland karışımı olarak gündemimizin orta yerine gelip oturdu. Toplumsal ekoloji ise toplumun hiyerarşik, cinsiyetçi, sınıfçı, devletçi ve militarist aygıtına meydan okumuş olan Peter Kropotkin, William Morris ve Paul Goodman başta olmak üzere çok sayıda merkeziyetçilik karşıtı radikal düşünürden ilham aldı.

İkisi arasındaki farklar kabaca ifade edilecek olursa, derin ekoloji bütün o toplumsal retoriğine karşın ekolojik sorunlarımızın köklerinin toplumda ve toplumsal meselelerde bulunduğuna anlayışını gerçekten içermez. Söz konusu yaklaşım –sanki beyaz olmayanlar beyazlarla, kadınlar erkeklerle, üçüncü dünya birinci dünyayla, fakir zenginle ve sömürülenler sömürenlerle eşitlenebilirmiş gibi– "insanlık" adı verilen muğlak türü zan altında bırakan neviden bir "ilk günah" doktrini vazetmekle yetinir. Bu muğlak ve farklılaştırılmamış insanlık gezegende "aşırı nüfus artışına yol açan", onun kaynaklarını "tüketip bitiren" ve buradaki vahşi yaşam ile biyosferi tahrip etmekte olan "insanmerkezci" çirkin bir şey –büyük ihtimalle doğal evrim sürecinin kötü bir sonucu– olarak görülür. Derin ekolojinin temel varsayımı uyarınca "doğa" adı verilen muğlak alan, "teknolojilerini", "zihinlerini" ve "toplumlarını" da kapsayacak biçimde "insanlık" olarak anılan doğadışı varlıklardan müteşekkil takımyıldızının tam karşısında yer alır. Büyük ölçüde imtiyaz sahibi beyaz erkek akademisyenler

tarafından formülleştirilen derin ekoloji, Paul Shepard gibi dürüst doğalcıları *Earth First!* –aynı adlı vahşi yaşam hareketinin sesi olmayı tercih eden Tucson menşeli dergi– adlı yayın organına insanlığın yaşam dünyasının kanseri olduğunu yazan maço dağ adamı David Foreman ile yan yana getirebilmiştir.

Burada bahsi geçen ham ekobrütalizmin milyonlarca insanın Auschwitz gibi ölüm kamplarına nakledilmelerinin önünü açan kan ve toprak teorileri tasarlama hususunda Hitler'e epey ilham verdiğini unutmak kolaydır. Aynı ekobrütalizm şimdi, bir yarım asır sonra, baş gösteren kıtlıkların doğanın "nüfus kontrolü" yöntemi olduğunu savunan ve ekolojik "kaynaklarımızın" korunabilmesi için Birleşik Devletler'e göçün kısıtlanması gerektiğini öne süren, kendini derin ekolojist ilan etmiş tipler arasında tekrar ortaya çıkmaktadır.

Avustralya menşeili süreli bir yayın olan *Simply Living*'de, derin ekoloji manifestosu *Deep Ecology*'nin yazarlarından biri olan Profesör Bill Devall'ın David Foreman'la yaptığı övgü alan bir röportaj yayımlanmış, bu tip bir ekobrütalizm söz konusu röportajın bir parçası olarak öne çıkmıştır. Burada derin ekolojiye duyduğu bağlılığı coşkuyla ifade etmekten çekinmeyen Foreman, büyük bir açık kalplilikle Devall'a şunları söylemiştir:

> İnsanlara Etiyopya'da yapabileceğimiz en kötü şeyin oraya yardım göndermek olduğunu söylediğimde –yapılabilecek en iyi şey muhtemelen doğanın kendi kendine dengeye gelmesini beklemek, yani insanları açlıktan ölmeye bırakmak idi– birçoğu bunun canavarca olduğunu düşündü... Benzer şekilde, Birleşik Devletler'in Latin Amerika'daki problemler için bir tahliye supabı olmasına izin vermek de herhangi bir sorunu çözmez. Bu, Birleşik Devletler'de sahip olduğumuz kaynakları dara düşürmekten başka bir anlama gelmez.

Tarım ürünleri ticareti, sömürgecilik ve istismarın bir zamanlar kültürel ve ekolojik anlamda istikrara kavuşmuş olan Doğu Afrika gibi bir bölgeyi talan ettiği bir dünyada "doğanın kendi kendine dengeye gelmesinin" ne anlama geldiği gerçekten sorgulanabilir bir mevzudur. Peki, "Birleşik Devletler'de sahip olduğumuz kaynaklar" ifadesinde geçen o özbeöz Amerikalı "biz" de kimdir? Bunlar kerestelik ağaç kesimi, maden çıkartma ve nükleer santral işletme gibi katıksız ihtiyaçlar tarafından harekete geçirilen sıradan insanlar mıdır, yoksa iyilik dolu yaşlı ABD'yi mahvetmekle kalmayıp, Latin Amerika'da yol açtıkları temel sorunlar aracılığıyla Kızılderili halkı Rio Grande nehri ötesine gönderen dev şirketler mi? Eski bir Washington lobicisi ve politik madrabaz

olarak David Foreman'ın bu tip incelikli sorulara radikal yanıtlar vermesini beklemek abestir. Ama gerçek anlamda şaşkınlık verici bir şey varsa, o da Profesör Devall'ın verdiği tepkidir– hatta daha kesin olarak ifade edilecek olursa, tepki*sizlik*tir. Gerçekten de, söz konusu görüşmeyi dikkate şayan bir röportaj kılan asıl unsur Devall'ın Foreman'ı takdim edip tanıtırken takındığı o neredeyse huşu dolu tavırdır.

"Derin Ekoloji" Nedir?

Derin ekoloji tam olarak sindirilememiş ya da iyi yapılandırılmamış fikirler için iyi bir "kara delik" olup, Foreman gibi bir adamın bir yanda habis mefhumları kolayca telaffuz ederken, diğer yanda ateşli ve radikal bir ekoloji yanlısı gibi algılanmasını mümkün kılar. Zaten "derin ekoloji" lafının kendisi açık seçik fikirlerden ziyade ideolojik kirlenmeye maruz kalmış toksik bir çöp yığınıyla haşır neşir olduğumuzun ipuçlarını vermektedir. Sözgelimi, ekoloji sözcüğü çevresel meselelerin *hepsi* için kullanılabilirmiş gibi, "derin ekoloji"yi "yüzeysel ekoloji"nin karşı kutbuna yerleştirmek mümkün müdür? Yoksa "sığ" ya da "derin" gibi sıfatlar eklemek "ekoloji" sözcüğünün sahip olduğu anlamsal zenginliği bütünüyle indirgemek değil midir? George Sessions ve Bill Devall'la beraber bu ifadeyi başımıza musallat eden ve derin ekoloji hareketinin başrahibi olan Arne Naess, "derin" mefhumunun aksine "sığ" da olsalar en yavan "çevrecileri" "ekolojistler" olarak pazarlamak suretiyle, yüklü bir sözcüğü –ekoloji sözcüğünü– her türlü içsel anlam ve tutarlılıktan yoksun bırakmıştır.

Derin ekoloji yalnızca bir sözcük oyunu örneğinden ibaret değildir; bahis konusu olan "derin" düşünürlerin sahip oldukları zihniyet hakkında fikir edinmemizi de sağlar. "Sığ" ve "derin ekoloji" laflarının parodisini yapmak yalnızca bu terminolojinin saçmalığını göstermekle kalmaz, icatçılarının yüzeyselliğini de ifşa eder. Gerçekte bu tip bir saçmalık, Foreman gibi bir ekobrütalist bir yana, Naess-Sessions-Devall gibi daha makul olanların bile günümüz ekoloji hareketine armağan ettikleri kafa karışıklığı hakkında farkına vardıklarımızın çok daha fazlasını ifade eder. Gerçekten de bu üçlü büyük ölçüde insanların ekoloji hareketi tarihini rahatlıkla unutmalarına ve önceden daha zengin bir bağlam ve gelenek içinde ortaya çıkan oldukça gelişkin fikirlerin çoğunlukla kaba bir çeşitlemesini kabul eden yeni katılımcılarla birlikte her birkaç yılda bir tekerleği yeniden icat etme usulüne bel bağlamaktadır. Bu kaba çeşitlemeler, en iyi ihtimalle, bir zamanlar çok daha zengin bir bağlamda ve fikirler geleneği dahilinde sunulmuş görüşler bütününü gayet eksik bir şekilde yankılar. En

kötü ihtimalle, tamamen yabancı yeni bir çerçevede bütünüyle çarpıtılan leziz parçaları seçip almak suretiyle bu tip bağlam ve gelenekleri darmadağın ederler. *Bir düşüncenin girdiği yeni bir bağlamın o düşüncenin anlamını tamamen değiştirebildiği* gerçeği "derin düşünürler" hesaba katmaz. Alman "Nasyonal Sosyalizmi" militanlık düzeyinde "antikapitalist" idi. Ancak bu antikapitalizm –Sessions ve Devall'ın *Deep Ecology*'sinde[1] açık ya da örtük bir formda karşımıza çıkabilecek olan– yaban hayatını, kaba biyolojizmi ve rasyonalizm karşıtlığını göklere çıkaran fazlasıyla ırkçı, sömürgeci ve görünüşte "doğalcı" bir ortamda konuşlanmış haldedir.

Naess, Sessions ve Devall üçlüsünün hiçbir üyesi, bir asır önce Peter Kropotkin'in dâhiyane bir bağlamsallaştırma dahilinde kılı kırk yararak ele aldığı adem-i merkeziyet, hiyerarşik olmayan toplum, demokrasi, küçük ölçekli topluluklar, yerel özerklik, karşılıklı yardımlaşma, komünalizm ve hoşgörü hakkında tek bir satır bile yazmış değildir. Buna karşın, Ekotopya'nın bu çocuklarının yaptıkları tek şey söz konusu fikri çerçeveyi bütünüyle yeni bir bağlama oturtup radikal özgürlükçülük vurgusunu kökten değiştirdikleri kişilik ve mefhumları gündeme taşımak olmuştur. *Deep Ecology*, adem-i merkeziyetçiliğe karşı tavrı Stalin'den farklı olmayan bir Komünist Parti merkeziyetçisi konumundaki Woody Guthrie'yi, böyle yapıldığını duysa utançtan yerin dibine girecek olan bir anarşist, yani Paul Goodman ile aynı kefeye koyar. Söz konusu kitap, konu felsefe olduğunda dini bağlanım olmasa bile en azından manevi aidiyet açısından bir Yahudi olan Spinoza'yı, ideolojik akrabalık kadar manevi ortaklık bağıyla da Nazi partisine üye olmuş olan Heidegger ile aynı karışıma eklemekten çekinmez – bunları da "süreç felsefesi" olarak adlandırılan muğlak düşünce adına yapar. Sloganlara ve Orwell'ın "çiftkonuş" (*doublespeak*) diye adlandırdığı ifade biçimlerine başvurma hususunda neredeyse fırsatçı bir tavır sergileyen Sessions-Devall, bu "süreç felsefesi" sayesinde, Alfred North Whitehead'i, sırf kendi felsefesini "süreçsel" olarak tanımladı diye ideolojik mirasçısı olduklarını düşündüklerinden oluşan listeye dahil etmekte tereddüt etmezler.

Çoğunlukla birbirleriyle herhangi bir ortaklıkları olmadığı gibi, iyi düşünüldüğünde aralarında oldukça keskin zıtlıklar bulunabilecek olan ve felsefi gelenekler, toplumsal soyağaçları ve dinlerden meydana gelen bu baştan savma "murisler" karışımı istenirse sonsuzca genişletilebilir. Dolayısıyla Thomas

1 Aksi belirtilmediği sürece bundan böyle tüm atıf ve alıntıların kaynağı, Bill Devall ve George Sessions tarafından kaleme alınmış ve esasen "hareketin", adına yakışacak şekilde, İncili haline gelmiş olan *Deep Ecology* adlı kitaptır.

Malthus gibi bir gerici ve onun başlattığı gelenek, *Deep Ecology*'de oldukça hümanist bir geleneğin gelişimine katkı sunmuş olan Henry Thoreau gibi radikal bir özgürlükçüyle birlikte anılır. Eklektizm, ekolojiyi sistematik ve eleştirel bir fikirler bütününden ziyade bir dine indirgeme hazırlığında olan herkesi kurnazlıkla derin ekoloji başlığı altında kucaklama hesabı yapan bu tip bir karmaşa için son derece ılımlı bir sözcüktür. Bu tip bir "ekolojik" düşünce Devall ve Sessions'ın kitabının Arne Naess tarafından kaleme alınan *Ecosophy T* başlıklı ekinde gün yüzüne çıkar. Burada Naess bizlere, sahici bir organik felsefe olarak adlandırılabilecek olan bir şeyden ziyade, mantıksal pozitivist izahat biçimleriyle pek çok ortak noktası olan (ki, aslına bakılacak olursa Naess yıllar boyunca pozitivizm adlı düşünce okulunun takipçilerindendi) ve akış diyagramları ile organizasyon tablolarından müteşekkil bir ziyafet çeker.

Spiritüel eko-zırvalığın ötesine geçip adem-i merkeziyet, küçük ölçekli topluluklar, yerel özerklik, karşılıklı yardımlaşma, komünalizm ve hoşgörü talebinin dile getirildiği *bağlam*ı incelersek, Sessions ve Devall'ın yarattıkları puslu imgelerin doğru bir odak ayarı sonucunda netleşmeye başladıklarını görürüz. Söz konusu talepler bizatihi ekolojik ve özgürleştirici talepler değildir. Pek az toplum küçük ölçekli topluluklar, karşılıklı yardımlaşma ve toprağın müşterek kullanımı gibi yapısal unsurlar etrafında örgütlenen Avrupa feodalizminden daha adem-i merkeziyetçiydi. Bu evrede yerel özerkliğe büyük değer verilmiş, otarşi feodal toplulukların ekonomik anahtarını meydana getirmiştir. Tüm bunlara karşın feodal toplumdan daha hiyerarşik pek az toplum vardır. Ortaçağ'ın derebeylik ekonomisi otarşi ya da "kendine yeterlik" ve ruhaniliği epey ödüllendirmiştir. Yine de çekilmez boyutlarda bir zorbalık hüküm sürmüş, bu toplumdaki büyük halk kitleleri "üstünler" ve asillerin boyunduruğu altında yaşamışlardır.

Orman perileri, animistik fetişler, doğurganlık ritüelleri ve buna benzer diğer seremonilerden müteşekkil "doğa ibadeti" ekolojik duyarlılığa ve ekolojik topluma giden yolun taşlarını döşüyor ise, hayvan tanrıları ve her şeyi yöneten tanrıçaları ile eski Mısır'ın antik dünyadaki en hiyerarşik ve en zorba toplum olmayı nasıl başardığını anlamak epey zordur. Vadiye "yaşam-veren" suların kaynağı konumundaki Nil Nehri oldukça ekolojik bir tarzda kullanılmıştır. Ama toplum, bir bütün olarak varlıklı asilzadelerin güdümündeki milyonlarca köylüden meydana gelmişti ve bu da toplumsal yapıların eleştirel bir değerlendirmesine duyulan ihtiyaca nazaran manevilik mefhumlarının nasıl öncelikli hale gelebildiği sorusunu gündeme getirmektedir.

Yepyeni bir bakış ve yepyeni bir duyarlılığa duyulan ihtiyaç ikrar edilse bile –söz konusu ihtiyaç toplumsal ekoloji yazınında tekrar tekrar gündeme getirilmiştir– derin ekolojinin bu sınırlı bağlamının dahi ötesine geçip onu da içine alan daha geniş bağlama bakmak mümkündür. Derin ekolojinin Malthusçu öğretiyle girdiği aşk ilişkisi, kendini silip yok etmeyi öne çıkaran bir manevilik, ekolojinin toplumsal teoriye tanıtmış olduğu ferahlatıcı doğalcılık ile tam bir zıtlık içinde olan doğa*üstü*cülüğe kur yapma hali, Naess'e özgü bir kaba pozitivizm – tüm bunlar *gelişme*yi anlamak için ihtiyaç duyulan gerçekten organik bir diyalektiğin aleyhindedir. İleride merkezsizleşme, küçük ölçekli topluluklar, yerel özerklik, karşılıklı yardımlaşma, komünalizm ve hoşgörü gibi slogan haline gelmiş talepler ile açıkça dile getirilen hiyerarşi karşıtlığının, derin ekolojinin ideolojik altyapısını karakterize eden daha geniş antihümanizm ve "biyomerkezcilik" bağlamına yerleştirilip incelenmeleri halinde yollarını şaşıracaklarını göreceğiz.

Toplumu Savuşturma Sanatı

Derin ekolojinin övdüğü görünürdeki ideolojik "hoşgörü" ve çoğulculuğun kendine özgü meşum bir işlevi vardır. Söz konusu hoşgörü en ince ayrıntısına kadar betimlenmiş olan fikirler ile çatışma halindeki gelenekleri en düşük ortak paydada buluşturmakla kalmaz, son derece ilkelci ve gerici mefhumların gerçek manada radikal bağlam ve gelenekler eşliğinde meşrulaştırılmasına da önayak olur.

Derin ekoloji, insanları toplumsal varlıklardan basit bir türe –ayılar, bizonlar, geyikler, ve hatta tam da bu yüzden meyve sinekleri ve mikroplarla yer değiştirebilir olan hayvani varlıklar– indirger. İnsanların kendileri ve içinde yaşadıkları toplumu bilinçli olarak değiştirebilir ve hatta özgür bir ekolojik toplum yapısı içinde doğal dünyanın koşullarını iyileştirebilir oldukları gerçeği "hümanizm" olarak damgalanıp reddedilir. Derin ekoloji, insanlığın esasen toplumsal olan doğasını ve ekolojik krizlerin toplumsal kaynağını görmezden gelir.

İnsanoğlu ve toplumun bu şekilde "hayvanlaştırılması" netameli sonuçlar üretir. "Büyü ya da öl" şiarı üzerine kurulu rekabetçi piyasa ekonomisi –gezegende ister 10 milyar insan yaşasın isterse de 10 milyon, biyosferi bir bütün olarak bitirip tüketebilecek olan bir ekonomi– ile karakterize edilen kapitalizmin oynadığı rol buharlaşıp ortadan kalkar, yerini tatsız tuzsuz bir spiritüalizm alır. Taocu ve Budist dindarlıklar toplumsal ve ekonomik analiz gereksiniminin yerini alırken, kerameti kendinden menkul toplantı

grupları politik örgütlenme ve politik eylem ihtiyacını ikame eder. Her şeyin ötesinde, derin ekolojistler insanoğlunun maruz kaldığı yıkım ve yok oluşu yaban sıçanı popülasyonundaki değişkenliği yönettiği söylenen "doğa yasaları" yardımıyla açıklarlar. Kapitalist bir ekonomi dahilinde nüfusta baş gösteren dişe dokunur azalışın üretim düzeyi ile biyosferin gördüğü zarar seviyesini azaltmadığı gerçeği ise Devall, Sessions ve takipçilerinin bütünüyle gözünden kaçar.

İnsan topluluklarının özgün niteliklerini vurgulama ve bilincin özdüşünümsel işlevinin hakkını verme noktasındaki başarısızlık, derin ekolojistleri ekolojik problemlerin toplumsal kökenlerini inceleyip açıklama zorunluluğundan muaf kılar. Derin ekoloji, toplum teorisini ekolojik teori ile organik anlamda irtibatlandırmak açısından elzem olan gelişimsel bir süreç olarak toplumun doğadan türeyişinin tarihiyle ilgili hiçbir şey içermez. Sonuç olarak bu yaklaşım hiyerarşinin toplumdan, sınıfların hiyerarşiden ve devletin de sınıflardan türeyişine –kısacası, oldukça dereceli bir yapı arz edip ekolojik sorunsalın göbeğinde yer alan toplumsal ve ideolojik süreçlere– yönelik herhangi bir açıklama sunmaz – aslına bakılacak olursa, buna ilgi de duymaz.

Dolayısıyla "insanlığı" farklı insan topluluklarına bölen toplumsal farklılıkları gözden kaçırmakla kalmayıp, büyük harfle 'Benlik'in organik bütünlük anlamına geldiği bir bağlamda "benliğin Benlik içinde gerçekleştirilmesini" vazeden sonu gelmez bir eko-zırvalıkta artık bireyin izini de gözden kaybederiz. "Bu cümledeki 'kimse' özel olarak beni ya da belli bir bireyi değil tüm insanları kapsar; hatta bununla da kalmayıp balinalar, boz ayılar, yağmur ormanları, dağlar, nehirler ve topraktaki en küçük mikroplar, vesaireye kadar genişletilebilir" bilgisi verilmeye başlandığı andan itibaren söz konusu eko-zırvalığın arkasının kolayca kesilmeyeceği de anlaşılmış olur.

Benlik ve Virüsler üzerine

İnsan bireyselliğine dair bu tip hadsiz soyutlamalar son derece tehlikelidir. Tarihsel olarak, var olan tüm gerçek benlikleri (*self*) masseden büyük harfle yazılmış bir "Benlik", bireye özgü biriciklik ve özgürlüğü, artık hatırlanmayan bir geçmişten beri devletler, farklı tipteki kiliseler, dinsel cemaatler ve büyü etkisi altındaki kurucu meclislerin ortak adı olan yüce bir "Birey" içinde eritip yok etmek üzere kullanılmıştır. Büyük harfle yazılmış böyle bir "Benlik" ekolojik, doğalcı ve "biyomerkezci" kılıklara ne kadar sokulursa sokulsun, güdülen amaç aynı kalır. Ren geyiği derisine sarınıp boynuzlarını takıştırmış

olan Yontma Taş Devri şamanı, Firavun, Buda ve çok daha yakın zamanlarda Hitler, Stalin ve Mussolini'nin selefi konumundadır.

Egoist ve açgözlü, solist burjuva "benliğin" daima tiksindirici bir varlık olageldiğini söylemeye bile gerek yoktur ve Devall'la Sessions ortaya koydukları derin ekolojiyle bu varlıktan azami şekilde yararlanırlar. Kendini "balinalar, boz ayılar, yağmur ormanları, dağlar, nehirler ve toprakta yaşayan en küçük mikroplar vesaire"den ayrı düşünebilen, özgür, bağımsız fikriyata sahip, ekolojik meselelere duyarlı ve idealist bir benlik yok mudur peki? Gerçekte, bireysel benliğin Firavun'a has "Benlik"ten ayrılıp kendi kapasitesi ve eşsizliğinin keşfine çıkması; bunun sonucunda da, tamamı *özgürlüğe* ulaşmak için vazgeçilemez hasletler olan kişilik, özdenetim ve özyönlendirme anlayışı kazanması kaçınılmaz değil midir? Bu aşamada, başında üstün "Benlik" bulunan yeni bir "ekolojik" devlet aygıtı tarafından kolaylıkla biçimlendirilebilecek, çarpıtılabilecek ve idare edilebilecek kadar teslim olmuş, geri planda kalan ve edilgen bir kişilik karşısında zevkle sırıtan bir Heidegger hayal etmek zor değildir. Tüm bunlar ise, tarihte sıkça karşılaşıldığı üzere, yavaş yavaş toplumsal hiyerarşiye yedirilmeye çalışılan bir "biyomerkezli eşitlik" adına yapılır. Çarpık toplumsal gelişimimiz, Şaman'dan Monark'a, Rahip ya da Rahibe'den Diktatör'e kadar, "doğaya tapanlar" ile (*The cultural Ecology of Chinese Civilisation* adlı kitabında Leon E. Stover'ın dikkat çektiği gibi, Çinli yönetici sınıfın köylüleri fakrı zaruret içinde tutmak için başvurduğu dili kullanacak olursak) "parçaları karşılıklı ilişki içinde olan bütünlük" adına en iyi ihtimalle tamamlanmamış bireyler üreten, en kötü ihtimalle ise "Benlik içindeki benliği" bireysellikten çıkaran o ayinsel Yüce Varlıklar (Supreme Ones) olagelmiştir.

Bu eko-zırvalığı bugün özellikle tehlikeli kılan şey halihazırda kitlesel bir bireysellikten-çıkış (*de-individuation*) sürecinden geçiyor oluşumuzdur. Bunun nedeni derin ekolojinin veya Taoizm'in kültürel ekolojimizde gedik açıyor olması değil, kitle iletişim, emtia kültürü ve piyasa toplumunun bizleri özü itibariyle pasif, ekonomik ve politik yönlendirmeye her daim açık olan ve giderek kişiliksizleştirilen bir "bütün" ile "yeniden irtibatlandırmasıdır". Bir "kendilik" (*selfhood*) fazlalığından ziyade kimliklerimizi şirketler tarafından sağlanan güvenlik ve denetime, merkezi hükümete ve orduya teslim etmiş olmaktan mustaribiz. Eğer "kendilik" tamahkâr, insanmerkezci ve her şeyi bitirip tüketen bir kişilikle özdeşleştiriliyor ise, söz konusu niteliklere kendi yazgıları üzerinde söz sahibi olmadıkları hissine kapılan sıradan insanlarda değil, yalnızca gezegeni yağmalamakla kalmayıp kadınlar, beyaz olmayanlar

ve imtiyazsızlardan da çalan dev şirketler ile devlet yöneticilerinde rastlamak çok daha olasıdır. Dünyanın ezilenlerinin ihtiyacı olan şey, bireyselliklerinden vazgeçmelerinden ziyade, onları yeniden etkin failler haline getirecek biçimde *tekrar* bireyleşerek (*re*individuation) toplumu yeniden oluşturmaları ve bizleri aynılaştırmak suretiyle "İçsel olarak Bağlantılı Büyük Bütünlük"ün Batılı taklidi içine dahil etme gayreti içinde olan totaliterliğin yayılmasına ket vurmalarıdır.

Bir yandan da, "topraktaki en küçük mikroplar"ın hemen ardından gelen ve derin ekolojistlerin büyük harfli "Benlik" ile özdeşleştirdiği leziz "vesaire" ile karşı karşıyayız. Temel argümanlarını mantıksal sınırına kadar götürüp şunu sorabiliriz: Sorgulamayı "topraktaki en küçük mikrop"ta durdurup cüzam mikrobuna, oradan da çiçek hastalığı, çocuk felci ve yakın zamanda AIDS yayan virüslere kadar uzanmıyor oluşumuzun nedeni nedir? Devall ve Sessions'ın kötü kokular saçan eko-zırvalarında savundukları üzere, bunlar da "karşılıklı ilişki içindeki bir bütünün [esasen aynı iç değere sahip olan] parçaları olarak ekosferdeki bütün varlık ve organizmaların" bir parçası değil midir? Naess, Sessions ve Devall, bu aşamada ortaya attıkları son derece tartışmalı bir dizi nitelemeyle kendilerini kurtarmaya çalışırlar:

> "Müdahalesizlik" (*noninterference*) sloganı, diğer türler ekosistemi değiştirip dönüştürürken insanın bundan kaçınması gerektiğini ima etmemektedir. Hiç kuşku yoktur ki insan bugüne kadar yeryüzünü dönüştürmüştür ve muhtemelen bundan sonra da dönüştürmeye devam edecektir. Esas mesele insan müdahalesinin niteliği ve derecesidir."

İnsan ayağına boydan boya çamur bulaştırmadan derin ekoloji denilen bataklığı terk edemiyor. Gerçekten de, doğaya yapılacak olan insani müdahalenin "niteliği" ve "kapsamına" *kim* karar verecek? Dönüştürebileceğimiz bu "bazı" ekosistemler hangileridir, insan "müdahalesinden" muaf tutulacak olanlar hangileri? Burada bir kez daha derin ekolojinin ciddi ve ekolojiyle gerçek manada ilgili insanları karşı karşıya bıraktığı kilit bir soruna rastgeliyoruz: yani, ekolojik problemlerin *toplumsal* temelleri konusu ile evrim şeması içinde insan türünün rolü meselesine.

Derin ekoloji doğal dünyayı lanetleyen bir "insanlığın" var olduğunu ve bireysel benliğin esasen kişiyi ve onun biricikliğini aşan büyük harfli kozmik bir "Benliğe" dönüşmesi gerektiğini üstü kapalı olarak savunur. Doğa bile

mantıksal pozitivistler tarafından işlenip geliştirilen durağan önermeye dayalı bir mantıktan muaf tutulmaz. Derin ekolojideki haliyle ve David Foreman'ın yorumuyla "doğa", pitoresk bir görüntü ya da kamp ateşini çevreleyen hayranlık uyandırıcı bir manzaraya indirgenir; insan türünü de kapsayan birikimli bir *evrimsel* süreç olarak görülmez.

Derin ekoloji ve biyomerkezlilik konuları etrafında yoğunlaşan sorunlar İngiliz basının daha aklı başında olan kesiminin dikkatinden kaçmamıştır. Sözgelimi, *New Scientist* adlı derginin 1976'da yayımlanan 69. sayısındaki "biyomerkezci etik" konulu tartışmada Bernard Dixon balina, yılan otu ve flamingo neslinin korunması ile çiçek hastalığı virüsü gibi patojen mikropların soyunun tükenmesi arasında "mantıksal bir bağ kurulamayacağı" yönündeki gözlemini aktarmıştır. Bu hususta, David Ehrenfeld *Arrogance of Humanism* [Hümanizmin Kibri] –söz konusu çalışma kullandığı alıntılar bakımından o kadar taraflı ve seçicidir ki, bu kitaba "The Arrogance of Ignorance" ("Cehaletin Kibri") adı verilmiş olsa muhtemelen bunu yadırgayacak kimse çıkmazdı– başlıklı kitabında[2] çiçek hastalığı virüsünün "soyu tükenmekte olan türler" kapsamında olduğu gibi zeki bir tespitte bulunur. İnsan, aşı veya tedavi ile neslinin devamı tehlikeye atılacak olsa AIDS virüsü ile ilgili ne gibi önlemler alınacağını merak etmekten kendini alıkoyamıyor. Dahası, içindeki tüm türlerle birlikte "ekosistem"i daimi kılma arzusu karşısında, çiçek hastalığı ve AIDS virüslerinin hangi yöntemlerle muhafaza edileceği sorusu geliyor akla. Test tüplerinde mi? Yoksa laboratuvarlarda hazırlanan kültürlerin içinde mi? Veyahut, ekolojik ruha bağlı kalmak adına, söz konusu virüslerin "doğal habitatı" olan insan bedeninde mi? Bu durumda doğal olarak derin ekolojinin idealist rahiplerine "biyomerkezci eşitlik" adına kendi kan dolaşımı sistemlerini bağışlama çağrısı yapılmalıdır. Gerçekten de, doğaya dışarıdan müdahale edilmeyecekse –David Foreman'ın Etiyopyalılar ve Kızılderili köylüler için söylediği gibi– kendi kendine dengeye gelmesi için doğa kendi haline bırakılacaksa; veba salgınları, kıtlıklar, çekilen acılar, savaşlar ve belki de Mezozoik dönemde büyük sürüngenlerin soyunu tüketmiş olan ölümcül asteroitlerin ilk doğanın saflığını bozan insan dehası ve –evet !– *teknoloji* müdahalesini ortadan kaldıracak olası hamlelerinin de önüne geçmemek gerekecektir. Düzene sokulması gereken bunca saçmalıkla polemik zehirlenmesi geçirip sarhoş olmak ve hatta sersemlemek mümkündür.

2 David Ehrenfeld, *The Arrogance of Humanism* (New York: The Modern Library, 1978), s. 207-211.

Derin ekolojiyi mefhumlar ve duygu durumlarından yapılmış bir çorbaya çeviren eklektizm, kökeninde dayanılmaz bir şekilde reformist ve şaşırtıcı bir şekilde –"yüzeysel ekoloji"ye yönelttiği tüm kınamalar bir yana– çevrecidir. Ilımlı bir liberal misiniz? O halde korkmayın: Devall ve Sessions "reform tüzüğünü", "koalisyonları", "protestoları", "kadın hareketlerini" (bu, birlikte kaleme aldıkları "Minority Tradition and Direct Action" adlı makalede on satırlık bir yer kaplar), "Hıristiyan geleneğinde çalışmayı", "teknolojiyi sorgulamayı" (varsa bir de çekiçleme yorumu eklemeyi) ve "çevreci politika için çalışmayı kibirli bir baş sallamayla onaylayacaklardır. Kısacası, bu denli "kozmik" bir felsefeden her şey beklenebilir. Anarşizmden eko-faşizme kadar derin ekoloji adlı donut deliğinden geçmeyecek hiçbir şey yoktur. Bir kültür haline gelmiş fast food ticaretine benzer biçimde derin ekoloji radikalmiş gibi yapan çevrecilerin fast food'u konumundadır.

"Radikal" numarası yapıyor olmasına rağmen derin ekoloji, bu şekilde yaftalayıp hakir gördüğü çevreci hareketlerden çok daha "New Age" ve çok daha "Kova burcu"dur. Gerçekten de derin ekolojinin reddediyor olduğunu itiraf ettiği "egemen görüşlerin" en kötü özelliklerinden bazılarına ne dereceye kadar uyum sağladığı olağanüstü bir açıklıkla sık sık tekrarladığı temel taleplerinden birinde –yani, harekete adanmışlardan bir tanesine göre dünya nüfusunun sert bir düşüşle 500 milyona indirilmesi talebinde– kendini açığa vurur. Eğer derin ekolojistler Devall ve Sessions'ın hayranlık dolu bir tavırla yardıma çağırdıkları "nüfus kuramcıları" hakkında en ufak bir fikre sahip olsalardı, söz konusu talebe şunu da eklemek zorunda hissederlerdi kendilerini: esasen ekofaşist olan tedbirler uyarınca. Devall ve Sessions'ın şu uğursuz beyanında, böyle bir heyula açık seçik gözümüzün önünde beliriverir: "... [nüfus kontrolü için] ne kadar uzun süre beklersek, başvurulması gereken önlemlerin şiddeti de o ölçüde artacaktır."

"Derin" Malthusçular

Devall ve Sessions, genelde hakkında esasen hiçbir şey bilmedikleri konularda kibre varan bir özgüvenle kalem oynatırlar. Bunun en dikkat çekici örneği ise iki yüz yıldan fazla bir süre ortalığı kasıp kavuran ve İngiliz toplumu ile Amerikan toplumunun en gerici unsurlarını hakiki radikallere karşı kışkırtan sosyopolitik konulardan müteşekkil "nüfus tartışmasıdır." Aslına bakılacak olursa, Devall ve Sessions'ın üzerimize boşalttıkları iki paragraflık eko-zırvalığın içerdiği zorlukları çözüme kavuşturmak koca bir cildi dolduracak dikkatli bir analiz gerektirir.

Devall ve Sessions, Thomas Malthus'u (1766-1854) "üstel olarak artan insan nüfusu yiyecek üretimini *geride bırakır*" yollu uyarısı "yükselişe geçmiş endüstriyel / teknolojik iyimserlik yüzünden görmezden gelinmiş" peygamber olarak selamlar. Öncelikle, Thomas Malthus bir peygamber falan değildi, Sanayi Devrimi'nin İngiliz köylüsü ve işçi sınıfını içine düşürdüğü sefalete bahaneler aramış olan bir apolojistti. Yiyecek tedariki aritmetik olarak artarken insan nüfusunun üstel olarak büyüdüğünü ortaya koyan yanlış Malthusçu iddia İngiltere'nin yönetici sınıfları tarafından kulak arkası edilmeyip dikkate alınmış; zulmün toplum açısından zorunlu olduğunu ve zengin, beyaz emperyalistler ile imtiyazlı sınıfın –pek çok insanın yoksullaşması pahasına– "hayatta kalmak" açısından niye en "uygun" kesim olduğunu açıklayan sosyal Darwincilik anlayışına eklemlenmiştir. Büyük ölçüde William Godwin'in özgürleştirici bakış açısına karşı kötü niyetli bir saldırı olarak kaleme alınan *Nüfus İlkesi üzerine Deneme*'sinde Malthus, nüfus artış hızı ile yiyecek tedarikindeki artış hızı arasındaki farklılıktan ötürü açlık, yoksulluk, hastalık ve erken ölümlerin *kaçınılmaz* olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Bu nedenle savaş, kıtlık ve salgın hastalıklar (Malthus bunlara daha sonra "ahlaki kısıtlamaları" da eklemiştir) nüfus artışını kontrol altına almak için gereklidir –söz konusu kontrol, hiç kuşku yok ki, değiştirilemez nüfus "yasalarını"[3] ihlal eden başlıca aday olarak diğerlerinden ayırdığı "toplumun aşağı katmanlarına" uygulanacaktır. Bunun sonucunda Malthus, geleneksel olarak onların olan kamu arazilerini köylülerin elinden alma çabasına gark olmuş İngiliz asilzadeleri ile yeni yeni ortaya çıkmakta olan "endüstriyel / teknolojik" fabrika sistemi dahilinde çocuk, kadın ve erkekleri ölümüne çalıştırma amacı güden İngiliz kapitalistlerinin başlıca ideologu haline gelmiştir.

Malthusçuluk, Charles Dickens'ın *Oliver Twist* ve *Zor Zamanlar* gibi ünlü romanlarında tasvir ettiği zalimliğe büyük ölçüde katkıda bulunmuştur. Söz konusu öğreti, öğretinin kurucusu ve zengin imtiyaz sahiplerinden oluşan destekçilerine karşı amansız bir mücadele verenler ise, İngiliz anarşist William Godwin, önde gelen sosyalistlerden Robert Owen ve 19. yüzyıl başlarında İngiliz işçilerinin başlattığı Çartist hareket olmuştur. Buna mukabil, "doğal seçilim" teorisine açıklık getirmenin derdine düşmüş olan Charles Darwin naif

3 Bu *Deneme*nin beşinci bölümü, "aşağı sınıflar"ın içinde bulunduğu yoksulluğa karşı sergilediği "ilgi"den dolayı kötü yapıldığını düşündüğü yasaları eleştirmiş; "toplumun bu kesiminde yaşanan sıkıntının hiçbir insani becerinin ulaşamayacağı kadar derine kök salmış bir kötülük kaynağı olduğunu" savunmuştur. Thomas Malthus, *On Population* (New York: The Modern Library), s. 34.

bir şekilde Malthusçuluğa yönelmiştir. Malthusçuluk böylelikle yeni sosyal Darwinciliğin temel teorisi haline gelmiş; toplumun, "uyum göstermeyenin" (genellikle yoksullarla beyaz olmayanın) ayıklanması pahasına "en uyumluların" (yani, zengin ve beyaz olanın) ayakta kalmasına izin veren "balta girmemiş bir ormana" benzetildiği on dokuzuncu yüzyıl sonu ile yirminci yüzyıl başlarında moda olmuştur. Sonuçta Malthus sınıf egemenliği, ırkçılık, kadının aşağılanması ve nihayetinde İngiliz sömürgeciliğine destek veren bir ideolojiye hayat vermiştir.

Malthusçuluk sadece Hitler'in Üçüncü Reich'ında yeniden dünyaya gelmekle kalmamış, 1940'ların son yarısında, bulaşıcı hastalıkların kontrol altına alınmasını sağlayan antibiyotiklerin keşfini müteakip tekrar boy göstermeye başlamıştır. İkinci Dünya Savaşı'nın bitiminde yeni yeni esmeye başlayan Amerikan barışı rüzgârını arkasına alan William F. Vogt ve bir dizi yeni Malthusçu henüz keşfedilmiş olan antibiyotiklerin –alışıldığı üzere, temel olarak Asya, Afrika ve Latin Amerika'da– hastalık ve ölümlerin önüne geçebilmek amacıyla kullanılmasına karşı çıkmışlardır. Bir kez daha, yeni Malthusçuları takip eden Rockefeller ortakları ve büyük şirket kurtları ile bu yeni misantropi çeşitlemesi aleyhinde oldukça kapsamlı eleştiriler yazan Josua de Castro gibi üçüncü dünya kuramcıları yanında saf tutan her türden duyarlı insan arasında yeni bir "nüfus tartışması" patlak vermiştir.

Yetmişli yılların ilk yarısında Sıfır Nüfus Büyümesi (Zero Population Growth) fanatikleri nüfusu "kontrol altına almak" için kurulacak bir devlet dairesi talebi ile çevreci hareketi kelimenin tam manasıyla kirletmişler; "az gelişmiş" ülkelerin yardım alıp almayacağını nüfus kontrol ölçütlerine uyumluluk düzeyleri üzerinden karara bağlamak üzere adı kötüye çıkmış bir "öncelikler" etiği geliştirmişlerdir. Diğer yandan *Food First* adlı kitabın yazarları Francis Moore Lappe ve Joseph Collins açlığın kaynağının doğal yiyecek sıkıntısı ve nüfus artışı değil, toplumsal ve kültürel altüst oluşlar olduğunu göstererek muhteşem bir iş çıkartmışlardır. (Sessions ve Devall'ın bu harikulade kitabı kendi kaynakçalarına dahil etmemeleri ise dikkat çeken bir başka husustur). Söz konusu kitap derin ekolojistlerin nüfus meselesindeki tutumlarının gerici imalarını anlamak adına okunması gereken bir eser olarak öne çıkar.

Demografi oldukça çapraşık ve ideolojik olarak yüklü bir sosyal disiplin olup biyolojik üremedeki salt sayı oyunlara indirgenemez. İnsanlar (yeni Mathusçuların gözde örnek türlerinden olan) meyve sineği değildir. Üreme davranışları kültürel değerler, yaşam standartları, toplumsal gelenekler, toplumsal

cinsiyete dayalı ilişkiler, dinsel inançlar, sosyopolitik çatışmalar ve sosyopolitik beklentiler tarafından derinlemesine koşullanmış vaziyettedir. İstikrarlı bir kapitalizm öncesi kültürü toprağından kopartıp büyük şehrin kenar mahallesine gönderdiğimizde, bu kültürün nüfusunda, ahlaki yozlaşmaya bağlı olarak bir daralma değil bir artış gözlenir. Gandhi'nin İngilizlere söylemiş olduğu gibi, emperyalizm Hindistan'ın perişan vaziyetteki yoksul ve evsiz insanına, cinselliğin sağlayacağı tatminden ve, toplumsal sorumluluk şöyle dursun, gayet anlaşılır bir şekilde uyuşmuş bir kişisel sorumluluk duygusundan başka bir şey bırakmamıştır. Kadınları yeniden üretimden başka işe yaramayan fabrikalara dönüştürürseniz, nüfus artış hızında patlama olacaktır.

Aksine, insanların kabul edilebilir bir yaşam sürmelerini, iyi bir eğitim almalarını, hayata anlam verebilmelerini ve en önemlisi, kadınların toplumda daha geniş ve daha çeşitli roller almalarını sağlarsanız nüfustaki büyüme yavaşlayacak, bir süre sonra da değişimin yönü büyümenin tersine dönecektir. Derin ekolojinin –tüm o merkeziyetçilik ve hiyerarşi karşıtı, radikal belagati bir yana– kaba, çoğunlukla tutucu ve pek tabii ki yüzeysel olan ideolojik çerçevesini, nüfus meselesi için önerdikleri o boğucu yaklaşımdan ve bir gökyüzü dolusu peygamber arasına Malthus, Volgt ve Ehrlich'i de katmış olmalarından daha bariz bir şekilde açığa vuracak hiçbir şey yoktur.

Editörünün hevesli bir derin ekolojist olduğunu beyan ettiği *Earth First!* adlı haber bülteninde yer alan "Nüfus ve AIDS" başlıklı makalede, bir nüfus kontrol aracı olarak AIDS'in makbul olduğuna ilişkin yakışıksız bir iddia geliştiriliyordu. Üstelik bu makale muziplik olsun diye de kaleme alınmamıştı. Söz konusu iddia büyük bir içtenlikle ortaya konulmuş olup, Yontma Taş Devri'ne has bir dikkatle akıl yürütülmüştü. AIDS gelecekte daha çok can almakla kalmayacak, diye iddia eden ("Miss Ann Thropy"* takma adının arkasına saklanan ve bu kara mizahla eril-maço kibrin bir örneğini veren) yazar şöyle devam eder: "aynı zamanda teknolojide [yani, insani besini tedarikinde] ve teknolojinin ihracatında da çöküntüye neden olabilir ki, bu da insan nüfusunda düşüşe yol açabilir." Bu insanlar, tercihen AIDS'in başka herhangi bir yere nazaran çok daha korkunç bir sorun olarak kendini gösterdiği üçüncü dünya ülkelerindeki felaketlerden, çekilen acılardan ve sefaletten beslenmektedirler.

Böyle bir zihniyetin, Devall ve Sessions'ın gün gelip de üzerinde düşünmek zorunda kalacağımıza inandıkları "daha sert önlemlerle" tam bir uyum için-

* Söz konusu makalenin yazarı "Bayan Ann Trophy" mahlasıyla "misantrophy – insan düşmanlığı" sözcüğüne gönderme yapmaktadır (ed. n.)

de olduğundan şüphelenmek için herhangi bir gerekçemiz yoktur. Böyle bir düşünüş biçimi, dünya nüfusunu seyreltme amacına fazlasıyla hizmet edebilecek böyle bir hastalığı tedavi etmek için çabalamanın anlamsızlığını savunan Malthus ve Vogt'un bakış açısı ile de tutarsızlık içinde değildir. Zannımca, "biyomerkezci demokrasi" AIDS virüsü ve belki insan türü açısından en az onun kadar ölümcül olan diğer patojenler konusunda "parmağını bile kıpırdatmama" politikalarına çağrı yapmaktadır.

Toplumsal Ekoloji Nedir?

Toplumsal ekoloji ne "derin"dir, ne "uzun"; ne "şişman"dır, ne de "kalın". Toplumsal ekoloji *toplumsal*dır. Sihirli formüller, vecizeler ve akış diyagramlarının kucağına düşmediği gibi, kendini manevi kuruntulara da kaptırmaz. Herkesin kabul ettiği üzere *akılcı*dır. Taocu, Budist, Hıristiyan ve şaman eko-zırvalarla manevi tertibatın mecazi biçimleri ile kaba biyolojizmi tıka basa besleme çabasına girmez. Doğal ve toplumsal fenomenlerin yarı-dini ve doğaüstü açıklamaları için gökyüzü ya da yeraltındaki tanrılara yönelmektense, yanıtı *evrim* ve *biyosfer*de arayan *doğalcılığın* tutarlı bir formu olmakla yetinir.

Toplumsal ekolojinin *felsefi* kaynağı ise Heraklitos ile başlayıp Aristoteles ve Hegel'in evrim fikrine benzer diyalektiği ile devam eden ve meşhur Frankfurt Okulu'nun eleştirel yaklaşımıyla –ve özellikle de (Arne Naess'te sık sık karşımıza çıkan) mantıksal pozitivizm ve Heidegger'in ilkelci gizemciliğine yönelik yıkıcı eleştirileriyle– son bulan Batı felsefesine dahil, sağlam bir organizmacı gelenektir.

Toplumsal ekoloji *toplumsal anlamda* sadece "radikal" değil devrimcidir. Yeni Malthusçu seçkincilik, David Foreman'a özgü ekobrütalizm, David Ehrenfeld ve "Miss Ann Thropy"nin hümanizm karşıtlığı, postmodern spritüalizme özgü örtük ırkçılık, birinci dünya kibri ve yuppie nihilizmi dahil bütün hiyerarşi biçimlerinin evrimini eleştirel bir tavırla ifşa eder. Toplumsal ekolojinin kökleri Peter Kropotkin'in derinlikli eko-anarşizan analizleri, Karl Marx'ın radikal iktisadi izahları, büyük ansiklopedist Denis Diderot tarafından ifade edilen devrimci Aydınlanma'nın özgürleştirici vaadi, Fransız Devrimi'nin *Enragés*'ı, Louise Michel ile Emma Goldman'ın devrimci feminist idealleri, Paul Goodman ile E. A. Gutkind'in komüniter görüşleri ve son olarak, 1960'ların ilk yarısında ortaya çıkan ekodevrimsel manifestolara kadar uzanır.

Toplumsal ekoloji *politik olarak yeşil*dir – radikal manada yeşil. Alman Yeşillerine has sol kanat eğilimler, Avrupa'nın farklı şehirlerindeki parlamento dışı sokak hareketleri, Amerika'ya özgü radikal ekofeminist hareket; ilhamını

yurttaş inisiyatifleri, mahalle meclisleri ve New England'ın şehir toplantıları geleneğinden alan yeni politika talepleri; yurtta ve yurtdışında düzenlenen merkezlenmemiş antiemperyalist hareketler ile, en nihayetinde, imtiyazlı beyazlar ve süper güçlerin egemenliğinden tam bağımsızlaşma için mücadele eden beyaz olmayanların yanında saf tutar.

Toplumsal ekoloji *ahlaken*, David Foreman, David Ehrenfeld ve bir grup akademik derin ekolojistin ona verdiği bozulmuş anlamda değil, sözcüğün Rönesans'taki kullanımına uygun olarak *hümanist*tir. Hümanizm sözcüğü başından itibaren bakışın göklerden yeryüzüne, boş inançtan akla ve tanrılardan –kendileri de en az boz ayılar ve balinalar kadar doğal evrimin ürünü olan– insanlara dönmesi anlamında kullanılmıştır. Toplumsal ekoloji ne insanı, öznelliği, rasyonaliteyi, estetik duyarlılığı ve insanlığa özgü ahlaki potansiyeli reddeden ya da küçümseyen bir "biyomerkezciliği"; ne de insan yaşamını içine alacak imtiyazlı bir azınlığa tüm yaşam dünyasını yağmalama hakkı bahşeden bir "insan merkezciliği" kabul eder. Gerçekten de toplumsal ekoloji, hiyerarşi ve tahakküm –ister mistik "herhangi biri"nin ("Man") doğaya, ister mistik bir "Doğa" insana tahakkümü– yerine kullanılan ve "merkezilik" iması taşıyan herhangi bir sözcüğe itiraz eder. Toplumsal ekoloji tarafından kararlılıkla reddedilen bir başka şey de, doğanın Foreman gibi bir dağ adamının Nevada'daki zirvelerin birinde dikilip gözleriyle taradığı durağan bir manzara olduğu tezidir. Toplumsal ekolojiye göre doğa ne tek bir ana eşdeğer olan ebediyet içinde dondurulmuştur ne de "doğaüstü" alandaki tanrı ve tanrıçalar gibi saygı görmeyi, hayran olunmayı ve tapınılmayı bekleyen varlıkların kozmik düzenlenişine sahiptir; doğa doğal *evrimin kendisi*nden başka bir anlama gelmez. Amino asitleri, proteinleri, tek hücreli organizmaları, genetik kodları, omurgasız ve omurgalıları, amfibileri, sürüngenleri, memelileri, primatları ve insanları oluşturacak şekilde evrimleşmiş olan atom ve moleküllerden müteşekkil olmak anlamında doğal evrim doğanın ta kendisidir – tüm bunlar birikimli bir süreç içinde daha büyük bir karmaşıklığa, daha karmaşık bir öznelliğe ve en nihayetinde daha büyük bir kavramsal düşünce, sembolik iletişim ve özbilinç kapasitesine doğru evrimleşir dururlar.

"Doğa" olarak adlandırdığımız bu mucize "homo sapiens" –"düşünen adam"– diye adlandırdığımız mucizeyi yaratmış ve daha da önemlisi, toplumun gelişebilmesi için, eski çağlarda domestik alanıyla duyarlı bir toplum, empati, sevgi ve idealist adanmışlığın doğuşuna zemin hazırlayan "düşünen kadın"ı meydana getirmiştir. Sonuç olarak insan türü, tıpkı mavi-yeşil algler gibi doğal evrim ve doğal farklılaşmanın sonucudur. "Anti-hümanizm" adına

insan türünü aşağılamak ve eşi benzeri görülmemiş kavramsal düşünce yeteneğine sahip insanın düşünen varlık olarak benzersizliğini reddetmek, doğal evrimin kendisinin sonu gelmez doğurganlığını inkâr etmek anlamına gelir. İnsanları ve toplumu doğadan ayırmak doğada ikilik çıkartmak ya da doğayı dallanıp budaklandırmak demektir. Böyle bir karar aynı zamanda biyosferin gerçeklikleri ve ekolojik problemler içinde toplumun oynadığı role kıyasla mantralar, tanrılar ve doğaüstü ile daha çok oyalanan "biyomerkezcilik" adına doğal evrimin etki ve anlamını azaltmak anlamına gelir.

Dolayısıyla, toplumsal ekoloji eleştiri ve yeniden yapılandırma etkisini mecazlar içinde gizlemeye uğramaz. Teknolojik/endüstriyel toplumu *kapitalizm* olarak adlandırır – bu sözcük, ekolojik sorunların ortaya çıkışındaki sorumluluğumuzu bu sorunları üreten *canlı* kaynaklar ile *toplumsal* ilişkilere kaydırır; yani söz konusu kaynakları tekniklere, teknik bir "zihniyet"e ve belki de makineleri çalıştıran teknisyenlere gömen gereksiz yere sevimli bir "üçüncü dalga" soyutlamaya mal etmez. Kadınlara uygulanan baskıyı basitçe ritüeller, sihirli sözler ve şamanlıkla çözülebilecek "ruhani" bir problem olarak görmektense, sınıfların ortaya çıkışını önceleyen hiyerarşinin uzun, çok katmanlı ve oldukça nüanslı gelişimi içinde ele alınması gerektiğinin altını çizer. Toplumsal ekoloji, her türlü gelişim olanağından yoksun kılınarak gizemli hale getirilmiş bir "doğa"nın karşısında konumlandırılan "insanlık" adlı bir yamalı bohça yaratarak sınıf, etnik farklılıklar, emperyalizm ve baskı gibi gerçeklikleri de göz ardı etme yanlışına düşmez.

Tüm bunlar toplumsal ekolojistler olarak bizleri derin ekolojinin ham ilgilerine bütünüyle yabancı olan bir meseleyle, yani, doğal evrimin insanlara "birinci" ya da ilkel doğadan bir "ikinci" veya kültürel doğa oluşturma kapasitesi bahşetmiş olması gerçeğiyle yüz yüze getirir. Doğal evrim insanlara yalnızca "birinci doğa"ya amaçlı müdahalelerde bulunma *yetisi* kazandırmakla kalmamış, onu buna *zorunlu* da kılmıştır; böylelikle "toplum" diye adlandırdığımız oldukça kurumsallaşmış topluluk biçimi sayesinde "birinci doğa"yı bilinçli bir *değişime uğratmamıza* önayak olmuştur. İncelikli bir şekilde düşünebilme kapasitesini haiz olup insan olarak adlandırılan türün milyarlarca yıl içinde ortaya çıkmış olması doğal evrime yabancı bir düşünce değildir. Diğer yandan, "toplum" olarak adlandırılan –kurumlaşmış, içgüdüdense düşünce tarafından yönlendirilen ve sürekli değişen– yeni bir topluluk türünün ortaya çıkmasına vesile olan oldukça karmaşık bir sembolik iletişim biçimi geliştirme fikrinin de insan açısından yadırganacak bir tarafı yoktur.

Bir araya getirildiklerinde insana özgü olan –zihinsel, iletişimsel ve toplumsal mahiyetteki– tüm bu hususiyetler yalnızca doğal evrimden hasıl olmakla kalmamışlar; ayrıca, bilinçli bir biçimde biyotik çeşitliliği artırmak, acıyı azaltmak, yeni ve ekolojik anlamda değerli yaşam formlarının daha da evrimleşmesini teşvik etmek, korkunç kazaların yarattığı darbe etkisi ile saf değişimin sert etkisini baskılamak üzere doğal evrimin hizmetine sokulmuşlardır.

Doğal evrime özgü yaratıcılıktan nasiplenmiş bu türün, biyosferi basitleştirerek, onu kirleterek ve organik evrimin kümülatif sonuçlarının altını oyarak özbilinçli kılınmış ya da doğal evrimin genel eğilimine zıt giden bir başka doğa rolünü oynayıp oynayamayacağı meselesi, her şeyden önce toplumsal bir meseledir. Bugün ekolojinin yüzleşmek durumunda kaldığı öncelikli soru, halihazırdaki ekoloji karşıtı toplumdan yola çıkarak ekoloji yönelimli bir toplum yaratmanın mümkün olup olmadığı sorusudur.

Ekolojik bozulmaları bütünüyle toplumsal bozulmalara bağlamak; *kapitalizm* olarak adlandırılması gereken kılık değiştirmiş şirket çıkarları ile politik yönelimlere meydan okumak; hiyerarşiyi yalnızca bir hassasiyet olarak değil, bir *gerçeklik* olarak analiz etmek, incelemek ve ona meydan okumak; yoksul insanlar ile üçüncü dünya halklarının maddi ihtiyaçlarını teşhis ve tespit etmek; düpedüz bir dini tarikat olarak faaliyet göstermek yerine politik işlevler üretme yükümlülüğü altına girmek; onları biyosferde baş gösteren birer "kanser" olarak görmektense, insan türü ve insan zihnine hakkını teslim etmek; "ruhların" yanı sıra ekonomileri ve patojen virüslerin "hakları" ile ilgili skolastik iddialar yerine özgürlüğü mercek altına almak yönünde kararlı bir çaba içine girilmedikçe; uzun lafın kısası, Kuzey Amerika Yeşilleri ve ekolojik hareket dikkatini *toplumsal ekoloji*ye yöneltip derin ekolojiyi bizim için kazdığı çukur içinde boğulmaya terk etmediği sürece ekoloji hareketi toplumun teninde çirkin görünüşe sahip bir başka siğil olmaktan öteye geçmeyecektir.

Bugün yapmamız gereken şey ise, tüm verimliliği, potansiyellerinin zenginliği ve öznelliği içinde kavranan doğaya dönmektir – her şeyi kuşatan tanrısallıklar ya da insanbiçimci uzantılar görünümündeki şamanlar, rahipler ve rahibelerden müteşekkil bir doğa*üstü*ne değil. Ve sadece sıklıkla bizim iktidar sistemlerimizi, hiyerarşiyi ve tahakkümü yansıtan soyut bir "Doğa" imgesini değil, insanları, insan zihnini ve insan ruhunu da "büyülemek" zorundayız.

İngilizceden çeviren: Emrah Günok

Tarihin İklimi: Dört Tez*

DIPESH CHAKRABARTY

Gezegen çapında hüküm süren iklim değişikliği veya küresel ısınma, bireyler, topluluklar ve yönetimler nezdinde, inkâr, ilgisizlik ve kayıtsızlıktan çeşitli biçimlerde ve seviyelerde angajman ve aktivizm ruhuna uzanan bir tepki çeşitliliğini açığa çıkarıyor. Bu tepkiler şimdiki zamanı algılayışımıza iyice nüfuz ediyor. Alan Weisman'ın çok satan kitabı *Bizsiz Dünya* (*The World without Us*) zamanımızı deneyimlemenin bir yolu olarak düşünsel bir deney yapmayı öneriyor: "En kötüsünün gerçekleştiğini düşünün. İnsan nesli tükenmiş. […] Hepimizin bir anda ortadan kaybolduğu bir dünya hayal edin. […] Evrenin kıyısında bir yerde, kalıcı bir iz bırakmış olur muyduk? […] Bizsiz dünyanın, ferahlayarak derin bir biyolojik nefes almak yerine, bizi özlemesi mümkün mü?"[1] Yaşadığımız krizin, geleceği tarihsellik duygusunun dışına çıkararak gelecekle geçmişi birbirinden koparan bir şimdiki zaman algısına nasıl zemin hazırlayabileceğini etkili bir şekilde gösterdiği için Weisman'ın deneyini ilgi çekici buldum. Tarih disiplini, geçmişimizin, şimdiki zamanımızın ve geleceğimizin insan deneyiminin kesin sürekliliğiyle birbirine bağlandığı varsayımı üzerine kuruludur. Geleceği, normalde, geçmişi tahayyül etmemizi sağlayan yetimiz yardımıyla gözümüzde canlandırırız. Weisman'ın düşünsel deneyi,

* *Bu makale Greg Dening'in hatırasına ithaf edilmiştir. Metnin taslak haline getirdikleri eleştirel yorumlar için Lauren Berlant, James Chandler, Carlo Ginzburg, Tom Mitchell, Sheldon Pollock, Bill Brown, Françoise Meltzer, Debjani Ganguly, Ian Hunter, Julia A. Thomas ve Rochona Majumdar'a teşekkür borçluyum. Makalenin ilk versiyonunu Bengal'de, Kalküta'da yayımlanan bir dergi için yazdım; bu konuda çalışma cesaretini bana verdiği için derginin editörü Asok Sen'e minnettarım.*

İlk yayımlandığı yer, *Critical Inquiry*, C. 35, S. 2, 2009. Bu makale, AB Yaratıcı Avrupa Programı tarafından finanse edilen Eurozine Çeviri Havuzu'nun desteğiyle Türkçeye çevrilmiştir.

1 Bkz. C. A. Bayly, *The Birth of the Modern World, 1780-1914: Global Connections and Comparisons* (Malden, Mass., 2004).

insanlığın sonluluğuna dair kaygı ve endişelerle dolu günümüz ruh hallerini taşıyan tarihselci paradoksu resmediyor. Weisman'ın deneyinde yol alabilmemiz için, onu gözümüzde canlandırabilmek amacıyla kendimizi "bizsiz" bir geleceğe yerleştirmek durumundayız. Böylece zamanları, geçmişi ve geleceği, şahsen bizim için erişilmez olan zamanları hayalimizde canlandırmak için başvurduğumuz alışılmış tarihsel pratikler –tarihsel kavrayış egzersizleri– derin bir çelişkiye ve kargaşaya sürüklenir. Weisman'ın deneyi, geleceğe yönelik endişelerimiz yaşanan andan beslendiği ölçüde, böyle bir kafa karışıklığına çağdaş şimdiki zaman algımızın yol açtığını gösteriyor. Böylelikle, şimdiki zamana ilişkin tarihsel duyumuz, Weisman'ın anlatımında genel tarih algımızı kökünden sarsacak bir hale bürünür.

Weisman'ın deneyine bu makalenin son bölümünde döneceğim. İklim değişikliği meselesinde, tarihe dair güncel tartışmalara aşina olanları ilgilendirecek pek çok şey var. Küresel ısınmanın yarattığı ciddi çevre risklerinin esas olarak insan tarafından fosil yakıtların yakılması ve besi hayvanlarının endüstriyel kullanımı sonucu oluşan sera gazlarının atmosferde aşırı birikmesiyle ilintili olduğu fikri zemin kazandıkça, insanlığın tarihi veya tarihçi C.A. Bayly'nin yakınlarda dediği gibi "modern dünyanın doğuşu"[2] hakkında nasıl düşündüğümüze dair derinlikli, hatta dönüştürücü içerimlerle yüklü belli bazı bilimsel önermeler kamuoyu nezdinde dolaşıma girdi. Gerçekten de, biliminsanlarının iklim değişikliği konusunda anlattığı şeyler, sadece tarih disiplinini genellikle ayakta tutan insanlığa dair fikirleri değil, aynı zamanda, post-kolonyal ve post-emperyal tarihçilerin savaş-sonrası yazılan yeni-sömürgecilik ve küreselleşme senaryosuna karşı son iki onyılda geliştirdiği analitik stratejileri de tartışmaya açıyor.

İlerleyen bölümlerde, mevcut krize gösterilen bazı tepkileri bir tarihçinin bakış açısıyla ele alacağım. Fakat, iklim değişikliği literatürüyle –ve esasen krizin bizzat kendisiyle– kendi ilişkime dair bir iki söz söylemek isabetli olacaktır. Tarihçilik mesleğini bilginin bir biçimi olarak tarihin doğasına derin bir ilgi duyarak ifa ediyorum ve küresel ısınma bilimiyle ilişkim, biraz farklılaşmakla beraber, genel kamuoyunun eğitimi için biliminsanlarının ve malumat sahibi yazarların yazdıklarından neşet etti. Genellikle, küresel ısınma üzerine bilimsel çalışmaların İsveçli biliminsanı Svante Arrhenius'un 1890'lardaki keşiflerinden filizlendiği söylenir ama küresel ısınma üzerine kamusal alanda bilinçli tartışmalar 1980'lerin sonunda ve 1990'ların başında yapılmaya başlandı, tam da sosyal

2 *Age*.

ve beşeri bilimcilerin küreselleşmeyi tartışmaya başladığı dönemde.[3] Ne var ki bu tartışmalar şimdiye dek bir paralellik içinde yürütüldü. Küreselleşme, bir kere tanındıktan sonra, beşeri ve sosyal bilimcilerin hızla ilgisine mazhar olurken, küresel ısınma, 1990'larda bir hayli kitap yayımlanmasına rağmen, 2000'lere kadar kamusal bir ilgi alanı haline gelmedi. Bunun nedenleri çok da anlaşılmaz değil. 1988 gibi erken bir dönemde NASA'ya bağlı Goddard Uzay Çalışmaları Enstitüsü'nün direktörü James Hansen, Senato'nun bir komitesine küresel ısınmayı anlattı ve aynı gün bir grup muhabire şunları söyledi: "Şimdi eveleyip gevelemenin değil (...), sera etkisinin gerçek olduğunu ve iklimimizi etkilediğini söylemenin zamanı."[4] Ama, kendi özel çıkarlarına bağlı ve siyasal bedellere karşı temkinli olan hükümetler ona kulak asmayacaktı. Dönemin ABD başkanı George H.W. Bush, sera etkisiyle [*greenhouse effect*] "Beyaz Saray etkisi" [*White House effect*] silahıyla savaşacağını söyleyerek ünlü esprisini patlattı.[5] Uyarıların şiddetlenmeye başladığı ve krizin işaretlerinin –örneğin Avustralya'daki kuraklık, dünyanın pek çok yerinde sık görülmeye başlanan hortumlar, çalı yangınları, mahsul kıtlığı, Himalayaların ve diğer dağ buzullarının, kutuplardaki buz tabakalarının erimesi, denizlerde asit oranının yükselişi ve bunun besin zincirinde bıraktığı hasar– politik ve ekonomik olarak taşınamaz hale geldiği 2000'lerde durum değişti. Diğer türlerin süratle yok oluşuna ve 2050 itibariyle dokuz milyar sınırını geçecek gibi görünen insan nüfusunun bırakacağı küresel ayakizine dair pek çok insan tarafından giderek daha yüksek sesle dillendirilen kaygılar da buna eklendi.[6]

Kriz son birkaç yılda ivme kazanırken, anladım ki son yirmi beş yılda küreselleşme kuramlarına, Marksist sermaye analizine, maduniyet çalışmalarına ve post-kolonyal eleştiriye dair okumalarım küreselleşme çalışmak için fazlasıyla faydalı olsa da, insanlığın kendini bugün içinde bulduğu yerküre krizini anlamaya beni pek hazırlamamışlar. Küreselleşme incelemelerinin ruh haletindeki değişim, Giovanni Arrighi'nin dünya kapitalizminin ustaca yazılmış tarihi *Uzun*

3 Küresel ısınma biliminin tarihöncesinin Joseph Fourier, Louis Agassiz ve Arrhenius gibi on dokuzuncu yüzyıl Avrupası biliminsanlarına uzandığı pek çok popüler yayında anlatıldı. Örneğin, bkz. 1988-1997 arasında Birleşmiş Milletler Hükümetlerarası İklim Değişikliği Paneli başkanlığını yapmış Bert Bolin'in kitabı, *A History of the Science and Politics of Climate Change: The Role of the Intergovernmental Panel on Climate Change* (Cambridge, 2007), 1. bölüm.

4 Alıntılayan Mark Bowen, *Censoring Science: Inside the Political Attack on Dr. James Hansen and the Truth of Global Warming* (New York, 2008), s. 1.

5 *Age*, s. 228. Ayrıca bkz. "Too Hot to Handle: Recent Efforts to Censor Jim Hansen", *Boston Globe*, 5 Şubat 2006, s. E1.

6 Örneğin bkz. Walter K. Dodds, *Humanity's Footprint: Momentum, Impact, and Our Global Environment* (New York, 2008), s. 11-62.

Yirminci Yüzyıl (1994) ile daha yakınlarda yayımlanan, başka şeylerin yanında Çin'in ekonomik yükselişinin sonuçlarını anlamaya çalıştığı *Adam Smith Pekin'de* (2007) kitabını karşılaştırarak anlaşılabilir. Kapitalist ekonomilere içkin olan kaos üzerine uzun bir tefekkür olan ilk kitap, kapitalizmin "Soğuk Savaş'ın eseri olan dünya düzeninin tasfiyesine eşlik eden ve giderek yükselen şiddetin dehşeti (veya ihtişamı)"yla insanlığı yakıp kül edeceği düşüncesiyle biter. Arrighi'nin anlatısında dünyayı kavuracak ateşin küresel ısınmadan değil, kapitalizm makinesinden kaynaklandığı açıktır. Ancak Arrighi *Adam Smith Pekin'de* kitabını yazmaya koyulduğunda kapitalizmin ekolojik sınırları sorunuyla çok daha ilgiliydi. Bu tema kitabın sonuç değinisini oluşturur, Arrighi gibi bir muhalifin iki kitabın yayını arasındaki on üç yılda çıktığı yolculuğun mesafesini gösterir.[7] Eğer küreselleşme ve küresel ısınma gerçekten de örtüşen süreçler sonunda ortaya çıkmışlarsa, soru şudur: Dünyayı kavrama çabamızda bu iki unsuru nasıl bir araya getirebiliriz?

Kendim bir biliminsanı olmamakla beraber, iklim değişikliği bilimine dair temel bir varsayım da ortaya atıyorum. Bu bilimin anahatlarıyla doğru olduğunu varsayıyorum. Böylece, 2007'de Birleşmiş Milletler'in Hükümetler Arası İklim Değişikliği Paneli'nin Dördüncü Değerlendirme Raporu'nda, *Stern Raporu*'nda ve küresel ısınma bilimini açıklamaya gayret gösteren biliminsanlarının ve akademisyenlerin son zamanlarda yayımladığı pek çok kitapta kısmen ifade edilen görüşlerin, bilimsel uzlaşı köklü bir biçimde değişmediği müddetçe, iklim değişikliğine dair antropojenik kuramların büyük miktarda hakikat barındırdığını teslim etmem için bana yeterli bir rasyonel zemin sağladığını kabul ediyorum.[8] Bu pozisyonu alırken, San Diego'dan,

7 Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times* (1994; Londra, 2006), s. 356 [*Uzun Yirminci Yüzyıl*, çev. Recep Boztemur, İmge Kitabevi, 2000]; bkz. Arrighi, *Adam Smith in Beijing: Lineages of the Twenty-First Century* (Londra, 2007), s. 227-389 [*Adam Smith Pekin'de: 21. Yüzyılın Soykütüğü*, çev. İbrahim Yıldız, Yordam Kitabevi, 2009].

8 Konuya yönelik artan popülaritenin bir göstergesi, son dört yılda krizin doğası hakkında genel okuru bilgilendirmek amacıyla yayınlanan kitapların sayısındaki artıştır. Bu makaleye zemin hazırlayan yayınların bazıları: Mark Maslin, *Global Warming: A Very Short Introduction* (Oxford, 2004); Tim Flannery, *The Weather Makers: The History and Future Impact of Climate Change* (Melbourne, 2005); David Archer, *Global Warming: Understanding the Forecast* (Malden, Mass., 2007); *Global Warming*, ed. Kelly Knauer (New York, 2007); Mark Lynas, *Six Degrees: Our Future on a Hotter Planet* (Washington, D.C., 2008); William H. Calvin, *Global Fever: How to Treat Climate Change* (Chicago, 2008); James Hansen, "Climate Catastrophe", *New Scientist*, 28 Temmuz - 3 Ağustos 2007, s. 30-34; Hansen vd., "Dangerous Human-Made Interference with Climate: A GISS ModelE Study", *Atmospheric Chemistry and Physics* 7, no. 9 (2007): 2287-2312; ve Hansen vd., "Climate Change and Trace Gases", *Philosophical Transactions of the Royal Society*, 15 Temmuz 2007, s. 1925-54. Ayrıca bkz. Nicholas Stern, The Economics of Climate Change: The "Stern Review" (Cambridge, 2007).

California Üniversitesi'nden bilim tarihçisi Naomi Oreskes'in aktardığı gibi gözlemlere bel bağlıyorum. 1993 ve 2003 arasında alanında uzmanlaşmış hakemli bilimsel dergilerde yayımlanmış küresel ısınmaya dair 928 makalenin özetlerini inceledikten sonra Oreskes, bunlardan tek bir tanesinin bile "insan kaynaklı iklim değişikliğinin gerçekliği" üzerinde biliminsanlarının vardığı "konsensüs"ü çürütmeye yeltenmediğini ortaya koymuştu. Değişikliğin niceliği ve istikameti üzerinde anlaşmazlıklar mevcut. Fakat, "iklim bilimi üzerine çalışanların neredeyse tamamı" diye yazıyor Oreskes, "insan kaynaklı iklim değişikliğinin gerçekliği üzerinde anlaşırlar ama tartışma bunun hızı ve şekli üzerinden ilerler".[9] Gerçekten de, bugüne kadarki okumalarım itibariyle, küresel ısınmaya yönelik şüpheciliği sürdürmek için ben de bir sebep bulamadım.

Bugünkü iklim değişikliği krizinin insanın eseri olduğu önermesi üzerindeki bilimsel uzlaşı, burada söylemek durumunda olduğum şeyin temelini teşkil ediyor. Anlaşılırlık ve odaklanma amacıyla, önermelerimi dört tez halinde sunuyorum. Son üç tez ilkinden el alıyor. İklim değişikliğine dair antropojenik açıklamaların doğal tarih ve insanlık tarihi arasındaki kadim hümanist ayrımı ortadan kaldırdığı önermesiyle başlıyorum ve baştaki soruya dönerek bitiriyorum: İklim değişikliği krizi, bir yandan tarihsel kavrayış yetimizi geliştirirken, bir yandan nasıl olur da insanın evrensellerine dair anlayışımıza hitap eder?

1. Tez: İklim değişikliğinin antropojenik açıklamaları doğal tarih ve insanlık tarihi arasındaki kadim hümanist ayrımı ortadan kaldırır

Filozoflar ve tarihin talebeleri, insanlık tarihini –veya R.G. Collingwood'un deyişiyle insan ilişkilerinin öyküsünü– doğal tarihten ayırma konusunda genellikle bilinçli bir eğilim sergilemişlerdir, hatta bazen doğanın da aşağı yukarı insanlarınki gibi bir tarihe sahip olabileceğini inkâra yeltenecek kadar. Bizzat bu pratiğin, yer sorunu ve kişisel sınırlılıklar nedeniyle ancak son derece eğreti, bir ön izleme halinde ve biraz da keyfi bir taslağını sunabileceğim uzun ve zengin bir geçmişi var.[10]

9 Naomi Oreskes, "The Scientific Consensus on Climate Change: How Do We Know We're Not Wrong?", *Climate Change: What It Means for Us, Our Children, and Our Grandchildren* içinde, ed. Joseph F. C. Dimento ve Pamela Doughman (Cambridge, Mass., 2007), s. 73, 74.

10 Bu ayrımın uzun bir tarihçesi şurada bulunabilir: Paolo Rossi, *The Dark Abyss of Time: The History of the Earth and the History of Nations from Hooke to Vico*, çev. Lydia G. Cochrane (1979; Chicago, 1984).

Bizlerin, biz insanların, gerçek bilgiye, onları bizzat biz meydana getirmiş olduğumuz için ancak sivil ve siyasal kurumlar sayesinde erişebileceğimizi, doğanınsa Tanrı'nın eseri olmakla kaldığını ve nihayetinde insan için meçhul olduğunu vazeden kadim Vicocu-Hobbescu görüşle başlayabilirdik pekâlâ. "Gerçeğin ölçütü ve ilkesi onu yapmaktır: *verum ipsum factum"*: Croce, Vico'nun meşhur hükmünü böyle özetlemiştir.[11] Vico üzerine çalışanlar, Croce ve diğerlerinin onun yazdıklarına yakıştırdığı gibi Vico'nun doğa ve insan bilimleri arasında bu denli şiddetli bir ayrıma gitmediğini söyleyerek kimi zaman itirazda bulunmuşlardır ama onlar dahi bu tür bir okumanın hayli yaygın olduğunu kabul ederler.[12]

Bu Vicocu kavrayış on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda tarihçinin akıl yürütüşünün bir parçası haline gelecekti. Bu anlayış, Marx'ın "İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar, ama kendi keyiflerine göre, kendi seçtikleri koşullar içinde yapmazlar" şeklindeki ünlü sözüne ve Marksist arkeolog V. Gordon Childe'ın iyi bilinen kitabı *Kendini Yaratan İnsan*'ın adına kadar sirayet etti.[13] Croce, "Oxford'un yalnız tarihselcisi" Collingwood üzerindeki etkisi dolayımıyla yirminci yüzyılın ikinci yarısında bu ayrımın temel kaynaklarından biri olmuş gibi görünüyor, ki Collingwood da E.H. Carr'ın halen tarihçilik zanaatının en çok satan kitaplarından biri olmayı sürdüren 1961 tarihli *Tarih Nedir?*'i derinden etkilemişti.[14] Denebilir ki Croce'nin düşünceleri mirasçıları tarafından anlaşılmamıştır ve öngörülemez değişimlerle birlikte post-kolonyal çağda bizlerin tarihi kavrayışında ışığını göstermiştir. Croce'nin ve Hegel uyarlamalarının ardında duran ve Croce'nin seleflerini yaratıcı biçimde yanlış okumasında gizlenen, Vico'nun daha mesafeli ve daha temeldeki varlığıdır.[15] Yine buradaki bağlantılar da pek çoktur ve karmaşıktır. Croce'nin 1911 tarihli kitabı *La filosofia di Giambattista*

11 Benedetto Croce, *The Philosophy of Giambattista Vico*, çev. R. G. Collingwood (1913; New Brunswick, N.J., 2002), s. 5. Collingwood'un çevirisindeki sorunlara beni Carlo Ginzburg uyandırdı.

12 Şuradaki tartışmaya bakınız: Perez Zagorin, "Vico's Theory of Knowledge: A Critique", *Philosophical Quarterly* 34 (Ocak 1984): 15-30.

13 Karl Marx, "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte", Marx ve Frederick Engels, *Selected Works* içinde, 3 cilt (Moskova, 1969), 1:398. Bkz. V. Gordon Childe, *Man Makes Himself* (Londra, 1941) [*Kendini Yaratan İnsan*, çev. Filiz Ofluoğlu, Varlık Yayınları, 1978]. Gerçekten de, Althusser'in 1960'larda Marx'ın içindeki hümanizme açtığı savaşın bir nedeni, düşünürün metinlerindeki Vico kalıntılarına karşı bayrak açma anlamına geliyordu; bkz. Étienne Balibar, yazarla kişisel görüşme, 1 Aralık 2007. Marx'ın Vico bağlantılarının karmaşıklığına dikkatimi çektiği için Ian Bedford'a müteşekkirim.

14 David Roberts, Collingwood'u "önemli meselelerde Croce'nin bir takipçisi, […] Oxford'un yalnız tarihselcisi" diye niteliyor. (David D. Roberts, *Benedetto Croce and the Uses of Historicism* [Berkeley, 1987], s. 325).

15 Croce'nin Vico'yu yanlış okumasına ilişkin şuradaki genel tartışmaya bakınız: Cecilia Miller, *Giambattista Vico: Imagination and Historical Knowledge* (Basingstoke, 1993), ve James C. Morrison, "Vico's Principle of *Verum* is *Factum* and the Problem of Historicism", *Journal of the History of Ideas* 39 (Ekim-Kasım 1978): 579-95.

Vico'nun dikkate değer bir şekilde Wilhelm Windelband'a ithaf edildiğini, kitabın İngilizceye 1913'te, İtalyan üstadın takipçisi değilse de hayranı olan bir kişi, yani tam da Collingwood tarafından çevrildiğini belirtmekle yetinelim.

Bununla beraber, Collingwood'un doğal tarihi insanınkinden ayırırken kurduğu argüman, bir yandan denebilir ki hâlâ geniş ölçüde Croce'nin tecrübe ettiği biçimiyle Vico'cu çizgileri takip etse de, kendi çekim alanını da yarattı. Collingwood'a göre doğanın "içi" yoktu. "Doğa durumunda, bir olayın içi ile dışı arasındaki bu ayrım görülmez. Doğa olayları salt olaylardır, biliminsanının düşüncesini izlemeye çalıştığı eylemcilerin eylemleri değil." Nitekim, "adına tarih denen her tarih insan işlerinin tarihidir". Tarihçinin işi "eylemlerini anlattığı eyleyicilerin düşüncelerini ve güdülerini kendi zihninde canlandırmaktır". Bu nedenle, "tarihsel ve tarihsel olmayan insan eylemleri arasında bir ayrım yapılmalıdır. […] İnsanın yapıp ettikleri onun hayvansal doğası, güdüleri ve arzuları denebilecek şeyle belirlendiği sürece, tarihsel değildir; bu etkinlikler süreci doğal bir süreçtir." Bu yüzden, der Collingwood, "tarihçi insanların yiyip içmesiyle, uyumasıyla, sevişmesiyle ve böylece doğal arzularını doyurmasıyla ilgilenmez; bu arzuların gelenek ve ahlakça onaylanacak biçimde doyum bulduğu bir çerçeve olarak, düşünceleriyle yarattıkları toplumsal âdetlerle ilgilenir." Ancak bedenin toplumsal inşasının tarihi üzerine çalışılabilir, kendisi olarak bedenin tarihi üzerine değil. İnsanı doğal ve toplumsal veya kültürel olarak ikiye ayıran Collingwood, bu iki hali bir araya getirmek ihtiyacını hiç hissetmemişti.[16]

Croce'nin 1893 tarihli "Sanat Kavramı Altında Tarih" adlı denemesini tartışırken Collingwood şöyle yazar: "Croce [Alman görüşüne göre] tarihin bilim olduğunu hepten yadsımakla, doğalcılıkla ilişkisini bir hamlede keser ve yüzünü doğadan köklü biçimde farklı bir tarih tasarımına çevirir."[17] David Roberts, Croce'deki daha olgun tavrın doyurucu bir izahını veriyor. Croce "doğa bilimleri kavramlarının insan amaçları için düzenlenmiş insan imalatları" olduğunu tartışabilmek için Ernst Mach ve Henri Poincaré'nin yazdıklarından faydalanmıştı. "Doğaya baktığımız zaman" demişti, "orada ancak kendimizi buluruz". "Kendimizi en iyi şekilde doğal dünyanın parçası olarak anlamak" bizde yoktur. Dolayısıyla, Roberts'ın ortaya koyduğu gibi, "Croce insanın dünyasından başka dünya olmadığını göstermiş, sonra da insanın dünyasını bilebileceğimizi, çünkü onu bizim yaptığımızı söyleyen Vico'nun merkezi öğretisini devralmıştır". O halde Croce için tüm maddi nesneler insan düşüncesinin altında toplanmıştır.

16 Collingwood, *The Idea of History* (1946; New York, 1976), s. 214, 212, 213, 216 [*Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ara Yayıncılık, 1990].
17 *Age*, s. 193.

Hiçbir kaya parçası örneğin, kendi içinde varolmamıştır. Roberts'ın izahına göre Croce'nin idealizmi "insanlar onları düşünmezse örneğin kaya parçalarının 'varolmayacağı' anlamına gelmez. İnsanın ilgisinin ve dilinin dışında kaldığında bunlar ne varolur ne ortadan kalkar, zira 'varolmak' anlamını ancak insan ilgisinin ve amaçlarının bağlamı içinde bulan bir insan kavramıdır."[18] Böylelikle Croce ve Collingwood, her ikisi de, insanlık tarihine ve doğaya, ikincinin bir amaç güden insan eylemine dahil olduğu müddetçe tarihinin olabileceği raddesine kadar sarılacaklardı. Bunun ötesinde varolan "varolmaz", çünkü varlığı insanlar için herhangi bir anlam ifade etmeyecektir.

Bununla birlikte yirminci yüzyılda, daha sosyolojik veya materyalist başka argümanlar da Vicocu görüşün yanında yerini aldı. Bunlar da insanlık tarihinin doğanınkinden ayrışmasını haklı çıkarmayı sürdürdüler. Belki kötü şöhretli, ama etkili bir örnek olarak Stalin'in 1938'de yayımladığı, Marksist tarih felsefesi üzerine bir kitapçık olan *Diyalektik Materyalizm ve Tarihsel Materyalizm* verilebilir. Stalin meseleyi şöyle koyuyor:

> Coğrafi ortam, hiç kuşkusuz, toplumun değişmez ve vazgeçilmez koşullarından biridir. Ve elbette ki, toplumun gelişmesini etkiler: bu gelişmeyi hızlandırır ya da yavaşlatır. Ama, mademki toplumdaki gelişme ve değişmeler coğrafi ortamdaki gelişmelerden karşılaştırılamayacak kadar bir hızla ilerliyor, öyleyse, bu etki belirleyici bir etki değildir. Üç bin yıllık bir sürede, Avrupa'da birbiri ardı sıra üç ayrı sistem gelmiştir: ilkel komünal sistem, kölecilik ve feodal sistem. […] Oysa, bu süre içinde Avrupa'daki coğrafi koşullar ya hiç değişmemiştir ya da coğrafyada kaydedilemeyecek kadar az değişiklik olmuştur. Bu anlaşılır bir şeydir. Coğrafi ortamda az çok önemli bir değişme olması için milyonlarca yılın geçmesi gerekli olduğu halde, insanların toplumsal sisteminde hatta çok önemli bir değişikliğin olabilmesi için birkaç yüzyıl ya da iki bin şu kadar yıl yeter.[19]

Tüm o dogmatik ve şematik tonuna rağmen, Stalin'in bu yazdıkları, yirminci yüzyıl ortası tarihçilerinde muhtemelen yaygın olan bir varsayımı çok iyi yakalar: İnsanın çevresi değişmiştir, ama bu öylesine yavaş olmuştur ki, insanın çevresiyle ilişkisinin tarihi neredeyse zamansız bir hale bürünmüştür ve böylelikle hiçbir şekilde tarihyazımının konusu değildir. 1930'ların sonlarında farkına varıp tarih disiplininin durumuna isyan ettiğinde ve ardından 1949'da

18 Roberts, *Benedetto Croce and the Uses of Historicism*, s. 59, 60, 62.

19 Joseph Stalin, *Dialectical and Historical Materialism* (1938), www.marxists.org [*Diyalektik Materyalizm ve Tarihsel Materyalizm*, çev. Zeynep Seyhan, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 1967].

büyük eseri *Akdeniz*'le isyanını belgelediğinde bile, Fernand Braudel'in esas itibariyle tarihçilere, çevreyi kabaca tarihsel anlatılarının sessiz ve edilgen fonu, giriş bölümünde bahsi açılıp ilerleyen bölümlerde unutulan bir mevzu olarak, Braudel'in deyişiyle "çiçekler her ilkbaharda yeniden açmıyorlarmış gibi, sanki sürüler hareketleri sırasında duruyorlarmış gibi, sanki tekneler mevsimlere göre değişen gerçek bir denizde seyretmiyorlarmış gibi" ele alan tarihçilere isyan ettiği aşikârdı. *Akdeniz*'i yaratırken Braudel, mevsimlerin –"daimi bir tekrarın, durmadan yinelenen döngülerin tarihi"– ve doğadaki diğer tekrarların insan eylemlerinin şekillenmesinde etkin bir rol oynadığı bir tarih yazmak istemişti.[20] Bu anlamda çevre Braudel'in satırlarında eyleyici bir varlıktı, ama Gadamer'in Johann Gustav Droysen üzerine tartışmasında gösterdiği gibi, doğanın esas olarak döngüsel olduğu fikrinin Avrupa düşüncesinde uzun ve kadim bir geçmişi vardı.[21] Braudel'in pozisyonu, Stalin'in geliştirdiği bir-fon-olarak-doğa argümanı gibi düşünceler karşısında şüphesiz ki büyük bir aşamaydı. Ama o da Stalin'in benimsediği bakışla aynı temel varsayımı paylaşıyordu: "insanın çevresiyle ilişkisinin" tarihi öylesine yavaştı ki, "neredeyse zamansız"dı.[22] Günümüz iklimbilimcilerinin terimleriyle konuşursak, Stalin ve Braudel ve onlar gibi düşünen diğerleri için diyebiliriz ki, küresel ısınma literatüründe bugün artık çok yaygınlaşmış olan bir fikir, iklimin ve dolayısıyla bütün bir çevrenin bazen dönüşsüz bir noktaya erişebileceği, insan eylemlerinin ardında yavaş ve görünürde zamansız akan bu fonun kendini insan varlıkları için ancak felaket anlamına gelecek bir hızla dönüştürebileceği fikri henüz ortamını bulamamıştı.

Eğer Braudel doğal tarih / insanlık tarihi ikiliğinde bir yere kadar bir gedik açabildiyse, yirminci yüzyılın sonunda çevre tarihinin yükselişi bu gediği genişletti. Hatta denebilir ki çevre tarihçileri, bazen gerçekten de insanın doğal tarihi diye nitelenebilecek bir üretime yeltenebildiler. Ama bu tarihin üzerine kurulduğu insan anlayışıyla bugün iklim değişikliği üzerine yazan biliminsanlarının önerdiği insan eylemliliği arasında çok önemli bir fark var.

20 Fernand Braudel, "Preface to the First Edition", *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, çev. Siân Reynolds, 2 cilt (1949; Londra, 1972), 1:20 [*Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Eren Yayıncılık, 1989]. Ayrıca bkz. Peter Burke, *The French Historical Revolution: The "Annales" School, 1929-89* (Stanford, Calif., 1990), s. 32-64 [*Fransız Tarih Devrimi: Annales Okulu*, çev. Mehmet Küçük, Doğu Batı Yayınları, 2002].

21 Bkz. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2. baskı, çev. Joel Weinsheimer ve Donald G. Marshall (1975, 1979; Londra, 1988), s. 214-18 [*Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, 2006]. Ayrıca bkz. Bonnie G. Smith, "Gender and the Practices of Scientific History: The Seminar and Archival Research in the Nineteenth Century", *American Historical Review* 100 (Ekim 1995): 1150-76.

22 Braudel, "Preface to the First Edition", s. 20.

Basitçe söylemek gerekirse çevre tarihi, açıkça kültürel, toplumsal veya iktisadi tarih olmadığı durumlarda, insanlara biyolojk failler olarak bakmıştır. *Kolombiya Takası* (The Columbian Exchange) adlı kitabı 1970'lerin başlarında "yeni" çevre tarihlerinin önünü açmakta büyük payı olan Alfred Crosby, Jr., orijinal önsözde konuyu şöyle özetlemiştir: "Bir Katolik ya da bir kapitalist veya başka bir şey olmadan önce, insan biyolojik bir varlıktır."[23] Daniel Lord Smail'in yakın zamanda yayımlanan kitabı *Derin Tarih ve Beyin* (*On Deep History and the Brain*), evrimbilimi ve nörolojiden edindiği bilgiyi insanlık tarihiyle bir araya getirme çabasında gözü pek davranır. Smail'in kitabı, biyoloji ve kültür –özellikle de insan beyni ve kültür tarihi– arasındaki muhtemel bağlantıların peşine düşer, bir yandan da biyolojik muhakemenin sınırlarına daima duyarlıdır. Fakat bu insan biyolojisinin tarihidir ve yeni yeni anlaşılan insanların jeolojik failliği üzerine son zamanlarda üretilmiş tezler Smail'in ilgisini çekmez.[24]

Mevcut iklim değişikliği krizi üzerine yazan araştırmacılar, gerçekten de, çevre tarihçilerinin şimdiye kadar dediklerinden önemli ölçüde farklı bir şey söylüyorlar. Doğal tarih ve insanlık tarihi arasındaki yapay ama uzun ömürlü ayrımı farkında olmadan paramparça ederken iklimbilimciler, insanın şimdiye kadarki basit biyolojik fail olma halinden çok daha büyük bir şeye dönüştüğünü öne sürüyorlar. İnsanlar şimdi artık jeolojik bir güce sahipler. Oreskes'in söylediği gibi: "Küresel ısınmanın gerçekliğini yok saymak, tam da insanların jeolojik failler olduğunu, yerkürenin en temel fiziksel süreçlerini değiştirdiklerini inkâr etmektir."

Yüzyıllarca biliminsanları (diye devam ediyor Oreskes), yerkürenin işleyişinin son derece kapsamlı ve güçlü olduğunu, bizim yapacağımız hiçbir şeyin onu değiştiremeyeceğini düşündüler. Bu, jeoloji biliminin temel ilkesiydi: jeolojik zamanın enginliğiyle kıyaslayınca insanın zamansallığı değersizdi; jeolojik süreçlerin kuvvetiyle kıyaslayınca insan eylemleri önemsizdi. Ve bir zamanlar öyleydiler de. Ama artık öyle değiller. Şimdi artık o kadar çok sayıda insan o kadar çok sayıda ağaç kesiyor ve milyarlarca ton fosil yakıtı o kadar çok tüketiyor ki, bizler gerçekten de jeolojik failler haline geldik. Deniz seviyesinin yükselmesine, buzulların erimesine ve iklimin değişmesine sebep olarak atmosferimizin kimyasını bozduk. Aksini düşünmek için hiçbir sebep yok.[25]

Biyolojik failler, jeolojik failler – son derece farklı sonuçlar üreten iki farklı adlandırma. Crosby'nin alanın kökenlerine ve mevcut durumuna dair 1995

23 Alfred W. Crosby, Jr., *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492* (1972; Londra, 2003), s. xxv.
24 Bkz. Daniel Lord Smail, *On Deep History and the Brain* (Berkeley, 2008), s. 74-189.
25 Oreskes, "The Scientific Consensus", s. 93.

tarihli usta işi incelemesine başvurursak çevre tarihi, biyoloji ve coğrafyayla hayli içli dışlı olmuştur, ama insanın gezegen üzerindeki etkisini nadiren jeolojik düzlemde tahayyül edebilmiştir. Braudel'den alıntı yaparken Crosby'nin dediği gibi bu, insanı hâlâ "iklimin esiri" gibi gören, onu iklim üzerinde bir fail olarak düşünmeyen bir bakıştı.[26] İnsanları jeolojik failler olarak nitelemek, insana dair muhayyilemizin ölçeğini genişletmek demektir. İnsanlar biyolojik faillerdir, hem kolektif olarak hem de bireyler halinde. Her zaman da böyle olmuşlardır. İnsanlık tarihinde insanların biyolojik fail olmadığı bir an yoktur. Ama ancak tarihsel olarak ve toplu halde jeolojik failler haline gelebiliriz, bu da gezegenin bizzat kendisini etkileyecek büyüklükte sayılara ulaşmamız ve bu çapta teknolojiler icat etmemizle mümkün olur. Kendimizi jeolojik fail olarak nitelemek, kendimize, türlerin kitleler halinde yok olduğu başka zamanlarda görülebilen boyutlarda bir güç atfetmek demektir. Öyle görünüyor ki halihazırda böyle bir döneme doğru ilerliyoruz. Uzmanların iddia ettiği üzere "türsel çeşitlilikteki kayıp oranı", zamanımızda, "65 milyon yıl önce dinozorların yeryüzünden silindiği olayla aynı yoğunlukta".[27] Ayak izimiz her zaman bu denli büyük değildi. İnsanlar bu failliği ancak Sanayi Devrimi'nden bu yana edinmeye başladılar, ama süreç esasen yirminci yüzyılın ikinci yarısında ivme kazandı. İnsanlar insanlık tarihi içinde bir hayli yakın zamanlarda jeolojik fail haline geldiler. Bu bağlamda, insan ve doğa tarihleri arasındaki –bu iki bakışı etkileşim halinde gören çevre tarihlerinde bile büyük ölçüde muhafaza edilen– ayrımın ancak son zamanlarda yıkılmaya yüz tuttuğunu söyleyebiliriz. İnsanın doğayla bir etkileşim ilişkisi içinde olduğu artık sorgulanacak bir şey değil. İnsanlar daima böyleydi veya en azından genellikle adlandırıldığı şekliyle Batı geleneği içinde insan büyük oranda bu şekilde tahayyül edilmişti.[28] Şimdi artık insanların jeolojik manada bir doğa gücü olduğu iddia ediliyor. Batılı (ve artık evrensel) bir temel varsayım bu krizle birlikte parçalara ayrıldı.[29]

26 Crosby Jr., "The Past and Present of Environmental History", *American Historical Review* 100 (Ekim 1995): 1185.

27 Australian National University'de Centre for Resource and Environmental Studies direktörü Will Steffen'dan alıntılayan "Humans Creating New Geological Age", *The Australian*, 31 Mart 2008, www.theaustralian.news.com.au. Steffen'ın referansı 2005 tarihli Millennium Ecosystem Assessment Report idi. Ayrıca bkz. Neil Shubin, "The Disappearance of Species" *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 61 (Bahar 2008), s. 17-19.

28 Bill McKibben, "doğanın sonu" argümanıyla, "kendimizi hep daha küçük hissetmemize sebep olmuş ayrı bir âlem" olarak doğanın sonunu kasteder (Bill McKibben, *The End of Nature* [1989; New York, 2006], s. xxii).

29 Bruno Latour, *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*, çev. Catherine Porter (1999; Cambridge, Mass., 2004). İklim değişikliği tartışmaları şiddetlenmeden önce yazılan Latour'un kitabı, politika kavramını doğanın ayrı bir âlem olduğu varsayımı etrafında

2. Tez: Antroposen kavramı, insanların jeolojik bir güç haline geldiği yeni jeolojik devir, hümanist modernite/küreselleşme tarihyazımlarını ciddi oranda sınırlandırır

İnsanlığın kültürel ve tarihsel çeşitliliği ile insanın özgürlüğünün nasıl bağdaştırılabileceği meselesi, 1750'den zamanımızın küreselleşme yıllarına uzanan dönemde yazılan insanlık tarihlerinin altında yatan kilit sorulardan birini teşkil etmiştir. Çeşitliliğin bizatihi kendisi, Leopold von Ranke'ye referansla Gadamer'in ortaya koyduğu üzere, tarihçinin tarihsel süreci imgeleyişinde bir özgürlük ifadesiydi.[30] *Özgürlük*, elbette ki, farklı zamanlarda farklı anlamlara geldi, insan ve yurttaş haklarından sömürgecilik karşıtı mücadelelere ve kendi kaderini tayin hakkına kadar uzandı. Denebilir ki özgürlük, insanın otonomisi ve bağımsızlığına dair farklı tahayyüller için bir şemsiye kategoridir. Kant, Hegel veya Marx'ın eserlerine, on dokuzuncu yüzyılın ilerleme ve sınıf savaşımı kavramlarına, kölelik karşıtı mücadeleye, Rus ve Çin devrimlerine, Nazizm ve Faşizme karşı direnişe, 1950'lerin ve 1960'ların sömürgecilik karşıtı hareketlerine ve Küba ve Vietnam devrimlerine, hak söyleminin evrimine ve yayılışına, Afrikalı-Amerikalıların, yerli halkların, Hindistan *Dalit*'lerinin ve diğer azınlıkların insan hakları için mücadelelere, mesela Amartya Sen'in *Özgürlük Olarak İlerleme* (*Development as Freedom*) kitabında ortaya koyduğu türden argümanlara kadar baktığımızda, diyebiliriz ki özgürlük, bu iki yüz elli yılın insanlık tarihine dair yazılanlarda en önemli motif olagelmiştir. Elbette ki, daha önce belirttiğim gibi, özgürlük herkes için aynı anlamı taşımamıştır. Francis Fukuyama'nın özgürlük anlayışı Sen'inkinden büyük ölçüde farklı olacaktır. Ama kavramın bu semantik genişliği onun ancak retorik gücüne işaret eder.

Aydınlanma'dan bu yana geçen dönemde özgürlük üzerine hiçbir tartışma yoktur ki, insanların özgürlüklerini kazanmalarıyla aynı anda ve bununla yakından ilişkili süreçler yoluyla bir jeolojik fail haline geldiklerine yönelik bir farkındalık içersin. Özgürlüğün filozofları esas olarak ve anlaşılır biçimde, insanların adaletsizlikten, baskıdan, eşitsizlikten, hatta başka insanlar veya insan eliyle kurulmuş sistemler tarafından dayatılan tekdüzelikten nasıl kurtulacağıyla ilgileniyorlardı. Jeolojik zaman ve insanlık tarihlerinin kronolojisi birbiriyle ilişkisiz olmayı sürdürüyordu. Bugün iklimbilimcilerin çöktüğünü iddia ettiği şey, görmüş olduğumuz gibi, iki takvim arasındaki bu mesafeydi. Sözünü ettiğim

kuran geleneği sorguluyor ve bu varsayımın güncel demokrasi sorunları açısından oluşturduğu problemlere dikkat çekiyor.

30 Gadamer, *Truth and Method*, s. 206: Tarihçi "her şeyin farklı olabileceğini ve her bir eyleyen bireyin başka bir şekilde eylemiş olabileceğini bilir."

1750'den bugüne kadar geçen dönem, aynı zamanda insanların odun ve diğer yenilenebilir yakıtlardan büyük ölçekli fosil yakıt kullanımına –önce kömür, sonra petrol, sonra benzine– geçiş yaptığı bir zaman dilimiydi. Modern özgürlüklerin evi, fosil yakıt kullanımının giderek genişleyen zemini üzerinde yükseliyor. Şimdiye kadarki özgürlüklerimizin birçoğu enerji-yoğun olageldi. Genellikle bugün uygarlığa ait kurumlar olarak düşündüğümüz şeylerle –tarımın başlangıcı, şehirlerin kuruluşu, bildiğimiz dinlerin yükselişi, yazının icadı– ilişkilendirdiğimiz insanlık tarihi dönemi aşağı yukarı on bin yıl önce, gezegen bir jeolojik dönemden, yani son buzul çağı veya Pleistosen'den günümüze daha yakın ve daha sıcak Holosen çağına geçerken başladı. Halihazırda Holosen çağı içinde bulunmamız beklenirdi, ama antropojenik iklim değişikliği ihtimali bu dönemin sonuna dair soruları da çoğaltmış oldu. Ulaştığımız nüfus miktarı, fosil yakıt kullanımı ve ilgili diğer faaliyetler sağ olsun, şimdi artık insanlar yerküre üzerinde bir jeolojik fail haline geldiği için bazı biliminsanları, insanların gezegenin ikliminin esas belirleyecilerinden biri olarak davrandığı yeni bir jeolojik çağın başlangıcıyla karşı karşıya olduğumuzu ifade ettiler. Bu yeni jeolojik çağ için türettikleri isim Antroposen. Bu terim ilk olarak Nobelli kimyacı Paul J. Crutzen ve beraber teşrik-i mesai yaptığı deniz bilimleri uzmanı Eugene F. Stoermer tarafından ortaya atıldı. 2000 yılında yayımlanan kısa bir raporda şöyle diyorlardı: "İnsan faaliyetlerinin dünya ve atmosfer üzerinde, küresel boyutlara ulaşacak şekilde, büyük ve giderek genişleyen etkileri göz önüne alındığında, içinde yaşadığımız jeolojik devre için 'antroposen' terimini önermek suretiyle insanın jeoloji ve ekoloji üzerindeki merkezi rolünü vurgulamak bize gayet uygun göründü."[31] Crutzen 2002'de *Nature*'da yayımlanan kısa bir yazıda bu öneriyi ayrıntılandırdı:

> Son üç yüzyılda, insanların küresel boyutta çevre üzerindeki etkileri arttı. Bu antropojenik karbondioksit emisyonları neticesinde, küresel iklim, önümüzdeki binyıllar boyunca doğal davranıştan önemli ölçüde sapabilir. Holosen'e –son 10-12 binyıllık ılıman döneme– eklenen bugünkü […] insan hâkimiyeti altındaki jeolojik devreye Antroposen terimini atfetmek uygun görünüyor. Antroposen'in on sekizinci yüzyılın son bölümlerinde, kutup buzullarının içinde sıkışmış hava üzerinde yapılan analizlerin karbondioksit ve metan yoğunlaşmasının küresel ölçekte arttığını göstermesiyle başladığı söylenebilir. Ne tesadüf ki bu tarih James Watt'ın 1784'te buhar makinesini tasarlamasıyla da çakışıyor.[32]

31 Paul J. Crutzen ve Eugene F. Stoermer, "The Anthropocene", *IGBP [International Geosphere-Biosphere Programme] Newsletter* 41 (2000): 17; [Bu kaynaktan yapılan alıntılar metnin devamında "A" kısaltmasıyla verilecektir].

32 Crutzen, "Geology of Mankind", *Nature*, 3 Ocak 2002, s. 23.

Crutzen'in böyle demesinin Antroposen'i resmi olarak kabul edilmiş bir jeolojik dönem haline getirmeyeceği doğrudur elbette. Mike Davis'in söylediği gibi "aynı biyoloji ve tarihte olduğu gibi jeolojide de dönemleştirme karmaşık, tartışmalı bir sanattır", daima coşkulu tartışmalar ve çekişmelerle yüklüdür.[33] "Buzul çağı sonrasının on ila on iki binyıllık jeolojik devresi için" ("A", s. 17) kullanılan Holosen ismi örneğin, 1833'te –görünen o ki Sir Charles Lyell tarafından– önerildiğinde hemen o an kabul görmemişti. Uluslararası Jeoloji Kongresi aşağı yukarı elli yıl sonra, 1885'te Bologna'daki toplantının ardından bu ismi resmi olarak benimsedi (bkz. "A", s. 17). Aynı şey Antroposen için de geçerli. Biliminsanları Crutzen ve meslektaşlarını Antroposen'in tam olarak ne zaman başlamış olabileceği sorusuyla sıkıştırdılar. Ama Amerika Jeoloji Derneği'nin bülteni *GSA Today*'in Şubat 2008 tarihli sayısı, Londra Jeoloji Derneği'nin Stratigrafi Komisyonu'nun Crutzen'in Antroposen tanımını ve zamansallaştırmasını kabul ettiğini söylediği bir metinle açılıyordu.[34] "Tutucu" bir yaklaşımı benimseyerek metni şöyle bitiriyorlardı: "Halihazırda küresel iklim değişikliği için inandırıcı ama gayrıresmi bir metafor olan Antroposen'in uluslararası tartışma sonrasında şekillenecek yeni bir jeolojik devre olarak tanınması için (tamamlanmış veya yakında tamamlanacak) stratigrafik olarak belirgin bir değişime dair yeterli kanıt ortaya serilmiş durumdadır."[35] Terimin sosyal bilimciler arasında da yavaş yavaş kabul görmeye başladığına dair kanıtlar da giderek artmaktadır.[36]

Peki 1750'den bugüne geçen dönem özgürlük çağı mıdır, yoksa Antroposen çağı mı? Antroposen, özgürlük anlatılarının bir eleştirisi midir? İnsanların jeolojik failliği, özgürlük uğraşı yolunda ödediğimiz bir bedel midir? Bazı açılardan, evet. Edward O. Wilson'ın *Yaşamın Geleceği* (*The Future of Life*) kitabında söylediği gibi: "İnsanlık bugüne kadar sadece kendi kısa dönemli ik-

33 Mike Davis, "Living on the Ice Shelf: Humanity's Meltdown", 26 Haziran 2008, tomdispatch.com/post/174949; [Bu kaynaktan yapılan alıntılar metnin devamında "LIS" kısaltmasıyla verilecektir]. Bu makaleye dikkatimi çektiği için Lauren Berlant'a müteşekkirim.

34 Bkz. William F. Ruddiman, "The Anthropogenic Greenhouse Era Began Thousands of Years Ago" *Climatic Change* 61, no. 3 (2003): 261-93; Crutzen ve Steffen, "How Long Have We Been in the Anthropocene Era?" *Climatic Change* 61, S. 3 (2003): 251-57; ve Jan Zalasiewicz vd., "Are We Now Living in the Anthropocene?" *GSA Today 18* (Şubat 2008): 4-8. Bu kaynak için Neptune Srimal'a müteşekkirim.

35 Zalasiewicz vd., "Are We Now Living in the Anthropocene?" s. 7. Davis, London Society için "1807'de kurulmuş, dünyanın en eski Yerbilimciler derneği" olarak tarif eder ("LIS").

36 Örneğin bkz. Libby Robin ve Steffen, "History for the Anthropocene", *History Compass* 5, S. 5 (2007): 1694-1719, ve Jeffrey D. Sachs, "The Anthropocene", *Common Wealth: Economics for a Crowded Planet* (New York, 2008), s. 57-82. Robin ve Steffen'in makalesini dikkatimi çektiği için Debjani Ganguly'ye, makaleyi benimle paylaştığı için Robin'e teşekkürlerimi sunuyorum.

baliyle ilgilenerek gezegenin katili rolünü oynadı. Biyoçeşitliliğin kalbini büyük ölçüde oyduk. […] Sumatra gergedanı Emi eğer konuşabilseydi, yirmi birinci yüzyılın hiç de istisna olmadığını bizlere söyleyebilirdi."[37] Ama Aydınlanma'nın özgürlük motifleriyle insani ve jeolojik kronolojilerin çöküşü arasındaki ilişki, basit bir ikiliğin cevaz vereceğinden daha karmaşık ve çelişkili gibi görünüyor. İnsanların bizim kendi kararlarımız sonucunda jeolojik bir fail olmaya sürüklendiği doğrudur. Denebilir ki Antroposen, insan tercihlerinin kastedilmeyen bir sonucudur. Fakat şu da açıktır ki insanların bugünkü açmazdan çıkmak için geliştireceği herhangi bir düşünce, küresel, kolektif hayatta aklı hâkim kılma düşüncesinden başka bir şeye işaret edemez. Wilson'ın dediği gibi: "Şimdi artık sorun hakkında daha fazla şey biliyoruz. […] Ne yapmamız gerektiğini biliyoruz" (*FL*, s. 102). Veya, Crutzen ve Stoermer'e yeniden kulak vermek gerekirse:

> İnsan soyu önümüzdeki binyıllar, belki milyonlarca yıl boyunca başlıca jeolojik güçlerden biri olmayı sürdürecek. İnsanın neden olduğu gerilimlere karşı ekosistemlerin sürdürülebilirliğine yönelik dünya çapında kabul görmüş bir strateji geliştirmek gelecekte insanlığın önündeki büyük görevlerden biri olacak, bu da yoğun araştırma gayreti ve bu yolla edinilmiş bilginin bilgece tatbikini gerektirecektir. […] Küresel, sürdürülebilir, çevreci bir yönetim için insanlığa kılavuzluk yapmak üzere küresel araştırma ve mühendislik camiasının önünde heyecan uyandırıcı, ama aynı zamanda zor ve göz korkutucu bir görev uzanmaktadır ["A", s. 18].

O halde, mantıki olarak, Antroposen çağında Aydınlanma'ya (yani, akla) geçmişte olduğundan bile daha fazla ihtiyacımız var. Bununla beraber, aklın rolüne dair bu iyimserliği sınırlayacak bir faktör var ve bu da özgürlüğün insan toplumlarında aldığı en yaygın şekille ilgili: politika. Politika hiçbir zaman sadece akıl üzerine bina edilmedi. Ve kitle çağında, uluslar arasında ve ulusların kendi içlerinde keskin eşitsizliklerin çoktan karmaşıklaştırdığı bir dünyada politika hiç kimsenin kontrol edemeyeceği bir şey. "Rotasını yitirmiş demografik ivme" diye yazıyor Davis, "önümüzdeki 40 yılda dünyanın kentli nüfusuna 3 milyar insan ekleyecek (bu insanların yüzde 90'ı yoksul şehirlerde yaşayacak), ve hiç kimsenin –kesin olarak hiç kimsenin [denebilir ki solcu akademisyenler de dahil olmak üzere]– artan gıda ve enerji krizleriyle birlikte bu insanların biyolojik varlığının, bunun ardından da temel mutluluk ve haysiyet

37 Edward O. Wilson, *The Future of Life* (New York, 2002), s. 102 [Bu kaynaktan yapılan alıntılar metnin devamında "FL" kısaltmasıyla verilecektir].

için kaçınılmaz arzularının gecekondularla dolu bu gezegen tarafından nasıl tatmin edileceğine dair en ufak bir fikri yok" ("LIS").

O halde iklim değişikliği krizinin tam da gözümüzün önüne getiremediğimiz bir geleceğe dair kaygılar üretmesi şaşırtıcı değil. Biliminsanlarının mevcut açmazdan çıkmak için aklın bize kılavuzluk edeceği yönündeki umudu, Bilim miti ile Bruno Latour'un *Doğa Politikası* (Politics of Nature) kitabında tartıştığı bilimlerin fiili politikası arasındaki toplumsal karşıtlığı hatırlatıyor.[38] Herhangi bir politik duyarlıktan azade olan Wilson, uygulanabilirliğe dair fikrini ancak bir filozofun kaygıyla karışık umudu halinde ifade edebiliyor: "Belki de zamanda yolculuk yapacağız" (*FL*, s.102). Ne var ki küresel ısınma biliminin kendisi, zorunlu politik hamleler gerektiriyor. Tim Flannery'nin kitabı örneğin, "Orwellyen kâbus"un karanlık beklentilerini "2084: Karbon Diktatörlüğü?" (2084: The Carbon Dictatorship?) başlıklı bir bölümle yükseltiyor.[39] Mark Mosslin kitabını birtakım kasvetli düşüncelerle sonlandırıyor: "Küresel politikanın küresel ısınma sorununu çözmesi pek mümkün görünmüyor. Tekno-çözümlerin kendileri tehlikeli veya tamirine soyundukları sorunlar kadar kötü başka sorunlara yol açıyorlar. […] [Küresel ısınma] ulusların ve ülkelerin önümüzdeki elli yılı planlamasını gerektiriyor, ama politikanın hayli kısa menzilli mahiyetinden ötürü pek çok toplum buna muktedir değil." "En kötüsüne hazırlanmalı ve uyum sağlamalıyız" şeklindeki tavsiyesi, Davis'in müstakbel "gecekondu gezegeni" gözlemleriyle beraber, insan özgürlüğü sorununu Antroposen bulutunun altına yerleştiriyor.[40]

3. Tez: Antroposen'i kabul eden jeolojik hipotez, sermayenin küresel tarihini bir tür olarak insanlığın tarihiyle birlikte düşünmemizi gerektiriyor

Özgürlüğe ilişkin sorunları kapitalist küreselleşme eleştirisi yoluyla ele alan analitik sistemler, iklim değişikliği çağında hiçbir şekilde geçerliliğini yitirmiş *değildir*. Davis'in gösterdiği üzere, tam tersine, eğer yoksulların ve güvencesizlerin yararı gözetilmezse, iklim değişikliği pekâlâ kapitalist dünya düzeninin getirdiği bütün eşitsizliklerin artmasıyla sonuçlanabilir (bkz. "LIS"). Kapitalist küreselleşme vardır; eleştirisi de var olmalıdır. Ama iklim değişikliği krizinin burada bizimle mevcut bulunduğunu ve kapitalizmden çok daha uzun süreli-

38 Bkz. Latour, *Politics of Nature*.

39 Flannery, *The Weather Makers*, s. xiv.

40 Maslin, *Global Warming*, s. 147. Fosil yakıtların yirminci yüzyılda demokrasi için hem nasıl imkânlar yarattığı hem de onu nasıl sınırladığı hakkında bir tartışma için bkz. Timothy Mitchell, "Carbon Democracy", *Economy and Society* içinde yayımlanacak. Bu yayımlanmamış makaleden alıntı yapmama izin verdiği için Mitchell'e teşekkürlerimi sunuyorum.

ğine veya kapitalizm daha pek çok tarihsel dönüşümden geçtikten çok sonra dahi bu gezegenin bir parçası olarak var kalabileceğini kabul ettiğimiz anda, bu eleştiriler insanlık tarihini anlamak için yeterli bir kavrayış sunmazlar. Küreselleşme sorunsalı, iklim değişikliğini ancak kapitalizmin bir yönetim krizi olarak okumamıza imkân verir. İklim değişikliğinin sermayenin tarihiyle derinden ilişkili olduğunu inkâr eden yoksa da, sermayenin eleştirisinden ibaret kalan bir eleştiri, iklim değişikliği krizi bir kere idrak edildikten ve Antroposen çağ ufukta belirmeye başladıktan sonra, insanlık tarihine ilişkin sorunları ele almak için kâfi gelmeyecektir. Antroposen'in jeolojik şimdi'si insanlık tarihinin şimdiki haliyle iç içe geçmiş bulunmaktadır.

İnsanları iklim değişikliği ve dünya çapında baş gösteren diğer ekolojik sorunlar ışığında ele alan biliminsanları, insanların yazılı tarihi ile onların derin tarihi arasında bir ayrım yapar. Yazılı tarih, en geniş kapsamıyla, tarımın icadından bu yana geçen on bin yılı, ama daha ziyade yazılı kayıtların mevcut olduğu aşağı yukarı son dört bin yılı ifade eder. Modernite ve "erken modernite" tarihçileri genellikle son dört yüzyılın arşivlerinde devinirler. Hakkında yazılı kayıtlar bulunan bu dönemlerin ötesine uzanan insanlık tarihi, insanlığın geçmişinin diğer talebelerinin –profesyonel tarihçilerin değil– derin tarih dediği şeyi oluşturur. Bu ayrımın önde gelen savunucularından Wilson'ın yazdığı gibi: "İnsan davranışı sadece on bin yıllık geçmişi bulunan yazılı tarihin değil, aynı zamanda derin tarihin, insanlığı yüzlerce [yüz binlerce] yıl boyunca şekillendirmiş olan ve iç içe geçmiş genetik ve kültürel değişimlerin ürünü olarak görülür."[41] Derin tarihin entelektüel cazibesini profesyonel tarihçilere açıklamaya yeltendiği için bu tabii Smail'in hanesine yazılmalıdır.[42]

İnsanlığın bu derin tarihinin bilgisi olmasaydı, iklim değişikliğinin insanlar için neden bir kriz teşkil ettiğine dair dünyevi bir kavrayışa ulaşmak zor olurdu. Jeologlar ve iklimbilimciler küresel ısınmanın şimdiki evresinin –gezegenin daha önce de görülen ısınmasından farklı olarak– neden doğası gereği antropojenik olduğunu açıklayabilirler, ama bu ısınmanın sonuçları üzerinde çalışılmazsa insanlığın müteakip krizleri de anlaşılır kılınamaz. Bu sonuçlar biz ancak insanları bir yaşam formu olarak düşünürsek ve insanlık tarihine bu gezegendeki yaşamın tarihinin bir parçası olarak bakabilirsek anlamlı hale gelir. Nihayetinde gezegenin ısınması sadece jeolojik bir yapı olarak gezegenin

41 Wilson, *In Search of Nature* (Washington, D.C., 1996), s. ix-x [Bu kaynaktan yapılan alıntılar metnin devamında "SN" kısaltmasıyla verilecektir].
42 Bkz. Smail, *On Deep History and the Brain*.

kendisini tehdit etmiyor, Holosen dönemde oluştuğu şekliyle insan yaşamının devamının bağlı olduğu hem biyolojik hem jeolojik koşulların bizatihi kendisi için de bir tehdit anlamına geliyor.

Wilson veya Crutzen gibi biliminsanlarının insan formundaki –ve diğer canlı formlarındaki– yaşamı tanımlamak için kullandıkları sözcük *tür*'dür. İnsandan bir tür olarak söz ederler ve mevcut krizin doğası üzerine düşünürken bu kategoriyi kullanışlı bulurlar. Bu, Sol'da yer alan biliminsanlarının küreselleşme üzerine herhangi bir standart tarihyazımında veya ekonomi-politik tahlilinde asla yer almayacak bir sözcüktür, zira küreselleşme çözümlemesi, belli nedenlerden ötürü, insanların ancak yakın ve kayıtlı tarihine başvurur. Buna karşılık tür üzerinden düşünmek, derin tarihin alanıyla ilişkilidir. Dahası, Wilson ve Crutzen esasen böyle bir düşünme biçimini insanın esenliğini tasavvur etmek için zorunlu bulurlar. Wilson'ın yazdığı gibi: "Sadece türümüzü anlamak için değil, ama daha ziyade onun geleceğini korumak için […] bu uzun erimli bakışa ihtiyacımız var" (*SN*, s. x). Dolayısıyla iklim değişikliği krizini tarihsel konumuna yerleştirme görevi birbiriyle bir şekilde bir gerilim ilişkisi içinde olan entelektüel formasyonları bir araya getirmemizi gerektirir: Gezegensel ve küresel; derin ve yazılı tarihler; tür üzerinden düşünmek ve sermaye eleştirileri.

Böyle söyleyerek bir açıdan tarihçilerin küreselleşme ve dünya tarihi üzerine düşünme biçiminin aksine hareket ediyorum. 1995'te yayımlanan ve "Küresel Çağda Dünya Tarihi" adını taşıyan dönüm noktası niteliğindeki makalelerinde Michael Geyer ve Charles Bright şöyle yazıyordu: "Yirminci yüzyılın sonunda karşımızda evrenselleştirici ve tek bir modernite yok, fakat çoklu ve çoğullaştıran modernitelerin karma bir dünyasıyla karşı karşıyayız." "Dünya tarihinin ilgi alanına girdiği kadarıyla" diyorlardı, "evrenselleştirici bir ruh mevcut değil. […] Bunun yerine, eleştirel yorumunu ve tarihsel incelemesini bekleyen her biri gayet kendine özgü, gayet maddi ve pragmatik pek çok pratik var." Bununla beraber, ticaretin, imparatorlukların ve kapitalizmin sayesinde, "ürkütücü bir yeni durumla yüz yüzeyiz: pek çok yüzyıl ve pek çok uygarlık için dünya tarihinin öznesi olan insanlık, şimdi artık tüm insanların kapsama alanına girmiştir. Bu insanlık, zengin ve fakir halinde aşırı derecede kutuplaşmıştır."[43] Geyer ve Bright'ın farklılık felsefeleri (*philosophies of difference*) ruhuyla belirttiği gibi bu insanlık bir tane değildir. "Tek bir homojen uygarlık oluşturmaz" diye yazarlar. "Bu insanlık artık sadece bir tür veya bir doğal durum değildir. İlk defa olarak" derler biraz

43 Michael Geyer ve Charles Bright, "World History in a Global Age", *American Historical Review* 100 (Ekim 1995): 1058-59; [Bu kaynaktan yapılan alıntılar metnin devamında "WH" kısaltmasıyla verilecektir].

da varoluşçu bir edayla, "insanlar olarak bizler kendimizi kolektif olarak inşa ediyoruz ve bu yüzden de kendimizden sorumluyuz" ("WH", s. 1059). Açık ki, Antroposen fikrini savunan biliminsanları bunun biraz tersini söylüyorlar. İnsanlar olağandışı nitelikte bir tür oluşturduğu içindir ki, diğer türler üzerinde hâkimiyet kurma sürecinde jeolojik bir güç olma statüsünü edinebileceklerini ileri sürüyorlar. Diğer bir deyişle insanlar bir doğa şartı haline gelmişlerdir, en azından bugün için. Bu iki pozisyon arasında nasıl bir diyalog tesis edebiliriz?

Türler hakkında bu biyolojik tınılı konuşma tarzının tarihçileri endişelendirmesi anlaşılır bir şey. İnsana özgü sorunlar söz konusu olduğunda maharetle inceltilmiş olumsallık (*contingency*) ve özgürlük algılarının daha deterministik bir dünya görüşü uğruna zemin kaybetmek durumunda kalmasından kaygı duyuyorlar. Bununla beraber, Smail'in de katıldığı gibi, biyolojinin politik kullanımının ortaya çıkardığı tehlikeli tarihsel örnekler her zaman görülmüştür.[44] Buna ek olarak tür fikrinin insanları anlama çabamıza kuvvetli boyutlarda bir özcülük taşımasından da korkuluyor. Olumsallık meselesine bu bölümde daha sonra döneceğim, ama, özcülük meselesinde, Smail'in türlerin neden özcü terimlerle ele alınamayacağını anlatışı bize yardımcı olabilir:

> Darwin'e göre türler, Yaratıcı tarafından doğal niteliklerle donatılmış sabit varlıklar değillerdir. […] Doğal seçilim türün bireylerini homojen hale getirmez.[…] Bu koşullar altında, normal […] bir doğa ve [herhangi bir belirli türe has] beden tipi arayışı beyhudedir. Aynı şey eşit derecede beyhude olan "insan doğası"nı tanımlama çabaları için de geçerlidir. Bu noktada, pek çok başka alanda olduğu gibi, biyoloji ve kültürel çalışmalar temelde uyuşur.[45]

Farklı akademik disiplinlerin insana nasıl bakılacağı sorunu bakımından uygulayıcılarını farklı şekillerde konumlandırdığı açıktır. Bütün disiplinler kendi çalışma nesnelerini yaratmak durumundadır. Nasıl tıp veya biyoloji insanı belli bir özgül anlama biçimine indirgiyorsa, hümanist tarihçiler de yazdıkları hikâyelerin kahramanlarının –kişilerin– de indirgenmiş olduğunun genellikle ayırdına varmazlar. Kişiliğin yokluğunda, tarihin de insan öznesi kalmaz. Derrida, deliliğin tarihinde deliliğin bizzat *kendisinin* söz almasına imkân veya izin vermenin projeni en "en *delice* boyutu" olacağını söyleyerek Foucault'nun bu yüzden gazabına uğramıştır.[46] Tüm geleneklerden hümanistler için kritik

44 Bkz. Smail, *On Deep History and the Brain*, s. 124.
45 *Age*, s. 124-25.
46 Jacques Derrida, "Cogito and the History of Madness", *Writing and Difference*, çev. Alan Bass (Chicago, 1978), s. 34.

önemi haiz bir konu olan kişilik, yine de, diyelim ki bir anatomi dersinde insan iskeletinin işlevi gibi, somutlanmış ve bütüncül bir insanın indirgenmiş veya soyutlanmış halinden daha azı değildir.

İklim değişikliği krizi, pek çok boyutu bağrında taşıyan bir kriz olduğu için, akademisyenleri kendi disiplinlerinin önyargılarını geride bırakmaya çağırıyor. Bu bağlamda, tür kategorisinin biliminsanları üzerinde oynamaya başladığı rolü gözlemlemek ilginç, bu krizin doğasını incelemek ve açıklamak yolunda tarihçileri çoktan aşmış bulunan iktisatçılar da buna dahil. Eğitimli okur için yazılan, ama kamuya mal olan iktisatçı Jeffrey Sachs'ın kitabı *Ortak Servet* (*Common Wealth*) tür fikrini argümanının merkezine yerleştiriyor ve Antroposen'e koca bir bölüm ayırıyor.[47] Aslına bakılırsa, Sachs'ın kitabına önsöz yazmasını rica ettiği biliminsanı da Edward Wilson'dan başkası değildi. Tür kavramı, Marksist yazında yığınlar veya kitleler nasılsa, Wilson'ın önsözünde aynı yarı-Hegelyen rolü oynuyor. Eğer çeşitli tonlardan Marksistler farklı zamanlarda insanlığın iyiliğinin ezilenlerin umudunda veya yığınların bir özbilinçlenme süreci sonunda küresel birliklerinin farkına varmasında yattığını düşündülerse, Wilson da umudunu kendimizi kolektif halde bir tür olarak tanımamız sonucunda mümkün olacak bir birlik olma haline bağlıyor: "İnsanlık her zamankinden daha iyi bir duruma ulaşmak adına Dünya'nın yeri doldurulamaz kaynaklarını yeterince tüketti veya dönüştürdü. Yeterince zekiyiz ve şimdi, umulur ki, birleşmiş bir tür olarak kendimizi bilmek için yeterince donanımlıyız. […] Kendimize bir tür olarak bakma bilgeliğine erişeceğiz."[48]

Ne var ki iklim değişikliği bağlamında tür fikrinin kullanımı söz konusu olduğunda şüpheler asılı kalıyor ve Sol'da konumlanan eleştirmenler arasında kolayca yayılabilecek birine değinmek iyi olacak. Bir kişi, örneğin, küresel ısınmaya katkıda bulunan antropojenik faktörlerin tamamının –fosil yakıt kullanımı, besi hayvanlarının endüstrileştirilmesi, tropik ve diğer ormanların dümdüz edilmesi vesaire– daha büyük bir hikâyenin parçası olduğunu iddia edebilir: Batı'da kapitalizmin yükselişi ve dünyanın geri kalanının üzerinde Batı'nın yarı-emperyal hükümranlığı. Çin, Japonya, Hindistan, Rusya ve Brezilya eliti süper güç politikaları ve kapitalist ekonomik, teknolojik ve askeri kuvvet eliyle küresel egemenlik kurmak yoluyla kendi istikametlerini geliştirme teşebbüsünde ilhamlarını Batı'nın bu yakın tarihinden buldular. Eğer bu genel olarak doğruy-

47 Bkz. Sachs, *Common Wealth*, s. 57-82.

48 Wilson, Sachs'a önsöz, *Common Wealth*, s. xii. Belki burada Marx'ın takipçilerine genç Marx'ın kullandığı "tür varlığı" kavramı hatırlatılabilir.

sa, o zaman türler veya insan soyu hakkında konuşmak gerçekten de kapitalist üretimin veya teşvik ettiği emperyal –formel, informel veya Deleuzeyen anlamda makinesel– egemenliğin gerçekliğini gizlemeye hizmet etmez mi? Mevcut krizin suçunu ilk elde dosdoğru zengin ulusların ve daha yoksul olanların zengin sınıflarının hanesine yazmak gerekirken, *tür* veya *insan soyu* gibi kapsayıcı terimleri kullanmak suretiyle dünyanın yoksulları da neden buna dahil edilsin ki?

Bu soruyla biraz daha haşır neşir olmamız gerekiyor, aksi takdirde küreselleşme üzerine mevcut tarihyazımı ve iklim değişikliğine dair antropojenik kuramların talep ettiği tarihyazımı arasındaki fark gözümüzde açıklığa kavuşmayacak. Her ne kadar bazı biliminsanları Antroposen çağı tarımın icat edildiği tarihe bağlamak istese de, çoğunlukla benim okumalarım Antroposen çağa düşüşümüzün ne o kadar eskiye dayandığını ne de bunun kaçınılmaz olduğunu söylüyor. İnsan uygarlığı şüphesiz ki tarihinin bir noktasında insanın odundan kömüre, kömürden de petrol ve benzine geçeceği koşuluyla başlamadı. Ana enerji kaynağı olarak odundan kömüre geçişte tarihsel olumsallığın epey bir payının olduğunu Kenneth Pomeranz çığır açıcı kitabı *Büyük Ayrışma*'da (*The Great Divergence*) güçlü bir biçimde göstermişti.[49] Rastlantılar ve tarihsel kazalar, başka tarihlerde olduğu gibi, petrolün "keşfinin", petrol zenginlerinin, otomobil endüstrisinin öyküsünü de belirliyor.[50] Kapitalist toplumların kendileri kapitalizmin başlangıcından bu yana aynı şekilde kalmadılar.[51] İnsan nüfusu da İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana dramatik şekilde arttı. Sırf Hindistan, 1947'deki bağımsızlık ilanı sırasında olduğundan üç kat daha kalabalık bugün. Açık ki hiç kimse, bizi nihayetinde Antroposen çağa sürükleyenin insan türüne içkin bir şey olduğunu iddia edecek pozisyonda değil. Biz buna rastlantıyla bulaştık. Buraya ulaşan yol kuşku yok ki endüstriyel uygarlıktan geçiyordu. (Günümüze kadarki kapitalist ve sosyalist toplumlar arasında burada bir ayrıma gitmiyorum, zira fosil yakıt kullanımlarında hiçbir zaman ilkesel bir farklılık yoktur.)

Eğer bizi bu krize getiren endüstriyel yaşam biçimi ise, o zaman soru şu: Kuşkusuz ki çok daha uzun bir tarihe ait bir kategori olan tür terimiyle düşünmek niye? İklim değişikliği tarihini sorgulamak ve sonuçlarını anlamak için bir çerçeve olarak neden kapitalist anlatı –ve dolayısıyla onun eleştirisi– yeterli olmuyor?

49 Bkz. Kenneth Pomeranz, *The Great Divergence: Europe, China, and the Making of the Modern World Economy* (Princeton, N.J., 2000).

50 Bkz. Mitchell, "Carbon Democracy". Ayrıca bkz. Edwin Black, *Internal Combustion: How Corporations and Governments Addicted the World to Oil and Derailed the Alternatives* (New York, 2006).

51 Arrighi'nin *Uzun Yirminci Yüzyıl*'ı, kapitalizmin işleyişimdeki çalkantıları görmek için iyi bir kılavuz.

Kapitalist sanayileşmenin yarattığı ve teşvik ettiği yüksek enerji gerektiren tüketime dayanan toplum modellerinin iklim değişikliği krizini zorunlu kıldığı önermesi doğru gibi görünüyor, fakat mevcut kriz, insan formundaki yaşamın varoluşu için kapitalist, milliyetçi veya sosyalist kimliklerin mantığıyla içsel bir bağı bulunmayan belli başka şartları gözler önüne serdi. Bunlar daha ziyade bu gezegen üzerindeki yaşamın tarihiyle, farklı yaşam formlarının birbiriyle ilişki kurma biçimiyle ve bir türün kitlesel yok oluşunun bir diğeri için nasıl bir tehlike oluşturabileceğiyle ilintili. Böyle bir yaşam tarihinin yokluğunda iklim değişikliği krizinin beşeri bir "anlam"ı da olmazdı. Zira, daha önce de söylediğim gibi, bu herhangi bir anlamda inorganik gezegenin bir krizi değil.

Bir başka deyişle, endüstriyel yaşam biçimi çokça Alice hikâyesindeki tavşan deliği gibi bir işlev gördü; modernite fikrimizde merkezi önemi haiz kurumların varoluşu ve onlardan türettiğimiz anlamlar için gerekli olan bazı parametrik (yani, sınırlayıcı) koşulları tanımamız için bizi zorlayan bir durumun içine sürüklendik. İzin verirseniz açıklayayım. On bin yıl önce vuku bulduğu söylenen tarım devrimi hadisesini alalım. Bu sadece insan yaratıcılığının bir ifadesi değildi. Atmosferdeki karbondioksit miktarındaki belli değişiklikler, iklimin belli bir seviyede istikrar kazanması ve Buzul Çağı'nı (Pleistosen çağı) takiben gezegenin bir dereceye kadar ısınması sayesinde mümkün olmuştu – insanın denetleyemeyeceği şeylerdi bunlar. "Neredeyse hiç şüphe yok ki" diye yazıyor *Buzul Çağının Sonunda İnsanlar* (*Humans at the End of the Ice Age*) adlı derlemenin editörlerinden biri, "asıl fenomen –Buzul Çağı'nın sönümlenişi– Milankovich fenomeninin bir sonucuydu: Dünya ve Güneş arasındaki yörüngesel ve eğik ilişkiler."[52] Gezegenin sıcaklığı, bazı bölgelerde otların bitmesine imkân verecek şekilde sabitlendi. Arpa ve buğday bu otların en eskileri arasında yer alıyor. Şansın yaver gittiği bu "uzun yaz" veya bir iklimbilimcinin dediği gibi gezegen tarihinde doğanın "olağanüstü" bir "tesadüf"ü olmasaydı, bizim sınaizirai yaşam biçimimiz de mümkün olmayacaktı.[53] Diğer bir ifadeyle, sosyo-ekonomik ve teknolojik seçimlerimiz ne olursa olsun, özgürlüğümüzü kutlamak için hangi hakları dilersek dileyelim, insan varoluşunun sınır değişkenleri gibi işleyen (gezegenin içinde varolduğu sıcaklık zonu gibi) koşulların istikrarını bozmaya yeltenemeyiz. Bu değişkenler kapitalizm veya sosyalizmden bağımsızdır. Bu uygulamaların tarihinden çok daha uzun süre boyunca istikrarlarını

52 Lawrence Guy Straus, "The World at the End of the Last Ice Age", *Humans at the End of the Ice Age: The Archaeology of the Pleistocene- Holocene Transition* içinde, ed. Lawrence Guy Straus vd. (New York, 1996), s. 5.

53 Flannery, *Weather Makers*, s. 63, 64.

korumuşlardır ve insanların yeryüzünde egemen tür olmasına imkân vermişlerdir. Ne yazık ki biz kendimiz, kendi varoluşumuz için gerekli olan bu parametrik koşulların düzenini bozacak bir jeolojik fail haline gelmiş bulunmaktayız.

Bu, dünyanın zengin ve esasen Batılı uluslarının sera gazı yaymakta oynadığı tarihsel rolü inkâr etmek anlamına gelmez. Türsel düşünceden söz açmak, iş sera gazı emisyonlarını azaltmaya geldiğinde Çin, Hindistan ve diğer gelişmekte olan ülkelerin sürdürmeye pek hevesli göründüğü "ortak ama farklı sorumluluklar" politikasına karşı çıkmak demek de değildir.[54] İklim değişikliği için geriye dönük suçları mı –bu, geçmiş performansı için Batı'yı suçlamak demektir–, yoksa ileriye dönük suçları mı (kişi başına hesaplamada değilse de Çin, en büyük karbondioksit salınımcısı ülke olmakta Birleşik Devletler'i daha yeni geride bıraktı) sorumlu tutacağımız, kapitalizm ve modernleşme tarihlerine şüphesiz ki bağlı bir sorundur.[55] Ama biliminsanlarının, insanların süreçte jeolojik fail haline geldiği gerçeğini keşfedişi, hepimizin içine sürüklendiği müşterek bir yıkıma işaret ediyor. Crutzen ve Stoermer bu yıkımı şöyle tarif ediyor:

> İnsan soyunun çoğalması […] şaşırtıcı boyutlara vardı. […] Son üç yüzyıl boyunca insan nüfusu on kat artarak 6 milyara vardı, buna mukabil örneğin büyükbaş hayvan nüfusu 1.4 milyara erişti (ortalama büyüklükte bir aileye ortalama bir inek). […] Birkaç kuşak içinde insan soyu birkaç yüz milyon yılda oluşmuş fosil yakıtları tüketecek. Kömür ve petrol kullanımı sonucu atmosfere SO2 salımı [….] bütün doğal emisyonların toplamının en az iki katı […]; ulaşılabilir temiz suyun yarısından çoğu insan soyu tarafından kullanılıyor; insan faaliyetleri tropik yağmur ormanlarında türlerin yok olma oranını binden on bin kata yükseltti. […] Dahası, insan soyu çevreye pek çok toksik madde bırakıyor. […] Belgelenen sonuçlar arasında geniş temiz su sistemlerindeki jeokimyasal döngünün bozulması ve ana kaynaklardan uzak sistemlerin de bu durumdan etkilenmesi var. ["A", s. 17]

Bu yıkımı açıklığa kavuşturmak, disiplinler arasında ve insanın yazılı ve derin tarihleri arasında bir diyaloğa davetiye çıkarıyor, aynı on bin yıl önceki tarım devriminin üç disiplin yakınlaşması olmadan açıklanamayacağı gibi: jeoloji, arkeoloji ve tarih.[56]

54 Ashish Kothari, "The Reality of Climate Injustice", *The Hindu*, 18 Kasım 2007, www.hinduonnet.com

55 "Geriye dönük" (retrospective) ve "ileriye dönük" (prospective) suçlar fikrini Kasım 2007'de, Chicago Humanities Festival sırasında Franke Institute for the Humanities'de Peter Singer'in yürüttüğü bir tartışmadan aldım.

56 Bkz. Colin Tudge, *Neanderthals, Bandits, and Farmers: How Agriculture Really Began* (New Haven, Conn., 1999), s. 35-36.

Wilson ve Crutzen gibi biliminsanları iz bırakan kolektif seçimlerimizde aklın tek kılavuz olmadığını fark etmedikleri için politik açıdan naif olabilirler –bir başka deyişle, toplu halde akıldışı seçimler yapabiliriz–, ama Aydınlanma diline başvurmalarını ilginç ve semptomatik nitelikte buluyorum. Bu akademisyenler özellikle anti-kapitalist değiller ve lakin aynı tas aynı hamam kapitalizm taraftarı da değiller. Bilgi ve akıl sahibi insanları sadece bugünkü krizden çıkışın bir yolu olarak değil, aynı zamanda gelecekte oluşabilecek hasardan bizi koruyabilecek araçlar olarak görüyorlar. Wilson örneğin, sanki açıkça Kantçı bir tınıyla "kaynakların daha zekice kullanımı"nı tasarlamaktan bahsediyor (*SN*, s. 1999). Ama söz konusu edilen bilgi, kendi varoluşu için başka türlere bağımlı olan bir tür, yaşamın genel tarihinin bir parçası olan bir tür olarak insanların bilgisidir. İklimi, sadece gezegenin ortalama sıcaklığını değil, aynı zamanda okyanusların asitlik derecesini ve deniz seviyesini değiştirmenin ve besin zincirini tahrip etmenin yaşamlarımıza bir faydası olamaz. Bu parametrik koşullar politik seçimlerimizi gözetmezler. Bu nedenle bu biliminsanlarının ortaya koyduğu savları dikkate almadan küresel ısınmayı bir kriz olarak düşünmek mümkün değildir. Aynı zamanda, sanayileşme tarihi olmadan Antroposen bir teori halinde bile mümkün olamayacağı için, sermayenin öyküsü, Antroposen'e sürüklenişimizin zorunlu olmayan tarihi, türler fikrine müracaat etmekle yadsınmış olamaz. Aydınlanma'dan bu yana dünya tarihini düşündüğümüzde, bu ikisini nasıl bir arada tutabiliriz? Evrensele karşı post-kolonyal şüphemizden, değeri aşikâr olan bu şüpheden vazgeçmeden yaşamın evrensel tarihiyle –yani evrensel düşünceyle– nasıl ilişkilenebiliriz? İklim değişikliği krizi, iki dizge üzerine eşzamanlı düşünmeyi, sermayenin ve türler tarihinin birbirine dokunmayan kronolojilerini birleştirip karıştırmayı öneriyor. Şu var ki bu birleşim, bir hayli esaslı yollardan, tarihsel kavrayış fikrinin tam da kendisini genişletiyor.

4. Tez: Türler tarihinin ve sermaye tarihinin çapraz taraması tarihsel kavrayışın sınırlarını derinlemesine inceleme sürecidir

Dilthey'ci gelenek takip edilerek denebilir ki, tarihsel kavrayış için, insan deneyimi üzerine birtakım kapsayıcı fikirleri cazip kılacak bir eleştirel düşünce gerekir. Gadamer'in gösterdiği gibi Dilthey, "bireyin özel deneyim dünyasını, bu özel deneyimin kısıtlılığını ve tesadüfiliğini yaşayan bir aktarım halinde tarihsel dünyayı yeniden deneyimlemekle mümkün olacak bir sonsuzlukla dolduracak bir gelişim için başlangıç noktası olarak görüyordu". Onun geleneğinde *"tarihsel bilinç"*, böylelikle, kişinin kendisinin ve başkalarının (tarihsel aktör-

lerin) deneyimlerine dair eleştirel düşünceler üzerine geliştirilmiş *"bir kendini bilme hali"*dir.[57] Kapitalizmin beşeri tarihi, kapitalizm deneyimi denebilecek şeye daima açık olacaktır. E.P. Thompson'ın kapitalist emek dünyasında işçi sınıfı deneyimini yeniden kurmak yolundaki muazzam teşebbüsü örneğin, bu varsayım olmaksızın bir anlam ifade etmez.[58] Beşeri tarih, sadece yeniden kurmaya değil, Collingwood'un diyebileceği gibi, aynı zamanda geçmişin deneyimini zihinlerimizde yeniden canlandırmaya yönelik yetimize seslenerek anlam üreten bir tarihyazımıdır.

O halde Wilson ortak geleceğimizin faydası için kendimizi bir tür olarak anlamayı başarmamız gerektiğini söylediğinde, bu ifade, insan devamlılığının bir parçası olma varsayımı dolayımıyla herhangi bir tarihsel kavrayışa ve geçmişi geleceğe bağlama biçimine karşılık gelmez. (Gadamer'in yukarıdaki vurgusuna bakınız.) Biz dediğimiz kimdir? Biz insanlar hiçbir zaman kendimizi bir tür olarak deneyimlemeyiz. Biz ancak insan türünün varlığını zihnen kavrar veya bu sonuca zihnen varırız, ama bu durumu asla böyle tecrübe etmeyiz. *İnsan soyu* gibi bir tabirle duygusal bakımdan özdeşlik kursak bile, türler tarihinde insanlar da ancak herhangi bir başka yaşam formu gibi tür kavramının bir örneği sayılacağından, bir tür olmanın ne demek olduğunu bilmeyiz. İnsan hiçbir zaman bir kavram olarak yaşamaz.

Bu nedenle iklim değişikliği tartışması, insanın ortak geçmişi ve geleceği hakkında tarihsel kavrayışın sınırlarında çalışan bir duygu ve bilgi üretebilir. Bütün bir fenomeni değilse de, krizin belirli etkilerini deneyimleriz. O halde, Geyer ve Bright gibi, "insanlık artık 'düşünce' yoluyla vücut bulmuyor" mu deriz ("WH", s. 1060) veya Foucault gibi "insanın artık herhangi bir tarihi kalmadı" mı deriz?[59] Geyer ve Bright, Foucaultyen bir ruhla devam eder: "[Dünya tarihinin] görevi, insanlığı tekil bir insan varlığına sıkıştıran, enformasyonla desteklenen iktidarın çizgiselliğini görünür kılmaktır" ("WH", s. 1060).

İnsanlığı iktidarın bir sonucu olarak gören bu eleştiri, postkolonyal çalışmalara öğrettiği bütün o şüpheci yorumbilgisiyle değerlidir elbette. Ulusal ve küresel egemenlik biçimlerini ele almak için etkili bir eleştirel araçtır. Ama küresel ısınma krizine bakarken bunu yeterli bulmuyorum. Öncelikle, her

57 Gadamer, *Truth and Method*, s. 232, 234. Ayrıca bkz. Michael Ermarth, *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason* (Chicago, 1978), s. 310-22.

58 Bkz. E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (Harmondsworth, 1963) [*İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, Birikim Yayınları, 2004].

59 Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of Human Knowledge* (1966; New York, 1973), s. 368.

birimizin belli belirsiz sureti ve insanlığın diğer tasvirleri mevcut krize dair algımıza durmaksızın musallat oluyor. Aksi takdirde Weisman'ın kitabının başlığı, *Bizsiz Dünya*, veya biz ortadan çekildikten sonraki New York'un halini betimlemek adına muazzam fakat imkânsız teşebbüsünün çekiciliği nasıl anlaşılabilirdi?[60] İkincisi, beşeri ve doğal tarihler arasındaki duvar aşılmıştır. Kendimize jeolojik bir fail olarak bakmıyor olabiliriz, ama türler seviyesinde öyle olmaya başlamışız gibi görünüyor. Ve tarihsel kavrayışa meydan okuyan bu bilgi olmaksızın, hepimizi etkisi altına alan mevcut kriz de bir anlam ifade etmiyor. Küresel sermayenin ışınlarıyla kırılmaya uğrayan iklim değişikliği, şüphe yok ki sermayenin hâkimiyeti altında işleyen eşitsizliğin mantığına güç katacak; bazı insanlar, diğerlerinin hilafına, geçici kazançlar sağlayacak. Fakat krizin bütünü kapitalizmin öyküsüne indirgenemez. Kapitalizmin krizlerinin aksine, burada zenginler ve ayrıcalıklılar için cankurtaran botları yoktur (Avustralya'daki kuraklığı veya California'nın zengin mahallelerinde son dönemlerde artan yangınları gözünüzün önüne getirin). Küresel ısınmanın irtifa kazandırdığı kaygı, pek çok insanın küresel bir nükleer savaştan korktuğu günleri hatırlatıyor. Ama arada çok önemli bir fark var. Nükleer savaş, yönetenler bakımından bilinçli bir karar olabilirdi. İklim değişikliği ise insan faaliyetlerinin kast edilmemiş bir sonucudur ve bir tür olarak hareketlerimizin sonuçları ancak bilimsel çözümleme yoluyla görülebilir. Tür, gerçekten de, tehlike ânında, yani iklim değişikliği sırasında ışığı yayılan, insanlığın henüz doğmakta olan, yeni bir evrensel tarihinin bilgi alanının adı olabilir. Ama bu evrenseli asla *anlayamayız*. Bu, tarihin devamininden diyalektik olarak zuhur eden Hegel'yen bir evrensel veya mevcut krizin neden olduğu bir sermaye evrenseli değildir. Geyer ve Bright evrenselin bu iki biçimini reddetmekte haklıydılar. Bununla beraber iklim değişikliği, dünyayı deneyimleme yetimize yakalanmayan bir evrensel tasvirine işaret ederek bizim için bir insan toplumu sorunsalı, bir bizlik sorunsalı hazırlar. Bu daha ziyade paylaşılan bir yıkım algısından doğan bir evrenseldir. Hegelyen evrenselin aksine tekillikleri içeremeyeceği için, küresel aidiyet miti olmaksızın küresel bir politik yaklaşım gerektirir. Şimdilik buna "negatif evrensel tarih" diyebiliriz.[61]

İngilizceden çeviren: Merve Erol

60 Bkz. Weisman, *The World without Us*, s. 25-28. *Critical Inquiry / Kış 2009 221*

61 Antonio Y. Vasquez-Arroyo'ya, Theodor Adorno ve Walter Benjamin okumalarına dayanarak negatif evrensel tarih kavramını geliştirmeyi denediği "Universal History Disavowed: On Critical Theory and Postcolonialism" adlı yayımlanmamış makalesini benimle paylaştığı için teşekkür ederim.

Yeni Hümanizmin Habercisi*

Chakrabarty'nin "Dört Tez"inin Radikal Sonuçları

TIMOTHY J. LECAIN

Martin Luther, Wittenberg'deki All Saint Kilisesi'nin kapısına "Doksan beş tez"i çaktığında, bir reform tartışması başlatmak niyetindeydi. Ne var ki fikirleri sonuçta daha ziyade devrim denebilecek bir durumun fitilini ateşledi. Görebildiğim kadarıyla Dipesh Chakrabarty "Dört tez"ini Chicago Üniversitesi'nin kapılarından birine çakmış değil, ama belki de yapmalıydı. Çivinin ahşap üzerindeki rahatlatıcı "tak" sesi, Chakrabarty'nin –en azından benim okumama göre– biz insanların etrafımızdaki maddi dünyadan ayrı olduğu şeklindeki modernist illüzyona karşı güçlü bir meydan okuma anlamına gelen kışkırtıcı fikirleri için somut sağlamlığa sahip gayet yerinde bir işaret demek olacaktı. Hümanizm bir daha asla aynı olmayabilir.

Chakrabarty'nin niyetinin beşeri bilimlerde reform gibi epey gözü pek sayılabilecek bir iş olduğundan pek emin değilim. Bununla beraber, neomateryalist ve posthümanist düşüncenin yakın zamanlarda çeşitli bilimsel alanlarda adeta çiçek açtığı bir bağlamda, "Dört tez" niyet ettiğinden veya belki umduğundan daha radikal bir hale işaret edebilir. Esasen ilk tez pek çok bilimsel ölçüt nazarında halihazırda fazlaca radikal sayılabilir. Chakrabarty, antropojenik iklim değişikliğinin "doğal tarih ve insanlık tarihi arasındaki kadim hümanist ayrımı ortadan kaldırdığını" iddia ediyor.[1] Vico'dan Collingwood'a ve Carr'a birçok tarihçi, insanlarda doğallık namına ne kaldıysa –esasen sadece beden-

* Bu makale, AB Yaratıcı Avrupa Programı tarafından finanse edilen Eurozine Çeviri Havuzu'nun desteğiyle Türkçeye çevrilmiştir. İlk yayımlandığı yer: *RCC Perspectives* 2/2016.
Copyright © Timothy J. LeCain / Rachel Carson Center / Eurozine

1 Dipesh Chakrabarty, "The climate of history: Four theses", *Critical Inquiry* 35, S. 2 (2009), s. 201.

leri– bunun gerçekten bir tarihi olmadığının, insandışı dünyanın geri kalanının ise açıkça farklı bir "doğa tarihi"nin ilgi alanına girdiğinin aşikâr olduğu gibi bir kabule sahipti. Gerçek tarih ancak insanlar gayri tabii şeyler yapmaya başladığında söz konusu olabilirdi: Ekin biçtiklerinde, alet yaptıklarında, kentler kurduklarında, toplumlar ve kültürler yarattıklarında. Bu bakış açısına göre, insanlar gayri tabii ve kültürel olabildikleri nispette bir tarihe sahip olabilirdi.

Ne var ki antropojenik iklim değişikliği, bu ayrımın bir zamanlar aşılmaz görünen duvarında gedik açmayı başardı. İnsan toplumunun ve teknolojinin doğal olmayan gücü öylesine gelişti ki, ironik bir biçimde, onu yeniden doğal duruma getirecek bir tam daireyi tamamladı: Dünyanın yörünge değişiklikleriyle, levha hareketleriyle veya devasa bir asteroidin çarpmasıyla kıyaslanabilecek bir doğa gücü haline geldi. Chakrabarty, insanlar "jeofiziksel bir güç" haline geldikçe, insan kültürü ve doğa arasındaki geleneksel beşeri ayrımların çöktüğünü ileri sürüyor. "Ne özne ne de nesne" olan böyle bir doğa gücü, kısaca, "şeyleri hareket ettirme yetisi"dir. Bu, insan yaratıcılığının ve tarihinin bir sonucudur, ne var ki ikisinin de üzerinde bir etkisi yoktur, bunun yerine "insani olmayan, can taşımayan bir faaliyete" yakındır. Antropolojik iklim değişikliğiyle birlikte insanlar, hem kendiliğinden oluşmuş yaratıklar hem de bir doğa gücü –Chakrabarty'nin tabiriyle "insan-insan ve insan-olmayan"– olarak anlaşılmalıdır.[2]

Chakrabarty'nin dehası, esas itibarıyla, burada Büyük Ontolojik Çöküş diye tabir edebileceğimiz durumu açıkça ortaya koymasındadır. Yüzyıllar boyunca pek çok insan, özellikle de Batı Aydınlanma düşüncesinin baştan çıkarıcı büyüsüne kapılanlar, etraflarındaki maddi dünya zemininin üzerinde bir düzlemde varolduklarına kani idiler çünkü ontolojileri, yaratım ve özyaratım itibarıyla biricikti. İnsanlar özneydi, asla nesne değildiler. Chakrabarty'nin belirttiği gibi bu insanmerkezci kibir, aslında Neolitik devrimin ve kent yerleşimlerinin şafağında uyanan yeni dinlerle sıkı sıkıya bağlıydı.[3] Diğer hayvanlardan ve doğa âleminden görünürdeki başkalıklarını açıklamak adına, kentlerde yaşayanlar, doğaüstü bir tanrının kutsiyetinden ve maddesiz özünden bir parçayı kendilerine bahşetmiş olması gerektiğine hükmettiler. Asırlar sonra Aydınlanma düşünürleri bu maddesiz ruhu dünyevileştirdi ve bir tür "Ruh 2.0"la, insan zekâsının ve kültürünün soyutlanmış ve bedenden ayrışmış tasarımında varlık kazanan bir ruhla değiştirdiler: Düşünüyoruz, bu yüzden yaratıyoruz.

2 Dipesh Chakrabarty, "Postcolonial studies and the challenge of climate change", *New Literary History*, S. 43 (2012), s. 11, 13.

3 Dipesh Chakrabarty, "Climate and capital: On conjoined histories", *Critical Inquiry*, S. 14 (Sonbahar 2014), s. 17.

Peki ya insanın düşünüşü ve yaratışı doğa karşısında üstünlüğüne değil de, aniden gerisingeriye onun içine düşmesine sebep olursa? Chakrabarty'ye bakılırsa, antropojenik küresel ısınmayla birlikte ortaya çıkan fenomen tam da bu. İnsanlar "Dünya'nın haşin bağlarından kurtulmadılar", fakat kendilerini en temel yeryüzü fenomenine daha da sıkı sıkıya bağlı buldular.[4] Elbette bazıları da, insanın gezegene tamamen hâkim olmak ve onu yeniden düzenlemek yolundaki yazgısının zamanının belki de geldiğini ileri sürerek böyle kudretli ve etkili bir güç kazanmış olmanın malum kibrini şimdiden kuşanmaya başladılar. Avustralyalı etikçi Clive Hamilton, Michael Shellenberger ve "neo-Yeşil" Breakthrough Institute'tan Ted Nordhaus gibi sözümona "ekopragmatist"lerin insanların "iyi bir Antroposen" tasarlayabileyeceğini tartışmaya açmaya başladığından söz ediyor. Bu iyimser görüşün –Hamilton buna yerinde bir ifadeyle Prometheus durumu diyor– bazı savunucuları, insanların devasa jeomühendislik projeleri yoluyla küresel ısınmanın etkilerini kontrol altına alabileceğini ileri sürüyorlar.[5] Ne var ki Chakrabarty haklı olarak bu türden bir antropojenik güç zehirlenmesine ihtiyatla yaklaşıyor, bu yeni dünya-değiştirici jeofiziksel gücün düşüncesiz ve amaçlanmamış olduğunu, insanların yaratmış olmaktan ziyade tasmasını çözdüğü ve açık ki kontrol edilemeyecek bir "canavar" olduğunu ileri sürüyor. Zayıf ve edilgen bir Dünya'nın bağlarından kaçmanın çok uzağında olan insanlar, bunun yerine, ortaya güçlü ve yaratıcı bir Dünya çıkarmalı. İnsan ve doğa ontolojileri arasındaki ayrım artık sonuna gelmiştir.

Bu son derece önemli bir içgörüdür ve bana öyle geliyor ki Chakrabarty'nin zannettiğinden çok daha radikal sonuçları olabilir. İklim değişikliğinin insan ve doğa tarihleri arasındaki ayrılığı nasıl yıktığının farkına vardıktan sonra, böyle bir ayrılığın gerçekten hiç olup olmadığı sorusunu en başa almak anlamlı hale gelir. İnsanların doğayı belki de hiç terk etmediği, yakın zamanda jeofiziksel bir hale bürünse de doğal maddi dünyanın her zaman bir gücü veya ürünü olduğumuz şeklindeki heretik düşünce üzerine tefekkür etmeye başlıyoruz. Bu iddianın anlam kazanması için kültür ve doğa arasındaki

4 Alıntı havacı John Gillespie Magee'nin teknolojik dönüşüme adanmış 1941 tarihli ünlü zafer şarkısı "High Flight"tan. Bu şiiri yazdıktan birkaç ay sonra, bu haşin bağlar kendilerini yeniden gösterdiler. Magee, İngiltere'nin doğusunda manevra halindeyken Spitfire uçağının başka bir uçakla çarpışması sonucunda yere çakılarak hayatını kaybetti.

5 "İyi Antroposen"in derinlemesine bir eleştirisi için bkz. Clive Hamilton, *The Earthmasters: The Dawn of the Age of Climate Engineering* (Yale University Press, 2014). Daha geniş manada Antroposen kavramının kendisini şurada eleştirdim: Timothy J. LeCain, "Against the Anthropocene: A Neo-Materialist Perspective", *International Journal for History, Culture and Modernity* 3, S. 1 (2015), s. 1-28.

daha geniş modernist ayrımı ele almamız ve insan zekâsının, yaratıcılığının ve buluşçuluğunun nasıl olup da maddi dünyanın üzerinde olmadığını, daha ziyade onun bir ürünü olduğunu sormamız gerekiyor. Yakın zamana kadar pek çok biliminsanı, insan-olmayan organizmaların ve şeylerin en fazla iyi tanımlanmamış soyut birtakım süreçler yoluyla insan kültürünün açıkça farklı âlemini basit şekillerde etkileyebileceğini varsayıyordu. Gerçekten de kültür, çoğu zaman doğanın zıddı olarak ele alınıyordu. Öyle ki, insan-olmayan şeyler de kültürel addedilebilirdi –mesela "maddi kültür" kalıbında kastedildiği gibi–, ama bu ancak insanlar kültürü oraya yerleştirmiş olduğu içindi. Geleneksel insanmerkezci bakış açısına göre, insanlar son derece yaratıcı ve değişime açıkken, gezegen üzerindeki diğer her şey genellikle büyük oranda edilgen ve sabit sayılıyordu – altı üstü "doğal kaynaklar" veya "hammaddeler". Bu akıl yürütmeye binaen, toplumsal güç, zekâ veya yaratıcılık gibi kültürel fenomenler de özleri itibarıyla hiçbir zaman maddi şeyler sayılamazdı.

Bu eski hakikatler artık sahneden çekilirken, bunu biraz da küresel iklim değişikliğinin mümkün kıldığı yeni düşünme biçimlerine borçluyuz. Çeşitli disiplinlere yayılmış çevre tarihçileri, neomateryalistler ve posthümanist düşünürler, insan kültürünün maddi dünyadan ayrı düşünülemeyeceği pek çok durumu ortaya koymaya başladılar. Chakrabarty, kültür tarihinin en azından insan beyninin biyolojik doğasının bir ürünü gibi incelenebileceğini söyleyen Daniel Smail'in bu önemli argümanını aktarıyor.[6] Çevre tarihçisi Edmund Russell, –antropojenik iklim değişikliğinde merkezi konumda bulunan– Britanya Sanayi Devrimi'nin, büyük oranda Yeni Dünya'nın pamuk fidanları üzerindeki genetik yaratıcılığın ürünü olduğunu gösteriyor.[7] Ben de kendi çalışmalarımda, Birleşik Devletler'deki mera hayvancılığının arkasında genel olarak zannedildiği gibi sadece insan zekâsının bulunmadığını, bunu aynı zamanda büyükbaş hayvanların hayli yüksek sosyal zekâlarına borçlu olduğumuzu ileri sürdüm.[8] Aynı esnada yeni kuşak maddeci biliminsanları insanın sosyokültürel varoluşunun daha başka hangi boyutlarının maddi temeller üzerinde yükseldiğini gözden geçirmemiz için bize çağrı yapıyorlardı. "Dirimsel maddecilik" önerisinde bulunurken siyaset kuramcısı Jane Bennett, insanların elindeki gücü yeniden düşünmemiz gerektiğini ileri sürüyor: "İnsanlığın harikulade, dehşet verici

6 Daniel Lord Smail, *Deep History and the Brain* (University of California Press, 2008).

7 Edmund Russell, *Evolutionary History: Uniting History and Biology to Understand Life on Earth* (Cambridge University Press, 2011).

8 Timothy J. LeCain, "Copper and longhorns: Material and human power in Montana's smelter smoke war, 1860-1910", *Mining North America: An Environmental History since 1522* içinde, ed. John McNeill ve George Vrtis (University of California Press, 2017).

gücünü inkâr ederek değil, ama bu gücü dirimsel maddilik halindeki kendi yapılarımızın bir kanıtı gibi görerek."[9] Yakın zamanda yayımlanan *magnum opus* niteliğindeki başyapıtında Fransız antropolog Philippe Descola, bilim insanlarını "doğanın ve kültürün ötesine" geçmeye teşvik ediyordu, belki biraz da animistik dünya görüşleri böylesi bir ayrışmayı büyük oranda anlamsız kılan pek çok Batı-dışı halktan ilham alarak.[10] Sözün kısası bu yeni düşünceler, gücümüzün, zekâmızın ve yaratıcılığımızın ürünü olduğunu düşündüğümüz pek çok şeyi etrafımızdaki maddi şeylerden elde ettiğimizi ileri sürüyorlar. Gerçekten de, birçok açıdan bu şeylerin kim olduğumuzu tayin ettiği düşünülür.

Bu neomateryalist anlayışların birçoğu Chakrabarty'nin tezleriyle uyum içinde konuşuyor. Bununla beraber, bir soru daha koyuyorlar ortaya: Her şeyden önce, insanlar nasıl oldu da jeolojik bir doğa gücü haline geldiler? Sonuçları ortaya sermeye odaklanan Chakrabarty sebepler hakkında daha az şey söylüyor, gerçi sanayileşme süreci sonucunda "buna rastlantıyla bulaştığımızı" öne sürüyor. Kışkırtıcı olma pahasına (bence haklı biçimde) "günümüze kadarki kapitalist ve sosyalist toplumlar" arasında herhangi bir nedensel ayrıma gitmeyi de reddediyor, "zira fosil yakıt kullanımlarında hiçbir zaman ilkesel bir farklılık yoktur".[11] Burada Chakrabarty'nin, neomateryalistler tarafından insanın bu jeofiziksel kudretinin ilk kaynağı olarak ileri sürülebilecek şeye işaret ettiğini zannediyorum: Ne sosyal veya kültürel buluşları ne de politik iktisadi kararları, ama daha ziyade bunların hepsini yaratmalarına olanak sağlayan kömür ve petrolün maddi gücüyle ilişkilenme biçimleri.

"Modern özgürlüklerin evi, fosil yakıt kullanımının giderek genişleyen zemini üzerinde yükseliyor" diye yazıyor Chakrabarty kibarca.[12] Peki acaba fosil yakıtlar insan özgürlüğü için sadece temel mi teşkil ediyor, yoksa belli bir mantık dahilinde bu özgürlüğü yaratıyor ve oluşturuyorlar mı? İnsan ve doğa ontolojileri çökerken, kömür ve petrolü yaratıcı ontolojik güçler olarak düşünmek, dibine kadar onlara batacak ve onlar tarafından belirlenecek kadar fosil yakıt kullanılmamasını önermeyi mümkün kılıyor.[13] Timothy Mitchell

9 Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* (University of North Carolina Press, 2010), s. 10.

10 Philippe Descola, *Beyond Nature and Culture*, çev. Janet Lloyd (University of Chicago Press, 2013).

11 Dipesh Chakrabarty, "Tarihin İklimi: Dört Tez", bu sayıda s. 187.

12 *Age*, 208.

13 Her ne kadar kömür ve petrolü ele almasa da, bu sürecin mekanizmaları iyi açıklanmış: Ian Hodder, *Entangled: An Archaeology of the Relationship between Humans and Things* (Wiley-Blackwell, 2012).

kömürün maddi doğasının sadece modern demokrasinin doğuşuna yardımcı olmadığını, aynı zamanda biraz daha derinlikli bir manada bu demokrasiyi belirlediğini ileri sürüyor.[14] Mitchell'e göre kömürü kullanışlı bir ürüne dönüştürmek, "maddi ve ideal", hatta "insan ve insan-olmayan" arasında "herhangi bir ayrışmaya saygı gütmeyen türden … bağlantılar kurmayı ve anlaşmalar yapmayı" gerektiriyordu.[15]

Bağlayacak olursak, Chakrabarty'nin "Dört tez"i, küresel iklim değişikliğinin maddi gerçekliğinin aynı zamanda bize yeni fikirler, davranışlar, kültürler için bir fırsat yarattığını ileri sürüyor. Mevcut kriz üzerinden bir anlayış geliştiriyor, ama bu anlayışın geçmişi anlamak için aynı derecede elzem olduğunu sanıyorum. "İnsan-olmayan insan"ın –kömür, petrol ve kültür ve fikirler gibi diğer şeyler ne kadarsa o kadar olan insanın– tarihinin neye benzeyebileceğini öngörmek zor bir iş. Fakat sanıyorum, adalet ve özgürlük gibi fenomenlerin, aynı zamanda karşıtlarının da, sadece insanın fikirlerinin bir sonucu veya insanın bir yaratımı değil, aynı zamanda ilişki içinde olduğumuz güçlü maddi şeylerin ürünü olduğunun giderek daha fazla anlaşılacağını söylemenin bir mahsuru yoktur. Bu bakımdan Chakrabarty'nin "Dört tez"i gerçekten de yaklaşan bir bilimsel reformasyonun habercisi olabilir: yani, insan-olmayan hümanizminin doğuşunun.

İngilizceden çeviren: Merve Erol

Seçilmiş kaynakça

Bennett, Jane, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, University of North Carolina Press, 2010.

Boivin, Nicole, *Material Cultures, Material Minds*, Cambridge University Press, 2008.

Descola, Philippe, *Beyond Nature and Culture*, çev. Janet Lloyd. University of Chicago Press, 2013.

Hodder, Ian, *Entangled: An Archaeology of the Relationship between Humans and Things*. Wiley-Blackwell, 2012.

Russell, Edmund, *Evolutionary History: Uniting History and Biology to Understand Life on Earth*, Cambridge University Press, 2011.

Smail, Daniel Lord, *Deep History and the* Brain, University of California Press, 2008.

14 Timothy Mitchell, *Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil* (Verso, 2011). Ancak Mitchell kömür ve petrol arasında bir ayrıma gidiyor ve ikincinin daha merkeziyetçi ve daha az demokratik toplumları beslediğini öne sürüyor.

15 *Age*, 7.

Antroposenden Çıkmak*

BERNARD STIEGLER

Çevirmenin sunuşu

Bernard Stiegler için teknolojinin tarihi, teknolojik icat sürecinin gelişimine göre şekillenen organik ve inorganik organların tarihidir. Günümüz kapitalizminin koşullarının etkisini özellikle dijital teknolojilerle ilintilendirerek "genel organoloji" adını verdiği bir yöntemle incelemektedir. İnsan bireyinin psilosomatik organları, toplumsal örgütlenmeler ve teknik organlar (akıllı telefonlar, dronlar vb) bu yöntemin asli unsurlarıdır. Platon ve Derrida'dan ilhamla teknolojinin farmakolojisi adını verdiği şey, teknolojinin hem iyi hem kötü hem deva hem zehir olabilecek bir ilaç olmasıdır. Bu anlamda zehir etkisini yok etmek teknoloji siyasetinin hedefi olmalıdır.

Hollandalı iklim bilimci Paul Crutzen'in Sanayi Devrimi'nden sonra insanlığın girdiği yeni bir jeolojik aşama olarak tanımladığı Antroposen, insanlığın en azından bir bölümünün, biyosfer üzerinde doğanın geri kalanından çok daha önemli etkiler yarattığı dönemdir. Stiegler, Antroposen'i dünya üzerindeki insan varlığının tüm sistemleri zehirlediği bir imha süreci olması bakımından entropik olarak niteler. Türkçede halihazırdaki tek kitabı, *Politik Ekonominin Yeni bir Eleştirisi İçin*** adını taşımaktadır.

* Bu makale, AB Yaratıcı Avrupa Programı tarafından finanse edilen Eurozine Çeviri Havuzu'nun desteğiyle Türkçeye çevrilmiştir. İlk yayımlandığı yer: *Multitudes* 60/2015
Copyright © Bernard Stiegler / Multitudes / Eurozine
** Bernard Stiegler, *Politik Ekonominin Yeni Bir Eleştirisi İçin*, çev. Elyesa Koytak, Norgunk Yayınları, 2000.

Bu makalenin merkezinde yer alan önermeler, sayısal çağla açılan bütünleşmiş ve yaygınlaşmış otomatikleştirmeyi bahis konusu ettiğim *Otomatik Toplum* adlı eserin sonuçları üzerine kuruludur.[1] Burada algoritmik otomatikleştirmenin ücretli işlerin ve istihdamın ortadan kalkmasına ve dolayısıyla makroekonomik sistemin ödeme gücü koşulu olan verimlilik kazanımlarının yeniden dağılımını esas alan Keynesçi modelin yakında kaybolacak olmasına doğru yöneldiğini öne sürüyorum.

Otomatizasyon ve negentropi

Karl Polanyi'nin 1944'te "büyük dönüşüm" olarak tanımladığı, Antroposen adı verilen dönem başladıktan sonra yeni bir seçenek ortaya çıkaran muazzam bir dönüşüm gerçekleşti. Ya aynı zamanda hem yapısal bir ödeme güçlüğüne hem de entropinin baş döndürücü bir hızda artışına neden olabilecek yaygınlaşmış bir otomatik yönlendirmeye ve hiperproleterleşmeye ya da sanayi kapitalizminin bizi 250 yıldır götürdüğü yaygınlaşmış proleterleşme sürecinden çıkmaya yol açacak ve otomatları bireysel ve kolektif otomatiksizleştirme güçlerinin –yani negentropik çatallanmaların üretiminin– hizmetine veren bir noetik ağ oluşumu siyasetiyle negentropik kapasitelerin yoğun gelişimini yaygınlaştıracaktı.

Halihazırdaki değişimin büyüklüğü hem etkilerinin hızına hem de küreselliğine bağlıdır. Big Data adı verilen şey, bu muazzam dönüşümü niteler, öyle ki gezegen ölçeğinde tüketimcilik tüm bilgi biçimlerini (hayat bilgisini, becerileri ve kavramlaştırmaları) tasfiye etmeye yönelir.

Antroposen bir "Entroposen"dir yani yoğun bir entropi üretimi dönemidir çünkü bilgiler tasfiye ve otomatize edildikleri için bilgi olmaktan çıkıp *kapalı sistemler* haline gelirler, yani entropik hale girerler. Bir bilgi açık bir sistemdir: Her zaman negentropi üretebilecek bir otomatiksizleştirme kapasitesine sahiptirler. Chris Anderson *big data* çağında teorinin sonunu ilan ederken, açık bir sistemin kapanmasının, sistem olarak sonunu getireceğini bilmezden gelerek bu olguyu ihmal eder. Burada sonu gelen, proleterleşme ve bilginin imhası üzerine kurulu, verimlilik kazanımlarının istihdam aracılığıyla yeniden dağılımı modelinin kendisidir. Sayısal otomatikleştirmenin makroekonomik ödeme gücünü güvence altına alan başka bir yeniden dağılım modeli tasarlanmalı ve yürürlüğe konmalıdır. Benimsenmesi gereken yeniden dağılım ölçütü, artık

1 Bu metin, 2015 yılının Ocak ayında Durham Üniversitesi'nde verilen bir konferanstan alınmıştır.

emek verimliliğine dayandırılamaz. Verimlilik artık bir makine sorunudur ve halihazırdaki sayısal makinenin ne emeğe ne istihdama ihtiyacı vardır.

Bilgi ve negentropi üreten –Hegel'in *Knecht* [köle] bahsinde söz ettiği– el emeğinin yerini 19. yüzyılda proleterleşmiş emek, yani yalnızca fosil enerji tüketimiyle değil, işlem zincirinin standartlaşması ve bunun sonucunda çalışanlar açısından bilginin kaybıyla entropi üreten bir proletarya almıştır. Bu bilgi kaybı bugün, *Otomatik Toplum*'da göstermeye çalıştığım gibi ve kendisinin de 23 Ekim 2008'de açıkladığı gibi Alan Greenspan'i[2] bile etkilemiştir. Antroposen dayanılmazdır: Akışı tersine çevrilmesi gereken yoğun, hızlı ve gezegen ölçeğinde bir imha sürecidir. Dolayısıyla antroposenin sorunu ve meselesi "Negantroposen" yani kozmik boyuttaki bu çıkmazdan çıkmaya olanak sağlaması gereken yoldur ki bu da Whitehead'in izinden giden yeni bir spekülatif kozmoloji gerektirir. Negantroposen ekonomisinde gerçekleştirmek gereken yeni yeniden dağılım ölçütü, canlandırılması gereken bir otomatiksizleştirme kapasitesine dayanmalıdır. Bu diriliş, Amartya Sen'in insani gelişimin yani insan türünün bireyleşmesinin temeline yerleştirdiği "kapasiteler"[3] adını verdiği şeyin dirilişidir.

Bilgiler, özgürlükler ve faillik

Amartya Sen bu kapasiteleri, her zaman hem bireysel hem kolektif olarak tanımladığı özgürlüklerin gelişimiyle ilişkilendirir: "Bireysel özgürlük, toplumsal bir taahhüttür."[4] Sen, bu açıdan Kantçı bakış açısına olduğu kadar Sokrates'inkine de sadıktır. Kapasiteler, ekonomik dinamizmin ve kalkınmanın temelini, özgürlük şeklinde oluştururlar: "Özgürlük, gelişimin hem nihai hedefi hem de esas amacı olarak karşımıza çıkar."[5] Sen'in bu tanımıyla özgürlük bir fail olma halidir:[6] bir fiile geçme gücü.

Tüketimciliğin (onun açısından GSMH üzerine kurulu zenginlik göstergelerinin), Bangladeş sakinleriyle karşılaştırıldıklarında daha düşük bir hayat

2 FED'in eski başkanı Alan Greenspan'in ABD Temsilciler Meclisi'nde 23 Ekim 2008 tarihinde yaptığı konuşmada "Kuruluşların, özellikle bankalar ve benzerlerinin kendi çıkarlarını koruyacaklarını, kendi hissedarlarını ve onların firmalarındaki kıymetlerini korumakta en yetkin merciler olduklarını düşünmekle çok hata etmişim" deyişi aynı zamanda krizle birlikte neoliberal ideolojinin iflasıyla da ilişkilendirilir (ç. n.).

3 Amartya Sen, gelir ve fayda tabanlı refah analizlerine karşı, refah artışının bireylerin kapasitelerini geliştirerek sağlanabileceği ve kalkınmaya yol açacağını savunur (ç. n.).

4 Amartya Sen, *Un nouveau modele économique. Développement, justice, liberté,* Odile Jacob, Paris, 2003, s. 12.

5 *Age.*

6 *Agency*, bkz. *age*, s. 16-17.

beklentisine sahip olan Harlem sakini siyahlar üzerindeki güçsüzleştirici etkisi örneğinde bahis konusu olan bu "failliktir".[7] *Burada özgürlük, her zaman hem bireysel hem kolektif bir kapasite olarak bilgiden oluşmuştur.* Bunun anlamı şudur: hem psişik hem kolektif olarak bireyleşmiş. Sen, GSMH'nın kalkınma göstergelerinin karşısına insani gelişim göstergelerini koyarken bu temele dayanır.

Sen'in bu önermelerini başka sorulara yönelten, başka bir çözümlemeyle sürdürmek istiyorum. Bu çözümleme, özellikle psişik ve kolektif bireylerin otomatlarla kurabileceği, yoğun bir şekilde otomatikleşerek kapanma eğilimi gösteren endüstriyel ve ekonomik bir sistemde, bireysel ve kolektif negantropik çatallanmaların üretimine varabilecek ilişkiyi sorgulama olanağını sağlar.

Bir "Entroposen" olarak Antroposen, başka bir yerde, yeniden ele alınmış bir libidinal ekonomi olduğunu göstermeye çalıştığım, Georges Bataille'ın kullandığı anlamıyla bir "genel ekonomi"yi ortaya çıkaran, tüm değerlerin aynı düzeye getirilmesi ve bir "değerlendirme dönüşümü" sıçraması olarak nihilizmi tamamlar. Burada tanımladığım hareket, kuşkusuz Nietzscheci anlamda bir değerlerin yeniden değerlendirmesi değildir. Buna karşın şimdi, gelecek ve dönüşümü anlamaya çalışırken, sizi düzen ve düzensizlik konusunda Nietzsche'yi tekrar okumaya davet edeceğim.

Negentropi olarak bilgi

Eğer sadece bir oluş değil, bir gelecek varsa, yarının değeri, Negantroposenin gelecekteki ekonomisini oluşturacak olan, negentropidir. Bu tür bir ekonomi, gelecek ile oluş arasındaki pratik ve işlevsel farklılaşmayı kendi değerlendirme ölçütü kılmak zorundadır – Antroposenin sistemik entropisi ancak böyle aşılabilir. Bu ekonomi, antropolojiden negantropolojiye geçişi gerektirir ki bu da genel bir organoloji ve farmakoloji üzerine temellenir: *farmakon*, insanlaşmanın koşulu olan ama her zaman hem entropi hem negentropi üreterek insanlaşmayı tehdit eden yapıntıdır.

Gelecek hakkında bu tür bir bakış açısının neden olduğu sorun, negentropiyi *değerlendirmek* veya *ölçmektir*. Erwin Schrödinger tarafından negatif entropi ve Francis Bailly ile Giuseppe Longo tarafından anti-entropi olarak adlandırılan negentropi, her zaman gözlemcisine nazaran tanımlanır (bkz. Henri Atlan,[8] Edgar Morin)[9] yani her zaman *ürettiği* ve az veya çok homojen

7 *Age*, s.19.
8 Henri Atlan, *Le Cristal et la fumée*, Seuil, Paris, 1979.
9 Edgar Morin, *La nature de la nature*, Seuil, Paris, 1977.

bir uzamda *ayrıştırdığı bir yerelliği* niteler (bu nedenle bir negantropoloji her zaman bir coğrafya olacaktır). Böylesi bir açıdan entropik olan başka bir açıdan negentropik olacaktır.

Bir bilgi, yapmayı bilmek gibi, yani *yaptığımın yıkılmaması* ve kaosa götürmemesi, yaşamayı bilmek gibi, yani *içinde yaşadığım toplumsal örgütlenmeye zarar vermeden onu zenginleştirmek ve bireyleşmek gibi*, kavramsal bilgi gibi, yani *geçmişi ancak onu tersyüz ederek miras alan ve yeniden harekete geçirerek tersyüz eden*, Sokrates'in anamnez adını verdiği ve Batı'da her zaman yapısal olarak yerelliğin ötesine geçen bilgi – o halde insan varoluşunun şu veya bu alanında negentropik olanı kolektif olarak tanımlamanın bir yolu olan bir bilgi. İnsanlıkdışı olarak adlandırılan şey, insanın negentropik olasılıklarını, yani noetik özgürlüğünü ve bundan doğan failliğini inkâr etmenin bir biçimidir. Sen'in bir özgürlük ve bir kapasite olarak tanımladığı şey, Whitehead'in kullandığı anlamda spekülatif bir kozmolojiye dahil olan bu kozmik bakış açısından kavranmalıdır: Burada negentropik bir potansiyel vardır, yani yerel bir sistemin açılım potansiyeli, "insani" olduğu için her zaman kapanabilir ki Whitehead buna gerileme ve insani olmayana dönüş der.[10]

Bu böyledir çünkü antropoloji hiperentropik olduğu gibi, negentropinin kuvveti de ikiyle çarpılır: *antropos* organolojiktir, yani farmakolojiktir veya Jan-Pierre Vernant'ın dediği gibi, kuruluşu itibarıyla muğlaktır.

Lévi-Strauss'a göre entropoloji olarak antropoloji ve ötesi

Açık ve negentropik bir sistem, göreli sürdürülebilirliğiyle, başka bir deyişle sonluluğuyla nitelenir. Negentropik olan –deyiş olarak, araç olarak, kurum olarak, piyasa olarak, arzu olarak vb– her zaman kaçınılmaz bozulma süresi içinde öyledir.

Morin ve Atlan, negentropiden söz ederken esas meseleyi, yani (teknik ve yapay) negentropinin organolojik boyutunu çıkmaza sokarlar; tanımlayıcı özelliği negentropi olan *antropos* aynı zamanda farmakolojiktir, yani negentropi kadar bir *entropi unsurudur* ve *bilgilerin iyileştirici olarak işleme sokulduğu* tahkimler gerektirir.

Organoloji ve farmakoloji konusundaki bu çıkmaz, *Hüzünlü Dönenceler*'in sonuç bölümünde "dünyanın insansız başladığını ve insansız sonlanacağını" ve insanın "baştaki düzenin çözülmesi için çalışan, güçlü bir biçimde örgüt-

10 Alfred North Whitehead, *La fonction de la raison*, Payot, Paris, 2007, s. 116.

lenmiş maddeyi, gittikçe büyüyen ve bir gün her şeyi yutacak bir hareketsizliğe düşürmeye yaradığını" söyler ve ekler:

> "Solumaya ve beslenmeye başlayışından ateşin bulunuşuna, sonra da atomik ve termo-nükleer araçların icadına kadar insanoğlu –kendi üremesi dışında– milyonlarca bütünü canla başla parçalara ayırıp bir daha bütünleşemez hale getirmekten başka bir şey yapmadı."[11]

Lévi-Strauss, oluş sorununu böylesi bir radikallikle varlık olmadan sorar, yani bütünlüğü içinde kozmosun olduğu kadar, onun içinde kendileri de entropik hızlanma etkenleri olan negentropik süreçlerle oluşan yerelliklerin de kaçınılmaz olarak geçici olma niteliklerini sorgular.

Lévi-Strauss'un burada yazdıklarını, (örneğin "insan, milyarlarca yapıyı neşeyle ayrıştırıp onları artık sorgulanamaz hale indirgemekten başka bir şey yapmadı" yazdığında)[12] derinden nihilist bir damardan harfiyen okusaydık bizi "zamanların sonundan" ayıran zamanı ihmal edilebilir saymak zorunda kalırdık. Bu zamanı hiçe indirgemek, *yok* etmek ve varolan negentropiyi geçici olduğu gerekçesiyle feshetmek zorunda kalırdık: Geleceği, oluşun içinde eritmek zorunda kalırdık, "olmamış" ve hükümsüz, yani nihayetinde hiç olmamış gibi ve hiçbir geleceğin meyvesi olmadığından geleceksiz bir oluş gibi sayılırdı.[13] Zaten geçici bir şeyin, geçici olduğu için *hiç* olduğunu söylemek zorunda kalırdık.

Antropoloğun bize harfiyen söylediği budur. Ben bunun karşısında kendimi "negantropolog" olarak tanımlıyorum. Ve Lévi-Strauss'a itiraz ediyorum:

-Bir yandan neredeyse (Deleuzecü anlamda) nedensel bir çatallanma, yani olgu yığıntılarından bir tüze oluşturan zorunlu bir düzen üretme gücü olarak anlaşılan akıl sorununun her zaman bir "başımıza gelene layık olma" sorunu olduğunu; bunun da Whitehead'in tanımladığı şekliyle aklın işlevini yani hayatta kalmayı iyi yaşamaya, iyi yaşamayı daha iyi yaşamaya çeviren şeyin, her

11 Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Plon, s. 495. Bu "başka bir şey yapmadı" Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'ndan itibaren ürettiği ve postyapısalcılığı da tanımlayan ve nihilizmin bir sonucu olan "bundan başkası değildi" şeklindeki bir retorik biçimle aynı türden olduğunu düşünüyorum.

12 Yukarıdaki alıntıda *Hüzünlü Dönenceler*'in Bozkurt Güvenç tarafından yapılmış çevirisine başvurdum ancak burada aynı cümleciği kendi çevirimle kullandım (ç. n.).

13 Bkz. "Avenu" (olmuş) maddesi, *Dictionnaire historique de la langue française*, yön. Alain Rey, Le Robert.

yaşam formunun entropik eğilimi olan statik bir varkalıma karşı bir mücadele tanımlamanın bir başka şekli olduğunu söylüyorum.

-Öte yandan buruk ve uyanık mugalatasının iki noktayı fena halde ihmal ettiğini söylüyorum. İlk olarak genelde hayat, "negatif entropi" olarak yani negentropi olarak her zaman bizatihi entropi üretir ve değişmez bir şekilde ona doğru yönelir: Freud'un *Haz İlkesinin Ötesinde*'de ve Blanchot'nun *Sonsuz Söyleşi*'de söyledikleri gibi, dolambaçlı bir yoldur. İkinci olarak teknik hayat, artırılmış ve hiperbolik bir negentropi biçimidir, yani eş derecede hiperbolik olan bir entropi üreten, sadece organik değil, aynı zamanda organolojik bir örgütlenmesi vardır ve canlıymış gibi yeniden buna doğru yönelir, ancak dolambacı oluşturan ayrışma ve benzeşme hızlarını artırır; burada hız, yerel bir kozmik etkendir. Teknik hayatı oluşturan bu dolambaçlı yol, sonsuzlaştırma gücü olarak arzudur.

Lévi-Strauss'un burada yaptığı gibi insanın özünün entropik olduğuna ve negentropik özde bir "yaratımı", bu durumda canlı, bol ve bereketli sayılan "doğa"yı yıkıma uğratacağına inandırmak yanıltıcı olur. Bitkiler ve hayvanlar, (tüm negentropinin olduğu gibi) açıkça ihtimal verilmeyen atıl maddenin organik dizilimleridir ancak kendileri de entropik süreçleri yoğunlaştırarak açılabilirler: Kendileri de bir dolambaçlı yoldur ve bu açıdan oluş içerisinde her şey geçici ve boştur.

Her canlı varlık, Lévi-Strauss'un "yapılar" adını verdiği şeyi tüketerek ve ayrıştırarak daha yerel bir düzeyde negentropik bir düzen ürettiğinden, yerel bir entropi artışına katkıda bulunur. Negentropiyi bu kavrama nazaran açıklamak gerekseydi, Derrida'nın "*différance*" adını verdiği şey, her şeyden önce bir ekonomi ve dolambaç meselesidir. Derrida'nın *De la Grammatologie*'de belirttiği gibi, *différance*'ın bir geçmişe yönelim ve geleceğe yönelim[14] düzenlemesi olarak görülebileceği doğruysa ve insan denilen yani teknik ve noetik varlıklarda bu düzenlemelerin üçüncül geçmişe yönelimlere[15] dönüşmüş oldukları doğruysa yeniden ele alınan bu *différance* kavramından yola çıkarak,

14 Husserl fenomenolojisinde *retention* kavramı anı algılarken daha önce algıladıklarımızdan bağımsız bir bilgi elde edemeyişimizi ifade eder. Ama aynı zamanda henüz yaşanmamış anların bilgileri de içinde bulunduğumuz anda kendisini gösterir ki bunu da *protention* kavramıyla açıklamıştır (ç. n.).

15 Stiegler, üçüncül geçmişe yönelimle (*retention tertiaire*) teknik olarak kaydedilen izi kast eder. Birincil olana örnek, akılda tutulan bir melodi olabilir. Üçüncül geçmişe yönelim veya hafızada tutma durumunda, Paleoantropolog André Leroi-Gourhan'ın deyişiyle hafızanın "dışsallaştırılması"ndan söz edilebilir (ç. n.).

bu dolambaçlarla sarım ve sarmal olarak biçimlenen devreleri şekillendiren arzu ve ekonomi yeniden tanımlanabilir.

İnsan denilen varlıklar, tamamen organik olan varlıklardan farklı olarak organolojiktirler yani iki düzeyde negentropiklerdir (ve entropiklerdir): Hem canlı, yani ürerken evrimin kökenindeki "küçük farklılıklara" ve Schrödinger'in negatif entropi[16] olarak tanımladığı şeye yönelten organik varlıklar olarak hem de –Simondon'un psişik ve kolektif bireyleşme süreci adını verdiği şeye göre– artık bir "tür" değil, bir "cins" olan şeyden ayrışan yapay, yani organolojik varlıklar olarak.

Hileler de başka dolambaçlardır, geçici denen böcekler gibi az veya çok geçicidirler ve kendileri de aslen yapay olan, Büyük Britanya'da pek sevilen güller kadar "nedensizdirler".[17] Ancak bu hileler, sanatlar ve eserler ortaya çıkardıkları sürece kendilerini sonsuzlaştırabilirler ve muhataplarını kendilerinden öteye, yani kendi amaçlarının ötesine götürerek, ayrışmamış bir oluşun ufkunda bir delik açabilecek, hep gelecek bir vaadin sonsuz beklentisine yansıtarak sonsuzlaştırabilirler.

Lévi-Strauss'a yönelttiğim itiraz tersine çevrilerek, negantropos olarak tanımladığım şeyin, yalnızca organik değil organolojik negentropinin sonu çabuklaştıran bir entropi hızlandırıcısı olduğu ve bu açıdan nihayetinde esas olan şeyi, yani bu *différance*'ın zamanını kısalttığı söylenebilir. Ama bu, neden söz ettiğimi anlamamak olur.

Kuşkusuz termodinamik fizik alanında olduğu kadar biyoloji ve zooloji alanında da önemli bir etken olan hız sorunu söz konusudur. Ama buradaki sorun, karşıt olasılıkların belirdiği ve Leroi-Gourhan'ın insanlaşma dinamiğini tanımlamak için "uzay ve zamanın fethi" adını verdiği şeyin entropiyi *nerede, nasıl, hangi düzlemde ve ne kadar süreyle* artırdığı veya azalttığını bilmenin söz konusu olduğu bir hız politikasıdır.

Günümüzde sayısal, 200.000 km/sn, yani ışık hızının 2/3'üne ulaşmıştır ki bu, sinirsel akıştan dört milyon kez daha hızlıdır. Antroposen'in olağandışı ve dayanılmaz durumunda yalnızca organolojik koşulun, negentropinin artışı doğrultusunda kararlı bir varsayımı, teknolojik vektörlerin hızını dönüştürebilir ve zaman kazanmaya yani ayrıştırmaya olanak sağlayabilir, çünkü sanayi ekonomisinin değerlendirme sisteminde bir değişiklik, bizi negantroposene sokacak ve Antroposen'den çıkaracaktır.

16 Bu nedenle Lévi-Strauss insanın "kendini yeniden ürettiği zaman" entropik olmadığını söyler.
17 Bertrand Bonello'nun Tiresia filmi, organiğin bu organolojik bozukluğuyla başlar.

Organiğin organolojik dönüşümünden ibaret olan hiperbolik negentropi, (entropik ve antropik) dönüşümü hızlandıran bir negantropoloji kuruyorsa da aynı zamanda bu hızlanmayı bu oluşu farklılaştıran bir geleceğe dönüştürür; burada Derrida'nın *différance* adını verdiği şeyde seferber ettiği iki anlam da geçerlidir [farklılaşmak/ertelemek]. *Différance,* bu sonsuzlaştırıcı geleceğe yönelim biçimini, (psişik, toplumsal ve teknik) bütünleşme ve bireyleşme etkeni olarak arzu nesnesini oluşturur (negentropik ve negantropik) bir gelecek kurar, bu olmazsa *différance* sadece biçimsel olur.

Lévi-Strauss'un hüzünlü sözlerinin, geleceğin belirsizliğini, oluşun olasılıklarının ağırlığı altında ezdiği bu soruların ışığında bugün Spinoza'yı yeniden yorumlamak gerek.

Noetik kesintiler ve kozmik potlaç

Organolojik varlıklar, negantropik dediğimiz bu negentropik ve organolojik eserleri bilerek örgütleme kabiliyetine sahiptirler. Hem psişik hem toplumsal örgütlenmeye başlama şekillerine göre, davranışlarının antropik ve negantropik gücünü önemseyip önemsememelerine göre ya entropik bir zincirlerinden boşalmaya girişebilirler veya Simondon'un bir bireyleşme adını verdiği ve Whitehead gibi bir süreç olarak düşündüğü bir *différance* oluşturarak bunu erteleyebilirler.[18]

Bu anlamda bir ekonomi ve bir tedavi olarak negantropi projesini bizzat destekliyoruz. Bu tutumlu tedavi sadece ("doğanın efendisi ve sahibi" olarak) basit bir antropolojik güç olarak dünyayı dönüştürme gücü değildir. Canguilhem'in biyolojinin işlevini, teknik hayattaki hayatın bilgisi olarak ve Whitehead'in aklın işlevini spekülatif bir kozmolojide tasarladığı şekilde, Negantroposen'in hizmetinde bir negantropoloji oluşturan farmakolojik bir bilgidir.

Whitehead, aklın işlevini spekülatif bir kozmolojide tasarlar. Elbette negantropinin insancıllaştırma sırasında "insancıllaştırılmış" denen çevreleri çoğaltarak ortaya çıkardığı "negatif dışsallıklar" nitelendirilmeli ve tanımlanmalıdır. Ama sorun negantropiyi feshetmek değildir. Tersine ve tam olarak, geçici olmayan evrende "olan" her şey gibi, oluş içinde sürüklenen hayattan ne daha çok ne daha az geçici olan Leroi-Gourhan'ın düşüncesini bilmezden gelen

18 Küçük Derridacılar, Jacques Derrida'nın ölümünden on yıl sonra beni suçlarken verdikleri maymunlar ve papağanlar konserinde, beni insanmerkezli bir bakış açısıyla *différance*'ı kaybetmekle suçladıklarını sanırken bilmedikleri budur.

ve sansürleyen bir Lévi-Strauss'un bilmediği pozitif bir farmakoloji geliştirerek insancıllaştırmadan, negantropizasyona geçmektir.[19]

Bu olgu, Leroi-Gourhan'ın gösterdiği gibi, Lévi-Strauss antropolojisinin organolojik olanın bastırılması ve antropolojinin tümünün ötesine götüren negantropolojik sorunu bilmemesi üzerine kurulu olmasına bağlıdır. Bu organolojik bastırmayı Georges Bataille'ın tasarladığı şekliyle harcama mefhumuna bağlayalım:

> "Bir tartışmanın anlamının faydalı kelimesinin değerine bağlı olduğu her sefer, yani insan toplumlarının yaşamı hakkında önemli bir soru her ele alındığında [...] tartışmanın zorunlu olarak tahrif edildiğini ve temel sorunun bertaraf edildiğini iddia etmek mümkündür. İnsanlar için neyin faydalı olduğunu tanımlamaya olanak veren hiçbir doğru yol yoktur."[20]
>
> Burada söz konusu olan, her biri fedakârlığa,[21] yani 'bir kayıp işlemiyle gerçekleştirilen [...] kutsal şeyler üretimine' ilişkin 'verimsiz denen harcamalardır'".[22]

Her kayıp, her varlıktan daha yaşlı olma hatasını kutsar ve kutsallaştırır (Levinas'ı bu şekilde okuyorum). Ve kökten hatalı olan bu içerikte noetik bir kesinti oluşmaktadır ki bu da negantropolojik olarak, yani entropide çatallanma gücü ve bilgisi olarak kavranan kozmik bütünlüğe ancak spekülatif olarak yansıyabilir.

Her türden noetik yani yarı nedensel çatallanma, çok büyük bir farkı başka bir düzleme yansıtarak, bilinmezliğin henüz olmamışlığına yapılan bu yansıtma olmasaydı hiçbir hususiyeti olmayan bir evrene indirgenecek oluş halindeki bir kozmosun düzensizliğine karşı başka bir "büyüklük düzeni" oluşturarak, çok büyük miktarda farklılık ve düzeni imha eden kozmik bir potlaçtan kaynaklanır.

"Toplumsal bir işlev olmasına rağmen harcama, görünürde toplum karşıtı olan, doğrudan bir ayırma edimine varır. Zengin insan, yoksul insanın kaybını tüketirken onun için köleliğin yolunu açan bir atık ve tiksinti kategorisi yaratır (…) eski harcama dünyasından aktarılan mirastan modern dünyaya düşen, halihazırda proleterlere ayrılan bu kategoridir."[23]

19 Bu sorular için bkz. 2014 ilkbahar seminerinin notları, pharmakon.fr
20 Georges Bataille, *La part maudite* [Lanetli Pay], 1949.
21 *Age,* s. 33.
22 *Age*, s. 34.
23 *Age,* s. 47-48.

Bu proleterleşmiş dünyada "zengin insanın" harcaması yine de kısır kalır:

> Kapitalistlerin proleterlere yardım etmek ve onlara insan düzeyine yükselme fırsatı vermek için yaptıkları harcamalar, bir harcama sürecini en ucuna dek itmekteki –yorgunluktan kaynaklanan– bir güçsüzlüğe tanıklık eder. Yoksul insanın kaybı bir kez gerçekleştikten sonra, zengin insanın hazzı azar azar içeriğinden boşalır ve etkisizleşir: Yerini bir tür hareketsiz kayıtsızlığa bırakır.[24]

Otomatik bilginin toplumların merkezinde yer alırken kendi kendini a-teorik hesaplama olarak inkâr ettiği günümüzde, bu meseleyi *Bilginin Geleceği*'nde epistemik ve epistemolojik açılardan ele alacağız. İlk olarak bilginin geleceği sorununun, emeğin geleceği sorunundan ayrılamaz olduğunu ve ikinci olarak da Fransa'ya ve Avrupa'ya oluş içindeki yerlerini veren ve bu oluşun gelecekleşmesine dönüşümünü gösteren alternatif bir sanayi siyasetine tercüme edilmesi gerektiğini göreceğiz.

Oluş, gelecek ve negantropoloji

Sorunumuz, oluş içinde *çözünür olmayan* gelecektir –emeğin, bilginin ve bunun üretebileceği her şeyin, yani her şeyin– geleceği. Çözünebilir olmaması, eriyebilir ve çözülebilir olmaması anlamına gelmez ama aynı zamanda kaybı anlamına da gelen bu çözünme, *bizim de* çözünmemizdir. Bu olası çözünme aslında *de jure* muhtemel olmayandır: *burada çözülme hakkımız yoktur. Oluş*, en muhtemele tabidir. Gelecek muhtemel olmayanla kurulur. İngilizcede oluş ile gelecek arasındaki farkı duymak zordur çünkü bu dilde gelecek kelimesi *future* ile karşılanır ki bu aynı zamanda Fransızcada da varolan *futur* kelimesidir. Oysa biz Fransızlar için istikbal hem oluşu hem geleceği içerir. Şu halde benim burada gelecek [*avenir*] dediğim şeyin karşılığı yoktur. İngilizcede *avenir,* gelmekte olan, *what it is to come* olarak çevrilmelidir.

Lévi-Strauss elbette felsefede doğa içinde ve önünde özgürlüğün –ve dolayısıyla iradenin– nedenler üstü olduğunu öne süren çok sayıda söylemi bilmiyor değildir, ancak o burada yeni farklar ortaya çıkararak dünyanın bozulmasını ertelemek şöyle dursun, bunu hızlandıran entropik bir güçten başka bir şey görmez. Bununla birlikte Lévi-Strauss, Nietzche'nin kendisinden yetmiş yıl önce gelişini ilan ettiği nihilist bakış açısını benimser.

24 *Age.*

Lévi-Strauss'un nihilist bakış açısını kabul edemeyiz. Oluş içinde çözünmeye karar veremeyiz ve vermemeliyiz. Bunu yapamayız çünkü bu, çocuklarımıza muhtemel bir gelecek vaat edememek anlamına gelir ve bunu yapmamalıyız çünkü Lévi-Strauss'un akıl yürütmesi, felsefenin başlangıcından bu yana noetik ruhun ve "insan" denilen şeyin, yani *organikten organolojiğe geçişin,* negantropolojik boyutunun bastırılması üzerine kuruludur.

Lévi-Strauss antropolojiyi bir entropoloji olarak kavramayı önerir. Ama Canguilhem'in türünü özellikle belirttiği ve noetik ruhu niteleyen, (Lévi-Strauss'un insanın "eserleri" adını verdiği şeyi üreten) noesisin ara ürünü olduğu hayatın teknik biçiminin ortaya çıkardığı negentropiyi dikkate almaz. Her noetik eser, noesisin ara ürünü olarak, bir çatallanma ve oluşta, yasalarına indirgenemeyecek özel bir fark yaratır (muhtemel olmayan yarı-nedensel ve bu anlamda "özgür" – düşünce özgürlüğü, etik özgürlük, estetik özgürlük gibi). Burada Schelling'i okumak gerekir. Ancak böylece, kendi jestine karşı dönebilecek bir *farmakon* ortaya çıkarabilir ve bu nedenle de *Aufklärung* (Aydınlanma) kendi karşıtına, yani Adorno'nun, Horkheimer'ın ve Habermas'ın Weber'i takiben rasyonalizasyon dedikleri şeye yol açabilir.

Valéry, Freud ve Husserl, trajik çağın Grekleri için Prometevari, Epimetevari ve hermenötik kaderleri olan bu zihinsel iki katlılığın altını Lévi-Strauss'tan önce çiziyorlardı. Ancak Lévi-Strauss'tan farklı olarak, ne trajedi yazarları, ne Valéry, ne Freud, ne Husserl noesisin ve organolojik koşulunun negantropolojik doğurganlığını inkâr ediyorlardı. Bu inkâr, tamamen hesaba dayalı yani ruhunu kaybetmiş kapitalizmin edim halindeki nihilizmini kavrayamayıp nihilizme maruz kalanların özelliğidir. Kapitalizmin ruhunu kaybetmesi, sadece dinsel kaynaklarıyla kopuşu ve inancın sayısal ve parasal güvende erimesinin sonucu değil, aynı zamanda "big data"ya uygulanan yoğun hesaplamalar üzerine kurulu bağıntı ideolojisi aracılığıyla her tür teoride gerçekleştirdiği yıkımdandır.

Kapitalizmin ruhunun kaybı, ruhun da tamamıyla proleterleşmesine tercüme edilir. Yeni bir hukuki durum oluşturmak için bu olguyla mücadele etmek, bunu mümkün kılan sayısal *farmakona,* bu farmakolojik durumu tanıyan yeni bir hukuki hal tembihlemek olur, ancak bu, ona yeni bir bilgi çağı oluşturan tedaviler salık vermekle mümkündür.

Lévi-Strauss'un söylemi, derinden nihilist, tam anlamıyla umutsuz ve temelden umut kırıcıdır – ne berrak (aydınlatıcı) ne de rasyoneldir. Rasyonalite, oluşa tabi değildir ve bu açıdan da özgürlüğün çeşitli boyutlarının birimidir, yani "kararlılıklar" adını verdiğimiz şeyin yorumlama düzlemi olan "sonların

saltanatında" tüm sonların belirsiz ufkunu oluşturduğu için muhtemel olmayanın boyutlarının da birimidir.

Kararlılıklar yoktur çünkü "akıl, dürtüyü tahayyülde tasarlanan ama gerçekte varolmayan bir sonun gerçekleştirilmesine doğru yönelten ve eleştiren deneyimin bir etkenidir."[25] Whitehead, akıl bir organdır, der ve bu organ, olması gerekenden olana geçişi, yani tüzenin olgularda gerçekleşmesini düzenler, tüze yeni olandır, yani negentropidir: Akıl yeniliği vurgulayan organdır. Yeninin projede ve daha sonra olgularda gerçekleşmesini sağlayan yargıyı tedarik eder.[26]

Kararlılıklar içkin olarak ihtimal dışı vaatlerdir ve böyle olmakla, her zaman gelecekmiş gibi kalan yani muhtemel olmayan bir negantropos arzusuna neden olurlar.[27] Muhtemel olmayan, bu evrensel bozulmanın kışında baş gösteren bir bahardır. İnsanlı yeryüzünde yerelleşen evren

> "enerjinin yavaş ama kesin bir biçimde bozulduğu fiziksel doğanın tahribatı eğilimiyle doğanın yıllık yenilenmesi ve biyolojik evrimin yükselen seyrinin baharında kendini gösteren diğer eğilimin mekânıdır. [...] Akıl, ilksel unsurun tarihin seyri içinde kendisine dayattığı disiplindir."[28]

Bu disiplin, Lévi-Strauss'ta ve entropolojisinde eksik olan şeydir.

Fransızcadan çeviren: Nazlı Ökten

25 Whitehead, *age*, s. 105.
26 *Age*, s. 113.
27 Arzu nesnesi ihtimal dışıdır çünkü karşılaştırılamaz ve Maurice Blanchot, Yves Bonnefoy'un ihtimal dışını arzudan yola çıkarak yeniden ele alır.
28 Whitehead, *age,* s. 99.



Kolaj: Deniz Ayral.

söyleşi

İnsandan Yoksun Bir Yeryüzü, Yeryüzü'nden Yoksun İnsanlar*

CAMILLE RIQUIER – BRUNO LATOUR

Camille Riquier: *2015'te,* Enquête sur les modes d'existence*'ta*[1] *(Varoluş Biçimleri Üstüne Bir Araştırma) ileri sürdüğünüz düşüncelerin bir uzantısı olan* Face à Gaïa*'yı*[2] *(Gaia'nın Karşısında) yayımladınız. Son kitabınız* Où atterrir? Comment s'orienter en politique*'in (*Rota. Politikada Yönümüzü Nasıl Bulacağız?*)*[3] *altbaşlığı Kant'ı ve belli bir bağlamda izlenecek yolun Tanrı'nın yol göstericiliği olmaksızın belirlenmesini öneren* Was heisst: Sich im Denken Orientieren? *(*Kişinin Düşünerek Yönünü Tayin Etmesi Ne Anlama Gelir?*)*[4] *adlı denemesini akla getiriyor. Kitabınızda doğanın yol göstericiliği olmaksızın yön belirlemekten mi söz ediyorsunuz?*

Bruno Latour: Daha çok Kant'tan bir buçuk yüzyıl geriye gitmemiz gerekiyor çünkü o dönemde insanlar Yeni Dünya'nın keşfinden dolayı, dini, coğrafyayı, bilimi, politikayı birbirine bağlayan kozmolojinin en baştan ele alınması gerektiğini anlamışlardı. Arada bir koşutluk kuracaksak, bugün "yeni" bir Yeni Dünya'nın keşfinden dolayı başımıza gelen şeylerle birlikte, bu kozmolojik figürleri ayrıştıran bilimsel devrim sırasında olup bitenleri sorgulamamız gerekiyor.

* Bu makale, AB Yaratıcı Avrupa Programı tarafından finanse edilen Eurozine Çeviri Havuzu'nun desteğiyle Türkçeye çevrilmiştir. İlk yayımlandığı yer: *Esprit* 1-2/2018.
Copyright © Bruno Latour / Camille Riquier / *Esprit* / Eurozine.

1 Bruno Latour, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris: La Découverte, "Les Empêcheurs de penser en rond" dizisi, 2015.

2 B. Latour, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, Paris: La Découverte, 2012.

3 B. Latour, *Rota. Politikada Yönümüzü Nasıl Bulacağız?*, çev. Orçun Türkay, Kolektif Kitap, 2019.

4 I. Kant, "Kişinin Düşünerek Yönünü Tayin Etmesi Ne Anlama Gelir?", *Düşüncenin Çağrısı*'nda, çev. Ahmet Aydoğan, Say, 2015.

Son kitabım aslında *Face à Gaïa'nın* Donald Trump'ın Paris anlaşmasından çekilmesini göz önüne alan dokuzuncu konferansı![5]

Şimdiye dek, hiçbir devlet başkanı gün gibi ortada olan bir şeyi açıkça ifade etme küstahlığını gösterememişti: İklim sorunu bir savaş ve barış sorunudur, otuz yıldır jeopolitiği tüm yönleriyle o belirlemektedir. Trump'ın çekilmesinden önce, tam Birleşmiş Milletler ve Rio'dan beri İklim Konferansları ruhuna uygun genel bir uzlaşmacılık sergiliyordu herkes. Bu sorunu iyi niyetle aşacaktık. Başkan Trump açıkça ABD'nin öteki ülkelere savaş açtığını, başkalarının karşılaştığı ekolojik değişimlerin kendisini kesinlikle ilgilendirmediğini söyledi. İlk kez bir ülke ortak dünyadan ayrıldı. Bu, çevrenin büyük bir jeopolitik sorun olduğunu açıkça itiraf etmek demek sonuçta. Öncesinde, kimileri kalkıp, "Ne değerlerimiz, ne toplumsal ya da ekonomik çıkarlarımız aynı" diyebiliyordu ama şimdiye dek kimse "İçinde yaşadığınız maddi dünya benim dünyam değil" dememişti. Başkan Macron konuya anında atladı, oysa bu sorunlarla pek de ilgilenmiyordu. Bunu bir politikaya dönüştürebileceğini anladı.

C.R.: *Donald Trump açısından, gerçekliği yadsıma konusunda bir "komplo"dan söz etmeniz ne anlama geliyor?*

B.L.: İnsanların düşünmesini sağlamak için komplodan söz ediyorum; elimde herhangi bir kanıt yok. Aslında kuralsızlaştırmayla eşitsizlik patlaması arasında, aynı zamanda *Paradise papers*'da gördüğümüz gibi sistemli bir *offshore* örgütlenme arasında bir bağ olduğu ortada. Buna yalnızca 1980'li ve 1990'lı yıllarda, iklim sorununun ne kadar ciddi olduğunu anlamaya başlayan insanların bu durumdan kaçmak ya da korunmak için örgütlendiği varsayımını eklemek gerekiyor. Korunmak demek aynı zamanda kaçışı gizlemek amacıyla iklimin durumunun yadsınmasını örgütlemek anlamına da gelebilir. Bence bu açıdan çok tutarlı olan Trump hükümeti *offshore*'a yönelişin, genel kaçışın örgütlenmesinin ne demek olduğu konusunda oldukça ileri görüşlü kesinkes. Eğretileme açık: artık genel dayanışma sorunuyla ilgileniyormuş gibi yapmaya bile çalışmayan *American way of life*'ın çevresine örülmüş bir duvar. Liberalizm sınırları içinde kalan tutucular asla dünyanın geri kalanının yazgısına terk edilmesi gerektiğini söylemediler. Trump'çılığın gerek tutucu düşünceden, gerek liberal ya da yalnızca cumhuriyetçi düşünceden ne kadar farklı olduğunu anlamak gerek; bu yalnızca yeni iklim düzenine tepkiyle açıklanabilecek politik bir anomali.

5 *Face à Gaïa*'nın alt başlığı "Yeni İklim Rejimi Üstüne Sekiz Konferans"tır. (ç.n.)

C.R.: *Savaş sonrası dönemden beri ulusların hedefi küreselleşmeydi: yerelliğin, bir yurda, bir ulusa aidiyetin bırakılması. Bu da modernlik tasarısını doğanın yadsınması üstünden biçimlendirdi. Péguy modernliğin öte-dünyaları yok etmek istediğini söylüyordu ama o bu dünyayı, düzen ve ölçü parametrelerine göre biçimlendirilmiş başka bir dünya kurarak yok etti. Doğa üç yüzyıl boyunca bize dokunmadı ama şimdi, yönümüzü başka türlü belirlememizi gerektiren başlı başına politik bir aktör olarak geri döndü.*

B.L.: Ne tuhaftır ki, modernlerin ne kadar az maddeci olduğunu, maddeye çok idealist bir açıdan baktığını, kafalarının çok kötü tanımlanmış bir ortak dünya konusunda çok belirsiz bir yığın basmakalıp düşünceyle dolu olduğunu görüyoruz. Bu ortak düzenin temellerinden biri de yerellikten ve eski kafalılıktan küreselliğe ve geleceğe yönelen ortak bir vektörün paylaşılmasıydı. Bu basmakalıp düşünce sayesinde gericilerle ilericiler birbirinden ayrılabiliyordu. Bugünkü yolumuzu şaşırmış halimiz, dünyadaki tüm ülkelerde en iyi örneklerde ulus-devletin geriye yönelik bir tanımına, en kötü örneklerdeyse etnik kökenlere dönüşe rastlanması, bu ayrımı güçleştiriyor: Ortak hedefin terk edildiği ortada. Savaştan beri hükümetlerin başlıca kaygısı bu değildi kuşkusuz ama kimse, özellikle de Avrupalılara gerek nükleer, gerek manevi şemsiyesinin koruması altında olduklarını hissettirip Avrupa'yı koruma sorumluluğunu üstlenen ABD, bu hedefi açıkça terk etmemişti. Jacques Maritain'in *Encyclopædia universalis*'te yazdığı gibi "Amerika tür olarak insanı yansıtıyor" gibi bir sözü bugün kim söyleyebilir? Kimse söyleyemez. ABD'nin *offshore* bir yaşamı sürdürmek için evrenselliği terk edişi tarihsel bir yenilik.

C.R.: *Bizi bekleyen yeni güçlük karşısında, politik yaşamı biçimlendirme tarzımız elverişli değil: Bizi bekleyen tüm sorunlar –göç krizi, popülizm, eşitsizlikler– birbirine bağlı, siz tam da bu bağın, demek ki iklim değişikliğinin yadsındığını düşünüyorsunuz.*

B.L.: Şimdiye dek, sol toprağa ve yurda aidiyet sorununu sistemli bir biçimde işlemedi. Bu nedenle solla ekoloji arasında bir sorun oldu her zaman: Sol, onu modernleşerek sonunda kurtulduğuna inandığı toprak, hayvanlar, bitkiler, yaşam, iklim gibi maddi sorunlardan yeniden söz etmek zorunda bırakan gerici bir yan olduğunu düşündü ekolojide. Solun önerdiği serbestleşme hedefi asla toprağa aidiyetle bağdaşmıyordu. Yakın zamana dek, "toprak" ve "aidiyet" gibi sözcüklerin kullanımı bile tam gerici bir yaklaşım olarak görülüyordu. Birden, bir toprağa aidiyet sorununun göz önünde bulundurulması

gerektiği ve bu sorunun gözetilmesi gereken bir Yeryüzü sorununa dönüştüğü fark edildi. Kuşkusuz, modernleşme hedefinin olanaksızlaşmasından beri, bütün dünyanın geri gitmekte olduğu yer aynı ulusal ya da etnik yurt değil.

Geçerli durum bir üçgen oluşturuyor: İlk olarak, küreselleşme hedefi tuhaf, gelecekçi ve insan-sonrası bir biçimde sürüyor, bu anlayış korkunç bir ifadeyle artık yalnızca "fazlalık" oluşturan milyarlarca kişinin sorunlarını ele almasına gerek olmadığını sanıyor; ikinci olarak, bütün ülkelerde, etnik ya da ulusal aidiyetlere doğru yoğun bir geri gidiş var; üçüncü olarak da başka türlü bir dünyada-varlık sorunu, Barrèsçi kan, ölüler, mezarlar ve kiliselerden oluşan toprağa benzemeyen dünya toprağına kök salma sorunu karşımıza çıkıyor. Bu noktada ütopyacı bir hedef olan, doğduğumuz topraklara dönüş hedefiyle yeni yerküresellik sorununun arasına bir çizgi çekip onları birbirinden ayırmalıyız. Artık önemli olan şey insanların solcu mu, yoksa sağcı mı olduğu değil, yerküreci olup olmadığıyla ilgili: "Yakında dokuz on milyar kişi üstünde yaşayacağımız bir toprağın maddiliği üstüne düşündünüz mü?" Bu düzeyde, göç sorunu temel bir soruna dönüşüp iklim sorunuyla birleşir. İklim sorununun önemli olmadığını düşünen ya da onu yadsıyan kişiler göç sorununu açık seçik görüyorlar; göç sorunu her seçimde bütün ülkelerde belirleyici ve tam da ulusal sınırların gerek iklim sorununa, gerek sığınmacı sorununa hiç uymadığı bir zamanda insanları o sınırlara dönmeye itiyor.

C.R.: *Yerküresellik sorununu göz önünde almadığımız sürece, önümüzde yalnızca iki seçenek kalıyor: Bir yanda ileriye doğru hiper-modern kaçış, öte yandan kimliğe dayalı bir içine kapanma. Politik bakışınızın merkezde olduğu söylenebilir mi?*

B.L.: Daha çok merkezsiz olduğunu söyleyebilirim. Politika bir karşıtlıkla ama aynı zamanda bir yerle, bir yurtla tanımlanabilir. Sağ ile sol artık işe yaramıyor, çünkü birbirlerinden farklılaşacakları maddi çerçeveyi ortaya koymadılar. Ekolojik değişim birtakım maddi politik soruların yeniden sorulmasını gerektiriyor: Kaç kişiyiz? Havanın sıcaklığı ne kadar? Ne yiyoruz? Nerede yaşıyoruz? Birbirimizi nasıl sömürüyoruz? Sömürü nasıl sınırlandırabilir? Bu sorular kolektifi ister istemez oluşturan tüm öteki öğeleri unutturacak denli dar bir toplumsallık tanımıyla toplumsal sorun olarak adlandırılan şeye bağlı. Toplumsallığı ekolojistler de doğru tanımlayamadı, sınırlı anlamda toplumsal sorunla geniş anlamda yeni toplumsal sorun arasında bir bağ kurmayı başaramadılar.

C.R.: *Politik ekolojinin başarısızlığından ne anlıyorsunuz?*

B.L.: Doğa mefhumu onun politik özelliklerini çözümlemek istemeyen ekolojistleri yanılttı. 1940 savaşının sona ermesinin ardından, sosyalist tanıma göre toplumsal sorunla dışarıdaki doğa oldukça acıklı bir biçimde birbirinden ayrı tutuldu. İnsanlar doğayla değil, toplumsallıkla ilgilendiler. XVIII. yüzyılda aralıklı olarak yazılan, insanların politikasını doğanınkinden ayıran modern anayasaya aldandık. Toplumbilimciler de bu ayrımı benimsedi, otuz yıldır toplumbilimcileri insan olmayan varlıkların toplumun dışında bir doğa oluşturmadığına, onların da kolektifin bir parçası olduğuna inandırmaya çalışıyorum. Ekoloji doğanın bu dışsallığını kabullendi. Şimdi ekolojist parti yok oldu, bu da çok kötü bir şey değil çünkü partiler her şekilde politik şikayetlerin ifade edilmesi işinin artık altından kalkamıyor gibiler. Ne var ki ekolojik sorun yurt ve göç sorunlarıyla birlikte geri dönüyor: İleride kimlerle ve nerede yaşayacağız? Hangi Yeryüzü'nde?

C.R.: *Ayrıca sırtını belli bir ideolojiye dayayıp iklimin gerçekten ısındığını doğrulamak için doğrudan bilime ve tartışma götürmez sonuçlara başvuran ekolojinin politikayı yadsımasını eleştiriyorsunuz.*

B.L.: Kasım 2017'de, *Le Monde*'un manşeti şöyleydi: "Yarın çok geç olacak."[6] Manşet 60 puntoyla, demek ki "Kuzey Kore Washington'ı bombaladı" gibi bir haberi verirken yapacakları şekilde atılmıştı. Buna karşın, böyle bir başlık hiç etkili olmadı: Ertesi gün, herkes başka bir şeylerden konuşuyordu. Durum insanı delirtiyor: bir yanda on beş bin araştırmacının ilan ettiği çok büyük bir tehdit, öte yanda kimsenin kılını kıpırdatmaması. Bu vurdumduymazlığın psiko-sosyal yanlarıyla gitgide daha çok ilgileniyorum: Bir bilgi bombardımanı altındayız ama onları işlememizi sağlayacak duygusal, estetik ve zihinsel donanımdan yoksunuz. Mitik ulusa aidiyet tanımına dönüşün başlıca nedeni de bu. İnsanlar bir yandan dünyanın sonunun geldiğini, öte yandan gözleri dönmüş gibi, hoyrat bir biçimde ulusal, hatta etnik devlete dönmek gerektiğini düşünüyorlar. Özünde, bu anlaşılır bir tutum: Bir felaket yaşayacaksak, en azından kendimizi bir duvarla koruyarak bildiğimiz *gated community*'de kalalım. Öte yandan, tüm tabakalar aynı şeyi yapıyor: Zenginler *offshore*'a, alt tabakalar eski zamanların ulus devletine kaçıyor.

6 Bkz. 184 ülkeden 15,000'i aşkın bilim insanının imzaladığı, *BioScience* dergisinde ve 13 Kasım 2017'de *Le Monde*'da yayımlanan çağrı metni.

C.R.: *Nasıl ayağımızı yere basacağız, nasıl bir toprak bulacağız, yerküre kutbunun birçoklarını ittiğini bilirken nasıl oraya yöneleceğiz?*

B.L.: Temelde, tüm ekolojist hareketler yüz elli yıldır bu yöne işaret ediyor. İlerici olarak adlandırılan güçler de çoktan programlarını değiştirdi. Küreselleşmeyle ulusun oluşturduğu kutupları yitirdiğimiz, iklim sorununun en temel soruna dönüştüğü acıklı bir durumla karşı karşıyayız. Jeopolitikten tutun da feministlerin çeşitli deneyimlerine, antropolojinin çağdaş direniş biçimi olarak geri dönüşüne, toprakların yeni maddiliğiyle ilgili yazılan bir sürü incelemeye, toprak sanatlarının kesinlikle şaşırtıcı oranda gelişimine ve alternatif tarım deneyimlerine dek, manzara zaten değişti. Ama ortak bir hedef olmadığı için birleşmiş siyasal bir temsilcisi yok.

C.R.: *Yeni bir karşıtlık öneriyorsunuz: modern olmak ya da toprağa bağlı olmak.*

B.L.: Ben "yerküreci olmak" demeyi yeğlerim: "Toprağa bağlı olmak" biraz kırsal bir ifade. Sorun modernliğin dünya tanımının çok soyut olmasından kaynaklanıyor. Modern tasarı hazırlanırken, modern dünyanın sıcaklığının ne kadar olması gerektiği, orada 9 ya da 12 milyar kişi yaşayıp yaşayamayacağımız bilinmiyordu. Bu ortak yaşamın düzeniyle ilgili temel sorunlar aslında alay ettiğimiz klasik ütopyalarda olduğu gibi fazlasıyla sürüncemede kalıyordu. Şimdi birden modernliğin bir ütopya olduğunu ve Modernlerin geleceğe uygun olmadığını görüyoruz. Tehditlerin arttığı anda hızla değişemiyoruz. Çünkü modern dünya maddeciliği çok yanlış anladı, olağanüstü duruma uyum sağlaması çok uzun zaman alıyor. İşin gülünç yanı şu ki, eskiden "geri kafalı kapalı toplumlar" olarak adlandırılan, modern yaşama hızla uyum sağlayamadığı düşünülen toplumların özelliklerini sergiliyor tam da. Kaldı ki, görünüşe göre, harekete geçme konusunda en yetersiz toplum bizimki.

C.R.: *Fransa'nın 23. İklim Konferansı'ndaki politikasını nasıl değerlendiriyorsunuz?*

B.L.: Nicolas Hulot Emmanueal Macron'u yerküreselliğe doğru çekiyor. Kaç metre, kaç santimetre ya da kaç milimetre, orası belli değil. Nicolas Hulot şimdi gerçekten politika yapıyor. Nükleer enerji konusunda fikrini değiştirmesi iyi bir gösterge: Nükleer enerji karşıtı takıntı ekolojik söylemi kısmen felce uğratıyordu. Ahlakçılık yapmak ve bir sorunla karşılaşır karşılaşmaz istifa etmek yerine politika yapıyorsa, durumu değiştirebileceğine ilişkin küçücük de olsa bir umut besleyebiliriz içimizde. Ama politika devlete bırakılırsa, pek bir şey yapılamaz: Ekolojik sorunlarda olağan devlet aygıtına bel bağlanamaz. Bu aygıt militanların daha önce görünür kılmayı başardığı şeylerle ilgilenir her zaman; gelecekteki

sorunları asla önceden kestiremez, politik açıdan bu görev araştırmacılara, yurttaşlara, militanlara düşer, devlet ancak sonradan onun bir düzene oturmasını sağlayabilir. Devletin el koyma girişimlerine hâlâ direnen savunma alanları (*Zones à défendre*/ZAD) da bundan önemli. Ekolojik sorunlar halk onları birbirine bağlayamadığı sürece toplumsal kaygıların dışında kalıyor. Bölgesel eşitsizlik sorunu da –geniş anlamda– benim "jeo-toplumsal sınıflar" olarak adlandırdığım şeyle birlikte geri dönüyor. Ayrıca Papa'nın eşitsizliklerle ekolojiyi birbirine bağlayan ve politikanın başka türlü seferber edilmesine izin veren *Laudato Si!* adlı genelgesi var.

En acil görev aynı zamanda en ağır ilerleyen: Uzun zaman önce toplumsal soruna uygun bir halk olduğu gibi, şimdi ekolojik soruna uygun bir halkın bulunması gerekiyor. Ama bölgesel uzamlara aidiyet hâlâ çok soyut düzeyde. Bu ekolojik bunalımın toplumsal sorunla arasındaki bağ daha görülemiyor: Halk eksik. Onu bulabilmek için, böyle bir halkın üstünde yaşadığı bölgeyi, toprağı, yerleşim yerini belirleyebilmek gerekiyor.

C.R.: *Bir halkın oluşmasını sağlayacak sorunların sayılıp dökülmesi için Avrupa'ya şikâyetlerin yöneltilmesini öneriyorsunuz.*

B.L.: Benim önerdiğim uygulamaya dayalı yöntem aslında 1789'daki anlamıyla şikâyet defterlerine dayanıyor. Bu defterler birbirleriyle çatışma halindeki bölgelerin, demek ki bir bölgeye yerleşmiş ve orada tanımlanan jeo-toplumsal sınıfların ayrıntılı, hızlı ve karşılıklı betimlemelerini yapmıştır. Bundan iki yüzyıl önce pek eğitimli olmayan insanların yapabildiği şey bugün de yapılabilmeli. Herkes rotasını belirleyebilir. Halk olmazsa siyaset yapılamaz, yaşam bölgesi olmazsa halk da olmaz.

Ben kişisel nedenlerden ötürü Avrupa'yı andım, çünkü rotamızı nereye çevirmek istediğimizi söylemezsek, ayağımızı nereye basabileceğimizi sorgulayamayız. Avrupa sorunu aidiyetlerin çapraşıklığını gösteriyor: Avrupa hem ulusal, hem ulus-üstü, hem de bölgeseldir. Bu Avrupa yurdu tam istenen boyutta: Ne aşırı küçük, ne aşırı büyük. Kimilerinin kitabımdaki Avrupa'yla ilgili bölüme şaşırmasının nedeni, Avrupa'dan yaşanan bir yurt olarak söz edilemeyeceğini düşünmeleri. Kaldı ki, Avrupa'nın, olumlu anlamda değerlendirilmese de ABD ile İngiltere'nin eşzamanlı olarak ona sırt çevirişiyle olumsuz anlamda tanımlandığını kabul etmek gerekir. Türkiye'yi, Rusya'nın her zamanki ısrarlı düşmanlığını ve Çin'in rekabetçiliğini de unutmayalım. Bu üstü kapalı bir biçimde Avrupa'yı bir savunma alanına dönüştürmüyor mu?

Fransızcadan çeviren: Orçun Türkay

söyleşi

Şiddet ile İhtimam Arasında: *Dört Ayaklı Şehir* ve İstanbul'un Köpeksizleştirilmesi

MİNE YILDIRIM – İMGE ORANLI

Bu dosya için İstanbul'da yerinden edilen hayvanların, özellikle köpeklerin izini süren ve hayvan hakları mücadelesinde uzun yıllardır emek veren Dört Ayaklı Şehir topluluğunun kurucularından Mine Yıldırım ile görüştük.

İmge Oranlı: *Mine merhaba, öncelikle bize Dört Ayaklı Şehir projesini tanıtabilir misin? Nasıl bir aciliyetle ortaya çıktığını, adını nereden aldığını, ne gibi işler yaptığınızı ve kaç kişi olduğunuzu anlatarak başlayabilirsin…*

Mine Yıldırım: Dört Ayaklı Şehir topluluğu aslında ilk olarak 2011 yılının başında ortaya çıktı. 2010 yılının kışında evde yaşayan bir kedimizi kaybettik. Bu kedimizi ararken, İstanbul'da evde yaşamaya alışmış bir hayvanın sokakta nasıl hayatta kalabileceğine tanık olmaya başladık. Hayvanını kaybeden herkes gibi biz de sokaklara ilanlar asıyorduk. Ben ve yakın arkadaşım Berrak Doğan kedimizi ararken aslında İstanbul'un belli mahalleleri ve sokaklarında yaşayan hayvanların durumuyla karşı karşıya kaldık. Şehirde yaşayan hayvanların sorunlarıyla ve yaşamlarını zorlaştıran uygulamalarla yüzleşmemizin altında böyle bir tecrübe yatıyor. Bir hayvanımızı kaybettik, onu ararken binlerce hayvanla tanışmış olduk aslında. Dört Ayaklı Şehir projesi İstanbul'da sokak hayvanlarına yönelik hem koruma hem de şiddet pratiklerini kaydetmeye başlamamızla ortaya çıktı. Özellikle yerel yönetimler eliyle yeri değiştirilen, bir yerden alınıp bir yere atılan hayvanları takip etmek ve atıldıkları, sürgün

edildikleri yerlerde hayata tutunmaya çalışırken kurulan ilişkileri kaydederek gelişen bir proje oldu. Bugün, özellikle şehirlerde hayvanların hareketlerini, sağlığını, insanlarla kurdukları ilişkileri etkileyen tüm mekânsal pratiklerin arşivini oluşturan, araştırma odaklı bir topluluk Dört Ayaklı Şehir.

İ.O.: *Sürgün derken ne kast ediyorsun?*

M.Y.: Dört Ayaklı Şehir olarak şehirdeki hayvanların zorunlu hareketlerini kaydetmeye başladığımız 2012 yılından itibaren, özellikle şehrin çeperlerinde hayvan sayısının hızla arttığını gördük, örneğin metropol alanının kuzeybatısında, Kuzey Ormanlarının çevrelediği çeper köylerinde ve Kocaeli il sınırı boyunca uzanan, bugün Kuzey Marmara Otoyolu inşaat havzasının içinde kalan mahallelerde. Bizim vaka kayıtlarımızın ilk büyük setini, belediyeler eliyle alıştıkları yaşam alanlarından koparılan hayvanların atıldığı mahallelerden gelen haberler oluşturdu. 2012 yılından itibaren kent merkezinde hızlanan dönüşüm ve inşaatlaşma süreçleriyle ihbarlar artınca, bir ihbar hattı ve sosyal medya üzerinden haber alma sistemi oluşturduk. Daha çok yerelde kurduğumuz telefon görüşmeleri, tanışıklıklar ve sosyal medya üzerinden oluşan ağlar üzerinden oldu bu. 2012 ile 2017 yılları arasında toplam 8.453 adet belediye eliyle terk etme vakası kaydı tuttuk. 2012 yılında aldığımız ihbarlarda İstanbul'un çeperlerinde yaşayan insanların dile getirdiği ortak bir dert dikkat çekiciydi. "Bir gece belediye araçları buraya geldi ve şu kadar köpeği atıp gitti" diyorlardı. Belediye ekipleri tarafından, çoğu mesai dışı saatlerde belediye araçlarıyla ıssız arazilere, bugün her biri şantiyeye dönmüş ormanlara atılan onlarca, yüzlerce, binlerce köpek.

Köpek terk etme ihbarları biriktikçe mekânsal örüntüler ortaya çıkmaya başladı. Özellikle şehrin kuzey aksı boyunca, Sarıyer'in köylerinden Şile'ye kadar geniş ve parçalı bir çeper coğrafyasında, Belgrad Ormanı'ndan Polonezköy'e, Çekmeköy'den Ağva yoluna, daha sonra Kuzey Marmara otoyolu, Üçüncü Havayolu gibi mega-projeleri içine alan havzada yoğunlaşan hayvan hareketleri haritaları oluşturduk. Ben, Dört Ayaklı Şehir'e gelen ihbarları toplayan, kaydeden ve yanıtlayan topluluk üyesi oldum, bugün hâlâ öyle. Bu sayede giderek karmaşıklaşan bir bilgiye doğrudan erişimim oldu ki, bu sonrasında benim için doktora araştırmasına dönüşecekti.

Haber alma ağımız genişledikçe, aldığımız haberlerin yerleri genişlemeye başladı. Belediyenin hayvanları bir tür sürgün ve tehcir etme, zorla yerinden etme sistematiğinin olduğunu fark etmeye başladık. Bunu fark etmemiz için

de epey bir vaka birikmesi gerekti aslında. Dört Ayaklı Şehir'i ilk bir araya getiren şeylerden biri bunu harita üzerinden işaretlemek oldu. İstanbul'un fiziksel haritası içerisinde nerede ne oluyor? Aynı dönem benim doktora çalışmama başladığım döneme de tekabül ediyor, dolayısıyla doktora çalışmam sayesinde de bu çaba daha sistematik hale gelmeye başladı. Haritada hayvanların sürgün edildiği yerleri raptiyelediğimizde belirli bir örüntünün ortaya çıktığına şahit olduk. 2008-2009'dan beri gelen yasal değişikliklerle, şehirdeki kamusal alanı hedef alan dönüşümlerin hemen akabinde şehrin merkezinin inşaatlaşma sürecine, yani kentsel dönüşüme açılmasıyla birlikte, merkezde bu inşaata açılan yerlerde nasıl insanların yerleri değiştiriliyorsa o mahallelerdeki hayvanların da yerleri değiştiriliyordu. Örneğin Tarlabaşı'ndaki gibi bir alan kapatıldığında Tarlabaşı'nın köpekleri nereye gitti? Tarlabaşı'nın hayvanlarını nasıl bulabiliriz? Bu soruyla başladığımızda, bu soruları gelen ihbarlarla örtüştürmeye başladık. Bir yerde hayvan kaybolduğunda nereye gidiyor? Kim götürüyor? Türkiye'de bu sürecin ana faili belediyeler. İstanbul özelinde başta İstanbul Büyükşehir Belediyesi ve yerel yönetimler. 2012'den itibaren yasal dönüşümlerle hızlanan bir süreç, örneğin birkaç temel yasal dönüşüm var, mesela bir tanesi kentsel dönüşüm yasası, bir diğeri afet bölgesi riskli alan yönetimi yasası, bir diğeri orman kanununun değişmesi ve bir diğeri mera kanunu. Bütün bunlar aslında hem şehrin merkezini hem de çeperini hedef alan değişiklikler. Aynı zamanda şehrin büyüdüğü bir zamandan bahsediyoruz. "Durmak yok yola devam" sloganının gerçekliği de bu. "Yol" denen yapıyı madde olarak düşündüğümüzde, materyal bir yapı olarak düşündüğümüzde İstanbul'un iki aks üzerinde, Kuzey'de kuzey ormanlarına doğru güneyde Kocaeli Gebze yoluna doğru genişlediği bir dönem. Bu alan aynı zamanda köpeklerin toplatılıp başka yere taşındığı yollar oldu. Örneğin bu alan üzerinde 2012 yılından itibaren Üçüncü Köprü inşaat havzası içerisinde İBB Kısırkaya köyünde (Sarıyer'in köylerinden) dev bir hayvan tecrit merkezi kurdu. Aynı şekilde aynı aksın güneydoğu çeperinde Pendik Tepeören'de Türkiye'nin ikinci hayvan barınağı kuruldu. Hayvanlar kamusal alanlardan koparılıp bu tecrit merkezlerine kapatılıyorlar. Ve aynı şekilde bu şehrin iki marjına atılmış köpekler var. Bugün Eyüp'ün kuzeyine doğru gittiğinizde Kemerburgaz'da yol üzerine atılmış köpekler var. Dört Ayaklı Şehir bunu takip ederek başladı. Aslında bir ağ Dört Ayaklı Şehir, işin en başından beri olan üç kişiyiz, ben, Berrak Doğan ve Başak Deniz Özdoğan ama birlikte iş yaptığımız ve bu ihbar hattı üzerinden tanıştığımız 6-8 kişilik yakın çalışan koordinasyon ekibimiz

var. Kurulmasının altında yatan aciliyet şehrin köpeklerine ne olduğuydu, özellikle Beyoğlu'nda, Tarlabaşı'nda, Sulukule'de, kentsel dönüşüme giren yerlerde. Bu kadar gündelik ve aslında naif bir soruyla başlayıp İBB'nin ve yerel yönetimlerin son derece sistematik bir biçimde bir sürgün pratiği ve kapatma pratiği ile karşılaştık ve bunun sonucu olarak da hayvanların kamusal varlığının azaldığını gördük. Benim etnografik saha çalışmam ve doktora araştırmam Kısırkaya ve Pendik'in daha sonradan mahalle olmuş beş köyünü kapsıyor, biraz da bu işi temellendirmeye yönelik bir çalışma oldu.

İ.O.: *İstanbul Araştırmaları Enstitüsü'ndeki Dört Ayaklı Belediye sergisinde bir konuşma yaptığını biliyorum, bu konuşma bu bahsettiğin konularla mı ilgiliydi?*

M.Y.: İstanbul yüzyıllardır köpekleriyle yaşamış, köpekleri olan bir şehir. İstanbul'un köpekleri her zaman bir ilgi ve bir merak konusu. Özellikle 18. yüzyıldan itibaren Batılı seyyahların, diplomatların, siyasetçilerin ve gazetecilerin gözünde İstanbul'un köpekleri meselesi var. Dört Ayaklı Belediye, 19. yüzyılda geleneksel İstanbul'a verilen isimlerden biri. Köpeklerin şehirdeki yoğun görünürlüğüne atıfta bulunan, bunu da köpeklerin "işlevleriyle", çöp ve artıklardan beslendikleri için bir tür çevre temizliği hizmeti verdiklerini, mahalleleri "tehlikelerden" korudukları için de neredeyse bekçinin işini gördüklerini vurgulayan bir ifade. İstanbul'da belediyenin, yani bir altyapı faaliyetinin olmadığı dönemde köpeklerin şehirdeki belediyecilik faaliyetlerini yürüttüğüne dair bir tabir. İstanbul'un bir belediyesi yok, İstanbul'un belediyesi dört ayaklı. Çöp hizmetleri yok, şehrin köpekleri şehrin çöplerini yiyorlar, güvenliğini sağlıyorlar. 19. yüzyılda İstanbul'un yaşama biriminin hâlâ mahalle olduğu ve aidiyet kültürünün çok yüksek olduğu bir dönemde köpekler yabancılara havlıyor, bekçilik yapıyor, hırsızları kovalıyor. İstanbul'daki köpek varlığına bakan Avrupalı aydın modeli ikiye ayrılıyor. Bir kısmı ise geleneksel Osmanlı İstanbulu'na kolonyal bir mercekle bakıp köpeklerin refah içinde yaşadığı kamusal ve sembolik düzeni eleştiriyor, hatta doğrudan aşağılıyor. Kartezyen özne anlayışının insan olmayan hayvan ve doğa üzerindeki tahakkümün kamusal yaşamı, yerleşim düzenlerini, tüm ilişkisel alanları düzenlediği bir dünyasallık tasavvuruna göre, geleneksel Osmanlı İstanbulu'nda köpeklerin refah içinde yaşamı büyük bir gelişmemişlik, "medeniyetsizlik" işaretiydi elbette. Bu anlayışla gelişen modern şehircilikle birlikte, özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Batı şehirlerinde, özellikle Kuzey Amerika ve Avrupa başkentlerinde sokak hayvanlarının tümünün topyekûn ve sistematik itlaflarla

yok edildiği bir tarihten söz ediyoruz. 20. yüzyıla geldiğimizde Avrupa başkentlerinde sokak hayvanı sorunu "kökünden çözülmüştü", bugün Batı'daki hayvansız kamusal alanlar her kökten çözümün içerdiği soykırım ve topyekûn imhayla, kanlı bir tarihin üzerinde yükseldiler.

İstanbul ise modernleşme tecrübesinde o dönemde başka bir noktada. 19. yüzyılda Parisli bir aydın, bir diplomat İstanbul'a geldiğinde karşılaştığı ve genelde dehşet içinde aktardığı manzara şu: köpekler hâlâ insanlarla kamusal alanı paylaşan, paylaşmakla da kalmayıp son derece kuvvetli bir koruma kültürü içerisinde (Hindistan'da olduğu gibi kutsal bir varlığı olmasa bile) korunan varlıklar. İkinci tepki ise buna duyulan hayranlık ve sempati. Çünkü bu çok kuvvetli bir şefkat, koruma ve merhamet pratiği ve Batı'da kaybedilmiş bir kamusal alan tecrübesine işaret ediyor. Avrupa'da sokak hayvanı sistematik vahşetin sonucu yok. Tabii 20. yüzyıla geldiğimizde özellikle savaş öncesi dönemde İstanbul'da İttihatçı hükümetin ilk icraatlarından biri bildiğimiz "Hayırsız Ada vakası".

İ.O.: *Pek de bilmiyoruz aslında Hayırsız Ada vakasını, biraz anlatabilir misin?*

M.Y.: 1909'da yeni kurulan İttihat ve Terakki hükümetinin ilk icraatlarından biri, İstanbul'da yaşayan 80.000 sokak köpeğini toplayıp (bugün Sivriada olarak bilinen) Hayırsız Ada'ya sürgün etmesi. Altı aylık bir zaman zarfında "İstanbul'un köpeksizleştirilmesi" adı verilen bir söylem etrafında örgütlenen bir toplu sürgün ve imha politikası bu. Toplatılarak ıssız Sivriada'ya sürgün edilen köpekler orada hastalıktan, açlıktan, delirerek ölüyorlar. Hayırsız Ada vakası, modern bir şehir olarak İstanbul'un modern tarihindeki en acı ve trajik tecrübelerden biri. Hem hayvanlı, özellikle köpekli bir şehir olarak İstanbul'da koruma geleneğinden radikal bir kopuşu hem de yalnızca birkaç yıl sonra, 1915 Ermeni tehcirine ve soykırıma varacak döneme hâkim siyasi tahayyülü anlatması bakımından son derece kritik bir olay. Daha sonra 1915'e varan süreçte tehcirle, yola sürerek yok etme mantığının ilk denendiği varlıklar oluyor köpekler. Öncesinde de bu tip tecrübeler var, 2. Mahmut döneminden beri. Sürgünle yok etmenin bir devlet mantığı haline gelmesinin ilk deneyimlerinden biri Hayırsız Ada tecrübesi. Aslında modern İstanbul tarihinin geçirdiği ilk soykırım bu ve ne yazık ki 1915'in de habercisi çünkü yeni düzene dair belirli bir ideoloji etrafında ve belirli bir Batılılaşma, geleneğin kendisinden gelen bazı değerlere karşı belirli bir mücadele protokolü. Sergi, Geleneksel İstanbul'u arşiv belgeleri ışığında günümüze kadar getiren, hem bu Hayırsız

Ada sürgününü anlatan hem de daha sonrasını ve gelenekten kopuşu anlatan o dönemin görselleriyle son derece zengin bir sergiydi. Benim yaptığım konuşma ise bundan sonra neler olduğunu ele alıyordu. Bu çok büyük bir soykırım ama İstanbul iki sene sonra tekrar köpeklerin yaşadığı bir şehir haline geliyor. Bu benim eve dönüş olarak kavramsallaştırmaya çalıştığım bir şey oldu. Bu topyekûn imhayı aslında başaramıyorlar ve biz bu başarısızlık sayesinde bugün köpeklerle yaşayan bir şehiriz. Dört Ayaklı Şehir topluluğunda düşünmeye çalıştığımız konu da bu: Bugün yine başka bir imha dalgasıyla karşı karşıyayız, çünkü bu harita üzerinde gözlemlediğimiz toplayıp sürgün etme örüntüleri bize tarihsel öncülünü hatırlatıyor. Hayvan hakları aktivistlerinin "barınaklar ikinci Hayırsız Ada" söylemi buradan geliyor. Nasıl oluyor da tam 100 yıl sonra tekrar benzer bir şey oluyor? Bu yüzyılda ne oldu? Cumhuriyet tecrübesi içinde sokak hayvanlarının durumu nasıl gelişti? Konuşmanın ana hattı buydu. 50'ler, 60'lar, 70'ler, 80'ler ve 90'larda sokak hayvanlarının şehirde yaşadığı mekânlar ve bu mekânların dönüşümüne etkisi ve bu mekânların hayvanların hayatlarını ve hareketlerini nasıl etkilediği. Örneğin tecrit pratiği, belediyeler tarafından zehirlenme, öldürülme, kapatılma ve de eş zamanlı olarak koruma pratikleri nasıl gelişti? Bu ikili hareketi düşünmeye çalıştığım bir konuşmaydı o. Hâlâ devam eden bir gelenek insan ve hayvan arasında ne tür ilişkilere imkân veriyor, biraz onu konuşmaya çalıştığımız bir çalışmaydı.

İ.O.: *Çok teşekkürler… Bir de arşiv çalışmanız var galiba, "Şiddet ile İhtimam arasında" adlı…*

M.Y.: Evet. Evcilleştirilmiş hayvan türleri arasında köpek, insanla birlikte evrimleşmiş, uzun yüzyıllardır insanla gelişen mekânsal formlarda hem tahakküm hem ihtimam ilişkisi içinde evrimleşmiş bir tür. Dolayısıyla insan ve köpeğin ilişkisi çok eski. Bizim araştırmamızın bir kısmı, özellikle devletin ve iktidarın sokak hayvanı popülasyon idaresine, yerel yönetimler eliyle uygulanan şiddet pratiklerine odaklanıyor. Ama bunu yaparken, insan ile köpek arasındaki kadim ilişkinin bir diğer boyutunu da göz ardı etmek istemiyoruz: İhtimam ve koruma.

Türkiye'de özellikle İstanbul'da bu ilişkinin tarihi sadece şiddetten ibaret değil. Aynı zamanda bu şiddet tarihine eş zamanlı olarak ve ondan ayrılamaz şekilde koruma pratikleri de gelişiyor. Bugün giderek artan şekilde şiddet vakaları görüyoruz ama aynı zamanda giderek artan sayıda insanın sokak hayvanlarına baktığını görüyoruz. Batı'da yok olduğundan bahsettiğimiz ilişki bu. Batı'da

hayvanlar var ama nasıl var? Bir özel haneye ait bir mülkiyet olarak, evcil hayvan olarak var. Türkiye'de evcil hayvan pratiği de var ama hem ontolojik hem de tarihsel olarak asıl olan ilişki sokaktakiyle ilişki, yani kamuya ait olan ile ilişki. Türkçede sokak hayvanı diye bir tabir var, bu her dilde yok. İngilizcedeki "stray dog" terimi aslında sahipsiz köpek anlamına geliyor. Sokaktaki köpek hiçbirimizin özel mülkü değil ama aynı anda hepimizin korumasında. Bizim arşiv çalışmamızda bu ilişkinin her iki tarafını belgelemek istiyoruz. Bu benim Dört Ayaklı Şehir projesine paralel olarak yaptığım kişisel bir çalışma. Bu ikili hareketi düşünmek çok önemli, yalnızca şiddet değil aynı zamanda ihtimam ve koruma pratiklerini de düşünmek. Çünkü bunlar çok özgün, bu coğrafyaya özgün pratikler ve formlar. Bugün hayvan hakları savunuculuğunda bu iki hattı birlikte düşünmenin çok önemli olduğunu düşünüyorum. Örneğin yasa bize sahipli-sahipsiz hayvan ayrımını dayatıyor. Tam da yapılmaya çalışılan bu bir aradalığı koparmak. Hayvanın haklarını kamusal olarak koruyabilmek için sahipli-sahipsiz ayrımının kalkması gerekiyor.

İ.O.: *Bu bahsettiğin sahipli-sahipsiz hayvan ayrımı sanki vatandaşların hakkı ve mültecilerin hakkı ayrımına da benziyor.*

M.Y.: Kesinlikle! Çünkü sokak hayvanının varlığı, hareketleri, içinde yer aldığı tüm ilişkiler, kamusal alana, bir haneye, siyasi kimliğe ve birliğe, vatandaşlık hukukuna ait olmayana dair tasarruflara dairdir. Bizim bugün yürüttüğümüz hayvan hakları mücadelesinin temel amacı sahipli-sahipsiz hayvan ayrımını ortadan kaldırmak. Çünkü bu ayrımı, kanunun ve adalet sisteminin dışında tutulup hakkı korunmayana ama devlet şiddetine en doğrudan maruz kalan varlıklara, bileşenlere, hayvanlara ve insanlara yönelik ayrımcılığı, şiddeti disiplin mekanizmaları görünmez kılmakta, hatta meşrulaştırmaktadır. Sahipli olmayana ne kadar yer açtığımız hem siyasi tahayyülde ve söylemde hem de doğrudan şehir alanında ne kadar yer verdiğimiz, kanunun yaşam hakkını koruma imkânlarına dair, hak mücadelesi açısından çok önemli turnusol kâğıdı. Sahipli olmayanı, kendini koruyamayanı ve kendini temsil etme hakkı ve yetisi olmayanı ne kadar koruyabilirsin? Türkiye'de bu mücadelede ihtimam pratikleri dediğimiz şeyler çok kırılgan. Şuradaki aç bir köpeğe yemek vermek, bunlar anlık, silinen ama bir şekilde de çok kuvvetli olan ve yok edilememiş, Batılılaşma etkisiyle yok edilememiş pratikler. Demek ki burada gerçek bir potansiyel var, diye düşünüyorum, buna sahip çıkmak, bunu yasadaki hak ve adalet mücadelesinin temeline taşımak çok önemli. Bu arşivi oluşturmak

hem bir sözlü tarih işi hem de yazılı tarih dışında kalan hayvana yer açmakla ilgili. Tarih yazımını politik aciliyetle düşünmek, şimdi burada güçsüz durumda kalmış hayvanın hakkını korumak önemli. Dört Ayaklı Şehir ve benim doktora araştırmamın içinde yer aldığı araştırma odaklı siyasi mücadelenin temel amacı ve itkisi bu.

İ.O.: *Daha önce konuştuğumuzda hayvana yönelik şiddetin suç tanımında olmadığını söylemiştin, yasanın hükmü olmadan nasıl bir adaletsizlik alanı oluştuğundan bahsetmiştin. Belki bu konuları biraz açabilirsin. Biraz bize bu yasal durumla ilgili değerlendirmeni sunabilirsin.*

M.Y.: Bizim bütün bu geleneğin, bu koruma pratiklerinin yasal bir kanuna kavuşması aslında çok yeni, 2004 yılında gerçekleşiyor. 2004 yılında 5199 sayılı hayvan hakları yasası çıktı. Hayvanlara Adalet Derneği'nde avukat Hülya Hanım'ın her zaman kullandığı bir tabir var, "Elimizde kurşunu olmayan bir tüfek var." Bu yasa inanılmaz boşlukları olan ve hayvanları koruma alanında çok yetersiz bir yasa. Yine de bir yasanın olması, bir kanunun çıkmış olması çok iyi ve o günden beri her yıl gündemde. Aslında yasa var ama onun içindeki birtakım değişiklikler, yönetmelik ve tüzük değişikliklerinden söz ediliyor. Bana göre yasanın en temel problemi ve Türkiye'de hayvana yönelik suçların çok kötüleşmesine olanak vermesi: yasada hayvana suç, eziyet, şiddet, tecavüz, aklınıza gelebilecek en ağır bedensel ihlaller TCK kapsamında değil, kabahatler kanunu kapsamında.

İ.O.: *Hayvanlara yönelik suçların kabahatler kanunu kapsamında olması ne anlama geliyor?*

M.Y.: Kabahatler kanunu, örneğin yüksek sesle korna çalmak, çöp atılmaması gereken yere çöp atmak gibi topluma rahatsızlık veren ama suç olmayan "basit" ihlalleri kapsıyor. Bir suçun kabahatler kanununda yer alması, yani bir suç değil kabahat olarak görülmesinin birinci sonucu para cezasına çevriliyor olması. Gerçek bir cezai yaptırımları yok, idari bir yaptırımları da yok. İkincisi de, sabıka kaydına herhangi bir şekilde geçmiyor. Bunu aslında bütün bu konuştuğumuz şehircilik bağlamında düşünürsek aslında sabıka kaydı oluşmamış iki suç var, biri bireysel olarak işlenen suçlar, diğeri de devlet eliyle işlenen suçlar. Dolayısıyla bu anlattığımız taciz, tecavüz, evet bunlar münferit vakalar (giderek artsa bile), kitlesel hayvan tecavüzleri yaşamıyoruz ama bir suçu bir suç olarak kabul etmemek aslında bu suçun artmasının en önemli ön koşul-

larından biri. Bunu bir suç olarak tanımamak, bunun toplumsal ve bedensel yıkıcılığını tanımamak ve Türkiye'nin böyle bir sorunu var. Aslında bu bir yasal ara alan ve böyle bir yasal ara alan kaldığında orada üreyen enformel yapılar oluşuyor. Örneğin köpek dövüşleri, örneğin evindeki evcil hayvana istismar, örneğin dayak, şiddet. Kanunun görünmez kıldığı ihlaller bunlar. Türkiye'de hayvan hakları alanındaki acil taleplerinden biri bu, derhal hayvana yönelik suçun TCK kapsamına alınması, yani kabahat değil suç olarak tanımlanması. Bunun çok önemli bir dönüşüm getireceğini düşünüyoruz. Hayvana tecavüzden sonra verilecek cezalardan bahsediyoruz ama bizi ilgilendiren kısım cezanın getirdiği caydırıcılık.

İ.O.: *Biraz da şu son dönemde televizyonlarda ve sosyal medyada dolanan hayvanlara yönelik şiddet haberleri ve bu görüntülerin dolaşımıyla ilgili neler düşündüğünü konuşalım mı?*

M.Y.: Türkiye şiddetin çok fazla pornografikleştirildiği, görselleştirilerek neredeyse magazin konusu haline getirildiği bir yer. Doğrudan şiddet görüntülerinin yaygınlaştığı bir ülke. Şiddetin her türlüsünün temsili problemli. Şiddeti nasıl konuşmak gerekiyor, şiddetle nasıl yüzleşmek gerekiyor, bu hem şiddete maruz kalanı korumak açısından hem de şiddetsizliği toplumsal olarak kurabilmek açısından son derece kritik bir mesele. İş hayvana geldiğinde medyanın daha da özensiz tavrı meseleyi iyice korkunç bir hale getiriyor. Çünkü zaten yasada suç sayılmayan bir fiili toplumsal algıda yapılabilir, duyumsanabilir bir hale getiriyor. Hayvanın tecavüz edilebilir bir varlık olarak dile ve temsile girmesi suçun devamlılığında ve döngüsel hale gelmesinde çok kritik bir nokta. Medyanın yarattığı en büyük tahribat bu. Böyle bir toplumsal sorunun olduğu yerde toplumu sürekli bu görüntülere maruz bırakmanın ve bunu hak mücadelesinden bahsetmeksizin sürekli yapmanın tek sonucu, toplumu şiddete karşı duyarsızlaştırmak. Bugün televizyondaki açlıktan ölen çocuk bedenleri, tecavüz, hayvana şiddet haberlerinin Türkiye'de sorunların çözümüne hiçbir etkisi olmadığı gibi daha korkunç bir toplumsal kayıtsızlığı ve yasaya ve kanuna güvensizliği tetiklediğini düşünüyoruz. Bu mesele hayvan hakları savunucuları arasında tartışmalı bir nokta, çünkü şiddet görüntüsünün her zaman sarsıcı bir etkisi var, stratejik olarak bunun sarsıcı etkisini önemli bulan gruplar var. Ama biz Dört Ayaklı Şehir'de hayvanların yaralanmış, parçalanmış bedenlerini paylaşmaktan imtina ediyoruz. Şiddetin bu denli pornografikleştiği, medya eliyle bu denli köpürtüldüğü bir dönemde buna

daha fazla ihtiyacımız yok. Şiddet yerine biraz daha korumaya dair ve cezai yaptırıma dair bir dilin kurulması çok acil geliyor bize. Ciddi bir mücadele başlığı aslında, şiddeti nasıl düşünmek ve nasıl dönüştürmek gerektiği. Şiddetin işlevselleştirilebileceğini, şiddetin dönüştürücü etkisini kuramsallaştırmış pek çok siyasi hareket ve teori var. Hayvan hakları alanı içerisinde de böyle radikal gruplar var. Silahlı mücadeleye dayanan pek çok hayvan özgürlüğü aktivisti var, örneğin Amerika'da "Animal Liberation Front" gibi özellikle hayvanların endüstriyel kullanımını, fabrikaları, deney laboratuvarlarını, mezbahaları, kürk endüstrisi için çalışan tesisleri hedef alan ve Amerikan terörizm yasası altında yargılanan siyasi yapılar var. Türkiye'de de bu hareketin temsilcileri var. Vegan hareketi, yani hayvanın topyekûn bedensel kullanımına karşı olan hareketin geldiği siyasi hat bu aslında. Burada hayvanın ancak silahla korunabileceği fikri var. Bizim ölçeğimizde ve sokak hayvanları ölçeğinde stratejimiz ya da ana söylemimiz bu değil, dolayısıyla hayvanların yaşaması için bu tip silahlı mücadeleye dayanan bir siyasette bile hayvanların var olabileceği koşul mutlak olarak barış. Toplumsal barış. Örneğin Roboski'de katliam olduğunda öldürülen katırlar ya da bütün savaş bölgelerinde ölen hayvanlar konusunda hayvanları izleme komisyonu da (HAKİM) (bizim kardeş örgütlerden onlar da) benzer bir çalışmayı yapıyor. Biz nasıl şehirlerde sabıka kaydı tutuyorsak onlar da çatışma alanlarında hayvan hakkı ihlallerini raporluyor. Dolayısıyla şiddetin durup barışın gelmesi koşul, buna silahlı mücadeleyle gitmeye çalışan örgütler de var, toplumsal akıl ve toplumun ortalamasına biraz daha yakın durarak, hem yasa üzerinden hem de ilişki üzerinden, yani merhamet ve koruma ilişkileri üzerinden giden bir mücadele var. İki ayağı var, yani biri toplumsal biri yasal, biri olmadan diğerinin eksik kaldığı bir mücadele bu. Yasa olmadan toplumda bu kadar yaygınlaşmış bir şiddete karşı bu bedenleri korumamız çok zor, mutlak olarak yasanın koruması ve mutlak olarak barış koşulu gerekiyor. Örneğin Gezi Parkı eylemleri boyunca polis protestoculara müdahale ederken, müdahaleler sırasında yüzlerce kedi, köpek, kuş öldü, yaralananların bir kısmına yardım etme şansımız oldu. Aynı şekilde, Güneydoğu'da savaşın ve çatışmaların sıcak olduğu dönemlerde sayısız sokak hayvanının da öldüğünü biliyoruz. Bunların kaydı bile tutulamıyor. Hayvan bedenini öldürülebilir, kolayca öldürülebilir olmaktan çıkarıp o ölümleri saymak ve yazmak mesele. Dolayısıyla hem bireysel olarak hem de devletin ve resmi kurumların sabıka kaydını tutmak çok önemli çünkü bu ölümlerin hepsi karanlıkta kalıyor.

İ.O.: *Biraz da hayvanseverliğin popülerleşmesinden bahsedebilir miyiz? Bu durum, özellikle Kadıköy'de gündelik hayatın içinde kolaylıkla fark edilebiliyor. Ya da, vejetaryen ve veganlarda bir artış gözlemlenebilir. Ya da mesela* Kedi *filmi gibi bir film yapılıyor. Sana göre böyle genel bir popülerleşme var mı? Ve siyasi olarak, hayvanseverliği ve veganlığı aynı kefeye koyabilir miyiz?*

M.Y.: Sorunun ilk kısmıyla ilgili, evet, görünürlüğün arttığı bir gerçek. Her yerde anaakım medyada ve sosyal medyada, kamusal alanda aklına gelebilecek her türlü mecrada, işte metrobüsteki televizyonda, metrodaki ekranda sevimli hayvan videolarının oynatıldığını görüyoruz. Yani hayvanın görünürlüğü artmış durumda, bu elbette iyi bir şey. Hayvanların düşmanlaştırıldığı, özellikle sokak köpeklerinin saldırganlığının altının çizildiği şu dönemde, sokak köpeklerinin sürekli düşmanlaştırılarak öldürülebilir hale getirildiği bir ortamda bu tip videolar, hayvanın insanla ilişkisinde son derece uyumlu, saldırgan olmayan, tehdit içermeyen, aksine koruma ilişkisi içerisindeki halini, o ilişkinin yapıcı taraflarını veriyor. Aynı şekilde hayvanlarla yaşamanın çocuk sağlığına, insan sağlığına faydaları, bunlar bizim aktif olarak ürettiğimiz söylemler değil ama yaygınlaşmasında bir sakınca görmediğimiz söylemler. Ama bu popülerleşmenin bir de şöyle bir tarafı var, benim yaptığım iş üzerinden onu söyleyebilirim. Örneğin İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nin (İBB), bu bahsettiğim sistematik imha politikasını yürütürken bir yandan da görünür kıldığı köpek besleme noktaları olması, örneğin barınakların "sıcacık bir yuva" olarak sunulması, toplumsal algıda yarattığı reklam çalışması hiç boşuna değil. O sayede popülerleşiyor. Bugün gerçekten İBB'ye ait bütün araçlarda belediyenin sokak hayvanını ne kadar koruduğunu görüyoruz. Aynı paketin söylemsel ya da sembolik evreninin bir parçası olarak sürekli komik kedi köpek videoları sunuluyor. Bu durum bir eğlenceye dönüşüyor ve hayvan biraz da belediyenin lütfuyla, o sadaka kültürü içerisinde, o yardım propagandası içerisinde koruduğu canlılar olarak sunuluyor. Bir suç, suç olarak kendini işaretlemiyor. Zaten belirli bir dolayımdan, dilsel dolayımdan geçerek topluma yansıyor. Bu arada şunu da söylememe izin verin, biz yola çıktığımızda ilk fark ettiğimiz, bu alanda çalışan insanların bildiği bir şey var: İstanbul'da bu kayıtsızlık alanı ve enformalite çok kritik bir sorun bu alanda. Her şey kayıt dışı. Hiçbir resmi kurum hayvanlarla ilgili resmi bir kayıt tutmuyor. Sokak köpeklerinde gördüğünüz küpeler, plastik küpeler aslında o köpeklerin kimlikleri, köpeklerin bir numarası var. Ve küpeler farklı renklerdedir, onların farklı renklerde olmasının nedeni, her yerel yönetimin kendi sınırları dahilinde farklı bir küpe

rengi ve şekli vardır. Bu aslında geleneğin içinden gelen bir pratik. Ve hayvanın mekânsal aidiyetini tanıyor. Bunlar üç aşağı beş yukarı aynı bölgelerde yaşayan hayvanlar. Mekânsal aidiyetle ve insanla kurduğu o yakınlık ilişkisi içerisinde, o korumaya geri dönen hayvanlar. Son yıllarda İBB köpeklere plastik küpe takmayı bıraktı. Her sistematik siyasetin kendini kamuya makulleştirmek için popülerleştirdiği bir alan var. Popülerleştirdiği alan tabii ki 20.000 hayvanı kapatma kapasitesi olan Kısırkaya'daki tesis olmayacak. Bunu yapan İBB'nin bütçesi çoğu bakanlığın bütçesinden büyük. Siyasi olarak Türkiye siyasetinde merkezi bir rolü var. Aynı şekilde Türkiye ekonomisini dünya ölçeğinde dönüştüren, yol, inşaat, altyapı çalışmaları ve yatırımları var. İstanbul'u küresel sermayenin yatırım alanı haline getiren ana aktör İBB. Kayıt dışı öldürdüğü ve o ihlallerle yok ettiği hayvanları tabii ki görünür kılmayacak.

Kedi filmi ile ilgili, filmin düşüncesini ve niyetini tenzih ederek konuşuyorum. Bu tip filmlerde, hayvanın kültürel yerini ve değerini, bu kültürün içinde yer almaktan gelen değeri vurgulamak önemli. Ama bu popülerleşme eylemine, özellikle siyaset eliyle, yerel yönetimler ve medya eliyle aktarılan bu popülerleşme eğilimine biraz daha direnç gösteren çalışmaların artması gerektiğini düşünüyorum. Bizim yapmaya çalıştığımız hayvanın temsilinin ötesinde hem şehirde hem de kırsal alanda hem de kır ve kent arasındaki bütün o ara alanlarda hayvanların insanla ilişkisinde ortaya çıkan pratikleri, o formları, o ilişkinin nasıl şekillendiğini göstermek.

Vegan siyaset meselesi bütün bu sosyolojiden biraz daha farklı. Düşünsel kökenleri daha radikal, hak mücadelesini daha radikal bir noktasından devralan bir siyaset. Dünyada da Türkiye'de de bütün bu vegan siyasetin bir tüketici kültürüne ve bir yaşam tarzına dönüşmesi gibi bir problem var. Ama ekolojik mücadele için de böyle bir risk var, organik tarım için de böyle bir risk var. Küresel kapitalizmin yarattığı bir etki o. Ekolojik dengeyi, hayvan haklarını ya da hayvan tüketimini üretim modelleri ve ilişki modelleri üzerinden düşünmek, yani tüketimin altında yatan arka plan dinamikleri üzerinden düşünmek önemli. Vegan aktivizm bütün medyanın karikatürleştirmesine ya da bütün bu riskleri barındırmasına rağmen aslında radikal bir hak talebinden geliyor: Hayvanın bedeninden ve yaşamından elde edilen hiçbir ürünün tüketilmemesi talebi. Bunu sadece tüketici talepleriyle sınırlamak problemli ama oradaki radikal hak talebini görmek de önemli. Dolayısıyla hayvanseverlik, konuşmamızın diğer kısımlarında bahsettiğim o gelenekten gelen, fenomenolojik olarak farklı bir ilişkilenme. Hayvanseverlik hayvan hakları aktivistliği de değil, vegan

aktivistliği de değil. Bütün bunları ayrıştırabilmek çok önemli. Hayvanseverlik toplumsal olarak bu işi yapan, soğukta, karda kışta ormana atılmış köpekleri besleyen, biraz da medyanın karikatürleştirdiği, mesela 90'lar boyunca Panter Emel adıyla, "deli hayvan sever" ya da "deli kedici teyze" diye karikatürleştirdiği ve genellikle toplumsal cinsiyetin o ayrıştırıcı diliyle de son derece hızlı bir şekilde örtüşen ve kadın düşmanı, emekçi düşmanı, ırkçı, milliyetçi, ayrıştırıcı söylemlerin hepsinin bir paket halinde gelişen ama bir şekilde de toplumda son derece yaygın olarak yaftalanan, etiketlenen, işaretlenen ve dışlanan insanları betimliyor. Bu insanların gündelik olarak karşılaştıkları manzara hem devlet eliyle hem de bireysel olarak şiddete maruz kalmış hayvanlar; aç bırakılmış, siz beslemediğinizde yiyecek yemeği olmayan hayvanlar. Geleneksel koruma kültürü yapısının çözüldüğü, devlet eliyle çözüldüğü bir dönemdeyiz. Örneğin ben Üsküdar'da oturuyorum, her akşam belirli bir saatimiz var, kedi ve köpekleri beslediğimiz. Akşam saatlerinde ya da sabah namazında buluşan cami cemaatleri var. Hayvanın yasa yoluyla haklarının korunmadığı yerde hayvanın görünürlüğünü de ön plana çıkarmaktan imtina eden çok sessiz ve derinden ilerleyen güçlü bir gelenek var. Gerçek anlamda toplumsal bir geleneğin içinde devam eden bir pratik var. Dolayısıyla hayvanseverlik bu aslında. Vegan aktivizme gelirsek, (ben vegan değil vejetaryenim), dolayısıyla vegan aktivisti arkadaşlarımız, birlikte siyaset yaptığımız kardeş örgütler hakkında konuşmaktan da imtina ederim ama vegan aktivizmini siyasal skalada ve düşüncede oturttuğumda aslında son derece radikal ucu, bizim yapmaya çalıştığımız şey ise hayvanla insan ilişkisinin gündelik hayatta elle dokunulabilir ve materyal olarak nasıl geliştiğini, onun seyrini ve bizim yasal olarak bu seyri nasıl koruma ilişkisine evriltebileceğimizle ilgili. Mücadele alanımız biraz bu. Vegan siyasetin mücadele aksı daha farklı, işin politik ekonomisi daha ön planda, çoğu örnekte, haklı nedenlerle, bu ilişkisel alanı daha geri planda bırakabilmiş bir siyaset.

İ.O.: *Hayvan meselesi üzerine çalışan hangi gruplar var?*

M.Y.: Hayvan meselesi üzerine çalışan çok fazla grup var, sayısını bilemiyorum, çok fazla platform, yasal dernek, oluşum var. Bir grup daha hayvan hakları savunuculuğu yapıyor. Bugün omzundaki yük giderek artmış çünkü daha önce bahsettiğim yasal mücadelede adalet bakanlığı ile görüşmelere devam eden, yasal mücadeleyi öne çıkaran hayvan hakları grupları var. Örneğin benim de kurucularından olduğum Hayvanlara Adalet Derneği böyle bir

mantıkla bir araya geldi. Yasa tasarıları, önergeleri hazırlayan, bakanlıklarla görüşmeye giden bir grup. Mesela yasa izleme komisyonu içerisinde biz de varız, sokak hayvanları ile ilgili çalışan hayvanseverler var, vegan aktivistler var, hayvan deneylerine hayır platformu var, örneğin yunus parklarına hayır platformu var. Hayvanların yaşadığı farklı farklı sorunlara hem özgünleşmiş hem de genel bir soyutlama düzeninde odaklanarak bir araya gelebilen gruplar var. Örneğin, Dört Ayaklı Şehir, Kuzey Ormanları Savunması, İstanbul Kent Savunması ile sürekli ilişki halinde çalışıyor çünkü adımızın anlattığı gibi, hem şehrin tarihine, siyasetine hem kamusal alan idaresine hem de hayvan hakları siyasetine dair teorik ve pratik müdahaleler yapmaya çalışan bir topluluk. Bir de yereldeki hayvan hakları koruma grupları var. Türkiye'de konfederasyonlar da var bu yerel grupları bir araya getiren. Ama alan zor bir alan, siyasetin ana eğilimine karşı hem yasal mücadele verip hem sokakta hayvanla temasın zorunlu olduğu bir alan. Kanunen suç kabul edilmeyen fiillerin suç kaydını tutmaya çalışan insanlar var. Ve bununla karşılaştığı yerde hayvanı korumaya ve kurtarmaya çalışan insanlar var. Bugün veterinerlik hizmetinin başlı başına maddi bir külfet olduğu Türkiye'de yüzlerce hayvana bakan, besleyen, koruyan insanlar var. Özellikle sol muhalif ve eleştirel çevrelerde de buna [hayvanlara adalet meselesine] yer açmak görevimiz diye düşünüyorum.

İ.O.: *Bu meselenin görünürlüğü konusuna gelmişken, şunu sormak istiyorum, son dönemde Türkiye akademisinde de hayvan meselesiyle ilgili bir canlanma söz konusu gibi, fakat hayvanı konuşurken yoğun biçimde temsil meselesine odaklanılıyor ve bu noktada sanki şöyle bir varsayımdan hareket ediliyor: Hayvanın temsili üzerine konuştuğumuzda doğrudan etik, adalet ve şiddet meselesine dair de konuşmuş oluyoruz. Hayvanın temsiline dair yapılan analizler bugün Türkiye'de hayvanın yaşamına ya da hayvanlara ilişkin hak mücadelesine ne derece bağlanabilir? Sen akademideki bu hareketlenmeyi takip ediyor musun? Senin izlenimlerin ne?*

M.Y.: Benim doktora araştırmamın bir boyutu da hayvan çalışmaları adı verilen bir alanla diyalog halinde olduğu için, bahsettiğin akademik eğilimi de yakından takip ediyorum. Özellikle Türkiye'de bu alandaki çalışmaların artması hayvan hakları siyaseti açısından umut verici. Bu işin fikriyatının, her meselede olduğu gibi, biraz daha geriden geldiği, tercüme teoriler ve düşüncelerle hareket etmeye çalıştığımız, kendinize söylem ve çerçeve oluşturduğunuz bir alan bu. Dolayısıyla, Türkiye'de yapılan her araştırma çok kıymetli ve benim araş-

tırmam da bu geleneğe ait. Ve bu mücadelenin hizmetinde bir çalışma olarak görüyorum. Ama tabii tam da bu kaynak azlığı ve yasal zorluk nedeniyle çok da dikkatle yürünmesi gereken bir alan olduğunu düşünüyorum. Örneğin senin bahsettiğin temsil meselesi, üzerine çok ciddi düşünülmesi gereken bir mesele, tıpkı şiddetin temsilinde konuştuğumuz gibi. Hayvanların içinde yaşadıkları insani düzenin, kamu düzeninin, insani ilişkilenme düzeninin oluşumuna dair fikirlerimiz, örneğin ekolojiyi ve çevre etiğini ya da mücadele alanlarını kurgularken hayvanın aslında pasif bir öğe olarak yer aldığı çerçevelere karşı biraz daha uyanık ve dikkatli olmamız gerekiyor. Bunun yeniden üretilmesi aslında hayvanın yersizleştirilmesi, her anlamda hem yerinden edilmesi hem de yasada yer verilmemesi, yersizleştirilmesi ve görünmez kılınmasına yeniden yol açabilir diye düşünüyorum. Dolayısıyla, buna dair bir özenle hareket etmeye çalışarak, hayvanın olduğu biçimde, ilişki içerisindeki halini göz önüne alarak ilişkiyi haritalandırmak bu yüzden önemli. Türkiye'de hayvanlar, ceza kanunun toplumsal, yaygınlaşmış ve güçsüz olana şiddetin önlenmesine ilişkin eksiklerinden nasibini alan, en kırılgan, en zayıf, hak ve adalet mücadelesinin kapsamının dışında kalmış varlıklar. Özellikle sokak hayvanları, son dönemde artan, hem yerel yönetimler eliyle devlet şiddetinden hem de toplumsal şiddetten fazlasıyla nasibini alan canlılar. Ama aynı zamanda, kent kültürünün ve kamusal alan geleneğinin içinden gelen ve giderek güçlenmekte olan koruma, bakım ve ihtimam pratikleri sayesinde de hâlâ bir arada yaşayabildiğimiz canlılar. Hayvanı içinde yer aldığı bütün bu toplumsal, sosyolojik ve fenomenolojik endekslerden, şiddet, hak ve adalet ilişkilerinden soyutlayarak temsil etmek aslında bu şiddeti yeniden üretmek hiç istenmese, buna hiç niyet edilmese de epistemolojik şiddeti yeniden yeniden üretecek ciddi bir tehlike. Türkiye'deki akademik gelişmelerle ilgili hepimizin bu noktada, ben kendimi de sorgulayarak konuşayım, uyanık, dikkatli ve son derece özenli olması gerekiyor. Özellikle şiddetin bu kadar arttığı bir toplumda, bir siyasi iklimde, bu şiddete dur demek için bütün düşünsel, fikri, siyasi mekanizmalarımızı ve birikimimizi ve kapasitemizi bu yönde kullanmamız gerektiğini düşünüyorum. Bizim için bu biraz geleneğin içinden de devşirebileceğimiz öğeleri olan bir çalışma çünkü onlar var, ya buna arkamızı dönüp temsil üzerinden bir dil oluşturabiliriz ki, bu toplumsal olarak hiçbir şeye dokunmayabilir ya da toplumun içinden gelen hayvanseverlerin mücadelesine destek vereceğiz ki, bunun ben sadece hayvanlar için değil, akademi ve toplum ilişkisine ya da bilgi üretimi, iktidar, toplum ilişkisinin konfigürasyonuna dair de önemli bir önerme olduğunu dü-

şünüyorum. Neyi öne çıkarıp hangi meseleyi ana dinamik haline getireceğiz, hangi konuyu konuşacağız? Düşüncenin radikalliği toplumun adalet arayışı ile birleştirildiğinde bu çok önemli. O düşüncenin radikalliğinin siyasi olarak başarıya ulaşıp ulaşmaması da buna bağlı. Hem Türkiye'de inanılmaz önemli çalışmalar var, hem Türkiye'de akademik alanda bir şekilde yer bulamayıp dışarıda çalışmak zorunda olan ya da tercih edenler, Türkiye'ye dair sorunlar üzerine araştırma yapan çalışan, doktora tezi yazan yüzlerce insan var, bütün bu alan tabii ki genişlemeli ama hayvan hakları meselesinde bu meselenin özellikle sosyal bilimler alanında "yeni öteki" olduğu bir dönemdeyiz. Riskli pozisyonlar biraz o noktada başlıyor.

İ.O.: *Bu, Derrida'yla başladı, değil mi?*

M.Y.: Bugün kullandığımız anlamıyla "hayvan çalışmaları" ve hayvanları da kapsayan holistik ekolojik düşünce, 2. Dünya Savaşı sonrası kıta felsefesine dahil pek çok düşünürün fark ve öznellik ilişkisini radikal biçimde düşünmesi geleneğinin bir parçası, bir sonucu. Başta Derrida olmak üzere, pek çok düşünür Kartezyen özne anlayışını ve onun merkezinde yer aldığı tarih yazımını, siyaset ve toplumsallığı ve dünyasallık fikrini radikal biçimde eleştiriyor, geliştiriyor. Bugün hayvanların da ufkunda görünür olduğu, hak mücadelesinin temelinde yer almasını sağlayan ve kanun-adalet-şiddet meselesini düşünmemizi sağlayan, bu düşünsel izlek. Ancak çağdaş sosyal bilimlerin, kavramları tarihsel ve fenomenolojik sınırlarına dair yeterince eleştirel düşünmeden, neredeyse fikir kalıpları gibi kullanma eğilimi ne yazık ki hayvanlarla ilgili çalışmaları da kısıtlayan önemli bir sorun. Bugün hayvan araştırmalarında artık Derrida'ya atıfta bulunanların sayısı bile az.

Derrida'nın, hayvanın o ilişki içerisindeki yerini ya da şiddetin fenomenolojik katmanlarını anlatan metinleri var. Kapitalizmin, insanmerkezci tarihin, siyasetin, fikriyatın, ekolojinin krizleriyle birlikte, insan öznelliğini temel alan dünya ve dünyasallık tecrübesinin eleştirisinden doğan yorumlardan beslenen bir düşünsel ve siyasi alandan söz ediyoruz.

Ancak günümüz sosyal bilimlerinin kısıtlarıyla birlikte, bu yorumların iki farklı uca savrulmaya neden olan eğilimler ürettiğini düşünüyorum. Bunlardan ilki, hayvan ile insan arasındaki karşılaşmanın, ilişkilenmenin sınırlarını sorunsallaştırmadan, hayvanı doğrudan temsil eden, neredeyse temsilin, siyasetin ve tarihin öznesi olarak hayvanları konumlandıran düşünsel ve siyasi eğilimler. İnsan olmayan hayvanların bilişsel özelliklerini, doğal kapasitele-

rini vurgularken, ona neredeyse tarihdışı (*ahistorical*) faillik atfederek, ironik biçimde insanmerkezciliği ve onun temel kategorilerini esas alan geleneği bu kez de hayvanlar üzerinden yeniden üreten araştırmalar bunlara en iyi örnek. Bu tür eğilimlerin, eleştirel tarih yazımı alanında üreyenlerine bir örnek de Marksist tarih yazımı içindeki versiyonları olabilir. Aşağıdan tarih ya da ezilenlerin tarihi ekolü içinden gelişen "Hayvanlar da işçi sınıfının parçasıdır" şiarıyla gelişen çalışmalar 2000'lerin başından beri yükselişte. Bu çalışmaların da, temel olarak hayvanların emeğinin tarih yazımında silinen, yok sayılan, sermaye birikimindeki rollerini öne çıkarmakla çok önemli bir düşünsel dönüşüm yarattığını, emek çalışmalarına katkılarının büyük olduğunu düşünüyorum. Ancak bu alanda görmezden gelinen temel sorun, yani büyük bir teorik zayıflık, hayvanın emeğinin öznesi olmadığını, buna neden olanın da yalnızca kapitalist üretim ilişkileri değil, hayvan çalıştırmanın içerdiği zor kullanma, güç ve tahakküm ilişkisi olduğunun göz ardı edilmesi. Hayvan emeği, işçinin emeğiyle aynı nitelikte değil. Sermaye birikimi açısından aynı, hatta kapitalizmin ilk aşamalarında yüksek artı değer üretme kapasitesinde olabilir, ancak hayvanlar ücretli emek ilişkisinde emeğini satan varlıklar değil. Zorla çalıştırılan, emekleri de köle emeği gibi sömürülen hayvanlar. Özellikle Marx'ın *Kapital* öncesi çalışmalarını kapsayan sermaye birikimi, doğanın sömürüsü ve metabolik yarık çalışmaları aslında çok oturuyor, doğanın içerisinde hem bedensel olarak sömürülen hem de şiddet ilişkisi içinde, değerin üretiminin görünmez bileşenleri olarak hayvanları konumlandıran çalışmalar bunlar ama hayvanlara taşıyamayacağı bir öznellik atfediyorlar. Hayvanların var oluşlarından gelen yaşam hakları var ama emekleri üzerinden bir hakları yok çünkü o hayvanlar emek ilişkisi içinde değiller. Rıza ilişkisi içinde değiller, emeklerini satıyor değiller; eğer kapitalizm ücretli emeğin köleliği ise bu hayvanların ücreti yok, kapatılarak, tecrit altında sömürülüyorlar, ölene kadar çalıştırılan hayvanlar. Evet, bir emek sömürüsü, evet, bir beden sömürüsü, bir şiddet ve tahakküm ilişkisi ama emek ilişkisi mi? Bütün bunlar teorik olarak çok önemli sorular. Bu da bir temsil, ama bildiğimiz anlamda kültürel bir temsil değil, kimlik üzerinden bir temsil değil, emek üzerinden bir temsil. Bir başka örnek de, özellikle devlet şiddetinin yoğun, toplumsal şiddetin de yaygınlaştığı coğrafyalarda ve mekânlarda, (savaş ve çatışma bölgelerinde, tecrit alanlarında, et endüstrisi içerisinde vb) şiddet antropolojisi çalışmaları olabilir. Burada da benzer problemler var, hayvanı bir ara yüz, pasif bir nesne olarak değil ama bir özne olarak da değil, insan öznelliğinin temel bir sorunu olarak düşünmek çok

önemli. Yapmamız gereken ne ona insan öznelliği atfetmek ne de bir nesneymiş gibi, araçsallaştırmak, konuşmak istediğimize bir ara yüzey, bir basamak olarak değil tam da o karşılaşma anında ortaya çıkan çatışmayı anlatmak beni daha çok heyecanlandırıyor. Bütün kırılgan gruplar üzerine belki benzer bir şey söylenebilir, hayvanları zavallılaştırmadan, sadaka alıcısı değil, hak sahibi olarak görmek. Ya da taşıyamayacağı bir öznellik yükü altında ezmek değil ama maruz kaldığı şiddetin iktisadi, siyasi, yasal temellerini göstermek daha acil geliyor bana. Akademik çalışmalarda, özellikle sosyal bilimlerde, temsil üzerinden, hayvanın bir unsur olarak bir renk olarak yer aldığı çalışmalar son derece problemli. Hayvan ile insan arasındaki ilişkilerin tarihi, aslında hem insanın hem hayvanın tarihi. Bu tarihleri bir araya getirmek, iç içe geçmişliği ve kuruculuğu içinde yazmak ve düşünmek, ve bunu Hegelci, doğrusal, ilerlemeci bir tarih anlayışıyla değil, hayvanların insanı, insanın bilinç, eyleme ve dönüştürme kapasitelerini nasıl dönüştürdüğünü, insanın da sorumlu varlık olarak içinde yer aldığı ilişkisel alanları nasıl karmaşıklaştırdığını düşünmek çok önemli.

Adaletin, siyasetin, temsilin öznesi olarak insanın yazdığı tarihlerin, düzenlediği mekânların ve geliştirdiği hak, şiddet ve adalet ilişkilerinin içerisinde hayvanların izini sürmek, onlara "yer" açmanın devrim niteliğinde olduğunu düşünüyorum. Bunu yalnızca hayvanlara yaşadıkları coğrafyalarda, mekânlarda özgürlük imkânı sağlayacağı ya da yer açacağı için savunmuyorum. Hayvanlara yer açan bir siyasetin, yerleşim ve mekân kullanımı tahayyülünün, onların hakkını, şiddeti caydırıp ihtimam ilişkilerini koruyan adalet düşüncesinin, aynı zamanda, insanmerkezcilikle örgütlenen kapitalist üretim ilişkilerinin, neoliberal siyasetin ve öznellik anlayışının, ekolojik krizlerin yarattığı tıkanma ve tükenmeyi de yepyeni imkânlarla aşabileceğini savunuyorum. Dört Ayaklı Şehir, böyle bir aciliyetle ve sorumluluk bilinciyle çalışan küçük bir topluluk, ancak etkisinin de hissettiği aciliyet kadar güçlü ve kurucu ve dönüştürücü olduğuna inanıyoruz.



Kolaj: Deniz Ayral.

Isınan Bir Dünyada Devrim

Rusya ve Suriye Devrimlerinden Dersler*

ANDREAS MALM

İklim değişikliğini devrimle ilişkilendirmek için çok fazla hayal gücü gerekmez. Eğer tüm toplumların üzerine kurulu olduğu dünyevi düzen bozulmaya başlarsa, bu toplumların değişmeden ayakta kalması nasıl mümkün olabilir? Yükselen sıcaklıklar sebebiyle uzun zamandan beri öyle ya da böyle çok sayıda korku dolu ayaklanma senaryosu tahmin edildi. Günümüzde çoğunlukla gelecekten haber veren ilk iklimsel kurgu çalışması olarak kabul edilen 1962 tarihli *The Drowned World* [Sular Altında Kalan Dünya] adlı romanında J.G. Ballard, eriyen buzullarla birlikte bir İngiliz başkentinin tropik bataklıklara gömüldüğünü ve halkların dayanılmaz sıcaktan kutuplardaki güvenli bölgelere doğru kaçtığını hayal etti. Göç akınlarını yönetmeye çalışan BM başkanlığına göre "Kuzey ve Güney Kutup Daireleri ile tanımlanan yeni çevreler dahilinde hayat, önceden olduğu gibi, aynı toplumsal ve ailesel ilişkiler çerçevesinde, büyük oranda aynı amaçlar ve doyumlar eşliğinde devam edecekti," gel gör ki bu öngörü "açıkça hatalı" bir varsayımdı.[1] Sular altında kalan bir dünyanın bildiğimiz dünyayla hiçbir alakası olmayacaktı.

Son yıllarda Amerikan ordu teşkilatı iklim projeksiyonunun bu alt türüne hâkim oldu. ABD istihbarat topluluğu tarafından derlenen ve Senato'ya sunulan "dünya çapında tehdit değerlendirmesi" 2013 tarihli nüshasında sıradışı hava olaylarının gıda piyasalarını ciddi sıkıntıya sokacağı ve "isyanlar, sivil

* İlk yayımlandığı yer: *Socialist Register*, C. 53, 2016. Yazarın ve yayımcının izniyle *cogito* için Türkçeye çevrilmiştir.

1 G. Ballard, *The Drowned World*, New York: Liveright, 2012 [1962], s. 58.

itaatsizlik ve vandalizmi tetikleyeceği" ifade ediliyordu.[2] Patlak veren isyan yangınlarının yayılmasını önlemekle görevli olan silahlı kuvvetlerin iş yükü, ısınan bir dünyada daha da artacak. Amerikan sağının inkârcı tutumunun tam aksi bir tutumla tutarlı ve gizli bir şekilde konuyla ilgilenmeye devam eden Pentagon, Temmuz 2015'te Kongre'ye artık tüm muharip komutanlıkların iklim değişikliğini dikkate alarak planlama yaptıklarına dair detaylı bir rapor sundu. Kırılgan hükümetlerin kuyusunu kazan, insanların ihtiyaçlarını karşılamaktan âciz yöneticilerle halkları karşı karşıya getiren "tehdit çarpanı" daha şimdiden iş başındaydı ve gittikçe daha da fenalaşacaktı.[3] Bu anlatılanların çoğu, aşırı kalabalık kıyı kordonlarında meydana gelecek. Emperyalist askeri kanadın belki de en ferasetli yüksek memuru olan David Kilcullen, *Out of the Mountains: The Coming Age of the Urban Gerilla* [Dağların Dışında: Kent Gerillasının Yaklaşan Çağı] başlıklı kitabında yakın bir gelecekte, çoğunlukla deniz seviyesinden alçakta yer alan sahil bölgelerinde olmak üzere, Küresel Güney'de [Üçüncü Dünya] hareketli kitlelerle dolup taşmış mega şehirler öngörüyor; iklim değişikliği sadece gıda ve su kaynaklarını azaltmakla kalmayarak bu kitleleri düpedüz sular altında boğulma tehlikesiyle baş başa bırakacak. Bu insanlar, erişebildikleri ne silah varsa ellerine geçirip nasıl isyan etmesin? İkinci intifada, Orta Asya cihadları, Arap Baharı ve Occupy [İşgal] hareketinden alınması gereken tüm dersleri harmanlayan Kilcullen, denize sürüklenen sıcak varoş mahallelerinde kontrgerilla harekatlarının asla sona ermeyeceği bir yüzyıl tahayyül ediyor.[4]

Devrimin yeminli düşmanları, şimdiye kadar bu spekülasyon çılgınlığında ağır basan taraf oldular. Karşı taraftan –mevcut düzenin devrilmesi gerektiği, aksi takdirde çok kötü şeylerin yaşanacağı düşüncesinin partizanları– çok az ses yükseldi. Gelgelelim kontrgerillanın stratejik çevresi değişiyorsa –tanım gereği– demek ki devrimcilerinki de değişiyor ve kendilerini bekleyen şeyi

2 "US Intelligence Community Worldwide Threat Assessment, Statement for the Record March 12, 2013," *United States Central Intelligence Agency (CIA) Handbook: Strategic Information, Activities and Regulations*, Washington, DC: International Business Publications, 2013, s. 40.

3 Savunma Bakanlığı, "National Security Implications of Climate-Related Risks and a Changing Climate," Kongreye sunulan 23 Temmuz 2015 tarihli rapora archive.defense.gov adresinden erişilebilir. Pentagon'u tek rahatsız eden şey ısınan bir dünyada hortlamasından korkulan çatışma hayaleti değil: türünün dünyadaki en büyük örneği olan Virginia'daki Norfolk deniz üssü de dahil olmak üzere çok sayıda askeri kurulum su baskını tehdidiyle karşı karşıya. Bkz. örneğin Peter Engelke & Daniel Chiu, *Climate Change and US National Security: Past, Present, Future*, The Transatlantic Partnership for the Global Future, Brent Scowcroft Center and the Ministry for Foreign Affairs of the Government of Sweden, 2016.

4 David Kilcullen, *Out of the Mountains: The Coming Age of the Urban Guerilla*, Londra: C. Hurst & Co., 2013.

tahlil etmek için onların da mücbir bir sebebi var. Tarafların yaptığı hazırlık miktarındaki dengesizlik ise göze batıyor. Devrimci geleneğe bağlılık yemini edenlerin –kolektif zihinlerinde 1917 tecrübesi büyük ihtimalle her zaman büyük önem arz edecek– hayal güçlerini en az istihbarat raporları veya kurgusal çalışmalar kaleme alan herhangi bir yazar kadar verimli bir şekilde kullanmaktan çekinmemeleri gerekiyor. Devrim ile sıcaklığın muhtemel dört biçimlenimini [konfigürasyonunu] ayırt ederek başlanabilir.

Bir Semptom Olarak Devrim

Yükselen sıcaklıklar nasıl toplumsal çalkantıya tercüme edilebilir? Solomon M. Hsiang ve meslektaşları, araştırma dünyasında ses getiren bir çift makalede dünya tarihinin 10.000 yılını kapsayan yaklaşık elli adet veri kümesi toplayıp bu verileri bilgisayar modellerinin imbiğinden geçirerek sıcaklıktan çeşitli çatışma biçimlerine uzanan düz bir bağ damıtıyor. Anormal derecede sıcak havalar, tüm ölçeklerde ve tüm kültürlerde kızgın kornaları, polis şiddetini, beyzbol atıcılarının vuruculları hedef almasını, kent isyanlarını ve yelpazenin en ucunda "yöneticilerin zorla görevden alınmasını" kışkırtıyor. Fevkalade sıcak hava, bir şekilde bireyleri daha kavgacı davranmaya itiyor ve "gruplar arası çatışma" –devrim hayaletinin içinden hortlayacağı kutu– söz konusu olduğunda bu etki üç kat artıyor.[5] Nedenselliğe dair sağlam nicel kanıtlar sunma iddiasındaki Hsiang ve çalışma arkadaşları, geçmişe dayanarak, daha sıcak geçecek bir yirmi birinci yüzyılın her türden çekişmeye sahne olacağı sonucuna varıyor; Public Enemy adlı hip hop grubunun *Apocalypse 91* isimli albümündeki açılış dizelerini –"gelecekte bizi bekleyen tek şey çatışma"– alıntılayabilirlerdi.

Doğal olarak eleştirmenler bu tezin aldatıcı sadeliğini hedef aldı. Diğer tüm değişkenleri parantez içine alarak –iklim faktörünü diğerlerinden ayırmak için bir ön şart– Hsiang ve meslektaşları etkin bir şekilde dizisel, tek nedenli bir mekanizma icat ediyor: kötü hava-çatışma.[6] Bu eleştiri bir adım ileri gö-

5 Solomon M. Hsiang, Marshall Burke, & Edward Miguel, "Quantifying the Influence of Climate on Human Conflict," *Science* (2013), 341, s. 4. Krş. Solomon M. Hsiang & Marshall Burke, "Climate, Conflict, and Social Stability: What does the Evidence Say?," *Climatic Change* (2014), 123, s. 39-55.

6 Clionadh Raleigh, Andrew Linke, & John O'Loughlin, "Extreme Temperatures and Violence," *Nature Climate Change*, 4, 2014, s. 76-77. Ayrıca bkz. John Bohannon, "Study Links Climate Change and Violence, Battle Ensues," *Science*, 341, 2013, s. 444-445; Mark A. Cane ve diğerleri, "Temperature and Violence," *Nature Climate Change*, 4, 2014, s. 234-435; H. Buhaug ve diğerleri, "One Effect to Rule them All? A Comment on Climate and Conflict," *Climatic Change*, 127, 2014, s. 391-397.

türülebilir. İklim değişikliği ile gerçek bir devrime yol açabilecek türde bir huzursuzluk arasında *dolaysız bir bağ olması mümkün değildir*. Sıcaklıklar ne kadar yükselirse yükselsin, kimse sıcaktan bunaldı diye greve gitmeyecek veya bir polis karakoluna saldırmayacak. Ortada önceden beri var olan yarım kalmış bir hesap veya kaynama noktasına doğru yükselmekte olan bir öfke yoksa, demek ki bu saldırı tamamen gelişigüzeldir ve bu yüzden anlamlı bir kolektif eyleme dönüşmesi imkânsızdır (kızgın kornalar da buna dahil). Hsiang ve çalışma arkadaşlarının, iklim dışındaki tüm faktörlerin *ceteris paribus* [diğer tüm durumlar sabitken] geçersiz kategorisine sürgün edildiği istatistiksel metodolojileri tersine çevrilmelidir: küresel ısınmanın nasıl ihtilaf başlatabileceğini anlamak hedefleniyorsa o zaman iklim değişikliğinin tek başına faal olduğu varsayılmamalıdır.[7]

Ancak bu eleştiri, tezin bazı muhalifleri için de geçerlidir. Hsiang ve çalışma arkadaşları tarafından dikkate alınmayan değişkenleri ön plana çıkaran bir araştırma ekibine göre "'düzenin tabiatını' anlamak, 'tabiatın düzenini' anlamaktan muhtemelen daha önemlidir."[8] İklim asla tek başına faal olmadığına göre –argümanın mantığı budur– aslında o kadar da önemli olamaz. Oysa bu mantık, aynı hatalı sonuca balıklama dalmaktır. Küresel ısınmanın şiddetli yan etkilerinin toplumsal yolları katetmek zorunda olması, bu sürecin daha az etkin olduğu anlamına gelmez. Dolayımsız ve dışlayıcı nedensellik, mantıken beşeri toplumların var olmadığı boş bir dünyayı gerektireceği için, iklim değişikliğinin devrim gibi bir olgu ortaya çıkarmaktaki etkinliğine bir kriter olarak öne sürülemez. Toplumlar var olduğuna göre –gıyabında evvela ne fosil yakıt kullanımı ne de caddelerde veya meydanlarda kavgacı siyaset olurdu– patlamaya meyilli her bir iklimsel kıvılcım *daima* beşeri ilişkiler üzerinden alev alacaktır. Dört derecelik ısınma altında un ufak olacak toplumlarda bile yer yer erk eşitsizliği yaşanacak. Tabiatın kritik düzenini dolayımlayan –hiçbir şekilde yadsımayan– düzenin tabiatıdır. Kısacası bu bir *eklemlenme* meselesidir. Anlaşılması ve harekete geçilmesi gereken nokta budur.

7 Belki de Hsiang ve çalışma arkadaşları, iklim ile diğer faktörler arasındaki etkileşimi ele almak için öncelikle iklimin kendi başına bir faktör olduğunun bilinmesi gerektiğini söylerek cevap verebilir ki araştırmaları da zaten bu doğrultudadır. Bu argümanın haklı bir tarafı var. İklimi sosyal çatışma etmeni olarak tanımlarken bu etmenin nasıl çalıştığına dair net bir fikre sahip olmamak, tam da bu bilimin içinde bulunduğu duruma ışık tutuyor. Krş. Idea Salahyan, "Climate Change and Conflict: Making Sense of Disparate Findings," *Political Geography*, 43, 2014, s. 1-5.

8 Raleigh ve diğerleri, "Extreme temperatures", s. 77.

Bu akademik tartışma şimdilerde bahislerin milyonlarca insan hayatıyla belirlendiği bir deneme tahtasına sahip: Suriye. 2011 devriminin patlak vermesine zemin hazırlayan yıllarda, bu ülke çok ciddi bir kuraklığın etkileriyle sendeliyordu. Kasım ile Nisan ayları arasında denizden gelerek çok eskiden beri Akdeniz havzası tarımını ayakta tutan nispeten istikrarlı bir yağış rejimi 1970'lerde aniden yerini her zamankinden daha düzensiz bir yağış ve devamlı kuruma trendine bıraktı.[9] Levant, özellikle de Bereketli Hilal olarak bilinen bölgenin bilhassa Suriye'de yer alan kısmı, kuraklıktan en kötü etkilenen köşeydi. 1998 senesi, ağaç halkalarından anlaşıldığı üzere, 900 yıldır eşi benzeri görülmemiş şiddette bir geçici Suriye kuraklığına doğru gidişin habercisiydi.[10] Azalan kış yağmurlarının yanı sıra yükselen sıcaklıklar, yaz aylarında su buharlaşmasını hızlandırarak yeraltı sularını ve dereleri kurutup toprağı kavurdu.[11] Bu eğilimin doğal bir açıklaması yok. Bir tek sera gazları emisyonlarına isnat olunabilir.

Suriye'deki kuraklık şimdiye kadarki en yoğun zirvesine 2006-2010 yıllarında ulaştı; kimse gökyüzünün bu kadar uzun süre mavi kaldığını hatırlamıyordu. Kuzeydoğu taşranın tahıl ambarı çöktü. Buğday ve arpa hasatları yarı yarıya azaldı; 2010 Şubat ayına gelindiğinde neredeyse tüm çiftlik hayvanları telef edilmişti. Yaşanan afet, aynı yılın Ekim ayında *New York Times* sayfalarında kendisine yer buldu; muhabirin aktardığına göre "tarım arazileri çöle dönmüş, otlak hayvanları telef olmuş, yüzlerce köy terk edilmişti. Kum fırtınaları her zamankinden daha sık yaşanır olmuştu ve tüm mal varlıklarını yitiren çiftçi ailelerinin barınabilmesi için Suriye'deki büyük kasabaların ve şehirlerin çevresine devasa çadır kentler kurulmuştu."[12] Tahminlere göre yerlerinden olan

9 Martin Hoerling, Jon Eischeid, Judith Perlwitz ve diğerleri, "On the Increased Frequency of Mediterranean Drought," *Journal of Climate*, 25, 2012, s. 2146-61.

10 Benjamin Cook, Kevin J. Anchukaitis, Ramzi Touchan ve diğerleri, "Spatiotemporal Drought Variability in the Mediterranean over the Last 900 Years," *Journal of Geophysical Research: Atmospheres*, 121, 2016, s. 2060-74.

11 Colin P. Kelley, Shahrzad Mohtadi, Mark A. Cane ve diğerleri, "Climate Change in the Fertile Crescent and Implications of the Recent Syrian Drought", *PNAS*, 112, 2015, s. 3241-6.

12 Robert F. Worth, "Earth is Parched Where Syrian Farms Thrived", *New York Times*, 13 Ekim 2010. Ayrıca bkz. W. Erian, B. Katlan & B. Ouldbdey, "Drought Vulnerability in the Arab Region: Special Case Study: Syria," 2011 *Global Assessment Report on Disaster Risk Reduction*, United Nations; OCHA (United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs), *Syria Drought Response Plan, 2009-2010: Mid-Term Review*; Francesco Femia & Caitlin Werrell, "Climate Change Before and After the Arab Awakening: The Cases of Syria and Libya," Caitlin Werrell & Francesco Femia, ed., *The Arab Spring and Climate Change*, Center for American Progress, Stimson, and The Center for Climate and Security, 2013, s. 23-32; Peter H. Gleich, "Water, Drought, Climate Change, and Conflict in Syria," *Weather, Climate & Society*, 6, 2014, s. 331-40; Myriam Ababsa, "The End of a World: Drought and Agrarian Transformation in

çiftçi ve çoban sayısı bir ila iki milyon arasında değişiyor. Çorak arazilerden kaçanlar, Şam, Halep, Humus ve Hama eteklerine sığınıp amelelik, taksicilik ya da çoğunlukla bulamadıkları işlerin peşine düşüp işçi saflarına katılarak geçinmeye çabaladılar. Gelgelelim sıcaklıktan tek etkilenen çiftçiler değildi. Kuraklıkla beraber ülke pazarlarında iklimin yaygın geçim kaynakları üzerindeki etkisinin temel vektörlerinden biri gözler önüne serildi: gıda fiyatları ikiye, hatta üçe katlanarak kontrol edilemez bir şekilde yükseldi.[13]

İnsanlar toz yutarken Beşar Esad rejimi ne yaptı? En yoğun kuraklığın başlangıcı ile Suriye egemen sınıfının yeniden temellendirilmesine yönelik ortak çabalar, neredeyse aynı döneme denk gelmişti. Yıllar süren sertliğin ardından, Esad ile en yakın avaneleri yeni bir işadamları zümresini besleyip büyütmeye karar verdi ve geniş ekonomik alanların ele geçirilmesi hususunda teşvik edilen bu zümre, bir sermaye birikimi başlatmakla görevlendirildi. Bir yanda ekinler telef olurken, diğer yanda ise emlak piyasaları efsane yükselişlere sahne oldu, serbest ticaret bölgeleri açıldı, Körfez ülkelerinden ve İran'dan yatırımlar sel gibi aktı, Şam ve Halep şehir merkezlerinde lüks butikler ve şık kafeler peyda oldu, ilk otomobil fabrikası kuruldu, tüm Humus şehir merkezinin golf sahaları ve konut kulelerle birlikte bir Dubai modeline dönüştürülmesi için planlar masaya yatırıldı. Cep telefonu operatörü SyriaTel'in sahibi ve eş-dost kapitalistlerin kralı olan Rami Makhlouf, söylenenlere bakılırsa ekonominin yüzde 60'ında faaliyet gösteriyordu.[14] Rejim ise kuraklığın neden olduğu kum fırtınalarından mustarip kırsal bölgelerde, toprak sahiplerinin çiftçi kiracılarını arazilerinden çıkarmalarına izin veren yeni bir yasayı yürülüğe soktu. Devlet tarafından verilen yakıt ve gıda yardımları kesildi. Devlet tarım arazileri özel girişimcilere peşkeş çekildi; su kaynakları, pamuk tarlaları ve diğer beyhude ticari tarım projeleri için harcandı.[15] Robin Yassin-Kassab ve Leila al-Shami, *Burning Country: Syrians in Revolution and War* [Alevler İçerisindeki Ülke: Devrimde ve Savaşta Suriyeliler] başlıklı kitapta dört yıllık sıradışı kuraklık

Northeast Syria (2007-2010)," R. Hinnebusch & T. Zintl, ed., *Syria from Reform to Revolt, Vol. 1: Political Economy and International Relations*, Syracuse: Syracuse University Press, 2015, s. 199-222.

13 Bkz. örneğin Kelley ve diğerleri, "Climate Change."

14 Bassam Haddad, *Business Networks in Syria: The Political Economy of Authoritarian Resilience*, Stanford: Stanford University Press, 2012, s. 104; Shamel Azmeh, "The Uprising of the Marginalized: A Socio-Economic Perspective of the Syrian Uprising," LSE Middle East Centre Paper Series, no. 6, 2014; Robin Yassin-Kassab & Leila Al-Shami, *Burning Country: Syrians in Revolution and War*, Londra: Pluto, s. 29-33.

15 Ababsa, "The End of a World", s. 210-217.

döneminin ardından ortaya çıkan manzarayı şöyle özetliyor: "Su sıkıntısı şehirlere de ulaştı; sıcak yaz aylarında yoksul bölgelerde yer alan evlerin musluklarından bazen haftada sadece bir kez su akarken, zenginlerin çimenlikleri ise yemyeşildi."[16]

Akabinde Suriye infilak etti. En önemli tarımsal toprakların güney ucunda yer alan ve kuraklıktan neredeyse kuzeydoğu bölgesi kadar ağır etkilenen bir kasaba olan Dera'a'da başlayan Suriye devrimi, temellerinin en önemli şehir merkezlerinin dışında atılmış olması bakımından, Arap Baharında kendisine özel bir yer edindi.[17] Esad karşıtı sloganlar atıp SyriaTel'in pencerelerini indiren ilk cüretkâr göstericiler, ya kırsalda ya da şehirlerin çok sayıda göçmene ev sahipliği yapan çevre bölgelerinde yaşıyorlardı. 2012 yılında protestolar iç savaşa dönüştüğünde, kurtarılmış köylerinden şehirlere akın eden silahlı eylemcilere en ciddi desteği verenler yine bu mahallelerde yaşayan insanlardı, ki bu coğrafi örüntü 2012'den beri devam etmektedir (bkz. doğu Guta veya kuzey ve doğu Halep). Devrimin birinci yılını *Jadaliyya*'ya değerlendiren Suzanne Saleeby, kuraklığın bitmek bilmeyen etkilerini şöyle özetledi: "Şu geçtiğimiz aylarda Suriye şehirleri, yerlerinden edilmiş kırsal göçmenlerle haklarından mahrum bırakılmış kent sakinlerinin bir araya gelerek iktidarın gerçek tabiatını ve paylaşımını sorguladıkları bir buluşma noktası vazifesini görmüştür."[18] Öyle görünüyor ki çok sayıda farklı kıvılcıma eklemlenen iklim değişikliği, devrim fitilini ateşlemişti.

Gelgelelim bazı aktivistler ve akademisyenler, bu düşünceyi oldukça yersiz buluyor. Francesca De Châtel, iklimin Suriye krizinde herhangi bir rol üstlenmediğini iddia etti. De Châtel'in bu iddiasını kanıtlayabilmek adına öncelikle devrimden önce yaşanan kuraklığın eşi benzeri görülmemiş ve insan kaynaklı [antropojenik] olduğuna dair tüm bulguları çürütmesi gerekiyor. Oysa De Châtel, bunu yapmak yerine, yaşanan felaketin, kuru havalara alışkın olan bir ülkede cereyan eden rutin bir hadiseden ibaret olduğunu ve artan sıcaklıklarla kanıtlanmış herhangi bir bağının olmadığını savunuyor.[19] Buna göre, küresel ısınma Suriye'nin su kaynaklarına ciddi bir tehdit teşkil etmezken yaşanan

16 Yassin-Kassab & Al-Shami, *Burning Country*, s. 33.

17 Dera'a'daki kuraklık hakkında, bkz. Caitlin E. Werrell, Francesco Femia & Troy Sternberg, "Did We See it Coming?: State Fragility, Climate Vulnerability, and the Uprisings in Syria and Egypt," *SAIS Review of International Affairs*, 35, 2015, s. 31.

18 Suzanne Saleeby, "Sowing the Seeds of Dissent: Economic Grievances and the Syrian Social Contract's Unraveling," *Jadaliyya*, 16 Şubat 2012.

19 Francescva De Châtel, "The Role of Drought and Climate Change in the Syrian Uprising: Untangling the Triggers of the Revolution," *Middle Eastern Studies,* 50, 2014, s. 521-534.

tüm kıtlıklardan bizzat rejim sorumluydu ve kabahati fosil yakıtlara yüklemek, Esad propagandasına uyum sağlamak demekti. "Olayların gelişiminde iklim değişikliğinin rolü önemsiz olmakla kalmaz, aynı zamanda işe yaramaz bir avuntudan ibarettir" ve rejimin "kendi hatalarını kapatmak için dış etkenleri suçlayan" tavırlarını haklı çıkarmaktadır.[20] Sahadaki devrimcilerin meseleyi nasıl yorumladıklarına dair henüz bir araştırma yapılmamış olmakla beraber birçoğunun bu hususta De Châtel ile hemfikir olacağı düşünülebilir. Exxon-Mobil veya Çin kömürüyle değil, Esad ve Makhlouf'a karşı mücadele ediyoruz!

Halbuki De Châtel'in argümanı pek çok açıdan kusurlu. Öncelikle karşı konulamaz bilimsel kanıtlara asla direnemeyecek türden bir yerel iklim inkârcılığını temel dayanağı olarak benimsiyor. İkincisi, eğer bölgesel sömürücülerin ve baskıcıların da katkıda bulunduğu felaketlerde küresel ısınmaya herhangi bir rol biçmeme ilkesini takip edecek olsaydık, o zaman bu gezegensel yangın –daha açık olmak gerekirse bu yangını çıkaran, devam ettiren ve her gün üzerine benzin döken insanlar– çok başarılı bir şekilde aklanmış olurdu. Üçüncüsü ve en önemlisi, iklim değişikliğinin Suriye'nin kaderinde bıraktığı izler, hiçbir şekilde Esad'ın geçmişine sünger çekmez. Eğer Suriye hanehalklarının kaynakları eşit biçimde paylaştığı ve mağdur olanlara su ve gıda dağıtımının temin edildiği kusursuz bir demokrasi olsaydı, kuraklı yine de sıkıntılara ve hatta geniş çapta açlığa neden olabilirdi *ancak bir devrime katkıda bulunabilmesi mümkün olmazdı*. Bu katkı ancak Esad'ın başkanlık ettiği toplumsal biçimlenme üzerine eklemlenen bir iklimsel etkiyle mümkün olabilirdi; daha basit bir şekilde söylemek gerekirse, kuraklık, bazı çimenlik alanların ancak sapkın bir biçimde yemyeşil olması durumunda insanları isyana sürükleyebilirdi. İklim değişikliği, rejimin hiçbir hatasını ortadan kaldırmaz: *bu hatalara istinaden* istikrarsızlaştırıcı bir güç unsurudur.[21]

20 De Châtel, "The Role of Drought", s. 532.

21 Kuraklığı önemsiz gibi gösterme yolunda bir başka girişim için bkz. Christiane J. Frölich, "Climate Migrants as Protestors? Dispelling Misconceptions about Global Environmental Change in Pre-Revolutionary Syria," *Contemporary Levant*, 1, 2016, s. 38-50. Frölich, ayaklanmanın ilk evresinin kırsal alanlardan gelip kasaba civarındaki kamplara yerleşen mülteciler tarafından organize edilmediğini iddia eden Dera'a'lı insanlarla röportaj yapıyor; dahası, bu mültecilerin böylesine maceralı bir girişim için gerekli sosyal ağlardan yoksun olduklarını ve rejim karşıtlığına önayak olmalarının mümkün olmadığını savunuyor. Mültecilerin ayaklanmayla bağı olmadığının bu sözde kanıtı, oldukça kısıtlı bir deney yöntemine dayanmaktadır. Yalnızca Dera'a'da kalan göçmenlerin doğrudan devrimci faaliyetleriyle ilgilenirken, kuraklığın daha geniş etkilerini –gıda fiyatlarındaki artışlar ve su kıtlıkları da bu etkilere dahil– ve devrimci sürecin bir bütün olarak öncelikle bu etkilerin en fazla hissedildiği alanlarda gerçekleştiğine dair birçok kanıtı görmezden geliyor (bununla birlikte tüm bunlar, devrimin iklim mültecileri tarafından örgütlediği anlamına gelmez: şimdiye kadar çok az kişi böyle bir iddiada bulundu).

Levant, daha önce de benzer bir mantığın vuku bulduğuna tanıklık etmişti. Sam White, *The Climate of Rebellion in the Early Modern Ottoman Empire* [Erken Dönem Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda İsyan İklimi] başlıklı kitabında, on yedinci yüzyıl başlarında meydana gelen sıradışı sertlikte bir dizi kuraklığın günümüz Türkiye'sinin doğusu ile Suriye'yi felce uğratmasıyla birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmanın eşiğinden nasıl döndüğünü anlatıyor.[22] Bu kuraklıklar, küresel ısınmanın değil Küçük Buzul Çağı olarak bilinen ve güneş ışınımındaki doğal düşüşün yol açtığı küresel soğumanın eseriydi. Dondurucu kurak kışlar Anadolu ve Levanten çiftçilerin mahsullerini ve büyükbaş hayvanlarını telef etmişti; peki bu duruma padişah nasıl tepki vermişti? Vergi yükünü ağırlaştırarak, bu çiftçileri, imparatorluk sermayesine ve silahlı birliklerine daha büyük miktarlarda tahıl, koyun ve diğer erzak malzemeleri teslim etmeye zorlamıştı. Kıtlık ovalara yayılırken, merkezi yönetim ise köylüleri daha da ezmek üzere harekete geçmişti; White'ın da vurguladığı gibi bu ek hakaretlerle tahrik olan karnı aç çiftçiler, açıkça isyan etmişti. On yedinci yüzyılın ilk yıllarından itibaren isyan etmeye başlayan çiftçiler, vergi tahsildarlarına saldırıp dükkânları yağmaladılar ve askeri birlikler tertipleyerek, Ankara'dan Halep'e kadar uzanan toprakların bir dönem hâkimi olan büyük Celali isyanı ordularıyla halihamur oldular. Padişah nihayetinde Celalileri bozguna uğratsa da kuraklık, yüksek vergiler, isyanlar, tedarikte yaşanan ciddi açıklar ve daha yüksek vergilerin meydana getirdiği kısır bir döngü, on yedinci yüzyılda İmparatorluğun üzerinden silindir gibi geçti. 1648'de padişah ve herkesin nefret ettiği sadrazamı, İstanbul'un göbeğinde türüne az rastlanır bir ayaklanma esnasında öldürüldüler. İstanbul'un gıda arzı, kamu sağlığı ve düşük ücretler gibi müzmin sorunları vardı ve terk edilmiş kırsal bölgelerden göç eden kitlelerin şehre akın etmesiyle birlikte durum daha da kötüleşmişti: "İnsanlar camilerde ve çeşmelerde su bulamazken, padişahın gözdelerinin su sıkıntısı çekmeden yaşadıklarını görünce ayaklandılar ve sadrazamı indirdiler."[23]

Böylece, iklimin tetiklediği toplumsal çatışmaları ele alan Marksist bir kuram lehine bir ilk hipotez önerebiliriz. "Karşılığı ödenmemiş artı-emeğin dolaysız üreticilerden çekilip alınmasının [ve tepeye pompalanmasının] özgül

22 Sam White, *The Climate of Rebellion in the Early Modern Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011. Tüm dünyayı kapsayan bir anlatı için (Osmanlı krizinin ele alınışı White'a kıyasla doğal olarak daha yüzeyseldir), bkz. Geoffrey Parker, *Global Crisis: War, Climate Change and Catastrophe in the Seventeen Century*, New Haven: Yale University Press, 2013.

23 White, *Climate of Rebellion*, s. 242. Bu istisnai örnekte, meydana gelen bir deprem nedeniyle başkentteki su sıkıntısı artıyor.

Kapital'in üçüncü cildinde, "efendilik-kölelik ilişkisini belirler."[24] Eğer dolaysız üreticiler, bir yandan yeniden üretim kapasitelerini düşüren iklimsel bir şok yaşarken, diğer yandan pompalama faaliyetleri devam ediyor ve hatta daha da hızlanarak hiç olmadığı kadar fazla kaynağın en tepeye ulaşması sağlanıyorsa, bu üreticiler büyük ihtimalle isyan edecektir. Bulutlara söz geçiremeseler de en azından ellerinde kalan az biraz kaynağın pompalanarak kendilerinden çekilip alınmasına mani olabilirler ve hatta pompayı kırabilirler. İklim değişikliğinin etkisi, esasen bu efendilik-kölelik ilişkileri vasıtasıyla eklemlenir. Osmanlı Devleti söz konusu olduğunda bu ilişkiler, çiftçilerden alınarak imparatorluk sermayesine pompalanan vergiler ekseninde hareket ediyordu ve tamamen doğal bir şok yaşanmıştı. Peki fosil yakıt tüketimi nedeniyle hızla ısınan kapitalist bir dünyada ne bekleyebiliriz? Görünüşe göre ana pompa, artı-değeri şimdilerde üretici emekten çıkartmakta. Peki şok burada da tabanda mı hissediliyor?

Sınıflar arasında yeni bir çatışma sebebinin şekillendiğine dair belirtiler mevcut. Pek çok sendika federasyonu ve BM departmanı tarafından hazırlanan *Climate Change and Labour: Impacts of Heat in the Workplace* [İklim Değişikliği ve Emek: Sıcaklığın Çalışma Alanına Etkileri] başlıklı raporda, muhtemelen en evrensel *ve* en göz ardı edilen küresel ısınma deneyimine dikkat çekiliyor: işyerlerinde sıcaklık giderek artıyor.[25] Fiziksel emekle beraber vücut sıcaklığı da artıyor. Güneş altında veya gelişmiş havalandırma sistemlerinin bulunmadığı iç mekânlarda aşırı yüksek sıcaklıklara maruz kalan işçiler, daha fazla terliyor ve vücut dirençleri düşüyor; akabinde hipetermi veya daha fena vakalar meydana gelebiliyor. Ortalama bir yazılımcı veya mali danışman bu çileye katlanmak zorunda değil fakat sebze toplayan, gökdelen inşaatlarında çalışan, kaldırım taşı döşeyen, otobüs şoförlüğü yapan, havalandırılması iyi olmayan fabrikalarda kıyafet diken veya gecekondu tamirhanelerde araba onaran insanlar için durum çok farklı; aynı zamanda sıradışı sıcaklıklar altında geçen çalışma günlerinin büyük kısmı ekseriyetle insan kaynaklı [antropojenik]. Ortalama sıcaklık değerlerindeki her artış, ne kadar az olursa olsun, dünya genelinde ve özellikle günümüzde çalışan nüfusun büyük çoğunluğunun –yaklaşık dört milyar insan– yaşadığı tropik ve yarı tropik kesimlerde, milyonlarca işyerinin termal koşullarının değişmesine neden oluyor. Her derece için büyük bir üretim

24 Karl Marx, *Capital: Volume III*, Londra: Penguin, 1991, s. 927.

25 Matthew McKinnon, Elise Buckle, Kamal Gueye ve diğerleri, *Climate Change and Labour: Impacts of Heat in the Workplace*, UNDP, ILO, WTO, UNI, ITYUC ve başkaları, 29 Nisan 2016, örneğin www.ilo.org sayfasından erişilebilir.

kaybı yaşanacak, ki bu kaybın dört derecelik artışla beraber toplam üretimin üçte birinden fazlasına tekabül edeceği tahmin ediliyor: işçilerin bu sıcaklıkta mevcut üretim ritimlerini muhafaza etmeleri mümkün değil. Yoksa mümkün mü? İşte karşımızda çok sayıda çatışmanın kaynağı olabilecek bir çelişki: bir yanda işçilerin daha yavaş çalışması ve daha uzun molalar vermesi gerekirken, diğer yanda kapitalistler ve temsilcileri –geçmiş örneklere dayanarak şu sonuca varabiliriz– üretimin devam etmesini (ve tercihen hızlanmasını) talep edecek. Isınan kapitalist bir dünyada, işçileri terlerinin son damlasına kadar sömürürerek mevcut artı-değerden fazlası elde edilemez, ki bununla birlikte, yerel belirlenimli ve dönüşü olmayan bir noktanın öteki tarafına geçildiğinde, bu durum sürdürülebilir olmaktan çıkabilir.

Bir işçi, gölgede dinlenmeyi hak etmek için mi devrim yapar? Muhtemelen hayır. Kuraklık mağdurları ile Osmanlı İmparatorluğu'nun doyumsuz padişahları arasında yaşanan çatışma ne kadar açıksa, bu çatışmanın yirmi birinci yüzyıldaki muadili de bir o kadar karmaşık bir görüntüye sahip. Artı-değerin çıkartılması hâlâ en temel pompalama yöntemi olabilir fakat iklim değişikliğinin en şiddetli etkilerinin bu eksendeki bir doğruda iletilmesi çok nadir karşılaşılacak bir durumdur. Artan sıcaklıkların kapitalist üretim tarzına eklemlenebileceği tek bir genel mantık varsa o da çok büyük ihtimalle düzensiz ve karma kalkınmadır.[26] Sermaye, diğer ilişkileri kendi yörüngesine çekerek genişler; sermaye birikimi devam ettiği müddetçe harici ama içselleştirilmiş ilişkilere sıkışıp kalan insanlar –kuzeydoğu Suriye'deki çobanları düşünün– bu birikimden neredeyse hiç nasiplenemezler ve belki de ücretli emek eşiğine dahi yaklaşamazlar. Kimileri kaynak biriktirirken, pompanın dışında kalan ama yörüngenin içinde olan diğerleri ise bu kaynakları üretmek için bir fırsat yakalamaya çalışırlar. Böyle bir toplum –son derece bölünmüş *ve* derinden bütünleşik– bir felaketle karşı karşıya kaldığında muhtemelen zeminindeki çatlaklar doğrultusunda dağılmaya başlayacaktır. Suriye devrimi aslında bu bakımdan bir şablon teşkil edebilir.

Düzensiz ve karma kalkınmaya ek olarak yaşanan bir felaket, Rus devrimini de ateşleyen denklemdi. Söz konusu felaket, tabii ki, Çarlık Rusya'nın bütün besin tedarik sistemini çökerten Birinci Dünya Savaşı idi. 1917 ilkbaharında,

26 İklim değişikliğinin düzensiz ve karma kalkınma üzerinden eklemlenmesinin kavramsallaştırılmasını bir adım öteye taşıma çabası için bkz. Andreas Malm, "Tahrir Submerged? Five Theses on Revolution in the Era of Climate Change," *Capitalism Nature Socialism*, 25, 2014, s. 28-44.

şiddetli seller yolları ve demiryolu hatlarını sular altında bırakarak tedarik zincirini kopardı ve böylece vaziyet daha vahim bir hal aldı.[27] 8 Mart'ta –hikâye iyi bilinmekle birlikte artık geleceğe yepyeni bir ışık tutuyor– Petrograd'lı kadın işçiler greve gitti ve sokaklara çıkarak yiyecek dağıtımını temin etmekten âciz Rus parlamentosunu protesto etti. Taleplerine kısa zamanda Çar'ın görevden alınması da eklendi. Tahıl fiyatlarının aniden iki katına çıktığı ve yaşanan un kıtlığı karşısında Petrograd'ın hayatta kalma mücadelesi verdiği Ağustos 1917'de kriz yeni bir boyut kazandı. Bir hükümet yetkilisi, "kıtlık, gerçekten kıtlık, bir dizi kasaba ve vilayeti pençesine aldı; mutlak besin yetersizliği yüzünden açlıktan ölümler yaşanıyordu ve bu ölümler kıtlıkların canlı ifadesiydi" sözleriyle durumu özetliyordu.[28] Lenin, tam da bu noktada 1917'deki tartışmasız en önemli metni olan *The Impending Catastrophe and How to Combat It* [Yaklaşan Felaket ve Kurtulma Çareleri] bildiriyi kaleme aldı; bu metinde, ulusal çapta topyekûn bir kıtlığın önlenmesinin tek yolunun ikinci bir devrimden geçtiğini iddia etti. Dahili ve harici kışkırtmaları arasında Ekim darbesinin fitilini ateşleyecek olan kibriti çakan klasik argümanı şuydu:

> "Kıtlıktan kaçış yok; *mümkün olan tek kurtuluş*, kırsal kesimde köylülerin toprak sahiplerine karşı ayaklanması ve şehirlerde işçilerin kapitalistleri alt etmesidir. ... bir yandan gittikçe yaklaşmakta olan iktisadi çöküşü ve kıtlığı acınası 'cesur' gözleriyle takip ederken diğer yandan hâlâ işçileri ayaklanmaktan *vazgeçirmeye* çalışanlara cevabımız şudur: 'İhtilalde gecikme ölümcüldür.'"[29]

Pentagon, iklim değişikliğinden bir "tehdit çarpanı" olarak bahsediyor. Lenin, kendi dönemindeki felaketten bahsederken tüm çelişkileri karar noktasına getiren, "dünya genelinde eşi benzeri görülmemiş şiddette krizlere yol açan" ve ulusları "kıyametin eşiğine" sürükleyen "güçlü bir hızlandırıcı" ifadesini kullanmıştı.[30] Elbette Lenin'in oynadığı kumar, bu felaketin ortaya çıkardığı eşsiz fırsatı değerlendirmek üzerine kuruluydu. Bu durum Lenin'in savaş karşıtlığını azaltmaz –Bolşeviklerden daha amansız savaş düşmanı yoktur– bununla birlikte Lenin savaşın tüm sefaleti arasında iktidarı ele geçirmek

27 Lars T. Lih, *Bread and Authority in Russia, 1914-1921*, Berkeley: California Press University, 1990, s. 65-67.
28 Dolinsky alıntılanmıştır, Lih, *Bread and Authority*, s. 111.
29 V.I. Lenin, *Revolution at the Gates: Selected Writings of Lenin from 1917*, Slavoj Zižek tarafından editlenmiş ve giriş yazılmıştır, Londra: Verso, 2004, s. 155.
30 Lenin, *Revolution at the Gates*, s. 17, 46.

adına en mecburi sebepleri görmüştü ve desteklerini kazandığı işçilerden daha etkin hiçbir kudret yoktu. İklim değişikliği, geç dönem kapitalizmin çelişkilerini süratlendirerek –bilhassa zenginlerin yemyeşil çimenlikleri ile mülksüz varoluşun kırılganlığı arasında genişleyen uçurum– yirmi birinci yüzyılın olası ivmelendiricisi haline dönüşecek ve birbiri ardına yerel felaketlere neden olacak. Bu felaketler kendi bölgelerini vurduğunda, devrimciler ne yapmalı? Yakalarına yapışabildikleri tüm istismarcıları ve baskıcıları azletme fırsatını iyi değerlendirmeliler. Bununla birlikte kutlu bir sonucun teminatı elbette ki yok.

Birer Semptom Olarak Karşı Devrim ve Kaos

Şiddetli besin ve su kıtlıkları, küresel ısınmanın en somut etkilerinden olmaya aday. Tunus ve Mısır devrimlerine giden yolda, kısmen aşırı hava koşullarından kaynaklanan gıda fiyatlarındaki artış örtük gerilimleri arttırdı; şimdiye dek yüzyılın devrimsel kazanı görünümünde olan Ortadoğu, daha fazlasına hazırlıklı olmalı. Su kıtlığına bu denli eğilimi olan ve "uzun mesafeli besin tedariği sarsıntılarından" veya uzak tahıl ambarlarında hasat alınamaması yüzünden nüfusun temel ihtiyaç maddelerinin fiyatlarındaki artıştan bu denli etkilenen başka bir bölge yok.[31] Kökenleri aslen Birinci Dünya Savaşı'nın ablukalarına ve taleplerine dayanan Devrim Rusya'sındaki tedarik sarsıntısı daha sonra çok geniş bir alanı boydan boya katederek şiddetini artırmıştı; Bolşevikler için bu durum bir lanet olduğu kadar aynı zamanda da bir lütuftu. Lars T. Lih, *Bread and Authority in Russia, 1914-1921* [Rusya'da Ekmek ve Otorite, 1914-1921] başlıklı olağanüstü çalışmasında, besin sıkıntısının Bolşevikleri iktidarı ele geçirmeye nasıl sevkettiğini ve bununla birlikte otoriter eğilimlere yön vererek nasıl sonlarını hazırladığını açıklıyor.

Dahası, bu eğilimler Ekim öncesinde çoktan en yoğun dönemini yaşıyordu. Açlıktan mustarip vatandaşlara gıda dağıtımının sağlanması için zorla baskı uygulayan bir "gıda-tedarik diktatörlüğü" yolunda ilk adımlar bizzat Çarlık devleti tarafından atılmıştı. 1916 sonbaharında bir hükümet çalışanının aktardığına göre "gıda-tedarik sorusu diğer tüm soruları içine çekmişti" ve "ekonomik anarşi yaygınlaştıkça, ülkenin iktisadi varlığının tüm kademelerine devletçilik ilkesinin nüfuz etmesi süreci daha da derinleştirmişti."[32] Geçici Hükümet de

31 Cristopher Bren d'Amour, Leonie Wenz, Matthias Kalkul ve diğerleri, "Teleconnected Food Supply Shocks," *Environmental Research Letters*, 11, 2016, 035007. Mısır devriminde gıdanın rolü üzerine bkz. Malm, "Tahrir Submerged?" ve makale referansları.

32 İsimsiz bir çalışan alıntılanmıştır, Lih, *Bread and Authority,* s. 32.

aynı yolu takip etmiş –anarşistler hariç tüm siyasi akımlar tahıl dağıtımında katı bir merkezi denetimin zorunluluğu hususunda hemfikirdi– ancak bu görevi tek kelimeyle beceremememişlerdi. Bolşevikler, merkezi yönetimi yeniden yapılandırabilecek ve merkezden uzak güçlere hükmedebilecek disipline ve kararlılığa sahip tek parti olarak öne çıkmıştı. Bununla birlikte, başarılı olabilmeleri için devlete dair tüm ideolojik çekinceleri bir kenara bırakmak ve Çarlık bürokrasisinden arda kalan iskelelerden azami ölçüde istifade etmek zorundaydılar. Tek sorun "tüm iktidarı Sovyetlere" teslim etmeye söz vermiş olmalarıydı. Lih'in büyük meşakkatle yeniden inşa ettiği mantığa göre gerçekten özerk olan sovyetler (ve komünler ve fabrika komiteleri) kendilerine en yakın bileşkelerin çıkarlarını gözetiyordu: kırsal bölgelerde tahılı şehirlerden saklıyor, şehirlerde ise kırsal bölgelere gönderdikleri gönüllülerin ele geçirebildiği ne varsa kendi üyelerine dağıtıyorlardı. Bolşeviklerin çokça teşvik ettiği doğrudan demokrasi deneyi gıda sistemindeki kaosu –kökünü kurutmaya yemin ettikleri başlıca musibet– daha da derinleştirmişti. Bu çelişkiye sıkışıp kalan Bolşevikler, daha sonra, sovyetleri partinin boyunduruğu altına alma, istifçilik yaptığından şüphelenilen kişileri infaz etme, çiftçilerin gözetlenmesi için köylere ajanlar yerleştirme, tüm bürokratik denetim mekanizmalarını harekete geçirme yolunu tercih ettiler.

Gelgelelim Bolşeviklerin bu tercihi –Lih'in parmak bastığı temel nokta budur– mevcut durumdan kaynaklanan bir zorunluluktu. Öncelikle iç savaşın, daha sonra da kuraklığın şiddetlendirdiği kıtlıkların biraz istikrar ve masalarına konulan yemeği devrim yıllarının sonu gelmez yoksunluğu ve belirsizliğine tercih eden Rusların büyük çoğunluğunun teslim olduğu bir gıda-tedarik diktatörlüğü dışında başka bir genel eylem planına müsaade etmediği görülüyor. Stalinci karşı-devrim tohumları işte bu noktada ekildi. Lih'in analizine göre bu tohumlar, çelişkili bir biçimde, dikkate değer bir başarının eseriydi: Bolşevikler, tam da gıda sisteminin merkezileştirilmesinde bu denli acımasız ve tutarlı olmaları sayesinde topyekûn parçalanmanın önüne geçebildiler. Lih, şimdi daha da anlam kazanan bir formülasyonda, erken dönem Bolşevik devleti hakkındaki görüşlerini özetlerken "yakında yaşanacak felakete karşı aceleyle küçük bir gemi inşa eden bir Nuh" ifadesini kullanıyor.[33]

Kapının ardında artık çok daha fazla felaket gerçekleşmeyi bekliyorsa ve bu felaketler devrimleri tetikleyecekse, bu durum aynı zamanda yoksulluğun

33 Lih, *Bread and Authority*, s. 266.

frenlenmesi adına vazgeçilemez (olma iddiasındaki) kaba saba idareciler ve şişirilmiş bürokrasiler biçimine bürünen karşı-devrimlerin de tetikleneceği anlamına mı geliyor? Elbette bunu söylemek için çok erken. Bununla birlikte, Mısır devrimini sona erdiren askeri darbeden olayların bu yönde şekilleneceğine dair bir ipucu çıkarılabilir. Mursi rejiminin son günlerinde geniş çapta yakıt ve gıda sıkıntıları ile elektrik kesintileri organize eden "derin devlet", milyonlarca insanın demokratik yollarla seçilmiş olan cumhurbaşkanına verdiği desteğin altını oyarak sokak hareketlerini kışkırttı.[34] Bu ekonomik sıkıntılar, 3 Temmuz 2013 darbesinin ardından mucizevi bir şekilde bir gecede yok oldu; tüm övgüleri Sisi cuntası topladı ve ülke genelinde insanların desteğini kazandı. Elbette ki bu olay iklim değişikliğinin etkileriyle yakından uzaktan alakalı değil ama yine de bu etkilerin daha derinden hissedileceği hallerde yeniden hortlaması ihtimaller dahilinde olan siyasi bir mantığı işaret ediyor: asgari bir tedarik istikrarı temin ederek, iktidarı tekelinde toplayan güçlü bir lider. Bu durumun ortaya çıkması için mutlaka bir devrim yaşanması gerekmiyor; kıtlıklar da yeterli bir tetikleyici olabilir.

Burada pusuda bekleyen daha geniş çaplı tehdide ekolojik faşizm denilebilir. Bu kavramı kullanan kişi sayısı az da olsa hiç yok değil: Avustralyalı akademisyenler David Shearman ve Joseph Wayne Smith, *The Climate Challenge and the Failure of Democracy* [İklim Meselesi ve Demokrasinin Başarısızlığı] başlıklı çalışmalarında, küresel ısınmanın kaynağının kapitalizm olduğu yönündeki Marksist bakış açısını reddederken tüm suçu demokrasiye atıyor. Artık "özgürlüğün en temel değer olmadığını ve sadece diğer değerlerden biri olduğunu" anlamanın tam zamanı; "[h]ayatta kalmak bizim için çok daha temel bir değer olarak öne çıkıyor."[35] İklim değişikliği bir yandan insan türünün bekasını gündeme getirirken diğer yandan insanın gerçek doğasının yeniden keşfini gerekli kılıyor: katı hiyerarşi. "İnsan beyni otoritecilik, hâkimiyet ve teslimiyete hazır doğar" (maymunlara bir bakmak yeterlidir).[36] Daha doğrusu, Shearman ve Smith, "bilimde ve kişisel becerilerde ustalaşmış, özverili, yetkin, otoriter bir lider" tarafından yönetilen ve ısınan dünyanın dümenine geçmek için "tıpkı Sparta'da olduğu gibi" küçük yaştan itibaren eğitim alan bir "filozof krallar veya ekoelitler" zümresinin desteklediği, feodalizm ile tek parti devleti

34 Bkz. örneğin Ben Hubbard & David D. Kirkpatrick, "Sudden Improvements in Egypt Suggest a Campaign to Undermine Morsi," *New York Times*, 10 Temmuz 2013.

35 David Shearman & Joseph Wayne Smith, *The Climate Change Challenge and the Failure of Democracy*, Westport: Praeger, 2007, s. 133.

36 Shearman ve diğerleri, *The Climate Change Challenge*, s. 130.

kaynaşımı ama iktisadi planlamaya yer olmayan bir düzeni savunuyorlar.[37] (Aynı zamanda kadın beyninin çocuklara yönelimli olduğunu, "beyazların öldürülmesine yönelik arzuları" dile getiren "zenci rap şarkılarının" yasaklanması gerektiğini ve İslam'ın demografik bakımdan Batı dünyasını mahvettiğini öğreniyoruz.)[38] Böyle deli saçması fikirler henüz pek rağbet görmese de hayatta kalmanın *hakikaten* tehlikede olacağı zamanlarda bu tarz görüşlerin ilgi görme ihtimalini yok sayamayız; iklim değişikliği gerçekten de bir zamanlar hor görülmüş ve başına buyruk tiplerin bazı çılgınca fikirlerini (özellikle de iklim mühendisliğini) ön plana çıkardı.

Ekolojik faşizm, çok sıcak geçecek bir gelecek için belli bir ideolojik trend teşkil edebiliyorsa, bir diğer olası eğilim de nihilist, fırsatçı ve hatta ırkçı şiddettir: Sam White'ın kaydettiği üzere, kuraklaşan Osmanlı İmparatorluğu'nda Celaliler herhangi bir siyasi veya dini kanaatin temsilcisi değillerdi. Sadece çoraklaşmış topraklarda yağmacılık peşindeydiler. Başlıca sığınaklarından birisi Rakka şehriydi: çok yakın geçmişte yaşanan kuraklığın merkez üssü ve Daeş'in sahte halifesinin başkenti. White, kuraklıkların İmparatorluk'taki çeşitli mezhepler arasında köktendinci uyanışların ateşine körükle gittiğini ifade ediyor.[39] Devrim Rusya'sının sonu gelmez ekmek kuyruklarında Yahudilerin tahıl istifçiliği ve vurgunculuğu yaptığı söylentileri tıpkı ormanda çıkan bir yangın gibi hızla yayılmıştı; kapalı ekmek fırınından soykırıma uzanan yol gittikçe kısalıyordu.[40] 1917'de Lenin "geniş kitleler arasındaki umutsuzluk halini" dikkatle gözlemleyerek "karnı aç olanların, Bolşevikler önderliğinde nihai bir savaş vermediği takdirde, "anarşiyle dahi her şeyi parçalayarak yok edeceğini"" öngörmüştü.[41] Yahudi düşmanı Karayüzler, Rusların kendi saflarına geçmesini bekliyordu ki bu yöndeki faal objektif eğilimler Lenin tarafından fark edilmişti. "Çöküş arifesindeki kapitalist bir toplumda, ezilen kitlelerin çaresiz durumda *olmadığı* hayal edilebilir mi? Büyük kısmı hâlâ ne olup bittiğinden bihaber olan bu kitlelerin, çaresizliklerini, her türlü zehir tüketimini artırarak ifade edeceklerine dair herhangi bir şüphe olabilir mi?"[42]

37 Alıntılar, Shearman ve diğerleri, *The Climate Change Challenge*, s. 13, 141, 134.
38 Alıntı, Shearman ve diğerleri, *The Climate Change Challenge*, s. 111.
39 Rakka'daki Celali ve diğer isyanlar üzerine, bkz. White, *Climate of Rebellion*, örneğin s. 179, 234, 237, 244; köktencilik üzerine bkz. s. 215.
40 Lih, *Bread and Authority*, s. 37, 75, 98, 169.
41 Lenin, *Revolution at the Gates*, s. 157.
42 Lenin, *Revolution at the Gates*, s. 159.

Celaliler, Daeş, Karayüzler: Christian Parenti, *Tropic of Chaos: Climate Change and New Geography of Violence* [Kaos Dönencesi: İklim Değişikliği ve Şiddetin Yeni Coğrafyası] başlıklı çalışmasında benzer bir öngörü ortaya atmıştı. "Hasarlı insanlar gibi hasarlı toplumlar da yeni bir krizle karşı karşıya kaldıklarında genellikle irrasyonel, dar görüşlü ve kendine zarar verecek şekillerde tepki verirler" ve bu dünya toplumlarının, özellikle de sömürgecilik, Soğuk Savaş kontrgerilla harekâtı, terör karşıtı savaşlar ve neoliberal yeniden yapılanma ile tahrip olanların hasarlı olmadığı asla söylenemez.[43] Gelecekten "entropi ve kaos yönüne bir kayma", "topluluklararası çekişme, eşkıyalık" ve modern devletin yıkılmasını bekleyebiliriz fakat tabii ki gidişat tam tersi yönde de ilerleyip yeşil kahverengi bir Sparta'ya dönüşebilir. Peki ya kendilerini sıcaktan klimalarla sakınanlara ne demeli? Parenti, bu insanların maddi menfaatlerinin korunması yönünde, en iyi ihtimalle, bir "silahlı cankurtaran siyaseti" ya da mevcut düzenlerini olduğu gibi sürdüren egemen sınıfların mağdurlarını acımasızca duvarlarla, dronlarla ve gözaltı merkezleriyle kendilerinden uzakta tuttukları bir "iklim faşizmi" öngörüyor.[44] Soykırımlar üzerine uzmanlaşmış bir akademisyen, son zamanlarda bir adım daha ileri giderek Kuzeye akın etmeleri beklenen iklim mültecilerinin "soykırım dürtüsünü" yeniden canlandıracağı konusunda uyarılarda bulunuyor; öyle ki baştan aşağı İslamofobi hastalığına yakalanmış bir Avrupa kıtasında yaşanacak en büyük mülteci akınlardan birinin kuvvetle muhtemel çoğunluğu Müslüman olan ülkelerden gerçekleşecek olması, böyle bir senaryoyu daha da inandırıcı kılıyor.[45] Bu da başka bir eklemlenme biçimi olabilir. Yine de böyle bir ihtimal, mücadele bünyesinde şekillenen ilişkilerin sonucunda ortaya çıkacaktır. Öyleyse ısınan bir dünyanın devrimcileri, olabildiğince tetikte ve militan anti-faşistler olmak zorundadır. Aşırı uçlar çağının hemen sonrasında değil, tam da şafağında yaşıyor olabiliriz.

Semptomların Tedavisi için Devrim

Aralarına bir çizgi çekmek her ne kadar zor da olsa, şimdiye kadar iki farklı biçimlenimi ele aldık: iklim değişikliğinin belirtileri noktasında devrim ve/veya karşı-devrim/kaos. Bu semptomatiği kavramsallaştırmak adına meteorolojik

43 Christian Parenti, *Tropic of Chaos: Climate Change and the New Geography of Violence*, New York: Nation Books, 2011, s. 8.

44 Parenti, *Tropic of Chaos*, s. 11; krş. örneğin, s. 20, 183, 209, 214-15.

45 Alex Alvarez, "Borderlands, Climate Change, and the Genocidal Impulse," *Genocide Studies International*, 10, 2016, s. 30. Krş. örneğin Rafael Reuveny, "Climate Change-Induced Migration and Violent Conflict," *Political Geography*, 26, 2007, s. 656-673.

bir örnekten faydalanabiliriz. İklim bilimciler sık sık şiddetli hava olaylarının yaşanmasında yükselen sıcaklıkların nasıl "zar tuttuğundan" bahseder: on sekizinci yüzyılda bir kasırganın meydana gelme ihtimali ile o dönemden beri atmosferde biriken tüm karbondioksitin hava sistemlerine bıraktığı etkiler –ısınan ve yükselen deniz yüzeyleri gibi– yüzünden günümüzde ölümcül bir kasırganın meydana gelme ihtimali arasında yaklaşık olarak altı kat fark var. Burada üzerine kafa yorduğumuz türden müfrit *toplumsal* olayların, insan kaynaklı iklim değişikliğinden bağımsız da gerçekleşebilecekleri aşikâr olmakla birlikte, tüm dünyevi sistemlere nüfuz etmiş olan bu sıradışı yükseklikteki ihtimaller, artık olayların insan kaynaklı felaket senaryolarına doğru sürükleniyor olduğu izlenimini yaratıyor. Eğer tüm bunlar kulağa gerçeküstü geliyorsa, ilk başvuru kaynağı her zaman modern iklim bilimi olmalıdır: küresel ısınmanın böyle devam etmesi halinde insanoğlunun mevcudiyetinin maddi temellerinin tuzla buz olacak olmasının *hakikaten* ölümcül sonuçlar doğuracağını bize bildiren iklim bilimciler, sürecin ilk tahmin edilenden ne kadar daha hızlı ilerlediği konusunda da aylık raporlar yayımlamakta.

Ocak 2016'da, Dünya'daki ortalama sıcaklığın 1951-1980 dönemine kıyasla 1.15°C daha yüksek olduğu tespit edildi. Bu rekor yükseliş, Şubat ayında hızla yenilendi ve sıcaklık farkı 1.35°C olarak ölçüldü.[46] Şubat'tan beri gezegenimiz, Aralık 2015'te COP21 için Paris'te bir araya gelen dünya liderlerince aşılmaması gereken sınır sıcaklık olarak tanımlanan sanayi-öncesi seviyelerin 1.5°C üzerindeki eşik değere ulaştı (bununla birlikte iklim değişikliğinin halihazırda tehlikeli olan seviyesinden aşırı tehlikeli seviyeye geçmesinin kıstas eşik değeri, hâlâ yaygın olarak 2°C kabul edilmektedir).[47] Bu eşik değer ne zaman aşılacak? Yeni bulgular, bu durumun beklenenden daha erken gerçekleşebileceğine işaret ediyor: Örneğin bulutlardaki buz kristallerinin uzaya geri yansıttığı güneş ışını miktarı sıvı damlacıkların yansıttığından daha fazla olmakla beraber, sıvı damlacıklarının bu etkisi iklim modelleri tarafından büyük oranda göz ardı edilerek zaten faal olan önemli bir ikincil ısınma etmeni ıska geçildi.[48] Diğer modeller,

46 Damian Carrington & Michael Slezak, "February Breaks Global Temperature by "Shocking" Amount," *The Guardian*, 14 Mart 2016.

47 Bu eşikteki konumumuz için bkz. Joeri Rogelj, Gunnar Luderer, Robert C. Pietzcker ve diğerleri, "Energy System Transformations for Limiting End-of-Century Warming to Below 1.5°C," *Nature Climate Change*, 5, 2015, s. 519-527.

48 Ivy Tan, Trude Storelvmo & Mark D. Zelinka, "Observational Constraints on Mixed-Phase Clouds Imply Higher Climate Sensitivity," *Science*, 352, 2016, s. 224-7. Son zamanlarda, önemsiz görülen etkilerin yine tümüyle tipik bir şekilde tanımlanışı için, bkz. Robert M. DeConto & David Pollard, "Contribution of Antarctica to Past and Future Sea-Level Rise," *Nature*, 531, 2016, s. 591-597.

bilinen tüm fosil yakıt rezervlerinin tüketilmesi halinde sıcaklıkların ne kadar artacağına dair önceden yaptıkları tahminleri gözden geçirdiler. Muhafazakâr rakamları temel alan ve yeni teknolojilerin mümkün kılacağı olası keşifleri ve birikintileri hesaba katmayan Katarzyna Takorska ve çalışma arkadaşları, önceden 5°C olduğu düşünülen sıcaklık artışını yaklaşık 8°C olarak hesaplıyor (bu rakam Kuzey Kutbunda 17°C kadar yükseliyor). Dünya üzerindeki mevcut yaşam koşulları düşünüldüğünde bu sekiz derecelik ortalama artış, elbette tüm hikâyelerin sonu anlamına geliyor.[49] Bu felaket senaryosu her ne kadar hemen yarın yaşanmayacak olsa da *geç dönem kapitalizm tarihinin genel gidişatını* daha şimdiden imliyor. Birbiri ardına yaşanacak yer değiştirmelerin bir siyasi aşırılıklar çağını tetikleyeceğine dair öngörüleri tartışmaya açmak isteyenler, öncelikle insanoğlunun akıllara ziyan metanetine [stoacılığına] veya ekosistemler bünyesinde ne olup bittiğinden tamamen kopukluğuna dair bir açıklama sunmak durumundadır. Bu açıklama, nasıl görünürse görünsün, asla özdekçi olmayacaktır.

Yine de bazı darbelerden kaçınmak mümkün. Suriye örneğini ele alalım. Bu ülkede tarımın büyük kısmı hâlâ –çiftçilerin kanalları açarak suyu tarlalarına saldıkları– salma sulamayla yapılıyor ki bu yöntem eskiden elverişli olsa bile artık bu kuraklık dönemine uygun değil.[50] Suyun her damlasının biriktirilmesi veya en verimli şekilde kullanılması adına damla sulamaya geçilmesi şart. Yoksul çiftçilerin ihtiyaçlarıyla uyum halinde ve temel üretim araçlarını temin etme konusunda istekli bir devlet bu geçişi sağlayabilir; gel gör ki Esad rejimi toprağı daha da çorak hale getiren su politikalarına imza attı. Mısır'da yükselen Akdeniz seviyesi, Nil Deltası'nın killi topraklarına her geçen gün daha fazla tuzlu su zerk ediyor. Çiftçiler ekinlerini kurtarmak için muazzam miktarlarda kum ve gübre uygulayarak tarlaları "yükseltmeye" çalışsa da bu uyum tedbirlerine yalnızca en zengin çiftçilerin gücü yetiyor.[51] Kıyı kesimlerde fırtına dalgalarının sıklığı ve şiddeti her geçen gün artıyor fakat deniz duvarları ve diğer tampon sistemler, öncelikli olarak tatil kasabalarına inşa edilirken balıkçı ve çiftçi topluluklar savunmasız bırakılıyor.[52] Mısır devrimi, bu gibi

49 Katarzyna B. Tokarska, Nathan P. Gillett, Andrew J. Weaver ve diğerleri, "The Climate Response to Five Trillion Tonnes of Carbon," *Nature Climate Change*, 23 Mayıs 2016.

50 Glick, "Water, Drought", s. 334.

51 Andreas Malm & Shora Esmailian, "Ways In and Out of Vulnerability to Climate Change: Abandoning the Mubarak Project in the Northern Nile Delta, Egypt," *Antipode*, 45, 2013, s. 474-492.

52 Andreas Malm & Shora Esmailian, "Doubly Dispossessed by Accumulation: Egyptian Fishing Communities between Enclosed Lakes and a Rising Sea," *Review of African Political Economy*,

savunma zaaflarını gidermek ve kapsamlı, halka ait bir 'iklim değişikliğine uyum süreci' doğrultusunda atılacak adımlar adına bir fırsatı temsil ediyordu. Bu fırsatın kaçırıldığını söylemek, yetersiz kalacaktır.

O zaman artık üçüncü bir farazi biçimlenimin dış hatlarını ayırt edebiliriz: küresel ısınmanın belirtilerini *tedavi etmek* için devrim. Suriye ve Mısır örnekleri de bu kapsama dahil. Araştırmalar, günlük sermaye birikimi süreçlerinin –ilişikler, metalaştırma, emlak planlaması, kaynakların merkezileştirilmesi– tüm dünyada pek çok uyum projesini ağır bir şekilde çarpıttığını ve tam da en hassas durumda olan insanları savunmasız bıraktığını tespit etmektedir.[53] Oysa Lenin'in belirttiği üzere "ihtilal zamanlarında ihtimaller bin kat artar."[54] Eğer yoksullar lehine olan etkin uyum süreçleri sosyal ilişkilerce tıkanıyorsa, demek ki bu ilişkilerin yenilenmesi gerekiyor. Felaketlerin ortaya çıkardığı her fırsatın değerlendirilmesi adına karşımızda bir sebep daha beliriyor. Bu biçimlenim, önceki iki biçimlenimden farklı olarak devrimcilerin, iklim değişikliğinin etkilerine karşı *bilinçli olarak* faaliyet gösterdiğini ve iklim değişikliğinden etkilenen topraklara tesir edebildiklerini kabul eder. Yine de bu tesir, bittabi kısıtlı olacaktır.

Nedenlerin Karşısında Devrim

Bırakın sekiz dereceyi, üç veya dört dereceye uyum sağlamaya çalışmak bile mutlaka beyhude bir çabadır. Suriyeli çiftçiler istedikleri kadar gelişmiş sulama sistemleri kursun; su olmadan sulama da yapılamaz. Deniz sularının yeraltından Nil Deltası'na sızmasını hiçbir duvar engelleyemez. Sıcaklıklar belli bir seviyenin üzerine çıktığında hiç kimse fiziksel bir iş yapamaz. Bununla birlikte, tespit edilmiş olan fosil yakıt rezervleri yerin altında bırakılabilir. Emisyonlar sıfıra indirilebilir. "Herkes söylüyor. Herkes itiraf ediyor. Herkes aynı kararda. Yine de hiçbir şey yapılmıyor," ki bu durum, en müşkülpesent devrim türünün, tıpkı Bolşeviklerin "savaşa derhal son vermeyi" kendilerine görev edinmeleri ve "mevcut kapitalist sistemle yakınen ilişkili olan bu savaşı sona erdirmek için sermayenin kendisiyle mücadele edilmesi gerektiğinin herkesçe anlaşıldığı" konusunda ısrarcı olmaları gibi, sorunun kökenlerinin tam bilinciyle fosil sermayeye karşı topyekûn şiddetli bir saldırı başlatacak

39, 2012, s. 408-26; Andreas Malm, "Sea Wall Politics: Uneven and Combined Protection of the Nile Delta Coastline in the Face of Sea Level Rise," *Critical Sociology*, 39, 2013, s. 803-832.

53 Benjamin K. Sovacool, Björn-Ola Linnér & Michael E. Goodsite, "The Political Economy of Climate Adaptation", *Nature Climate Change*, 5, 2015, s. 616-618.

54 Lenin, *Revolution at the Gates*, s. 40.

olan bir devrimin gerekçelerinin izahıdır.[55] Şimdi 1917'deki Lenin'i yeniden okumanın ve Bolşevik projenin özünü enkazından kurtarmanın tam zamanıdır:

> "Bir felaketle mücadele etmenin asgari reformlara hapsolmuş gerici-bürokratik metotları ile isminin hakkını vermek adına eski köhne sistemle şiddetli bir kopuşu ve mümkün olan en süratli gelişimi elde etmeyi doğrudan kendine hedef bellemesi gereken devrimci-demokratik metotlar arasında belki de mümkün olan en çarpıcı karşılaştırmayı yapabiliriz … "[56]

Bu noktadaki kritik düzlem sürattir. Bu esnada aylaklık eden burjuvazi, "her zaman olduğu gibi, *Après nous le deluge*" [benden sonrası tufan] kuralına göre hareket eder."[57] Milyonlarca ve hatta milyarlarca hayat kurtarabilecek politikalar, ancak karşıt çıkarların ortadan kaldırılması halinde uygulamaya konabilir. "Felaket ve kıtlıkla mücadele yolları mevcuttur; mücadele için gerekli tedbirler oldukça açık, basit, tamamıyla uygulanabilir ve insanların kudret sınırları dahilindedir." *Komünist Manifesto*'yu güncelleyerek başlayabiliriz ve on maddede yapılması gerekenleri listeleyebiliriz:[58]

1. Kömür, petrol veya doğal gaz çıkaran tüm yeni tesislere tam bir moratoryum uygulamak.
2. Bu yakıtlarla çalışan tüm enerji santrallerini kapatmak.
3. Elektriğin yüzde yüzünü fosil dışı kaynaklardan, özellikle de rüzgâr ve güneş enerjisinden elde etmek.
4. Hava, deniz ve karayolu ulaşım ağının genişletilmesine son vermek; kara ve deniz yolculuklarını elektrik ve rüzgâra dönüştürmek; yerini tamamen diğer ulaşım araçlarına bırakana kadar arda kalan hava ulaşımını, adil bir dağılım sağlanması adına karneye bağlamak.
5. Metrolardan kıtalararası hızlı trenlere kadar tüm ölçeklerde toplu taşıma sistemlerini genişletmek.
6. Deniz ve hava yoluyla gıda nakliyesini sınırlamak ve yerel tedarik zincirlerini sistematik olarak teşvik etmek.
7. Tropikal ormanların yakılmasına son vermek ve geniş kapsamlı yeniden ağaçlandırma programları başlatmak.

55 Lenin, *Revolution at the Gates*, s. 69, 163.
56 *Age*, s. 88-9.
57 *Age*, s. 97.
58 *Age*, s. 70.

8. Eski binaların yalıtımını yenilemek ve tüm yeni binalara kendilerine yetecek kadar sıfır-karbon enerji üretimini zorunlu hale getirmek.
9. Et endüstrisinin faaliyetlerine son vermek ve insan protein gereksinimlerini bitkisel kaynaklara yönlendirmek.
10. Kamu yatırımlarını, en verimli ve sürdürülebilir yenilenebilir enerji teknolojilerinin ve karbondioksit giderim teknolojilerinin geliştirilmesi ve yaygınlaştırılmasına aktarmak.[59]

Bu sadece bir başlangıç olabilir –daha fazlası değil– ama yine de üretim güçlerinde ve derinlemesine iç içe geçmiş sosyal ilişkilerde bir devrim tetikleyebilir. Son zamanlarda yayımlanan iki tane çarpıcı raporda, CO2 emisyonu olgusunun nasıl en ince ayrıntılarına kadar sınıf toplumuyla ilişkili olduğu vurgulandı. Tüketim kaynaklı mevcut emisyonların yarısından, toplam nüfusun onda biri sorumluyken, nüfusun yarısının, toplam emisyonun sadece onda birinden sorumlu olması dikkat çekicidir. En zengin yüzde birlik kesimin karbon ayak izi, en fakir yüzde onluk kesimin karbon ayak izinin neredeyse 175 katı; Amerikalı, Lüksemburglu ve Suudi Arabistanlı en zengin yüzde birlik kesiminin neden olduğu emisyon ile en fakir Honduraslı, Mozambikli veya Ruandalıların neden olduğu emisyon arasında iki bin kat fark var. 1820'den beri biriken CO2 oranları da benzer bir eğilime sahip.[60] Ekolojik sınıf düşmanlıklarının bazı biçimleri gayet sağlam temellere dayanıyor, ki henüz fosil sermayenin acımasız iç dünyasından, bu dünyanın Rex Tillerson'larından, fosil yakıtları yerin altından çıkarıp satarak kazandıkları para denizinde yüzen milyarderlerin bahsi geçmedi.[61] Yanılgıya düşmeyin: bu devrimin yeterince çok düşmanı var.

Devrimi kim yapacak? İklim devriminin Petrograd metal işçileri ve Kronstadt gemicileri kimler? Küresel ısınma hakkında endişelenen nüfuslar anketinde ilk sırada bakın hangi ülke var: an itibariyle azalan yağmurlar ve şiddetli kum fırtınaları ile harap olmuş, aşırı sıcak mesai günlerinden mustarip Afrika

59 Bu liste, Edinburgh Üniversitesi'nde teoloji ve etik profesörü olan Michael Northcott tarafından 17 Nisan 2016 tarihinde yapılan iklim mühendisliği listesine gönderilen e-postadan ilham alınarak hazırlanmıştır.

60 Lucas Chancel & Thomas Piketty, *Carbon and Inequality: From Kyoto to Paris*, Paris School of Economics, 3 Kasım 2015; Oxfam, "Extreme Carbon Inequality," Oxfam Media Briefing, 2 Aralık 2015.

61 Fosil sermaye kategorisi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Andreas Malm, *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*, Londra: Verso, 2016.

ülkeleri listesinde başı çeken, Burkina Faso.[62] Burkina Fasolu bir çiftçi, fosil sermayenin Kışlık Saraylarına saldırabilir mi? Kendisinin ve yoldaşlarının sahip oldukları devrimci eylem kapasitelerinin etkinliği bir yana, bu sermaye odaklarıyla hayatı boyunca bir kez bile yüz yüze karşılaşma ihtimali var mı, yoksa Teksas'taki ExxonMobil genel merkezi ve Dubai'nin ışıltılı kuleleri asla ulaşamayacağı kadar uzak mı? Yukarıda kaba hatları çizilen programa Burkina Faso'dan kitlesel destek devşirmek ne kadar kolay olacaksa, bu programın kurulumunu Burkina Faso'da başlatmak da muhtemelen bir o kadar zor olacaktır.

Türlerin kendi içlerinde yaşadıkları derin bölünmeler –"Antroposen" [İnsan Çağı], genelde insanoğlunu sorumlu tutan, "hepimizi" düşman gibi gösteren yanıltıcı konuşmalar– felaketin nedenleriyle mücadelenin önünde duran en büyük engel olabilir: Fosil yakıt tüketimi olarak bilinen sistematik şiddetin mağdurları, faillerinin *çok uzağında* oldukları için onları asla devirmeyebilirler. "Belirtiler noktasında devrimler," yakın çevredeki sömürücüleri ve baskıcıları hedef alır ki bu yüzden, kimilerinin hayatları katlanılmaz hale geldiğinde, bu devrimlerin gerçekleşme ihtimalleri tahayyül edilemez bir noktada değildir; gelgelelim en endişeli sınıflar tarafından başlatılması şart olan "nedenlerin karşısında devrimler" ise tüm yerküreye yayılmak zorundadır. Öyleyse isyanların uzaklardaki Tillerson'lardan ziyade yakınlardaki Makhlouf'ları hedef almaya devam etmesini bekleyebiliriz. Başka bir deyişle ısınan bir dünyada sendika bilincinin kendiliğinden oluşmasını beklemek –her türlü Ekim taarruzunun temel bir ön koşulu– oldukça muallak bir durum yaratacaktır. Örneğin, petrol aramayla ilgili tam tersi bir durum söz konusu olsa da –atalarından miras kalan topraklara izinsiz giren bir şirketin düşmanlığı, bu topraklarda yaşayan insanlarca hemen fark edilir ve direniş kendiliğinden başlar– küresel ısınma, henüz keşfedilmemiş ve kuşatılması zor bir kaleyi içten fethederek, ne yazık ki, milyonlarca insanı *gerçekten* katledebilir.

Bu durum, iklim değişikliğiyle mücadelenin temel muamması gibi görünmekte. Bu durumdan kurtulma yolunda en umut vaat eden görüş (farklı terimlerle de olsa) Naomi Klein tarafından *This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate* [Bu Her şeyi Değiştirir: Kapitalizm İklime Karşı] başlıklı çalışmada ortaya kondu. Mesafe sorununa kısa devre yapan Klein, günümüz kapitalizmi ağzına kadar fosil enerjiyle satüre olduğu için, kapitalist rejim al-

62 Ami Sedghi, "Climate Change Seen as Greatest Threat by Global Population," *The Guardian*, 17 Temmuz 2015; Laetitia van Eeckhout, "Winds of Climate Change Blast Farmers' Hopes of Sustaining A Livelihood in Burkina Faso," *The Guardian*, 7 Temmuz 2015.

tında gerçekleşen herhangi bir toplumsal harekete katılım sağlayan herkesin, ister istemez, nesnel bir şekilde küresel ısınmaya karşı mücadele yürütmekte olduğunu iddia ediyor. Fiyat zamlarını protesto eden ve toplu taşımanın ücretsiz olmasını talep eden Brezilyalılar yukarıdaki listede beşinci tedbir bayrağını dalgalandırırken, Shell'i kovan Ogoni halkı ilk madde üzerine çalışmakla meşgul.[63] Aynı şekilde, hep sahip oldukları sendika bilincine yakışır biçimde mevcut işleri için mücadele eden Avrupalı otomotiv sanayii işçileri, düşük maaşlara mahkûm bırakılacakları bir geleceği beklemektense, çalıştıkları fabrikaları fosil yakıtların terk edilmesi için gerekli teknolojilerin –rüzgâr türbinleri, otobüsler– üretim alanlarına dönüştürmekle ilgileniyorlar.[64] *Tüm* mücadeleler, fosil sermayeyi hedef alır: Sadece kişilerin bu konuda bilinçlendirilmesi gerekiyor. Klein'in kendi ifadesiyle, "çevre krizi –yeterince geniş bir ölçekte ele alınırsa– en acil politik ve ekonomik davalarımızdan ne daha önemlidir, ne de bizi bu davalardan alıkoyar: Varoluşsal bir ivedilikle, her birini güçlendirir."[65] Bu formülü daha da ilgi çekici kılan şey ise mümkün olan en geniş ittifakın düşünülebilir kılınmasıdır. Bu mücadelenin açıkçası böyle bir ittifaktan fazlasına ihtiyacı yok.

Bu ittifak önermesinin, bizzat mağdurlardan meydana gelen darbe kuvvetlerinin yokluğunda, bir çözüm teşkil edip edemeyeceğini ileride göreceğiz. Isınan bir dünyada, Siyonist işgale karşı direnen Filistinlilerle veya yoğun çalışma koşullarına karşı grev yapan fabrika işçileriyle benzeşik konumdaki pozisyon, hâlâ doldurulamadı –bizatihi değil (yerlerinden edilenler ve terleyenler oradalar) kendisi için (düşmanlarıyla aktif bir mücadele içerisinde değiller)– ayrıca bu eksiklik, şimdiye kadar, apaçık iklimsel huzursuzluğun problemle orantılı bir ölçekte patlak vermesinin önüne geçti. Elimizde acemi çaylak bir iklim hareketi mevcut. İklim hareketinin, fosil sermayeyi ortadan kaldırmak için bir araya gelen ve baştan sona toplumsal hareketlerden beslenen her bir ittifak bünyesinde kilit bir rol üstlenmesi şart. Bu hareket, "ölü bir gezegende iş bulamazsın" sloganı doğrultusunda yer yer sağlam argümanlar üretebiliyor: makul kararlılıkta bir iklim, uğruna haykırdığınız *diğer* tüm şeylerin ön koşuludur ve henüz kapı eşiğinizde çöl kumları birikmeye başlamadıysa, yine de

63 Naomi Klein, *This Changes Everything*, Londra: Penguin, 2014.

64 Özellikle Lars Henriksson'un bilpolitik.wordpress.com sayfasındaki çalışmalara bakınız; "Cars, Climate Change and Class Struggle," Nora Rathzel & David Uzzel, ed., *Trade Unions in the Green Economy: Working for the Environment*, Abingdon: Routledge, 2013, 78-86; "Can Autoworkers Save the Climate?" *Jacobin*, 2 Ekim 2015.

65 Klein, *This Changes Everything*, s. 153.

iklim değişikliğinin öyle ya da böyle sizi de etkileyeceğinden emin olabilirsiniz. Alman bir işçi, Burkina Faso'daki çiftçinin durumuna omzunu silkiyorsa veya Almanya'da durumun o kadar da kötü olmadığına dair iyimser düşüncelerle kendini rahatlatıyorsa, iklim hareketinin ona söyleyecek bir çift sözü var: "De te fabula narratur." [Anlatılan senin hikâyendir] Bu hareket, Bereketli Hilal yok olduğu takdirde Suriye'nin, deniz seviyesi üç metre yükseldiği takdirde Mısır'ın, ortalama sıcaklığın dört derece artması halinde ise Burkina Faso'nun bu felaketlerden canlı çıkamayacaklarına dair feraset sahibidir ve sahip olduğu öngörüleri daha da berraklaştırmak için elinden geleni yapar; sadece *onlar adına* olsa bile bu ülkelerde yaşayan en savunmasız kitlelerin çıkarlarını eklemler. Evet, henüz aşılamamış yapısal sebeplerden ötürü burada klasik Marksistlerin deyimiyle bir ikamecilik ve iradecilik bileşeni mevcuttur.

Bu hareket son zamanlarda kayda değer bir dizi zafer elde etti. Keystone XL boru hattının tehir edilmesi, Shell'in Kuzey Kutbu'ndan çekilmesi, baş döndürücü yatırım karşıtlığı kampanyası, Oregon'dan Orissa'ya kömür projelerinin iptali, birbiri ardına büyük bir hızla hareketin özgeçmişine eklendi. Fosil yakıt çıkartılmasına karşı şimdiye kadar gerçekleştirilen en geniş kapsamlı ve eşgüdümlü doğrudan eylem dalgası olan ve Filipinler'den Galler'e, Yeni Zelanda'dan Ekvador'a kadar uzanan Mayıs 2016 tarihli "Break Free" [Özgür Kıl] kampanyasıyla birlikte hareketin profili daha da yükseldi.[66] Bitişiğindeki devasa madenden çıkarttığı linyit kömürünü –fosil yakıtların en kirlisi– işleyen ve Avrupa'nın en büyük noktasal CO2 emisyonu kaynaklarından biri olan Almanya'nın Lusatia bölgesindeki enerji santrali "kara pompa" Schwarze Pumpe yerleşkesinin bir taş atımı kadar uzağına kurulan ve Ende Gelände olarak bilinen çadır kampı, bu kampanyanın en önemli öğesiydi. Gittikçe genişleyen kamp alanının farklı bölgelerine, düşük rakımlı uzak ada ülkelerinin isimleri verildi: Kiribati, Tuvalu, Maldivler. 13 Mayıs 2016 Cuma günü Schwarze Pumpe'ye karşı çok yönlü bir saldırıya başlayan yaklaşık bin kişilik aktivist grup –kampta neredeyse dört bin kişi kalıyordu– madenden içeri girerek dev kazı makinelerini ele geçirdi ve hafta sonunu burada geçirmek üzere madene yerleşti. Cumartesi sabahı ise kara pompaya kömür taşıyan demiryolu hatları işgal edildi. Santral yerleşkesine düzenlenen kısa süreli bir saldırıdan tahrik olan az sayıdaki polisin biber gazlı ve coplu müdahalesinin ardından ayrım gözetilmeksizin tutuklamalar yapılsa da, Pazar sabahı bir açıklama yapan

66 Bkz. breakfree2016.org.

santral sahipleri iklim aktivistlerinin kendilerini tüm elektrik üretimini askıya almak zorunda bıraktıklarını ilan edene kadar, abluka devam etti.[67] Merkez Avrupa'da daha önce buna benzer bir vaka yaşanmamıştı.

Eylemin arka planından alınacak dersler var. 2014 yılındaki İsveç parlamento seçimlerinde, Yeşiller Partisi lideri Gustav Fridolin daima cebinde bir parça kömürle dolaşıyordu. Nereye giderse gitsin, her konuşmasında ve katıldığı her televizyon tartışmasında, bu kömür parçasını eline alıp sallıyor ve katı bir kararlılıkla İsveç devletinin elini fosil yakıttan çekeceğine dair vaatlerde bulunuyordu. Bu eller, uzun zamandır Doğu Almanya'daki maden ocaklarının derinlerinde İsveç'in *föregångsland* veya iklim politiğinde "öncü ülke" olma imajını lekeliyordu çünkü Vattenfall isimli kamu şirketi, Schwarze Pumpe'nin ve benzer ölçekte dört tane daha linyit kompleksinin sahibi ve işletmecisiydi. Seçim döneminde İsveç devletinin sadece bu işletmelerden ürettiği CO2 emisyonu, kendi topraklarında ürettiği tüm emisyonun dörtte üçü kadardı. Fridolin'e göre artık bu işletmeleri tasfiye etmenin ve kömürün üzerini toprakla örtmenin vakti gelmişti. Yeşiller'in en büyük seçim vaadi, parlamentoya girdikleri takdirde Vattenfall'ın sahip olduğu Alman madenlerinin ve tesislerinin kapatılacağının teminatını sunmaktı. İki yıl sonra bu madenler gerçekten de İsveç'in elinden çıkmıştı: Kıtanın kendisine ait köşesinden diğer bölgelere yayılan linyit rönesansı adına daha fazla kaynak yaratımı peşinde koşan Çek Cumhuriyeti'nden, ülkenin en zengin kişisinin de dahil olduğu kapitalist bir konsorsiyumuna *satılmışlardı*. Bir başka deyişle Yeşiller, en zengin linyit kaynaklarından bazılarını doğrudan fosil sermayenin ellerine teslim etme kararı almışlardı. Bu karar parti tarihinin en büyük krizine yol açtı –muhtemelen dünya genelinde bu türden krizlerin en etkilisi buydu– dolayısıyla reformist parlamenter çevrecilik tarihinin de en fena krizlerinden birine katkıda bulundu. Fridolin, daha ne kadar alçalabileceklerini gösterircesine, Ende Gelände eylemini İsveç hükümeti adına "yasadışı" ilan etti.[68]

Ende Gelände, bilimi temel alan herhangi bir gerçeklikte, binlerce kat büyütülerek tekrarlanması gereken bir eylem türüdür. İleri kapitalist ülkelerde ve diğer gelişmiş bölgelerde, eyleme uygun hedeften bol bir şey yok: Sadece en yakınınızdaki kömür yakıtlı enerji santraline, boru hattına, arazi aracına,

67 Marit Sundberg, "Miljöaktivister har stoppat Vattenfalls elproduktion," SVT Nyheter, 15 Mayıs 2016. Eylem üzerine daha kapsamlı bir rapor için, bkz. Andreas Malm, "The End of the Road," *Salvage*, salvage.zone, 16 Mayıs 2016.

68 TT, "Fridolin tar avstånd från kolprotest," *Sydsvenska Dagbladet*, 16 Mayıs 2016.

genişleyen havaalanına, büyüyen banliyö alışveriş merkezine ve bunun gibi daha nicelerine dönüp bir bakın. Devrimci bir iklim hareketinin, ivmelenerek büyüyen devasa bir dalga halini alarak izinsizce girip nüfuz etmesi gereken mücadele alanları işte bu yerlerdir. Elbette bu hareket henüz böylesi bir boyutta ve kapasitede olmaktan çok uzak. Bir sıçramanın katalize edilmesi için belki de tam anlamıyla travmatik boyutlarda sıradışı hava olaylarının yaşanması gerekiyor. Bununla birlikte, Vattenfall hikâyesinin de açıkça gösterdiği üzere, tek başına doğrudan eylemle herhangi bir çözüm elde edilemez: Devletin alacağı kararlara ve hükümlere ihtiyaç bakidir; başka bir deyişle, yukarıda taslak hali sunulana benzer bir geçiş programının hayata geçirilebilmesi, ancak devletin bütün kademelerinin bu dünyanın tüm Tillerson'larından ve Fridolin'lerinden arındırılması ile mümkündür. 1989 sonrası ideolojik mahmurluğun etkisinden hâlâ çıkamamış olan Kuzey'deki iklim hareketini teşkil eden aktivist çevre, her nasılsa, yatay ve doğrudan eylemi kendi içinde yeterli bir taktik olarak fetişleştirmeye devam etmekte ve Lenin'in şu öğretisine kulak tıkama eğilimini sürdürmekte: "Her devrimin kilit sorusu, hiç şüphe yok ki, devlet iktidarı sorusudur."[69] Günümüzde bu dersi dikkate almak, daha önce hiç olmadığı kadar önemlidir.

İklim hareketi, farklı büyüklük derecelerine göre genişleyip çevresindeki ilerici güçleri toplayarak, hızla ısınan bu dünyada, amacına uygun bir zaman dilimi içerisinde tüm hedeflerini, devlet vasıtasıyla projelendirmek yönünde uygulanabilir bir strateji geliştirebilir mi? Bu, en hafif ifadeyle abartılı bir istek de olsa, yirminci yüzyılın son döneminde devrimci strateji üzerine çalışan belki de en parlak kuramcı olan Daniel Bensaïd'in de deyimiyle, "her şüphenin, denemenin zaruretiyle değil, başarı ihtimaliyle ilişkisi vardır."[70]

İngilizdecen çeviren: Kaan Arıkan

69 Lenin, *Revolution at the Gates*, s. 106.
70 Daniel Bensaïd, *An Impatient Life: A Memoir*, Londra: Verso, 2013, s. 312.

Mühendis Gözüyle Ekolojik Tahribata Bir Örnek: BP Çevre Felaketi

BANU YOBAŞ

21. yüzyıl çevre sorunlarının daha önce görülmemiş bir hızla arttığı bir dönem. Bu sorunlar kendiliğinden ortaya çıkmıyor, insanlar sebep oluyor. Yeryüzünde yaşam için gerekli doğal kaynakları korkunç bir hızla kirletiyoruz. Gelecek nesillerin başına bela olacak zehirli atıklar dünya genelinde birikmeye devam ediyor. Bütün bu insan faaliyetleri doğanın kendini yenileme kapasitesini yok ederken, insanın çevreye verdiği tahribat gelecek kuşakların yaşama şanslarını tehdit edecek boyutlara ulaştı.[1] Çevre tahribatının geri döndürülmesi imkânsız bir seviyeye ulaşması günümüzün Antroposen çağı olarak adlandırılmasına yol açtı.

Meksika Körfezi'nde 20 Nisan 2010 günü yaşananlar, açık denizde insan eliyle yaratılmış en büyük petrol sızıntısı felaketi olarak tarihe geçti. Ben bu yazıda, çevre etiği ve teknoloji ilişkisini bir mühendisin bakış açısıyla, BP petrol felaketi[2] olarak bilinen bu örnek kapsamında irdelemeye çalışacağım.[3] BP petrol felaketi üzerine odaklanmak istememin başlıca nedenleri, derin deniz sondajının teknolojinin en yoğun kullanıldığı alanlardan biri olması, olayın çok farklı etik tartışmalara yol açabilecek nitelikte olması ve de çok-

1 "Geleceğimiz tehlikede" diyerek iklim için harekete geçilmesini isteyen öğrenciler, 15 Mart 2019 Cuma günü dünya çapında bir günlük okul bırakma eylemi yaptı. Greta Thunberg'in başlattığı iklim için okul grevine, dünya genelinde 123 ülkeden 2.052 eylemle 1,5 milyon öğrenci destek verdi. Detaylı bilgi için https://fridaysforfuture.org/join ile "Okul Grevi Türkiye'de de yayıldı", *Yeşil Gazete*, 11 Mart 2019, https://yesilgazete.org/blog/2019/03/11/iklim-icin-okul-grevi-turkiyede-de-yayildi/.

2 Aynı zamanda Meksika Körfezi petrol felaketi, BP petrol sızıntısı, Deepwater Horizon petrol sızıntısı, Macondo petrol rezervi patlaması olarak da bilinir.

3 Bu konuda yazmamı teşvik eden İmge Oranlı'ya, taslak halindeyken paylaştığı değerli yorumları yanında yaptığı eleştirel okuma için de teşekkür ederim. Değerli geribildirimleri ile yorumlarından faydalandığım Ümit Şenesen'e de teşekkür ederim.

uluslu şirketlerin teknolojiyi yapılan hataları örtmek, gizlemek amacıyla nasıl kullandığına çarpıcı bir örnek teşkil etmesidir.

Neden daha güncel bir olay yerine dokuz yıl önce yaşanmış bir olayı[4] seçtiğim sorusu akla gelebilir. Çevreye verilen zararın tüm boyutlarıyla anlaşılması için BP felaketinden bu yana geçen dokuz yıl son derece önemliydi. Bu felaketin etkilerini inceleyen araştırmalardan bazılarının sonuçları, Şubat 2019'da düzenlenen Meksika Körfezi Petrol Sızıntısı ve Çevrebilimi Konferansı'nda[5] açıklandı. Araştırma sonuçlarında, çevreye verilen tahribatın halen devam etmekte olduğuna, yakın zamanda da biteceğine dair bir işaret bulunmadığına dikkat çekiliyor. Bu olay, dünya çapında ortaya çıkan felaketlerin hem çevreye verdiği tahribatın hem de yaşanan etik ihlallerin kapsamının uzun bir sürece yayıldığını göstermesi açısından da önemli bir örnek.

Meksika Körfezi'nde yaşanan olayı kısaca hatırlayalım:[6] 20 Nisan 2010'da Meksika Körfezi'nde BP'ye ait bir petrol yatağındaki yüzer sondaj platformunda patlama oldu. Patlamada 11 kişinin hayatını kaybettiği açıklandı. Patlamadan yaklaşık 36 saat sonra, açılan petrol kuyusundan okyanusa petrol boşaldığı fark edildi. Kuyunun ağzının kapatılması için yapılan birçok deneme başarısızlıkla sonuçlanınca, kuyudan okyanusa 87 gün boyunca petrol akışı engellenemedi. Kamuoyunun petrole, zifte bulanmış başta karabataklar olmak üzere, çaresiz hayvanların fotoğraflarıyla hatırladığı bu çevre felaketi, okyanusa karışan petrol miktarı açısından denizdeki en büyük petrol sızıntısı olarak tarihe geçti.

Olayları değerlendirmeye geçmeden önce çevre etiğindeki üç ana yaklaşım ile petrol sızıntılarının çevre üzerindeki etkilerini özetlemek, derin deniz sondajında kullanılan teknolojilerden kısaca bahsetmek yerinde olacaktır. İzleyen bölümlerde ilk olarak patlama sonrası süreçte karşılaşılan etik sorunlarla zaman içinde açığa çıkan etik ihlalleri, bugün sahip olduğumuz bilgiler ışığında inceleyeceğim. Teknolojinin bir araç olarak, etik değerlerin savunulması kadar etik ihlallerin gizlenmesinde de kullanılabildiğini gösteren durumları detayla-

4 Petrol işkolu tarihine denizdeki en büyük petrol sızıntısı olarak geçen bu olayı Carl Safina gibi ben de kaza olarak nitelemeyi reddediyorum, yazı genelinde kaza kelimesi bilinçli olarak kullanılmamıştır. Gerekçelerimin bir kısmını paylaşacağım bu yazıda yer bulamayan detaylarla fazlasıyla teknik sayılabilecek kısımlar için meraklı okuyucular çeşitli kurumların bu olay hakkındaki soruşturma raporlarının da yer aldığı kaynaklar kısmından faydalanabilir.

5 Gulf of Mexico Oil Spill and Ecosystem Science (GoMOSES – Meksika Körfezi Petrol Sızıntısı ve Çevrebilimi Konferansı), 4-7 Şubat 2019 http://www.cvent.com/events/2019-gulf-of-mexico-oil-spill-and-ecosystem-science-conference/custom-115-c987a69c633f42e09b8d17d70192fee8.aspx?pmd=1

6 Bu olay 2016 yılında Deepwater Horizon adlı, Türkiye'de Büyük Felaket adıyla gösterilen filme konu oldu.

rıyla ele alacağım. Bilimsel araştırmaların ortaya çıkardığı bulguların, çevre etiği ve felsefesi kapsamında değerlendirilmesinin gelecekte benzer felaketlerin ne şekilde önlenebileceğine, bu tür olaylara nasıl yaklaşılması gerektiğine ışık tutacağını umuyorum. Bu nedenle yazıda, hem teknolojinin hem de felsefenin çevre araştırmalarındaki rolüne de mümkün olduğunca değinmeye çalışacağım. Çevre etiğinin alanına giren konularda şirketler tarafından fayda-maliyet çözümlemesine sık başvurulması nedeniyle bu konudaki tartışmaları da kısaca değerlendireceğim. Son olarak, ülkemizde boğazlardan taşınan petrole ilişkin ne gibi endişelerimiz olabilir sorusuna yanıt arayacağım.

Çevre Etiğinde Farklı Yaklaşımlar ve Temel Sorunlar[7]

Etik hem kuramsal hem uygulamalı bir disiplindir. Uygulamalı etik, genel etik ilkelerin belirli yaşam ve eylem alanlarına uygulanmasıyla ortaya çıkan özel bir etik alanı olarak tanımlanabilir. Çoğunlukla ekonomik, teknolojik, sosyal gelişmeler sonucunda ortaya çıkan etik sorunları inceleyen uygulamalı etiğin öne çıkan alanlarından biri de çevre sorunlarını gündemine alan çevre etiğidir.[8]

Çevre etiği alanında çalışan çoğu filozof, geleneksel etik kuramları ile kurallarını çevre ve iklim sorunlarına yol açan bir dünya görüşünün parçası olarak görür. Buna dayanarak insan dışındaki varlıklarla ilgili değer sorunlarını da içerecek yeni etik yaklaşımlara ihtiyaç duyulduğunu ileri sürerler.[9] Çevre etiği yaklaşımları genel olarak insan-merkezli (antropomerkezcilik), canlı-merkezli (biyomerkezcilik) ve çevre-merkezli (ekomerkezcilik) yaklaşımlar olmak üzere üç ana başlık altında incelenmektedir.

Canlı-merkezli etik yaklaşım, bütün canlıların ahlaki konumu hak ettiği görüşünü ve yaşamın kendinde bir değere sahip olduğunu varsayar. Bu kurama göre insan, diğer canlılardan üstün olmayıp, onlara karşı saygı duyma yükümlülüğündedir. Bu yaklaşımda bütün canlılar, canlı olmaları nedeniyle kendilerinde bir değer taşımaktadırlar. Canlıların kendinde bir değere sahip olduklarını kabullenmek, doğaya saygı duymayı kabul ederek, başka canlıların iyiliğini hem korumaya hem de geliştirmeye hazır olmak demektir[10]

Çevre-merkezli yaklaşım, geleneksel çevre kavrayışından daha bütüncül bir ekolojik odağı varsayar. Çevresel bütünlüğü sağlayabilmek için insanla birlikte

7 Yazı genelindeki etik değerlendirmeler ağırlıklı olarak Desjardin'e dayanarak yapılmıştır.
8 Birden 2016, s. 5-6.
9 Desjardin, Joseph R, An *Introduction to Environmental Philosophy*. Boston: Cengage Learning, 2. baskı, 2013, s. xii.
10 Birden, Belkıs, *age,* s. 9.

canlı, cansız varlıklar (akarsular, dağlar gibi doğal nesneler) yanında ekolojik sistemlere de değer verilmesini öngörür.[11]

Joseph Desjardin, kültürümüzde çevre sorunlarını basitçe bilimsel, teknolojik ya da politik sorunlar olarak görmeye eğilimli oluşumuzu eleştirerek, hem çevresel hem de ekolojik[12] tartışmaların kökeninde çok daha derin sorunlar olduğuna dikkat çeker. Bu tür tartışmaların insan olarak nelere değer veriyoruz, ne tür canlılarız, ne tür hayatlar yaşamalıyız, doğadaki yerimiz nedir, ne tür bir dünyada serpilip gelişebiliriz gibi temel soruları akla getirdiğini belirtir.[13]

Richard Carson yazılarında, çevre sorunlarını salt teknik sorunlar olarak görüp çözümü uzmanlaşmış kimi bilim dallarından beklediğimizde risk alacağımızı ileri sürer.[14] Bu risk kısmen, çevre sorunlarının çok boyutlu olmasından, sorunların etki alanlarının çoğunlukla belli bir disiplinin özel sınırları dışına taşmasından kaynaklanır. Sözgelimi böcek ilaçlarından doğan kirlilik, tarımı, biyoloji ve kimyanın çeşitli dallarını, tıbbı, iktisadı, siyaseti ve hukuku ilgilendirir. Küresel iklim değişikliği de, benzer biçimde, değişik bilim dallarının ilgi alanına girer. Dolayısıyla tek bir alanda uzmanlaşmış bilim dalları sorunu bütünüyle göremeyeceğinden, önerilen çözümler çoğunlukla sorundan etkilenen tarafların hepsinin beklentileri tam olarak karşılamaz. Üstelik uzmanlaşmanın getirdiği kısıtlı bakış açısı bir sorunu çözmeye çalışırken başka sorunlara neden olabilir. Herhangi bir ciddi çevre sorununa, hızla teknik çare bulma beklentisi, sorunun yarattığı tehlikeyi kavramada dar görüşlü ve sığ bir yaklaşıma yol açar. Carson'un *Silent Spring (Sessiz Bahar)* kitabı, bu yaklaşımın doğasındaki tehlikeleri göz önüne serer.

Bahsedilen sığ görüşlü yaklaşımın bir örneği, Meksika Körfezi'ne akan petrolün temizlenmesi sürecinde BP'nin kullandığı seyrelticilerde yaşandı. İleride seyreltici kullanımıyla ilgili bölümde görülebileceği gibi kullanılan seyrelticilerin petrolle etkileşime girmesiyle oluşan karışımın, tek başına petrolden çok daha zararlı olduğu ortaya çıktı. O günlerde kimi kuruluşlarla pek çok bilim insanının BP'yi uyarmasına rağmen BP'nin bu uyarıları dikkate almadığını da belirtmek gerekir.

Dünyanın nasıl işlediğini anlamak için bilimin yardımına başvurmak seküler yaklaşımın en belirgin özelliklerinden biridir. Oysa etik ya da siyasi kökenli

11 *Age,* s. 11.

12 İnsanı doğanın bir parçası olarak gören çevrebilimi (ekoloji), canlıların hem birbirleri hem de çevreleriyle olan karşılıklı ilişkilerini inceleyen bilim dalıdır.

13 Desjardin, *age,* s. xii. Çevre felsefesi derin ekolojiyi, toplumsal ekolojiyi ve ekofeminizmi de içerir.

14 *Age,* s. 10.

sorunların çözümlerinde, Desjardin bilimin çoğumuzun sandığı gibi değerler karşısında tarafsız olmadığına dikkat çekerken, "bilgi" ve "gerçek" konularında bilimin son karar verici olmasını da eleştirmektedir.[15]

Çevresel zorlukların aşılmasında salt bilimsel bilgiye dayandığımızda, her ne kadar rakamlar dikkatli, yöntemsel, doğrulanmış yordamlara dayanarak elde edilmiş de olsa, rakamların tek başına nadiren sorunun tamamını anlattığını itiraf etmeliyiz. Olayların bütününü görmemizin önündeki en büyük engel, bilimin yanıt bulmadaki yetersizliği değil, soru sormadaki sınırlarıdır.

Çevre sorunlarının çözümü olarak sunulan bilimsel yanıtlara güvenmeden önce, bilim insanlarının hangi soruları sorduğunu bilmeliyiz.[16] Çevrebiliminde, özellikle hangi soruların sorulduğuna, soruların nasıl belirlendiğine dikkatle yaklaşmamız gerekir çünkü Amory Lovins'in de dediği gibi, aldığınız yanıtlar, sorduğunuz sorulara bağlıdır.[17] Dolayısıyla sorular sınırlıysa, yanıtlar da sınırlı olur, bu yanıtlara dayanılarak benimsenen toplumsal politika önerileri de. Bilim insanları soruları nasıl belirler? Bilimsel sorular, büyük ölçüde bilimsel araştırmanın parasını ödeyenlerce biçimlendirilir. Son teknolojileri gerektiren bilimsel araştırma pahalı bir girişimdir. Parayı çoğu zaman hükümet ve sanayi karşılar. Fonlar da, hükümet ve sanayinin sorduğu soruları yanıtlayan projelere verilir.[18] Dolayısıyla, çevresel kararlarımızda elimizdeki bilgi, teknoloji ve finansal kaynaklara bağlı olduğumuzu, bunun da bilim insanlarının sordukları soruların türlerine bağlı olduğunu itiraf etmeliyiz.

BP petrol felaketi örneğine bakarsak, petrol şirketlerinin yeni kaynaklar bulmak için 39 milyar avroyu gözden çıkarırken, güvenliğin arttırılması için yapılan bilimsel araştırmalara yalnızca 20 milyon avro harcadıkları belirtiliyor.[19] Yeni kaynak arayışına ayrılan her 10.000 avroya karşı, güvenliğin artırılması için bilimsel araştırmalara 5 avro ayrılmakta.

Pek çok çevre sorununun, teknik sorundan ibaret olduğu düşüncesiyle sıklıkla karşılaşıyoruz. Çevre felsefesinin bir rolü de çevre politikalarındaki değer varsayımlarını gözle görünür kılmaktır.

Petrol felaketinde kuyunun ağzının kapatılamaması teknik bir sorun idi, ancak neden ve nasıl bu noktaya gelindiğinin altında yatan nedenler çeşitli etik kabulleri ilgilendirir: Maliyeti düşürmek için ölçüsüzce, olası sonuçları

15 *Age,* s. 10.
16 *Age,* s. 12.
17 *Age*, s. 12.
18 Desjardin, *age,* s. 13.
19 "Petrol platformları tartışma konusu", NTV, 28 Haziran 2010.

değerlendirilmeden alınan riskler, kullanılan teknolojiye aşırı güven duyarak tedbiri elden bırakma, son teknolojileri güvenlik gereklerini yerine getirmeden kullanma vb.

Deniz Sondajında Kullanılan Teknolojiler

Açık denizdeki petrol yatağından sondaj yaparak petrol çıkartmak, öngörüsü ve anlaşılması zor, üstelik teknik arızalara hayli açık bir işlemdir. Sondaj yapılırken işlemin doğası gereği pek çok sorunla karşılaşılabilir. Sondajın hiçbir aşamada hata kabul etmemesi işlemleri daha da zorlaştırır. Sistemin bir noktasında meydana gelen herhangi bir arıza hızla yayılabilir. Bu nedenle sondaj yapılırken, sorun ne olursa olsun, karşılaşılan sorunların hızla çözülmesi amaçlanır. Soruna zamanında müdahale edilmemesinin çok ağır sonuçları olabilir. Sondajı yapan, platformu işleten şirket, kuyuyu kapatmak yerine öncelikle arızayı gidermeye çalışır.[20] Teknoloji, bu karmaşık sorunların çözümünde kilit rol oynar. Bu alanda kullanılan teknolojilerin karmaşıklığının Ay'a seyahatle karşılaştırılabilir olması, deniz sondajında karşılaşılan sorunların zorluğu hakkında fikir verecektir.[21] Şimdi kısaca bu teknolojilere bakalım (Okuyucu deniz sondajının nasıl yapıldığını gösteren 5 dakikalık videoyu ilginç bulabilir).[22]

Jeolojik ve jeofizik araştırmalar sonucunda potansiyeli olan bir petrol yatağından petrol çıkartılmasına karar verildiğinde önce o alanda bir keşif kuyusu açılır. Meksika Körfezi'nde felaketin yaşandığı kuyu örneğine kabaca bakarsak, sondaj işleminde özel bir boru önce deniz yüzeyinden 1.600 metre derindeki deniz tabanına uzatılmış, orada sondaja başlanmış, yer altında yaklaşık 5.600 metre sondaj yapıldıktan sonra petrole ulaşılmıştır. Özel bir yüzer platform üzerinde yer alan kuyu açma donanımları, bu işlemleri yapabilecek teknolojiyle donatılmıştır. Bu şekilde açılan keşif kuyusu beklentileri karşılar, başarılı bulunursa, açtığı keşif kuyusunu geçici olarak kapatır, başka bir yerde keşif kuyusu açmak için bölgeden ayrılır. Onun yerini, aynı kuyudan üretim yapacak kalıcı bir platform alır. Açılan keşif kuyusunun ağzı, iki platformun yer değiştirmesi sırasında petrolün denize akışını engellemek amacıyla geçici olarak kapatılır.

20 Tilcsik, András ve Clearfield, Chris, "Deepwater Horizon Petrol Kazası'ndan beş yıl sonra felakete her zamankinden daha yakınız", çev. Özge Geyik::https://yesilgazete.org/blog/2015/04/24/deepwater-horizon-petrol-kazasindan-bes-yil-sonra-felakete-her-zamankinden-daha-yakiniz/ 24 Nisan 2015.

21 Hoffman, Carl, "Special Report: Why the BP Oil Rig Blowout Happened", 2010: https://www.popularmechanics.com/science/energy/a6065/how-the-bp-oil-rig-blowout-happened/.

22 "Drilling 101: How a deep water well is drilled", YouTube. Bu ve diğer videolar için Kaynakça'nın Videolar bölümüne bakınız.

Sondaj yapılacak alan 100 metreden daha derinlerdeyse genellikle yüzer platformlar kullanılır. Yüzer platformlar, platformun üzerinde taşıdığı sondaj donanımlarının ağırlıklarını deniz yüzeyinde tutabilmek için deniz tabanından destek almak yerine, suyun kaldırma kuvvetini kullanan, bu nedenle sondaj işlemlerini yürütebilmek için ek olarak bazı özel sistemlere ihtiyaç duyan platformlardır. Sondaj yapılırken, beklenmedik bir durumla karşılaşıldığında sondaj borusunun kapatılabilmesi için tam deniz tabanı seviyesinde kaçak önleyici (blowout preventer – BOP) adında bir cihaz bulunur. Bu cihazın görevi acil durumda insan eliyle ya da kendiliğinden devreye girip sondaj borusunu ezerek kapatıp yeraltındaki petrolün platforma doğru akışını durdurmaktır. Bu kaçak önleyici cihazın devreye sokulması kuyu sahibinin sorumluluğu ve yetkisindedir, platformu işleten şirketin böyle bir yetkisi yoktur.

BP'nin deniz dibinden petrol çıkartma işinde dört tarafın işbirliğinden bahsedilebilir: 1) Kuyunun işleticisi, genellikle kuyunun bulunduğu petrol alanının sahibi ya da ortağıdır. Körfezde petrolün çıkartıldığı Macondo adlı petrol yatağı alanının %65'i BP'ye, %25'i Texan petrol şirketi Anadarko Petrol'e, %10'u da Japon şirketi Mitsui'ye aitti. Diğer üç taraf: 2) Platformun işleticisi İsviçre merkezli Transocean şirketi, 3) kaçak önleyici cihazın üreticisi Houston merkezli Cameron International şirketi ile 4) deniz tabanındaki işlemleri yürüten ve kuyuda kullanılan özel çimentoyu üreten Halliburton şirketi.

Meksika Körfezi'nde keşif kuyusunu açan petrol çıkartma platformu (Deepwater Horizon), Transocean şirketine ait, çok derin denizlerde[23] çalışmak üzere tasarlanmış, hareketli konumlanıcılı, yarı batar özellikli bir açık deniz petrol sondaj platformuydu. 2001 yılında Hyundai Heavy Industries tarafından Güney Kore'de inşa edilmiş, bir Transocean iştiraki olan R&B Falcon tarafından Şubat 2001'de teslim alınarak 2001'den Eylül 2013'e kadar BP'ye kiralanmıştı. BP, petrol arama çalışmaları için kiraladığı 560 milyon dolar değerindeki platform için Transocean'a günlük 500.000 dolar ödüyordu.[24] Çevre felaketine neden olan kuyunun sondajı 74 gün önce başlamıştı.[25]

Petrol Sızıntılarının Çevresel Etkileri

Çevre kirliliği dediğimiz olgu, cansız varlıkların niteliğini değiştiren zararlı maddelerin hava, su, toprak, gıdalar gibi alıcı ortamlara yoğun biçimde

23 Derinliği 3.000 metreye kadar sularda çalışabilmekteydi, okyanusun ortalama derinliği 3.300 metre olarak verilmektedir.
24 Hoffman, Carl, *age,* 2010.
25 *Age*.

karışması, fiziksel, kimyasal ya da biyolojik özelliklerini değiştirerek doğal dengelerini bozmasıdır. Petrol ve türevleri çevre kirliliğine neden olan birçok zararlı madde arasında öne çıkar. Denize karışan petrolün kaynakları, tanker kazaları, balast suyu boşaltma, gemi trafiği, rafineri tesisleri, petrol yükleme veya boşaltma tesisleri, denizde petrol üretimi, karasal kirlilik, endüstri ve egzoz gazlarıdır.[26]

Denize çeşitli nedenlerle sızan petrolün %16'sı suya, %15'i ise buharlaşarak atmosfere karışır. %22'si biyolojik olarak çözünür, %3'ü açık denizde toplu olarak kalır, %16'sı kıyıya vururken, %28'i deniz tabanına çöker.[27] Petrol ile türevlerinin yoğunluğu, deniz suyu yoğunluğundan ortalama %10 daha düşük olduğundan, petrol de zeytinyağı gibi üste çıkar. Petrol ya da türevlerinin denize karışmalarından birkaç ay sonra hacimlerinin %85'i ağırlıklı olarak buharlaşma nedeniyle azalırken, kalan kısım siyah yoğun katranımsı bir madde olarak dibe çöker veya sahile vurur. Yeterli zaman tanınarak kendi haline bırakıldığında, doğa ham petrolü zaman içerisinde parçalayarak petrolü zararsızlaştıracak dönüştürücülere sahiptir.[28] Ancak petrol ürünlerinin kıyıya yakın alanlarda denize karışması halinde, bu süreç tamamlanamadan kıyıya ulaşır, kıyıda değdikleri yüzeylerde yapışkan bir tabaka oluştururlar.[29]

Ham petrolün organik içeriği hem karmaşık hem de değişken bir karışım olmakla birlikte, içerdiği başlıca bileşikler hidrokarbonlardır. Çevre kirliliğine neden olan hidrokarbonlar, petrol ile türevlerinin yakıt olarak sıklıkla kullanıldığı kentsel alanlarda hem suda hem de havada yoğun olarak tespit edilmiştir.[30] Ekosistem içerisindeki tüm organizmalar bu bileşiklerden farklı oranlarda etkilenirken en çok etkilenen canlılar, ekosistemdeki maddesel döngülerin devamını sağlayan mikroorganizmalarla av-avcı dengesini sağlayan yırtıcı canlılardır.

26 Türkmen, S., Şener, B., Arıkan, Y., "Türkiye Kara-Sularında Petrol Sızıntısı Tehlikesine Karşın Petrol Temizleme Gemisi İhtiyacı ve Petrol Gemisi Dizayn Gerekleri", *Gemi ve Deniz Teknolojisi*, S. 182, 2010, s. 7-12.

27 *Age.*

28 Bu tür organizmaların, doğanın dengesini de bozmadan, petrolün temizlenmesi vb işler için ya da diğer çevresel felaketlerde, bilinçli ve kontrollü olarak nasıl kullanılabileceğini inceleyen araştırmalar yapılıyor. Doğada pek çok türde farklı mikroorganizmanın işbirliği içinde yaptığı bir işi yerine getirecek bir tür süper mikroorganizmayı gen mühendisliği yoluyla yapmaya çalışan araştırmalar da var. Craig Venter'in sentetik hücresi de bu tür çabaların bir sonucudur.

29 Yalçın Erik, Nazan, "Petrol tankeri kazaları ve neden olduğu çevre kirliliği", *Mavi Gezegen*, S. 20, 2015.

30 Ceyhan Nur, Esmeray, Esra, "Petrol Kirliliği ve Biyoremediasyon", *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*, 5 (1), 2012, s. 96.

Petrol suya temas ettiği anda yayılmaya başlar, eğer önlem alınmazsa hızla çok incelene kadar yayılır. Deniz yüzeyinde ya da içinde oluşan petrol katmanları, suyun derinliklerine ışığın iletilmesini önleyerek fotosentez oluşumunu engeller. Oksijenin azlığından ya da yetersizliğinden, derinlerdeki canlıların yaşamsal faaliyetleri durur ve/veya mikro/makro canlı ölümleri gerçekleşir.[31]

Denizlerdeki organizmaların yanı sıra, petrol ile türevlerinin deniz yüzeyinde oluşturduğu filmlerin de yüzey canlılarında, örneğin su yüzeyini paylaşan kuşlarda öldürücü etkileri vardır. Hemen hemen her büyük petrol sızıntısından sonra, martı, karabatak vb deniz kuşlarının kitleler halinde öldükleri gözlenmektedir. Dalıcı ve yüzücü kuşlar avlanma amacıyla suya dalarken tüyleri petrolle sıvanır, tüylerin birbirine yapışması uçmalarına engel olduğu gibi hem çırpınma sürecinde yuttukları hem de deri ile temas eden petrolden zehirlenerek ölürler. Petrol sızıntısı, 218 türden milyonlarca kuşun yerleşim alanında, üstelik göçmen kuşların da körfezde toplandığı üreme döneminde yaşandı. BP çevre felaketinin, dünyanın farklı bölgelerinden gelen göçmen kuşlar da dahil bir milyondan fazla kuşun ölümüne neden olduğu tahmin ediliyor.

Denizde meydana gelen petrol kaynaklı kirliliğin etki alanı maalesef denizle sınırlı kalmaz. Tanker ya da platform sızıntıları sonucunda yaşanan büyük yangınlarla atmosfere karışan karbondioksit, kükürt dioksit vb. çeşitli zehirli gazlar, hem hava kirliliğine hem de yağmur/kar yağışlarıyla yeryüzüne ulaşarak karasal yaşam alanlarının kirlenmesine yol açar.[32] Yangınların yol açtığı bu kirlilik bilinmesine rağmen, BP petrol felaketinde kuyu kapatılamadığından dipten okyanus yüzeyine çıkan petrolün yayılmasını engelleyebilmek için yüzeydeki petrol yakılmıştı.

Seyreltici Kullanımı

Bugün elimizdeki bilgilerle, kuyudan 87 gün boyunca denize karışan 780.000 m^3 petrolün seyreltici yoluyla temizlenme sürecine baktığımızda, o dönemde alınan kararların nasıl yeni sorunlara neden olduğunu açıkça görebiliyoruz.

BP, bilim insanlarının zehirli bir kimyasal olarak tanımladığı, iç kanamaya yol açtığı bilinen, hatta çevreye, canlılara ham petrolden daha fazla zarar verme potansiyeli taşıdığı söylenen Corexit adlı seyrelticiyi[33] yapılan tüm uyarılara karşın ısrarla kullandı. Petrolün su yüzeyinde hızla yayıldığını belirtmiştim,

31 Yalçın Erik, *age*.
32 *Age*.
33 Aldhous, Peter, "Doubts over safety tests on Gulf oil dispersants", *New Scientist*, 16 Haziran 2010.

yayılan petrolün toplanması, zor olduğu kadar yüksek maliyetli bir iş. Bazılarına göre BP'nin seyreltici kullanmasının nedeni deniz yüzeyinden petrolü toplama maliyetinden kurtulmak istemesiydi.[34]

Ulusal Çevre Koruma Kuruluşu'ndaki (EPA) resmi görevliler, ellerindeki kısıtlı veriye dayanarak seyrelticiler arasında en zehirli olan Corexit'in kullanılmasından şikâyetçi oldu. BP'den daha az zehirli bir madde kullanmasını istedi. BP, EPA'nın şartlarına uyan beş seyreltici olduğunu belirterek, stoklarında bulunan Sea Brat4 "hormon bozucu" olduğundan Corexit'i kullanmaya devam edeceğini açıkladı. Bilimsel verilerin temizlikten ziyade çevreye ve bölgedeki canlılara verilen zararın katlandığını işaret etmesine rağmen, BP, denize dağılan petrolün üzerine 3,34 milyon litre seyreltici boşalttı. Denizin 1.500 metre dibine ise 1,52 milyon litre seyreltici pompalandı. *New Scientist*, kullanılan kimyasalın güvenlik testlerinin, okyanus üzerindeki etkilerini değerlendirmede yeterli olmadığını, hem deniz yüzeyine hem dibine boşaltılan devasa miktarın deniz yaşamını ne ölçüde tehlikeye sokacağının bilinmediğini yazdı.[35] Deniz biyologları, kullanılan devasa miktardaki seyrelticinin balık ve karides üzerindeki etkilerini de kestiremiyor.[36]

Kullanılan seyrelticinin neden olduğu sağlık sorunlarının belirlenebilmesi önemliydi çünkü BP uçaklarla gökyüzünden 3,34 milyon litre seyrelticiyi boşaltırken, deniz yüzeyinde temizlik çalışmalarına katılan teknelerdeki gönüllüler, yerli halk, balıkçılar, şirket çalışanları da bu kimyasala maruz kalmıştı. BP'nin seyrelticiyi, temizlik çalışmalarına katılanlara hiçbir bilgilendirme, uyarı yapmadan, temas halinde sağlık açısından tehlikelerini, nasıl önlem alınabileceğini açıklamadan, koruyucu maske vb sağlamadan bu şekilde kullanması tartışmalara yol açmıştı.

Olayın hemen ardından TED topluluğu harekete geçerek okyanus, okyanus canlıları, sulak alanlardaki canlılar, bölgedeki yaban hayatı, kullanılan seyrelticiler konularında her biri dünyaca ünlü uzmanları bir araya getirerek bu çevre felaketini masaya yatırdı. 28 Haziran 2010'da bu konuya özel bir TEDx etkinliği TEDxOilSpill düzenledi. Burada bir konuşma yapan Carl Safina seyrelticilerle ilgili şu bilgileri paylaştı:[37]

34 Safina, Carl, "Petrol Sızıntısının Bilinmeyen Zanlıları ve Mağdurlar"ı, 28 Haziran 2010'da TEDxOilSpill Washington, DC'de kaydedildi.

35 Gupta, Sujata, "Oil spill dispersant could damage coral populations", *New Scientist*, 3 Ağustos 2010.

36 Margonelli, Lisa, "Petrolün Politik Kimyası", 28 Haziran 2010'da TEDxOilSpill Washington, DC'de kaydedildi.

37 Safina, Carl, *age*.

> "Sanırım bu durum özellikle gizli tutuluyor. Şu anda kirlilik felaket boyutuna ulaşmış ve akan bilgiler içinde birçok kıyıda köşede kalmış şey de dışarı sızıyor. Birçok insan acı gerçeklerin ortaya çıkmaması için çabalandığını söylüyor. Ben şahsen seyrelticilerin işin özünü saklamak için temel bir strateji olduğunu düşünüyorum. Çünkü böylece katili suç mahalline yerleştirmiş oluyoruz. Fakat bunu görebilirsiniz. Petrolün yüzeyde biriktiği yerlerde bunu görmek mümkün ama buna karşı koyuyorlar çünkü bence aslında kanıt istemiyorlar."

Şimdi bu bilgiler ışığında BP'nin sorumlusu olduğu olay sonucu körfez dibindeki kuyudan okyanusa petrol akışı başladıktan sonra yaşananları tarih sırasıyla ele alarak BP'nin bu süreçte verdiği kararları, yaptığı açıklamaları, işbirliği yaptığı kurum, şirket ve kişilere olan tutumunu incelemeye başlayabiliriz.

Olayların Zaman Çizelgesi

Berkeley Üniversitesi'nden bir mühendislik profesörünün dediği gibi "Sorunun teknoloji değil de insanlar olduğu gün gibi aşikâr. Bu çevre felaketi, karmaşık teknolojik ve örgütsel sistemleri kapsayan hayati durumlarla karşı karşıya kalan insanların yaptığı bir dizi önemli hata sonucunda yaşandı."[38]

20 Nisan sabahı platformun 5.600 metre altındaki kuyuya çamur yerine deniz suyu pompalanmaya başlanıyor.[39] Çeşitli test sonuçları bir şeylerin yolunda gitmediğini göstermesine, Transocean mühendislerinin güvenlik uyarılarına rağmen kuyunun işleticisi olarak nihai kararı BP veriyor: Uyarılar dikkate alınmadan işleme devam ediliyor.[40] Akşam 21:00 civarında platformdakiler göstergelerden basıncın tehlikeli sınırlara dayandığı uyarılarını görmelerine rağmen, durup sorunu çözmek yerine[41] 5-6 dakikalık kısa duraklamalarla işleme devam ediyorlar.[42] Saat 21:47'de kuyudan gelen yüksek basınçlı gaz sondaj borusundan çamur, petrol ve suyla birlikte 5 km'den fazla yol katedip art arda gelen üç patlamayla platformu okyanusta dev bir meşaleye çeviriyor. Patlama olduğu gün platformda 126 kişi var. Patlama sonrasında 17'si yaralı,

38 Hoffman, *age*.

39 Bu karara ilişkin de tartışma ve fikir ayrılıkları var, bkz. Hoffman, *age* ve "Deepwater Horizon Marine Casualty Investigation Report", 2011, s. 26-28.

40 "Deepwater Horizon Marine Casualty Investigation Report", 2011, s. 29-40.

41 Sondaj donanımından saat 20:58'de, 21:08'de, 21:31'de gelen tehlikenin habercisi üç işareti durup incelemek, nedenini araştırmak yerine yok sayarak, işleme devam edilmesine karar verilen bir kurum kültüründe 21:47'de yaşanan patlamanın kaza olarak adlandırmasını reddediyorum. Bu ana kadar sistemlerde, kontrollerde pek çok tehlike, uyarı işaretleri dikkate alınmıyor, detaylar için bkz. Hoffman, *age*.

42 "BP patlama göstergelerini gözardı etmiş", CNNTurk, 26 Mayıs 2010.

115 çalışan acilen tahliye edilirken, 11 çalışandan sahil güvenliğin üç gün süren tüm aramalarına rağmen hiçbir iz bulunamıyor.

22 Nisan'da platformda başlayan yangın tüm uğraşılara rağmen 36 saat boyunca söndürülemiyor, platform okyanusa gömülüyor. Platformun batmasının ardından, okyanus yüzeyinde petrol görülmesiyle dipteki kuyudan petrolün okyanusa karıştığı anlaşılıyor. Okyanus dibindeki kameralardan kuyunun ağzındaki kaçak önleyicinin devreye girmediği, iki farklı noktadan petrol çıktığı görüldü. Bu esnada BP'nin başvurusu üzerine bölge üzerinde uçuş yasağı koyuldu. Bu yasak havadan petrolün yayıldığı alanın görülebilmesini, basın kuruluşlarınca kamuoyunun bilgilendirilmesini, kısaca bilgiye erişimi engelledi.

23-24 Nisan'da BP'nin Güvenlik bölümünden yapılan ilk açıklamayla, hazırlanan ilk raporda bu olayın taşıdığı riskin bölgesel petrol arzı açısından ihmal edilebilir seviyede olduğu, ulusal ekonomide önemli etkilere neden olmayacağı belirtildi. Sorunun bölgesel ya da ulusal ham petrol ya da doğal gaz arzına yakın dönemde herhangi bir etkisi olmayacağı iddia edildi. Oysa ABD İçişleri Bakanlığı bir aya kalmadan denetim bekleyen bütün açık deniz sondaj faaliyetlerini geçici olarak durduran bir kararname yayımlayacaktı.

O dönemde ABD Başkanı Obama'nın yaşanan çevre kirliliğini durdurması için BP'ye 48 saatlik süre vermesi, ilk açıklamalarında BP Genel Müdürü Tony Howard'ın sızıntıyı durdurmak için en az 20 güne ihtiyaçları olduğunu söylemesi ve ardından *Financial Times* gazetesine verdiği bir demeçte sorunla mücadele için gerekli teçhizata sahip olmadıklarını bildirmesi ilginçtir. Dipteki kuyunun ağzı öngörüldüğü şekilde 48 saat, 20 gün değil, 87 gün sonra kapatılabilecekti.

BP'den yapılan ilk açıklamaların gerçekleri yansıtmadığı, yapılan risk çözümlemelerinin gerçeklerden kopuk olduğu kısa sürede ortaya çıktı. Patlamadan sonraki süreçte BP'nin pek çok konuda yaşananları, gerçekleri saklamaya, çarpıtmaya yönelik olduğunu düşündürecek derecede gerçekten uzak açıklamalar yaptığı zaman içinde ortaya çıktı.

BP'nin neden olduğu bu çevre felaketinde etik açıdan ilk sorun okyanusa karışan petrol miktarına ilişkin açıklamalarda yaşandı. Petrol miktarı, çevreye verilen zararın kestirilmesi, buna bağlı olarak gerekli önlemlerin alınmasında belirleyici olduğundan önemli. Bu derinlikte bir kuyudan ne miktarda petrol aktığını hesaplamak için gerekli tüm veriler ya da verilerin çoğu BP'nin elinde olmasına rağmen bu bilgileri uzmanlarla paylaşmadı. BP ilk başta, dipte ağzı

kapatılamayan kuyudan okyanusa günde 1.000 varil petrol aktığını açıkladı. Oysa çeşitli kişi ve kurumlar ellerindeki kısıtlı verilerle bile sızıntının bundan çok daha büyük olması gerektiğini açıkladılar. 28 Nisan'da sahil güvenlik, üçüncü bir sızıntının daha farkına varılmasıyla günde 5.000 varil petrolün aktığını açıkladı. The Flow Rate Technical Group (FRTG) adlı kurum yaptığı hesaplamalar sonucunda okyanusa karışan günlük petrol miktarının 62.000 varil olduğunun tahmin edildiğini açıkladı. BP hiç vakit kaybetmeden FRTG'nin rakamlarının şişirildiğini, kendi beyan ettiği günlük 1.000 varilin en fazla 5.000 varile çıkabileceğini iddia etti.

BP'nin kendisiyle çelişen açıklamalarından ilki, daha olayın üzerinden bir ay geçmişken 20 Mayıs'ta, toplanan petrol miktarını duyururken günde 5.000 varil petrolün toplandığını açıklamasıyla başladı. Kongrede tanık olarak dinlenen uzmanlar günlük miktarın 20.000 ila 100.000 varil arasında olması gerektiğini bildirdiler.[43] 2013 yılında ortaya çıkan iç yazışmalar gösterdi ki BP, FRTG'nin açıkladığı rakamlara itiraz ettiği sırada, BP'nin kendi çalışanlarından birinin yaptığı hesaplamalar FRTG'nin rakamlarıyla uyuşmaktaydı. Gerçekte akan petrol, duyurulandan 12 ila 60 kat fazlaydı. Üstelik çalışan bu rakamları üstleriyle de paylaşmıştı.

1 Haziran'da ABD Adalet Bakanlığı ilk soruşturmayı başlattı. 11 kişinin hayatını kaybettiği patlama hakkında BP'nin iç soruşturmasının yanı sıra, ABD Adalet Bakanlığı'nın yürüttüğü cezai kovuşturma da dahil bir dizi resmi soruşturma açıldı.[44] BP'nin iç soruşturmayı tamamlaması beş ay sürdü. Yayımlanan raporda, felakete tek bir faktörün değil, bir dizi mekanik sorun ve insan hatasının yol açtığı, karşılaşılan sorunlarda mühendislik açısından hem tasarımların hem de işletim uygulamalarının payı olduğu belirtilmekteydi.[45]

Raporda belirtilmeyen, ancak sonradan gün yüzüne çıkan etik açıdan önemli olaylar da var. 20 Nisan'daki patlamaya giden süreç dehşet verici: BP'nin basına sızan iç yazışmalarından anlaşıldığı kadarıyla, yetkililer sırf bütçeden kısmak ve zaman kazanmak için riskli kararlar almıştı. Örneğin belgelere göre BP mühendisleri petrol kaynağını çevreleyen boru için 7 ila 10 milyon dolar daha ucuz bir yöntem seçmişti, oysa BP'nin iç soruşturma raporunda bunlardan hiç bahsedilmiyordu. Açılan soruşturma sürecinde şirkete 7-10 milyon dolar kazandıran bu borunun bir parçasının patlamadan sonra sıkı-

43 "BP oil spill timeline", *The Guardian*.
44 "BP: Petrol sızıntısının bir değil, çok nedeni var", BBC, 8 Eylül 2010.
45 *Age*.

şarak petrol sızıntısını durdurması gereken kaçak önleyici cihazın çalışmasını engellediği ortaya çıktı.[46]

Patlama sırasında platformun alarmlarının kapalı olduğu da ortaya çıktı:[47] Alarmlar çalışanların uykusu bölünmesin diye kapatılmış. Teknolojik özelliklerini gördüğümüz bu platformun alarmlarının kapatıldığı BP'nin iç soruşturma raporunda yer almadığından kamuoyu bunu patlamadan üç ay sonra öğrenebildi.

Kuyunun kapatılması için yapılan denemeler[48] kuyudan akan petrolü engellemedi. En sonunda patlamadan 87 gün sonra, 19 Eylül'de kuyunun ağzı kapatılarak mühürlendi.

BP, New Orleans federal mahkemesinde, petrol platformunun sahibi Transocean şirketine karşı 40 milyar dolarlık dava açtı. Aynı gün BP, patlamadan sonra platformdaki petrol sızıntısını durduramayan kaçak önleyici cihazın üreticisi Cameron International şirketinden de davacı oldu. BP ayrıca, çimento üreticisi Halliburton şirketine de petrol platformundaki çalışmasıyla bağlantılı maddi gerçekleri gizlemek, ihmalkârlık ve sahtekârlık suçlamasıyla dava açtı.[49]

Dava dosyasında Transocean şirketini, platformdaki sondaj kulesinin denize elverişli olmaması nedeniyle ihmalkârlıkla suçlayan BP, bir yıl önce aynı platformla yapılacak sondaj için İçişleri Bakanlığına sunduğu raporda, kullanılan teknoloji sayesinde, patlama yaşanması durumunda patlamanın çevreye bir etkisinin olması mümkün değildir ifadesini kullanmaktaydı. Üstelik aynı platform daha yedi ay önce açık denizde o güne kadarki en derin petrol kuyusunu açmıştı. Şimdi geri dönüp bakıldığında BP'nin felaket sonrası süreçte sadece uzmanlarla değil, kendi eski açıklamalarıyla da çelişen açıklamalar yaptığı tartışmaya yer bırakmayacak açıklıkta görünüyor.

2015 yılında yapılan bir değerlendirmede, BP petrol felaketinden bu yana yasa düzenleyiciler cephesinde önemli değişimler olsa da, körfezde yaşanan petrol felaketinden beş yıl sonra bunların hayata geçme hızının oldukça düşük olduğu belirtiliyordu. Açık denizlerde sondaj üzerine yapılan araştırmalar daha verimli teftiş uygulamalarının her zaman kaza ihtimalini azaltmadığını ortaya koyuyor.[50] BP çevre felaketinden sonra bellibaşlı sorunları çözmek üzere bir-

46 *Age*.

47 Platformda alarmların kapatılması sonrasında yaşanan patlamaya kaza demeyi reddediyorum.

48 25 Nisan, 5 Mayıs, 14 Mayıs, 26 Mayıs, 15 Temmuz'da yapılan denemeler başarısızlıkla sonuçlanıyor, denenen yöntemlerin su altında bu derinliklerde ilk kez denendiği belirtiliyor.

49 "BP, Patlayan Platformun Sahibine Dava Açtı", *Habertürk*, 21 Nisan 2011.

50 Tilcsik, András ve Clearfield, Chris, "Deepwater Horizon Petrol Kazası'ndan beş yıl sonra felakete her zamankinden daha yakınız", *age*.

takım mühendislik çözümleri bulunmasına ve ek düzenlemeler önerilmesine rağmen temelde yatan kültürel ve kurumsal etmenlerin dikkate alınmadığı görülüyor. Felaketi yaratan kurum içerisinde pek fazla değişikliğe gidilmezken, soruna ilişkin semptomları onarmak üzere hızla teknik çözümler üretilmesi afet durumlarında sıklıkla karşılaşılan bir durum. BP Petrol felaketinin üzerinden geçen beş seneye rağmen petrol ile gaz endüstrisinin güvenlik önlemlerini gözden geçirmediğini, dolayısıyla hızla teknik çözüm üretme yaklaşımının çevre sorunlarının önlenmesinde kayda değer bir ilerleme sağlamadığını felaketten sonra yaşanan olaylar listesi de doğruluyor.[51] 2012 Kasımı'nda, Meksika Körfezi'ndeki petrol platformunda ölümcül bir patlama ve yangın meydana gelmişti. Yalnızca birkaç hafta sonra Shell'in sondaj kulesi Alaska kıyılarında karaya oturdu, ABD Kıyı Emniyeti bu durumu 'yetersiz risk değerlendirmesi ve yönetimi' olarak nitelendirdi. 2013 Temmuzu'nda ise Louisiana eyaleti kıyısında bir sondaj kulesi doğalgaz kuyusu patlaması sonucu kısmen yıkıldı.[52]

BP, petrol felaketinde 11 kişinin ölümüne neden olduğu için açılan davada kusurlu bulundu. Peki ya aynı nedenle ölen milyonlarca canlı? Çevre etiğinde canlı merkezli (ekomerkezcilik) yaklaşım sadece insanın değil, tüm canlıların içsel bir değere sahip olduğunu vurgular. BP petrol felaketini takip eden süreçte BP'nin çevreyi ve canlıları korumaya dair bir etik anlayış geliştirmediğini net bir biçimde görebiliyoruz. BP felaketini izleyen süreç, Desjardin'in çevre sorunlarını bilimsel, teknolojik ya da politik temelli, ayrı ayrı sorunlar olarak görmeyi bırakmamız gerektiğini ve çevresel ve ekolojik uyuşmazlıkların kökeninde çok daha derin ve kesişimsel sorunlar olduğunu söylerken ne kadar haklı olduğunu ortaya seriyor.

Şimdi de BP felaketi sonrasında teknolojinin hem haber alma özgürlüğünü destekleme yönünde nasıl kullanıldığını hem de haber alma özgürlüğüne müdahale etme, kısıtlama ve gizleme amacıyla nasıl kullanıldığını inceleyelim.

Twitter'daki Sahte Hesap: @BPGlobalPR

BP Amerika'nın resmi twitter hesabının takipçi sayısı 15.000 iken sahte hesap @BPGlobalPR'ın takipçi sayısı 175.000'i aşmıştı.[53] Birey, grup ya da kurumları taklit etmek üzere açılmış hesaplara sahte hesap deniyor. Twitter'ın hesapların oluşturulmasını düzenleyen kuralı, hesabın sahte olduğunun açıkça belirtildiği, takipçilerini yanlış yönlendirmediği ya da kandırmadığı sürece sahte hesaplara

51 *Age*.
52 *Age*.
53 "When Social Media Becomes The Message: The Gulf Oil Spill And @BPGlobalPR", 2010 https://techcrunch.com/2010/06/26/bp-pr-bpglobalpr/, son erişim: 10.03.2019

izin veriyor. BPKüreselHalklaİlişkiler (@BPGlobalPR) adlı sahte hesabın mizahla harmanlanmış ancak gerçekleri tüm çıplaklığıyla ortaya seren tweetleri o dönemde dünya kamuoyunda büyük yankı uyandırdı.

BP başta Twitter'dan bu hesabın kapatılmasını talep etti, ardından ise hesabın sahibinin biyografisini yeniden yazmasını talep etti. Yeni hesap bilgisi şu şekildeydi: "Bizim Meksika Körfezi'ni 52 gündür mahveden Beyhude Petrol (BP) şirketiyle hiçbir bağlantımız yoktur". 2010 Mayısı'nda bir hacker BP resmi twitter hesabının kontrolünü ele geçirdiğinde bu sahte hesaba selam veren bir tweet yayımladı.

Kamuoyunun gerçeklere ulaşmasının engellenmeye çalışıldığı durumlarda görüldüğü üzere, geleneksel iletişim kanallarındansa Twitter'ın tercih edilmesi, Twitter'ın sadece kültürel ve siyasal konulardaki dinamizmi ya da kullanıcılarına sunduğu anlık paylaşım hizmetinin teknolojik özellikleri değildir. Birçok iş kolunda düzenleyici ve denetleyici kurumların teknolojik konularda özel sektörün hayli gerisinden gelmesi, dünya genelinde pek çok şirket (özellikle çokuluslu şirketler) tarafından etik dışı kararlarının bahanesi olarak ileri sürülür, suiistimal edilir. Twitter, hesaplarla ilgili, düzenleyicilerin geriden gelmesinden kaynaklanan boşluğu, kendi kurallarını geliştirerek kapatmayı seçmiştir. Twitter'ın kabul edilebilir kullanımı tanımlayan kuralının dayanağı ifade ve haber alma özgürlüğüdür. Haber alma konusunda her koşulda, her yaştan, farklı kültürden insan tarafından tercih edilmesini büyük ölçüde kendi etik değerlerini her türlü otoriteden üstün tutmasına, özellikle baskı altındayken etik değerlerine dayanan kurallarından taviz vermemesine bağlıyorum.

O dönemde bu olayı, sosyal medyanın, kriz sürecindeki bir şirketin mesajlarını nasıl şekillendirip kontrol edebildiğini gösteren ibretlik bir ders olarak adlandıran da oldu. BP'nin petrol felaketinden sonra gerçekleri öğrenmek isteyenlerle birçok defalar yanıltıcı bilgiler paylaşması, sahte hesabın, BP'yi taklit eden, alaycı tweetlerinin internette kısa zamanda büyük bir hızla yayılmasına yol açtı.

Arama Motorlarından Kelime Satın Almak

Aynı dönemde, BP'nin Google, Yahoo ve Bing'den bazı kelimeleri satın alarak, yapılan aramalarda kendi istediği sayfaların en üstte görüntülenmesini, arama yapanların kendi hazırladığı siteye yönlendirilmesini sağladığı ortaya çıkmıştı.[54] BP, arama motorlarından kelime satın almasını düzenli bilgi akışını sağlamak amacıyla yaptığını ileri sürmüştü.

54 Richard, Michael Graham, "BP Buys "Oil Spill" Search Terms on Google, Yahoo, and Bing", 8 Haziran 2010.

Arama motorundan kelime satın almak, birisi bu kelime ya da kelime öbeğini arattığında ekranda ilk sıralarda sizin istediğiniz bağlantıların gösterilmesini sağlamak amacıyla arama motoruna para vermek anlamına geliyor. Arama motorları, rekabet kuralları gereği, bu tür bağlantıların para karşılığında gösterildiğini belirtmek için kenarda bir yerde bunun reklam olduğuna dair bir bilgiye yer verse de bu tür detayların farkında olmayan pek çok kişi bunların para karşılığında gösterildiğinden habersiz. "Petrol sızıntısı" ya da "Meksika Körfezi petrol sızıntısı" gibi BP'nin satın aldığı kelimeler aratıldığında, ekranda en üst sırada "BP'nin nasıl yardım ettiğini öğrenin" başlıklı bağlantılar görüntüleniyordu.

Neden arama motorlarından kelimeler satın alındığı sorulduğunda, BP'nin halkla ilişkiler bölümünden bir görevli, bunun okuyucuları BP'nin Meksika Körfezi'ndeki temizlik çabaları konusunda bilgilendirme amacıyla yapıldığını belirtti. BP sözcüsü, Robert Wine ise, Reuters'e BP'nin sadece okuyucuları doğru kaynaklara yönlendirmeye çalıştığını söylemişti.[55] Ayrıca felaketten doğrudan etkilenen insanlara, körfeze kıyısı olan eyaletlerde yaşayanlara hem BP ile nasıl irtibata geçebilecekleri hem de gelir kayıplarıyla ilgili nasıl hak talep edebilecekleri konularında yardımcı olacağını düşündükleri kelimelerin satın alındığı belirtiliyordu.[56]

Belirtildiği şekilde iyi niyetli bir amaçla yapıldığı iddia edilen bu kelime satın alma konusunda, ne arama motorları ne de BP detaylı bilgi vermeye yanaşmadı. Satın alınan kelimeler açıklanmasa da şöyle bir liste[57] oluşturulabiliyordu: BP, petrol sızıntısı, DeepWater Horizon, gönüllü. Bu bağlantılar okuyucuyu ne kurtarma ekiplerinin yaptıkları çalışmalar hakkındaki bilgilere yönlendiriyor ne de bu sızıntının Lousiana ekonomisi üzerindeki etkileriyle ilgili haberlere yönlendiriyordu.[58]

Bu durum kamuoyunun bilgiye, habere özgürce ulaşmasını engelleme çabaları olarak değerlendirilebilir. Zira yönlendirme yapılan sayfada her şey yolundaymış, körfez güllük gülistanlık haldeymiş gibi gösteriliyordu. Örneğin, denizden kaç varil petrol toplandığından, BP'nin yaptığı ödemelerden, bölge halkına yaptığı yardımlarmış gibi bahsediliyordu. BP'nin, bu şekilde kamuoyunun haber alma hakkını yönlendirmesinin etik olup olmadığı sorulduğunda,

55 Shaer, Matthew, "Gulf oil spill: To control message, BP buys search terms from Google", 9 Haziran 2010.

56 Schwartz, Ariel, "BP's Latest PR Tactic: Buying Gulf Oil Disaster-Related Links on Google", 8 Haziran 2010.

57 Bunların haricinde şu kelimelerin de satın alındığı ortaya çıktı: "BP cares", "oil slick", "fuck BP", "screw BP" ile "BP stock"

58 Schwartz, *age*.

arama motoru pazarlamacıları, halkla ilişkiler uzmanları yorum yapmaktan kaçınıyordu. Oysa Toby Odoneé'un açıklamasında[59] belirttiği gibi BP'nin sitesi okyanusa yayılan petrolün ¾'ünün toplan(a)madığı, yapılan ödemelerin çevresel felaketin yol açtığı zararın ancak çok küçük bir bölümünü karşılayabileceği gerçeğini açıklamaktan uzaktı.[60] Twitter'daki sahte hesap da işte tam bu noktada kamuoyunun haber alma ihtiyacına karşılık bulduğu bir kaynak oldu.

Maureen Mackey, böyle bir durumda arama motorlarından kelime satın alınmasının etik olmadığını, bu şekilde arama motoru sonuçlarına müdahale ederek BP'nin meşru diğer haberlerle, petrol sızıntısı hakkındaki diğer görüşleri baskıladığı kanaatinde. Üstelik BP'nin bunu ciddi miktarda para ödeyerek yaptığını da vurguluyor. BP, Houston ve Londra merkezli dijital ekiplerin pazarlama yöneticileriyle birlikte kelime satın alınması işiyle uğraştıklarını kabul etse de bu konuda başka açıklama yapmadı.[61] BP'nin bu kelimeler aratıldığında kendi sitesine yönlendirebilmek için günlük 10.000$ ödediği tahmin ediliyor.[62]

BP resmi açıklama yapmasa da, twitter'daki sahte hesap onun yerine *"Google'a, petrol sızıntısı hakkında olabilecek en iyi haber kaynağına yani sadece bize erişebilin diye çuvalla para ödüyoruz"* şeklindeki tweetle kamuoyunu aydınlatıyordu.

Bu olay aynı zamanda teknoloji şirketlerden Google, Yahoo, Bing ile Twitter'ın böylesi bir felakette taraflarını, şirketin hangi etik değerleri üzerinden belirlediklerini ortaya sermiştir. Başta Google olmak üzere arama motorları, günde 10.000 dolar için, BP'nin felaketin boyutlarını kamuoyundan saklamasına teknolojik anlamda bir nevi yataklık etmişlerdir. Twitter ise, BP'nin sahte hesabın kapatılması taleplerini reddederken gerekçe olarak kendi etik kurallarını göstererek: sahte hesap olduğunu açıkça belirten bir hesabı takip edenler varsa bu, ifade özgürlüğü kapsamında, *"kabul edilebilir kullanım kurallarımızı"* ihlal etmez, dolayısıyla müdahale edilecek bir durum oluşturmaz diyebilmiştir.

İzleyen bölümde, hem ham petrolün hem de petrolün temizlenmesi sürecinde kullanılan seyreltici-petrol karışımının çevreye, körfezdeki canlılara etkilerini inceleyen araştırmaların sonuçlarını yıllar bazında özetleyeceğim. Teknoloji ilerledikçe çevreyi koruma ve temizleme yöntemleri de gelişmekte, ancak bu gelişmeler çevre kirliliğinin artış hızına yetişememektedir.[63]

59 Richard, *age*.
60 *Age*.
61 "BP accused of manipulating search results on Google after oil spill", 2010.
62 Schwartz, *age*.
63 Yalçın Erik, *age*.

Yapılan araştırmaların sonuçları

Yıl 2012

İlk başta petrol sızıntısından etkilenmeyen alanlardan olan Barataria Körfezi'nin etrafındaki bataklıklar 2012'deki Gustav Kasırgası'nın ardından petrole bulandı. Araştırmacılar, petrol kirliliğinin kronik bir vaka olduğunu, çevre üzerindeki yıkıcı etkilerinin ancak zamanla anlaşılabileceğini belirttiler. Denizde oluşan petrol kirliliğinin zamanla karasal alanlara da yayıldığından bahsetmiştim, o dönemde araştırmacılar bölgedeki örneğin karınca nüfusunun geleceğini tahmin edemediklerini belirtiyorlardı.[64]

Yıl 2013

Mississippi Nehri'nin Meksika Körfezi'ne döküldüğü liman kenti Pointe a la Hache'de, üç yıldır, balıkçıların geçim kaynağı olan istiridye çıkmıyor oysa felakete kadar burası dünyanın en çok istiridye çıkan nehir ağzıydı. Petrol felaketinden bu yana diğer deniz mahsullerinin satışı da yüzde 65 dolayında geriledi.[65]

2013 yılında yapılan bir araştırma başta yunuslar olmak üzere deniz memelilerinin rekor sayıda ölümlerinin devam ettiğini, yunus yavrularında görülen ölümlerin normalin 6 katı olduğunu ortaya koydu.[66]

Yıl 2014

Felaketten dört yıl sonra, Stanford'dan araştırmacılar ham petrolün ekosistemde zehirleyici etkilerinin görülmeye devam ettiğini açıkladı.[67] Seyreltici-petrol karışımına maruz kalan akya ve ton balıklarının incelendiği çalışmanın 2014'te açıklanan sonuçlarına göre, karışımın balıkların kalp ve diğer organlarında yol açtığı deformasyonun ölümcül olması ya da en iyimser ihtimalle ömürlerini kısaltması bekleniyor. Bir başka çalışmada ise sızıntıya maruz kalan hayvanlarda kardiyotoksitenin yaygın olduğuna dair bulgular raporlandı.[68]

64 Demansky, Julie, "Sızıntıdan 5 yıl sonra BP durumu düzeltemedi", çev. Onur Erem, 30 Mayıs 2015.
65 Bergmann, Christina, "İstiridye cenneti kayboldu", *Deutsche Welle Türkçe*, çev. Başak Demir, 23 Şubat 2013.
66 Viegas, Jen, "Record Dolphin, Sea Turtle Deaths Since Gulf Spill", 2 Nisan 2013.
67 Block, Barbara, "Stanford, NOAA scientists discover mechanism of crude oil heart toxicity", 2014, Stanford Report, 13 Şubat 2014.
68 Sahagun, Louis. "Toxins released by oil spills send fish hearts into cardiac arrest", *Los Angeles Times*, 13 Şubat 2014.

Yıl 2015

The Guardian'da yayımlanan András Tilcsik ve Chris Clearfield imzalı yazı 2010'dan bu yana değişen onca şeye rağmen petrol ve gaz endüstrisinin Meksika Körfezi'nde meydana gelen büyük petrol felaketinden hiçbir ders almadığını belirtiyor.

BP, sızıntıdan beş yıl sonra hazırladığı raporda da bölgede hiçbir kalıcı hasar olmadığını iddia ediyordu. Oysa özellikle bölge halkı BP ile aynı fikirde değildi: 9 Nisan 2015'te, kumsalda petrole bulanmış ölü pelikanlar ve zift yumakları her yerdeydi.[69]

Yıl 2016

ABD'nin çeşitli üniversitelerinden bir grup araştırmacı tarafından *Diseases of Aquatic Organisms* dergisinde 12 Nisan 2016 tarihinde yayımlanan araştırma, 2010 yılında Meksika Körfezi'nin kuzey bölgelerinde kıyıya vuran yeni doğmuş ya da anne karnındaki yunuslar ile felaketten etkilenmeyen bölgede kıyıya vuranlar arasında farklılıklar olduğunu ortaya çıkartmıştı.[70] Araştırmacılara göre, en fazla yavru yunus 2011 yılında, sızıntının olduğu bölgede kıyıya vurmuş. Çalışmayı yürüten ekibin lideri olan Prof. Kathleen Colegrove, 2011 yılının ilk aylarında ölen yunus yavrularının anne karnında petrol ürünlerine maruz kalmış olabileceğini ifade ediyor. Sızıntı bölgesinde kıyıya vuran yavruların yaklaşık yüzde 88'inde akciğer bozuklukları da tespit edilmiş, bu oran felaket bölgesi dışında karaya vuran yavrularda yüzde 15 civarında. 2016'da yapılan bir başka araştırma bu bulguları destekler nitelikte: bölgedeki felaketten beri doğan yunusların dörtte üçünden fazlası hayatta kalamıyor.[71]

Yıl 2017

Scientific Reports dergisinde 31 Ocak 2017'de yayımlanan çalışma,[72] yayılan ham petrol bileşenlerinin bölgede yaşayan balık çeşitlerinin kalpleri üzerindeki etkilerini ortaya koydu. Ham petrolün kalp fonksiyonlarını bozduğu, gelişmekte olan balıklarda kalp hastalıklarına sebep olduğu bir süredir bilinmekle

69 Demansky, *age*.

70 Colegrove, S Venn-Watson, J Litz vd. "Fetal distress and in utero pneumonia in perinatal dolphins during the Northern Gulf of Mexico unusual mortality event", *Diseases of Aquatic Organisms*, 119 (1): 1, 2016.

71 Wilkinson, Allie, "Deepwater Horizon oil spill linked to Gulf of Mexico dolphin death", *Nature*, 20 Mayıs 2015.

72 Brette, Fabien, vd., "A Novel Cardiotoxic Mechanism for a Pervasive Global Pollutant", *Scientific Reports*, S. 7, 2017.

birlikte ham petrolden kaynaklı hangi hidrokarbonun kalp fonksiyonlarını bozduğu henüz bilinmiyordu.[73] Bu kimyasalın hücre içindeki hedefleri omurgalılarda iyi korunduğundan, araştırmacılar bu hidrokarbonun insan kalbi üzerinde benzer etkilerinin olduğunu düşünmüyor.

Yıl 2018

Bugüne kadar daha çok deniz yüzeyindeki petrol tabakası ile ilgili araştırmalar yapılmıştı. Massachusetts'deki Woods Hole Okyanus Bilimi Enstitüsü'nden bir araştırma grubunun liderliğindeki çalışma felaket sırasında kuyudan kontrolsüzce akan petrolün tamamının deniz yüzeyine çıkmadığını, bu petrolün önemli bir kısmının da deniz derinliklerinde yayılmış bir şekilde kaldığını ortaya çıkarttı. Bu çalışma deniz dibindeki petrol sızıntısını çözümleyen ilk araştırma olması bakımından önemli. Araştırmada petrol kuyusundan akan petrolün 35 kilometre uzunluğunda bir alanı kapladığı, deniz yüzeyinin 1.000-1.200 metre aşağısında bir tabaka oluşturduğu, bu tabakanın yer yer 2 kilometre enine, 200 metre kalınlığa ulaştığı ifade ediliyor.

Richard Camilli'nin liderlik ettiği araştırma ekibi, AUV adı verilen, sualtında gidebilen, örnekler alıp analizler yapabilen bir sualtı cihazı kullandılar. Ekibin araştırmaları bugüne kadar yapılan araştırmalardan farklı sonuçlar buldu: Bazı araştırmacılar körfezin tamamen temizlenmesinin yıllar alacağını öne sürmektedir.[74]

Kâr-zarar odaklı bakış açılarının sorunları

Ekonominin[75] çevre ile ilgili pek çok tartışmada baskın bir rolü vardır. Çevreyle ilgili pek çok önemli kamusal politika kararlarında temel belirleyenin ekonomi olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bunun nedeni iktisadın sosyal maliyet ve faydaların çözümlenmesinde nesnel bir yöntem sunmasıdır.[76]

Bu yöntem kabaca şöyle çalışır: Eğer siz Gökova'da bir koyu kirletiyorsanız devlet size ceza keser, kirlenmeye yönelik maliyetin fiyatlandırmasını yapar,

73 Ham petrolden kaynaklı hangi polisiklik aromatik hidrokarbonun kalp fonksiyonlarını bozduğu henüz bilinmiyordu. Bu son çalışma, fenantren (*phenanthrene*) isimli bir polisiklik aromatik hidrokarbonun balıklarda kalp kası hücrelerinin fizyolojisini bozduğunu ortaya çıkardı.

74 Bayram, Günseli, "Deepwater Horizon: Ufukta yeni bir şey yok!", 22 Ağustos 2010.

75 Yazıda Fikret Şenses'in yaklaşımı benimsenerek "ekonomi" sözcüğü daha çok aşağıdaki (a) maddesinde ifade edilen toplumsal olgu anlamında, "iktisat" sözcüğü ise daha çok (b) maddesinde ifade edilen toplumsal bilim anlamında kullanılmaktadır: (a) Üretim, bölüşüm ve tüketim ilişkilerinin oluşturduğu toplumsal olgu (b) Bu olguyu inceleyen toplumsal bilim. Fikret Şenses, *İktisada (Farklı Bir) Giriş*, İletişim Yayınları, 2018, s. 34-35.

76 Desjardin, *age,* s.11.

siz de ortaya çıkan rakam neyse ödersiniz. Peki, çevreye verdiğiniz tahribat düzelir mi? Düzelmez ama belli bir miktar ödeme yapılmış olur. Bu anlayışta çevre sorunlarını çözmek değil, bir ortamdan başka bir ortama taşımak söz konusudur.[77]

Denize akan bir varil petrolü temizlemenin dolar cinsinden belirlenmiş bir maliyeti var. Denizi kirleten bir durum oluştuğunda kesilecek ceza tutarı, kirliliğe neden olan petrol miktarıyla doğru orantılı, miktarın bu temizleme maliyetiyle çarpılmasıyla hesaplanıyor. Akan petrol miktarı düşük gösterildiği ölçüde ödenecek tazminat düşüyor. BP petrol felaketinde gerçek rakamlar açıklanması halinde tazminat tutarı 12 ila 60 kat artacaktı. ABD Adalet Bakanlığıyla Nisan 2016'da yaptığı anlaşma kapsamında bölgedeki 5 eyaletin yerel yönetimlerine 20 milyar dolar ödemeyi kabul eden BP, Temmuz 2015'te vardığı anlaşmada da 18,7 milyar dolar ödemeye razı olmuştu. BP'nin ABD'nin Meksika Körfezi kıyılarının temizlenmesi,[78] yerel işletme sahiplerinin zararlarının karşılanması ve federal hükümete ödeyeceği cezaların toplamı ise yaklaşık 60 milyar doları buluyordu.

Mark Sagoff, *The Economy of the Earth* (Yeryüzü Ekonomisi) adlı kitapta, çoğu iktisadi çözümlemenin, bir yanda istekler, tercihler, öbür yanda inançlar, değer yargıları arasında ciddi bir kafa karışıklığına dayandığını belirtir.[79] İktisat isteklerle, tercihlerle ilgilenir çünkü bunlar iktisadi piyasada dile getirilir. Piyasa, talebimizin yoğunluğunu, ödemeye razı oluşumuza (fiyata) bakarak ölçer; bireysel istekleri (fayda-maliyet çözümlemesi yoluyla) ölçüp karşılaştırarak istekleri en uygun biçimde karşılayacak etkin araçları belirler. Ancak piyasalar inançlarımızı ya da değer yargılarımızı ölçemez, nicelleştiremez. Çoğu çevre konusu yalnızca inançlarımıza, değer yargılarımıza ilişkin olduğundan iktisadi çözümleme bunları ele alamaz. İktisadın, çevre politikasıyla ilgilendiğinde, inançlarımızı basit istekler gibi ele alması konuyu ciddi ölçüde saptırır.[80]

Bugün baraj yatırım kararlarının çoğu böyle bir kâr-zarar çözümlemesine dayanmaktadır. Hesapların içinde gerçek anlamda ekonomik getiri sayılabilecek tarım ve orman arazilerine ilişkin değerler dikkate alınır; ancak onun

77 Özkaynak, Begüm, "Çevre Sorunlarına İktisadi Çözümler Getirebilir Miyiz? Yerleşik İktisat ve Ekolojik Ekonomi Karşılaştırması ve Yerleşik İktisadın Türkiye'ye Yansımaları", 2 Aralık 2009.

78 Petrol temizleme maliyetinde nelerin dikkate alındığını da sorgulamak yerinde olur.

79 Desjardin, *age,* s. 67.

80 *Age*.

dışındaki ekosistem fonksiyonları, örneğin kuşlar için yaşam alanı görevi gören bir sulak alanın ortadan kalkması ciddi anlamda bir ekonomik değer taşımadığı (ya da hesaplanamadığı) için hesaba katılmaz.[81]

Bu bakış açısıyla BP petrol felaketi vakasına dönersek, petrol şirketlerinin de çevre korumacıların da Meksika Körfezi'ne yönelik talepleri var. İlki tüketicilerin petrol isteklerini karşılamaya yönelik, ikincisi doğal bakirliğin, orada yaşayan endemik türlerin korunmasına yönelik talep. Talebin yoğunluğunu fiyata bakarak ölçen iktisat, kim daha çok para vermeye razıysa onun talebini karşılamayı seçer. Bu da bizi Meksika Körfezi korumacıları, o topraklara petrol şirketleri kadar para ödemeye razı değilse, doğal bakirliği tüketicilerin petrol istedikleri kadar istemiyorlar demektir sonucuna götürür. Bütün inançlarla değer yargılarını, isteklere, tercihlere indirgeme eğilimi, insanın doğasını da ciddi ölçüde çarpıtır. Bu çarpıtma insanları her zaman tüketiciler olarak görür. Bu da iktisadi çözümlemeye ikinci büyük meydan okumaya yol açar. Piyasa çözümlemesi, bizi her zaman tüketiciler olarak ele almakla yurttaşlar olarak sürdürdüğümüz yaşamımızı görmezden gelir.

İnsan eliyle yaratılan en büyük açık deniz felaketinin 8. yıldönümü arifesinde, 9 Nisan 2018'de ABD'nin Kuzey Bölgesi Bölge Mahkemesinde federal yargıcın düzenlediği bir eğitim bu çarpık bakış açısının düzeltilmesi açısından umut verici. San Francisco ve Oakland şehirleri dünyanın en büyük beş petrol şirketi aleyhine iki dava açtılar. Davaların, bu şehirlerdeki insanların yurttaş olarak tanınmalarının bir göstergesi olduğunu düşünüyorum. Sanıklar –BP, Chevron, ExxonMobil, Shell ve ConocoPhillips– birer avukat ile düzenlenen eğitime katıldılar. BP'nin sekiz yıl sonra başka bir mahkemede sanık olması hepimizi düşündürmeli kanısındayım. Bu durum, geleneksel etik kuramları ile kuralları ışığında çevre etiği sorunlarına yaklaştığımız sürece sanık sandalyesinde aynı kişi ya da kurumları görmekten kaçınamayacağımız şeklinde de yorumlanabilir. Önceki bölümde gördüğümüz gibi BP çevre felaketiyle ilgili araştırmalar, örneğin BP sanık sandalyesinde otururken, üzerinden yıllar da geçse sorumlusu olduğu felaketlerin etkilerinin hâlâ canlıların ölümüne neden olmaya devam ettiğini gösteriyor. Belki de insan dışındaki varlıklarla ilgili değer sorunlarını da içerecek yeni etik yaklaşımlara ihtiyacımız olduğunu söyleyenlere kulak vermeliyiz.

81 Özkaynak, *age*.

Türkiye ve Boğazlar

Türkiye'de yaşayan insanlar şimdilik açık deniz sondajlarıyla yakından ilgili olmasa da petrol sızıntısı ve kirliliği maalesef bizler için de hayati risk ve önem taşıyor. İstanbul Boğazı dünyada en fazla petrolün taşındığı suyollarından biri. Denizcilik Müsteşarlığı verilerine göre yılda 50 binin üzerinde gemi boğazlardan geçiyor. Dünya petrol taşımacılığının %20'si Akdeniz üzerinden yapılmakta olup, günlük 360 milyon tondan fazla petrol Akdeniz üzerinden taşınmakta.[82]

Ayrıca, her ikisi de dünyanın en önemli gemi yollarından olan İstanbul ve Çanakkale Boğazları gerçekten riskli geçitler. Boğazlarımızdaki deniz trafiği, Süveyş Kanalı'ndaki trafikten üç kat daha fazladır ve Boğazlardan geçen gemilerin önemli bir kısmı ham petrol gibi tehlikeli maddeler taşımaktadır. 1990'lı yıllardan 2009'a kadar tanker trafiği %218, taşınan tehlikeli madde miktarı ise %240 oranında artmıştır. Kısaca, en çok petrol taşınan boru hattındakinden çok daha fazla miktarda petrol Boğazlardan taşınmaktadır (TCDB, 2011) Ayrıca, her yıl 410 ton petrol atığı Karadeniz'i, akıntı yoluyla Marmara Denizi'ni kirletmektedir.

Bu olayda BP'nin uzmanların değerlendirmelerini dikkate almadığından örneğin seyreltici kullanımında yaşanan felaketin etkilerinin katlanarak arttığını, geri dönüşü olmayan bir kirliliğin yaratıldığını gördük. Bu olaydan ders çıkartılarak bizleri daha yakından ilgilendiren bir konuda, Kanal İstanbul Projesinde uzmanlara kulak verilerek karar alınması, deniz bilimcisi Prof. Dr. Cemal Saydam'ın geniş biçimde irdelediği çevre sağlığı açısından projenin yol açabileceği ve çoğu geri dönüşsüz olan sorunlar önlenebilir.[83]

Sonuç

BP petrol felaketi vakasının da açıkça gösterdiği gibi, dünyanın herhangi bir yerinde ortaya çıkan bir çevre sorunundan sadece o bölge ile o bölgenin insanları, canlıları değil, tüm ekosistem etkileniyor. Tüm dünyanın aynı ekolojik koşullara bağlı olduğu artık şüphe götürmez.

Desjardin çevre sorunları ele alınırken disiplinler arası işbirliğinin gerekliliğine dikkat çekiyor. Etik ve felsefi çözümlemenin, sorunu ilgili disiplinlerden soyutlayarak ele alırsa çözüme katkı sağlamasının pek mümkün olmadığını belirtiyor. BP çevre felaketinde bu tespiti destekler birçok olayın yer aldığını gördük.[84]

82 Yalçın Erik, *age*.
83 Saydam, 2013.
84 Desjardin, *age*, s. 14.

Bir mühendis olarak incelediğim çevre sorununda, olayın sorumlusu şirketin yönetici ve sözcülerinin verdiği beyanlar, açıklanan raporlar, sorunun kaynağı olarak teknolojiyi gösteriyor. Bu çevre felaketinin teknik, teknolojik bir soruna indirgenmeye çalışıldığı görülüyor. Desjardin de bu kolaycı yaklaşımı eleştiriyor, çevre sorunlarının kaynağının çok daha derinde olduğunu belirtiyordu. BP'nin sonuçta insan hayatına mal olan güvenlik ihlalleri sondaj teknolojisiyle değil kurumsal kültürle, şirketin insan hayatına, iş güvenliğine verdiği değerle ilgilidir. Çevre kirliliğinin boyutlarını daha da büyüten seyreltici kullanımında uzmanların uyarılarını dikkate almayarak bölgedeki insanların ve diğer canlıların üzerine boşaltması ne insan ne de canlılara saygı duyduğunun bir göstergesi sayılabilir.

Teknoloji[85] bir araçtır, ne amaçla, ne şekilde kullanıldığına bağlı olarak, karmaşık soru(n)lara çözüm sunabildiği gibi karmaşık soru(n)lara yol açabilir de. Tam da bu nedenle, alınacak kararlarda teknolojiyi ne amaçla, ne şekilde kullanıyoruz soruları da akla gelmeli. Çağımızın sunduğu teknolojik gelişmeler, bilgi paylaşımı özelinde hemen her türlü amaca hizmet edebilecek kapasitede: BP petrol felaketinde bunu bir kez daha gördük. Ne var ki, bu engin kapasite teknolojinin bir araç olduğu gerçeğini gölgelememeli. İletişim teknolojileri, her türlü bilgi paylaşımını diğer araçlara göre çok daha kolayca sağlayabilen, bilgiyi geniş kitlelere görülmemiş hızla ulaştırabilen bir araç. İletişim teknolojilerinin, yayılmasını sağladığı bilginin doğruluğu, geçerliliği, yanlı olup olmaması gibi özelliklerine bağlı olarak, gerçeği (bir süreliğine de olsa) kamuoyundan saklama amacına da aracı olabildiğini gördük. Hangi etik değerlere önem verileceği, vurgulanacağı tamamıyla teknolojiyi kullanan ya da kullandıran şirketlerin (varsa) etik değerlerince belirleniyor. Bilgiye erişimin engellendiği, gerçeğin çarpıtıldığı vb kullanımların önlenebilmesi, teknoloji kullanımının da etik temellere dayandırılmasıyla sağlanabilir.

Desjardin ile Richard Carson'ın vurguladığı tehlikeleri BP çevre felaketi özelinde ele alarak yaşananları özetlemeye çalışayım.

Çevre sorununu kökenindeki nedenlere inmeden salt teknolojik bir sorun olarak görmek: Kuyunun kapatılmasında maliyeti düşürmek amacıyla güvenlik önlemleri için gerekli zamandan çalınarak acele edilmesi. Aynı nedenle sondaj borusu seçiminde düşük maliyetin güvenliğin önüne geçmesi. Aynı nedenle

85 Türk Dil Kurumu şöyle tanımlıyor: 1) Bir sanayi dalı ile ilgili yapım yöntemlerini, kullanılan araç, gereç ve aletleri, bunların kullanım biçimlerini kapsayan uygulama bilgisi, uygulayım bilimi, 2) İnsanın maddi çevresini denetlemek ve değiştirmek amacıyla geliştirdiği araç gereçlerle bunlara ilişkin bilgilerin tümü.

kuyunun ağzının kapatılması işlemlerinde özel çamur yerine deniz suyu kullanılması. Bu esnada sistemlerden gelen tehlike uyarılarının dikkate alınmaması, incelenmemesi, yok sayılarak kapatma işlemine devam edilmesi. Hayati önem taşıyan kaçak önleyicideki elektrik aksamında bağlantılarının yanlış yapılması, bu hatanın sonucunda akünün boşalması. Cihazın sınanmaması nedeniyle bu hatanın fark edilmemesi.

Bu teknik sorunların hepsinin arkasında güvenliğin maliyetlere feda edilmesi var.

Buna bağlı olarak sorunun kaynağını değil görünen belirtilerini ortadan kaldırmaya yönelmek: Önce petrolün deniz yüzeyinden toplanması için girişimlerde bulunma, bu işlemin zorluklarını ve muazzam petrol miktarının yüzeyden toplanma maliyetini görünce petrolün yüzeye çıkmasını engellemeye çalışma.

Farklı disiplinlerden görüş alarak ve sorunu tüm boyutlarıyla değerlendirmeden hızla teknik bir çözüm bulma çabasına girişmek: Denize karışan petrol miktarının belirlenmesi için gerekli olan bilgileri kamuoyuyla paylaşmama. Denize karışan petrol miktarını bilinçli ve kasıtlı olarak, 12 ila 60 kat düşük açıklama, bu konuda gerçekçi tahminlerde bulunan kurumları rakamları şişirmekle suçlama. Petrolün temizlenmesi aşamasında hiçbir kurum, araştırma ekibi ya da konunun uzmanları bilim insanlarıyla işbirliğine gitmeme. Corexit içeriğinin ticari sır olduğunu ileri sürerek açıklamaktan kaçınma. Stoklarında bulunan tür, en zehirlisi olduğunun belirtilmesine rağmen petrolü temizlemek amacıyla onu kullanmakta ısrarcı olma. Felaketten beş yıl sonra bilimsel çalışmaların sonuçlarına rağmen bölgede hiçbir kalıcı hasar olmadığını iddia etme.

İncelenen çevre felaketinde ihlal edilen etik değerlerden öne çıkanlar: İnsana (hayatına, sağlığına) saygı gösterme, adalet, şeffaflık, dürüstlük, hesap verebilirlik, adil çalışma ortamı sağlama, iş güvenliğine önem verme, hukukun üstünlüğünü tanıma, kamu yararını gözetme, yöneticilerin hesap verme sorumluluğunu yerine getirme, bilgiye erişim, haber alma özgürlüğü, ifade özgürlüğü.

BP'nin yaşanan felaketin öncesinde çalışanlarının bazıları da dahil olmak üzere insanlara, canlılara ve doğaya içsel[86] değil araçsal bir değer atfettiği

86 İçsel değere sahip olan (başka birinin çıkarlarından, gereksinmelerinden bağımsız olarak, kendi içinde ve sadece kendi için değere sahip olan) nesneler, salt başka bir amaca ulaşılmak için kullanılacak araçlar değil, kendi başlarına birer amaçtır.

anlaşılıyor. Felaket sonrasında da bu yaklaşım değişmiyor. Çevre etiğindeki üç yaklaşımdan hiçbirinin benimsenmediği bir kurum kültürüyle karşılaşıyoruz. Görüldüğü gibi, teknik ya da bilimsel "çözüm," yukarıda belirtilen etik değerlerden kopuksa, soruna bütüncül bir bakış açısı gözetilmeden yaklaşılmışsa uzmanlaşmış bilim dalları çoğu zaman çözdüğü kadar yeni sorun da yaratıyor.[87] Desjardin'in de işaret ettiği gibi, çevre felaketleriyle sonuçlanan sorunların engellenebilmesi, BP petrol felaketi örneğinde olduğu gibi, olaylar ve bu olaylara yol açan kararların sadece bilimsel, teknolojik ya da politik açılardan değil, etik değerlerin ve yaklaşımların hesaba katılarak ele alınmasıyla mümkün olabilir.

Bu yazının teknoloji ile çevre etiği arasında disiplinler arası çalışmaya yönelik küçük bir adım olarak değerlendirileceğini umuyorum. Bir mühendis olarak tespit edilebildiğim etik sorunların incelenmesini, tartışmaya açılmasını, bu sayede özellikle hızlı teknik çözümlerin beklendiği ve uzmanlığın baskın olduğu bu alanda, değişmesini umuyorum.

"Bazı kişiler, bazı şirketler, özellikle de bazı karar vericiler, hayal bile edilemeyecek miktarlarda paralar kazanmak için ne paha biçilmez değerleri feda ettiklerini tamı tamına biliyorlardı."[88]

Kaynakça

Aldhous, Peter, "Doubts over safety tests on Gulf oil dispersants", *New Scientist*, 16 Haziran 2010,: https://www.newscientist.com/article/dn19053-doubts-over-safety-tests-on-gulf-oil-dispersants/, son erişim:: 10.03.2019

Bergmann, Christina, "İstiridye cenneti kayboldu", *Deutsche Welle Türkçe*, çev. Başak Demir, 23 Şubat 2013: https://www.dw.com/tr/istiridye-cenneti-kayboldu/a-16622741, son erişim: 10.03.2019

Bayram, Günseli, "Deepwater Horizon: Ufukta yeni bir şey yok!", 22 Ağustos 2010: https://www.evrensel.net/haber/183199/deepwater-horizon-ufukta-yeni-bir-sey-yok

Birden, Belkıs, "Çevre Etiğinde Bireyin Ahlaki Sorumluluğuna Kısa Bir Bakış", *Türkiye Biyoetik Dergisi,* C. 3, S. 1, 2016, s. 4-14.

Block, Barbara, "Stanford, NOAA scientists discover mechanism of crude oil heart toxicity", 2014, Stanford Report, 13 Şubat 2014: https://news.stanford.edu/news/2014/february/tuna-oil-toxicity-021314.html, son erişim: 10.03.2019

"BP accused of manipulating search results on Google after oil spill", *The Sunday Times*, 8 Haziran 2010: https://www.thetimes.co.uk/article/bp-accused-of-manipulating-search-results-on-google-after-oil-spill-7830lz3g5zx, son erişim: 10.03.2019

87 Desjardin, *age,* s. 10.
88 Greta Thunberg, 2019 Davos Dünya Ekonomi Forumu'nda yaptığı konuşmadan.

"BP patlama göstergelerini gözardı etmiş", CNNTurk, 26.05.2010: https://www.cnnturk.com/2010/dunya/05/26/bp.patlama.gostergelerini.gozardi.etmis/577715.0/index.html, son erişim: 10.03.2019

"BP, Patlayan Platformun Sahibine Dava Açtı", *Habertürk*, 21 Nisan 2011: https://www.haberturk.com/dunya/haber/623115-bp-patlayan-platformun-sahibine-dava-acti#, son erişim: 10.03.2019

"BP oil spill timeline", *The Guardian*: https://www.theguardian.com/environment/2010/jun/29/bp-oil-spill-timeline-deepwater-horizon

"BP: Petrol sızıntısının bir değil, çok nedeni var", BBC, 8 Eylül 2010: https://www.bbc.com/turkce/haberler/2010/09/100908_bp_leak

"BP Tries to Worm out of Oil Spill Payouts", *Los Angeles Times*, 23 Şubat 2014: https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwjh2bn5ofjgAhU18KYKHU6WD28QFjAAegQIAhAB&url=http%3A%2F%2Fwww.pressreader.com%2Fusa%2Flos-angeles-times%2F20140223%2F281968900598354&usg=AOvVaw1LcM-MgkVjccxNf10YBUlJ, son erişim: 10.03.2019

Brette, Fabien, Shiels Holly A., Galli Gina L. J., Cros Caroline, Incardona John P., Scholz Nathaniel L. ve Block Barbara A., "A Novel Cardiotoxic Mechanism for a Pervasive Global Pollutant", *Scientific Reports*, S. 7, 2017.

Ceyhan Nur, Esmeray, Esra," Petrol Kirliliği ve Biyoremediasyon", *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*, 5 (1), 2012, s. 95-101.

Colegrove, S Venn-Watson, J Litz, MJ Kinsel, KA Terio, E Fougeres, R Ewing, DA Pabst, WA McLellan, S Raverty, J Saliki, S Fire, G Rappucci, S Bowen-Stevens, L Noble, A Costidis, M Barbieri, C Field, S Smith, RH Carmichael, C Chevis, W Hatchett, D Shannon, M Tumlin, G Lovewell, W McFee, TK Rowles, "Fetal distress and in utero pneumonia in perinatal dolphins during the Northern Gulf of Mexico unusual mortality event", *Diseases of Aquatic Organisms*, 119 (1): 1, 2016: https://www.int-res.com/articles/dao_oa/d119p001.pdf , son erişim: 10.03.2019

Deepwater Horizon Marine Casualty Investigation Report, Republic of the Marshall Islands Maritime Administrator, Virginia 17 Ağustos 2011, IMO No.: 8764597

Demansky, Julie, "Sızıntıdan 5 yıl sonra BP durumu düzeltemedi", çev. Onur Erem, 30 Mayıs 2015i: https://www.birgun.net/haber-detay/sizintidan-5-yil-sonra-bp-durumu-duzeltemedi-81902.html, son erişim: 10.03.2019

Desjardin, Joseph R, An *Introduction to Environmental Philosophy*, Boston: Cengage Learning, 2. baskı, 2013.

Gupta, Sujata, "Oil spill dispersant could damage coral populations", *New Scientist*, 3 Ağustos 2010:: https://www.newscientist.com/article/dn19260-oil-spill-dispersant-could-damage-coral-populations/

Hoffman, Carl, "Special Report: Why the BP Oil Rig Blowout Happened", 2010: https://www.popularmechanics.com/science/energy/a6065/how-the-bp-oil-rig-blowout-happened/, son erişim: 10.03.2019

Margonelli, Lisa, "Petrolün Politik Kimyası", 28 Haziran 2010'da TEDxOilSpill'de kaydedildi Washington, DC. Video, 17:31: https://www.ted.com/talks/lisa_margonelli_the_political_chemistry_of_oil/transcript?embed=true&language=tr, son erişim: 10.03.2019

Özkaynak, Begüm, "Çevre Sorunlarına İktisadi Çözümler Getirebilir Miyiz? Yerleşik İktisat Ve Ekolojik Ekonomi Karşılaştırması Ve Yerleşik İktisadın Türkiye'ye Yansımaları", 2 Aralık 2009: http://www.obarsiv.com/e_voyvoda_0910.html, son erişim: 10.03.2019

"Petrol platformları tartışma konusu", NTV, 28 Haziran 2010: https://www.ntv.com.tr/turkiye/petrol-platformlari-tartisma-konusu,lASniLErYUWEsrImiHozLQ, son erişim: 10.03.2019

Richard, Michael Graham, "BP Buys "Oil Spill" Search Terms on Google, Yahoo, and Bing", 8 Haziran 2010: https://www.treehugger.com/corporate-responsibility/bp-buys-oil-spill-search-terms-on-google-yahoo-and-bing.html , son erişim: 10.03.2019

Safina, Carl, "Petrol Sızıntısının Bilinmeyen Zanlıları ve Mağdurlar"ı, 28 Haziran 2010'da TEDxOilSpill'de kaydedildi Washington, DC. Video, 19:52,: https://www.ted.com/talks/carl_safina_the_oil_spill_s_unseen_culprits_victims?language=en

Saydam, Cemal, "Kanal İstanbul'un Karadeniz'e Olası Etkileri", *Kent Kültürü ve Yönetimi Dergisi*, C. 8, S. 2, Yaz 2015.

Sagoff, Mark, *The Economy of the Earth: Philosophy, Law, and the Environment*, Cambridge University Press, 2008.

Schwartz, Ariel, "BP's Latest PR Tactic: Buying Gulf Oil Disaster-Related Links on Google", 8 Haziran 2010: https://www.fastcompany.com/1657945/bps-latest-pr-tactic-buying-gulf-oil-disaster-related-links-google, son erişim: 10.03.2019

Shaer, Matthew, "Gulf oil spill: To control message, BP buys search terms from Google", 9 Haziran 2010: https://www.csmonitor.com/Technology/Horizons/2010/0609/Gulf-oil-spill-To-control-message-BP-buys-search-terms-from-Google, son erişim: 10.03.2019

Şenses, Fikret, *İktisada (Farklı Bir) Giriş*, İletişim Yayınları, 2018.

Tilcsik, András ve Clearfield, Chris, "Deepwater Horizon Petrol Kazası'ndan beş yıl sonra felakete her zamankinden daha yakınız", çev. Özge Geyik: https://yesilgazete.org/blog/2015/04/24/deepwater-horizon-petrol-kazasindan-bes-yil-sonra-felakete-her-zamankinden-daha-yakiniz/ 24 Nisan 2015, son erişim: 10.03.2019

Türkmen, S., Şener, B., Arıkan, Y., "Türkiye Kara-Sularında Petrol Sızıntısı Tehlikesine Karşın Petrol Temizleme Gemisi İhtiyacı ve Petrol Gemisi Dizayn Gerekleri", *Gemi ve Deniz Teknolojisi*, S. 182, 2010, s. 7-12.

Wilkinson, Allie, "Deepwater Horizon oil spill linked to Gulf of Mexico dolphin death", *Nature*, 20 Mayıs 2015.

"When Social Media Becomes The Message: The Gulf Oil Spill And @BPGlobalPR", 2010: https://techcrunch.com/2010/06/26/bp-pr-bpglobalpr/, son erişim: 10.03.2019

Yalçın Erik, Nazan, "Petrol tankeri kazaları ve neden olduğu çevre kirliliği", *Mavi Gezegen*, S. 20, 2015: https://www.jmo.org.tr/resimler/ekler/6f09a395543e3f9_ek.pdf?dergi=MAV%DD%20GEZEGEN%20POP%DCLER%20YERB%DDL%DDM%20DERG%DDS%DD

Videolar

Deepwater Horizon disaster, five years later, YouTube, 10:25 https://www.youtube.com/watch?v=pZKBDVurCdk

The Oil Spill By The Numbers TIME, YouTube, 3:55 https://www.youtube.com/watch?v=_tq91E9WRRY

Scientists get first look at seabed near B.P. oil spill site, YouTube 2:58 https://www.youtube.com/watch?v=CyGNNbeutRI

Drilling 101 How a deep water well is drilled, YouTube, 5:32 https://www.youtube.com/watch?v=Do9dz6ypD7w

BP: $30 Billion Blowout (Documentary) - Real Stories, Youtube,59:10
https://www.youtube.com/watch?v=szwdgughGLE

Sevgili Yoldaşlar! Çernobil'in Antroposen'de Bıraktığı İz*

KATE BROWN

Çernobil felaketinin 30. yıldönümünden kısa bir süre önce, Nisan 2016'da, Associated Press gazetecileri, Nisan 1986'da Çernobil Nükleer Santrali'nin 4. reaktöründe gerçekleşen patlamayı izleyen haftalarda oluşturulan 30 kilometre çapındaki "Yasak Bölge"nin yakınlarındaki Belarus'ta bir mandıradan elde edilen sütün değerlerini ölçtüler. Laboratuvar sonuçlarına göre, mandıra sütü Belarus yasalarında öngörülen üst sınırın on katı radyoaktif stronsiyum içeriyordu. Mandıra yöneticisi Nikolai Chubenok hayretler içindeydi. Nükleer kazada kirlenen alanlarda toprağa karışan radyoaktif izotop izleri için süt numunelerini düzenli olarak test eden bir mandıra laboratuvarı bulunduğunu açıkladı ve "Bu imkânsız" dedi.

Radyoaktif madde içeren sütün uluslararası haberlere çıkması yerel işletmeler ve siyasi liderler için kötü haberdi. Belarus, Ukrayna ve Rusya, son birkaç yılda, Çernobil felaketine son noktayı koymak için bir kez daha kolları sıvamıştı. Rus yetkililer 2014 yılının Aralık ayında Rusya'da sübvansiyona elverişli kontamine bölge sayısının yarı yarıya azaldığını açıklamışlardı. Belarus yetkilileri, kontamine arazileri tarımsal üretime döndürmek için on yıldan uzun süredir uluslararası kurumlarla işbirliği yapıyordu ve devlet tarafından işletilen bir şirket Belarus'un kuzeyinde, Litvanya sınırındaki ilk nükleer santrali inşa ediyordu. Ukraynalı liderler ise Yasak Bölgenin kendi sınırları içindeki kısmını bir nükleer sanayi bölgesine dönüştürme planları yapıyor. Resmi yetkililer,

* Bu makale, AB Yaratıcı Avrupa Programı tarafından finanse edilen Eurozine Çeviri Havuzu'nun desteğiyle Türkçeye çevrilmiştir. İlk yayımlandığı yer: *Vikerkaar* 6/2016
Copyright © Kate Brown / Vikerkaar / Eurozine

radyasyon oranı güvenlikli bir seviyeye düştüğünden Çernobil'de kontamine olmuş topraklardaki iktisadi faaliyetleri kaldığı yerden devam ettirme planlarını savunuyor. Onlara göre yaşam normale dönebilirmiş. Elbette, bir muhabir sütteki stronsiyum 90'ı keşfedene kadar, her şey normaldi.

Çernobil felaketini tarih kitaplarına gömme konusundaki bu acele, insanların nükleer kazaların gerektirdiği zaman birimine dayanacak sabrının olmadığını gösteriyor. Sezyum ve stronsiyum serpintilerinin yarı yarıya çürümesi otuz yıl sürdü. Kalan yarının çürümesi için bir otuz yıl daha geçmesi gerekiyor. Yüzlerce yılda ancak çürüyen amerikyum, çok güçlü ve zararlı bir kısa ömürlü izotop olan radyoaktif iyodin yayar. Plütonyum da binlerce yıl boyunca radyasyon yaymaya devam edecek.

Yeni başlayan Antroposen döneminde, insanlar, insan eylemleri eliyle üretilen ve çevreye salınan toksin ve karbon katmanlarındaki istikrarlı tırmanış ve artışla baş edebilmek için yeni zamansal düzenlerle baş etmeye çalışıyor. Bundan bin yıl sonra jeologlar tortul katmanlarda, yaklaşık 1945 yılına tarihleyecekleri radyoaktif izotopların da dahil olduğu maddeler bulacaklar. Geleceğin biliminsanları onlarca yıl süren nükleer silah denemelerini izleyen on yıllarda hırsla inşa edilen nükleer reaktörler nedeniyle hızla katlanan plütonyum, uranyum ve başka izotop artıklarının izini sürebilecekler. Yoğun aktivite noktalarını tespit edecekler ama genelde izotoplar, bir çöreği kaplayan şekerli krema gibi dünyanın etrafını sarmış olacak: her yerde, yeryüzüne tutunarak yaşamın tadını acılaştıracaklar.

Şimdi geriye dönüp baktığımızda, kazayı izleyen aylarda bilim insanlarının Çernobil'in çok geniş erimli bir sorun olduğunu kabul etmeye nasıl direndiğini görmek zor değil. 1986 yılının Ağustos ayında, Sovyet biliminsanlarıyla ve uluslararası uzmanlardan oluşan bir grup Viyana'daki Uluslararası Atom Enerjisi Kurumunun (IAEA) merkezinde bir araya geldi. Uzmanlar telaşla kamuya kazanın kontrol altında olduğunu açıklamak için sıraya girdi. Bundan altı ay sonra IAEA danışmanları Çernobil sonrası radyasyon seviyelerinin düşük olduğunu, herhangi bir tehlike teşkil etmediğini öne sürdükleri bir değerlendirme raporu kaleme aldılar.[1] IAEA mensubu biliminsanları 1991 tarihli bir raporda, kontamine bölgelerde insan sağlığını tehdit edecek bulguların tespit edilmediğini ve gelecekte de muhtemelen algılanabilir etkiler olmayacağını iddia etmeye devam ettiler. Çocuk tiroit kanserindeki olağanüstü beklenme-

1 "Agenturnoe soobshchenie 'Garcia'", 3 Şubat 1987, SBU, docs.google.com/viewerng/viewer?url=http://avr.org.ua/getPDF.php/hdasbu-11-0-992-30-001.pdf?time%3D1652946926

dik artışa dair ilk bulgular açıklanmışken yazdılar bu raporu. Biliminsanları, daha sonra yanlış olduğu anlaşılan bu iddiaları, çevredeki radyasyon değerleri tahminlerine dayanan kanser ve sağlık sorunları tahminlerini temel alarak savunmuşlardı.

Radyasyondan korunma standartlarının sürdürülebilmesi için, bedenlerin ve çevrelerin iki ayrı gerçeklik olarak anlaşılması zorunludur. Belli başlı birkaç bölgede, geniş bir alana yayılmış araziler ve ormanlık bölgelerde bel hizasında gama dalgaları ve alfa partikülleri taraması yapan monitörlerden alınan sonuçlar hepimizin aşina olduğu kırmızı ve turuncu lekeli radyasyon yayılım haritalarında yansıtılır. Bu haritalara bakarak Çernobil etrafındaki kontamine bölgelerin güvenliği hakkında açıklamalar yapılır. Radyasyon monitörleri radyoaktiviteyi, dışarıda kalan bir bölgede olup biten bir şey gibi ölçer. Radyoaktivite dışsal bir unsur olarak tasavvur edildiği sürece, bilim insanları da insan bedenlerini kuşatma altında bulunsa da düşük seviye radyasyona karşı canla başla savunulan bir tepenin üzerinde sıralanmış kaleler olarak tahayyül edebilirler. Oysa, bugün söz konusu olan riskler dikkate alındığında bel hizasında gama radyasyonu esas mesele değildir. Dışarıdaki bir "çevreyle" insan bedenleri arasında bir eşik olmadığı görüşü, Antroposen'in başlıca kavrayışlarından biridir. Tarihçi Sarah Vogel, "Sentetik insanlara dönüşmek için maddi çevremizle kaynaşmış durumdayız" der.[2] Gerçekten de, mikrobiyologlar, insan olmanın anlamını tekrar kodlamaktadır. Geçmiş on yılda, mikrobiyologlar, eskinden beden olarak kabul edilen şeydeki hücrelerin yüzde 90'ının insan hücreleri değil, otostop çeken bakteriler olduğunu tespit etmişlerdir. İnsan bedeninde bir insan hücresine 10 parazit hücre denk gelmektedir.

1940'larda, nükleer çağın şafağında, farelere ve (kendilerinin de dahil olduğu) insanlara insan yapımı radyoaktif izotoplar yutturan Amerikalı biliminsanları, insan bedeninin gözenekli bir yapıda olduğunu tespit ettiler. Radyoaktif sezyumun yüzde yüzünün sindirim sisteminde biriktiğini tespit ettiler. Stronsiyum ve plütonyumun insan bedeninde kalsiyum gibi davrandığını, kemiklere ve iliğe yerleştiğini buldular. Tiroitler halihazırda radyoaktif iyot içermektedir. Dünyanın dört bir yanından bebek dişi numunelerini inceleyen bilim insanları nükleeer denemelerin ilk on yılının sonunda dünya üzerindeki herkesin radyoaktif serpintilerden etkilendiğini tespit etti. 1980'lerin sonuna

2 Sarah Vogel, "From 'the dose makes the poison' to 'the timing makes the poison': Conceptualizing risk in the synthetic age", *Environmental History* 13, S. 4 (Ekim, 2008), s. 667.

doğru Kiev'deki KGB doktorları da benzer tespitlerde bulunmuştu. Çernobil radyasyonuna maruz kalmış hastalarının bedenlerinde on iki farklı radyoaktif izotop kaydettiler. Bu izotoplardan bazıları zaman içinde vücuttan atılır. Plütonyum ise vücudu asla terk etmez. Bundan bin yıl sonra arkeologlar, yirminci yüzyılda dünyada yaşamışların kemiklerinden elde ettikleri küllerde radyoaktif izotop kalıntılarını tespit ederek Antroposenin konturlarının izini sürebilecekler.

Hem Antroposen üzerine yazanlar hem de Çernobil kazası üzerine yazanlar genelde binyıllık ölçeklerde ve metafizik bir açıdan yazmaya meyleder. Peki ayrıntılara girsek nasıl olur: tarihler, olgular ve bu yeni radyoaktif gerçeklikle doğrudan yüzleşen insanların yazgısı hakkında konuşsak nasıl olur? Çernobil kazasını izleyen yıllarda yaşam ne şekillerde değişti? İnsanların sert bir ekolojik kriz durumuna uyum sağlamak için başvurduğu yöntemleri bilmek istiyorum ve korkarım kısa bir süre içinde hepimiz bunu bilmek istiyor olacağız.

1986 yılının Ağustos ayında Ukrayna Sağlık Bakanlığı "Çernobil nükleer santralindeki radyoaktif serpintiye maruz kalan yerleşim yerlerindeki insanlara" hitap eden bir kitapçıktan beş bin adet bastırarak dağıttı. Kitapçık şu teminatlarla başlıyor:

> "Sevgili Yoldaşlar! Çernobil santralindeki kazadan sonra, yerleşim noktanızdaki besinlerde ve bölgede ayrıntılı bir radyoaktivite analizi yürütüldü. Araştırmanın sonuçları mevcut yerleşim biriminizde yaşamanın ve çalışmanın yetişkinlere ve çocuklara hiçbir şekilde zarar vermeyeceğini gösteriyor. Radyoaktivitenin çok büyük bölümü çürümüş durumda. Suda, havada, ormanda ve çalılardaki radyoaktivite oluşumu normların onlarca kat altında. Bu nedenle, yerel tarım ürünlerini tüketiminizi kısıtlamanıza ihtiyaç yok.
>
> İlk birkaç sayfadan fazlasını okumakta ısrar eden köylüler, kitapçıktaki kendinden emin tonun, hiç de komik olmayan bir şaka anlatan birinin sesi misali yavaş yavaş zayıfladığını gördüler:
>
> Bu sene, özellikle çocukların etli ve zarlı kabuksuz meyvelerin ve mantarın hiçbir türünü tüketmemesi, köyün ötesindeki ormana girmemesi tavsiye edilir.
>
> Yeşillik ve taze kabuksuz meyve tüketimini sınırlayın.
>
> Yerel süt ve et ürünlerini tüketmeyin.
>
> Evde temizliğe önem gösterin. İş kıyafetlerini eve sokmayın. Evin içinde ayakkabı giymeyin.
>
> Evleri sık sık yıkayıp temizleyin.

> Kuru biyokütle yakmayın.
>
> Hayvan dışkısı veya külden yapılma gübre kullanmayın.
>
> Bahçenizde toprağın üst katmanını sıyırın, kil ekleyin. Üst katmanı köyden çok uzaktaki özel olarak hazırlanmış çukurlara gömün.
>
> Süt veren ineklerden kurtulun, domuz besleyin.
>
> Kümes hayvanlarının serbest gezmesine izin vermeyin. Kafeste tutun.[3]

Bu kitapçık aslında bir hayatta kalma kılavuzudur ve insanlık tarihinde bir benzeri daha yoktur. Daha önce de insanları tehlikeli nükleer atık seviyelerinin olduğu bölgelerde yaşamaya mecbur bırakan nükleer kazalar olmuştu ama Çernobil'den önce bir kez bile bir devlet sorunu kabul edip, bu yeni gerçeklik için bir kitapçık basmak zorunda kalmamıştı.

Kitapçıkta sunulan, hızlandırılmış radyasyondan korunma programına rağmen, Endüstriyel Tarım Bakanlığının ilk radyoaktif besin maddesini kayıt altına alması uzun sürmedi. Kazadan iki hafta, devlet kolluk güçleri Kiev kenti dışında radyolojik kontrol noktaları kurduktan bir gün sonra, monitörler izin verilen dozdan çok daha yüksek seviyeler içeren bahar yeşilliklerini –kuzukulağı, yeşil soğan, ıspanak– tespit edildiğini raporladı.[4] Tarihçi Toshi Higuchi'nin işaret ettiği üzere, dünya çapında nükleer regülatörler, istisnai nükleer "olaylar" için geçici acil durum dozları uygulamaya başlamıştı (bunlar, deney sahasının ötesine geçip meskun alanlara yayılan nükleer denemelerden gelen atık bulutları kadar öngörülebilir olabilirdi). Bu uluslararası uygulamaya katılan Sovyet yetkilileri kazanın hemen ertesinde, izin verilen dozu kazadan önce izin verilenin elli katına çıkardılar. Ancak bu yeni yükseltilmiş normlarda bile, Ukrayna'nın kirlenmiş bölgelerindeki on üç yörede birkaç hafta içinde elde edilen sütün tüketilemeyecek kadar zehirli olduğu rapor edildi.[5] Mayıs ayının sonunda, güvenilir parti yetkilileri kapı kapı dolaşarak çiftçileri aile ineklerinden sağdıkları taze, besleyici sütü içmemesi için uyarmaya başladı.[6]

3 "Pamiatka: dlia zhitelei naselennykh punktov, podvergshikhsia vozdeistviiu vybrosov radioaktivnykh veshchestv pri avarii na Chernobyl'skoi atomnoi stantsii", 25 Ağustos 1986, TsDAVO 342/17/4390, s. 41-51.

4 "Informatsiia o sostoianii ovoshchei v g. Kieva iz khoziaistv Kievskoi oblasti", no earlier than 4 May 1986; and "O sostoianii ovoshchei i prinimaemykh merakh", (sekretno v ognom ekzemplіare), 5 Mayıs 1986, TsDAVO 27/22/7701, 31-2, s. 21-22.

5 "Ob ispol'zovanii moloka khoziastvama naseleniia v zone do 60 km", 17 Mayıs 1986, TsDAVO 27/22/7701, s. 258

6 "Informatsiia opergruppy Gosgroproma", 23 Mayıs 1986, TsDAVO 27/22/7703, s. 26.

Kiev'de tüketiciler pazarlarda yeşil yapraklı sebze ve kabuksuz meyvelerden uzak durmaya başlayınca dükkanlar bu ürünleri stoklamamaya başladı. Kentteki üç kontrol noktasında, tırlarla nakledilen besinler denetleniyordu. Giderek daha çok tarımsal ürünün tehlikeli sınıfına kaydedilmesiyle birlikte Kiev'deki yetkililer Ukrayna Cumhuriyetinin güneydeki temiz bölgelerinden sebze sipariş etmeye başladı. Kazadan önce yetiştirilmiş besinlerin stoklandığı depoları araştırıp bulmaya giriştiler. Yetkililer altı ay boyunca Ukrayna'nın büyükkentlerine et nakliyatını yasakladı.[7] Ürünlerin radyoaktif tozla kaplandığı açık pazarları kapattılar ve dükkanlarda ve kapalı pazaryerlerinde radyasyon laboratuvarları kurdular. Ordu meteorologları radyoaktif serpintinin kente yağmaması için bulut tohumlama işlemine başvurdular. Ardından, beş ay boyunca yağmur yağmadı. Açığı kapatmak için, kamyonlar sokakları suladı.

Onuncu yüzyılda Kievliler, yüksek bir tepede sağlam kazıklarla çevreledikleri kentlerini saldırılara karşı surlarla koruyorlardı. 1986'da, yeniçağa özgü bir istilacının saldırısı karşısında, kent yetkilileri insan bedenlerini yaşadıkları çevreye karşı korumak için modern Sovyet kentinin altyapısını kullandılar: otoyolları ve kolluk kuvvetlerini birbirine bağlayan bir şebeke kuruldu, biliminsanları laboratuvarlarla donatıldı, merkezi boru tesisatı, merkezileşmiş bir yemek dağıtım ağı ve kent sakinlerinin bedenine ağız yoluyla girecek radyoaktif izotop sayısını azaltmak için herkesin katıldığı paketleme işlemi hayata geçirildi.

Ortaçağda olduğu gibi, kent surlarının dışında kalan köylüler ise, geçimini sağlamak ve hayatta kalmak için bağımlı oldukları toprak, bitkiler ve hayvanlar gizemli yollardan onların aleyhine dönünce kendi başlarının çaresine bakmak zorunda kaldılar. Sovyet kırsal bölgesi bu ileri teknoloji ürünü felaketi aşmak için gerekli modern kolaylıkların pek azına sahipti. Kuzeydeki yoksul bölgelerdeki çoğu köyde sıhhi tesisat ve merkezi ısıtma bile yoktu. Su, üstü açık kuyulardan çekilip kovalarla taşınıyordu. Banyo yapmak ve çamaşır yıkamak çok zahmetli olduğundan insanlar nadiren banyo yapıp çamaşır yıkıyordu. Neredeyse hiç kimsede, radyasyondan temizlenmek için elzem bir donatım olan duş yoktu. Radyasyon bulaşmış tezek ve odunla ısınılıyordu. Toprak yollardan, radyoaktif partikülleri taşıyan toz kalkıyordu. Su baskınları nedeniyle bazı köylere aylarca ulaşılamadığından, köylülere paketlenmiş

7 A. N. Tkachenko v Kachalovskomu, E.V., 10 Şubat 1987, TsDAVO 27/22/7808, s. 76.

ürünler iletilemiyordu. Köy bakkallarında tuz, gazyağı, kibritten başka bir şey satılmıyordu. Çiftçiler kendi topraklarında yetiştirdikleri ürünü yiyordu. Gebe kadınlar ve çocuklar da dahil olmak üzere herkes tarlada çalışıyordu. Çok az sayıda hastane ve klinikteki sağlık çalışanı sayısı her yıl giderek düşüyordu. Kiev'den çiftçilerin nükleer santrallerdeki işçilerin uyması gereken güvenlik düzenlemeleri ve temizlik normlarını gözetmesini şart koşan düzenlemeler geldikçe, bunun baştan kaybedilmiş bir savaş olduğu netleşiyordu.

Felaketi izleyen yıllarda, izin verilen değerlerin üstüne çıkan yiyecek numunelerinin sayısı artmaya başladı. Çok sayıda bölgede, örneği alınan süt, et ve yeşilliklerin yüzde 70'i denetlemelerde geçer not alamadı.[8] Toprak radyoaktivitesi görece düşük çıkan bölgelerde bile, tüketilemeyecek kadar radyoaktif yemekler sofraya konuyordu. Tuhaf olan ise, bu haberlerin şaşırtıcı bulunmasıydı. Organizmaların serpilip büyümek için ihtiyaç duydukları mineralleri topraktan ve sudan alma gerekliliği nedeniyle radyoaktif izotopların biyolojik olarak arttığı biliminsanlarının on yıllardır bildiği bir gerçekti. Orta derecede kirlenmiş sularda yüzen balıkların vücudundaki radyoaktif izotoplar hızla, yüzdükleri sudaki izotopların on ila bin katı kadar yoğunlaşır. Bitkilerin kökleri aracılığıyla aldıkları radyoaktif mineraller topraktakinden çok daha yüksek yoğunluktadır. Çernobil santrali etrafında baskın tür olan turbalı, bataklık topraklar ise, yüzey kirliliği düşük olduğunda bile, radyoaktif izotopları bitkinin yenen kısımlarına aktarmaya özellikle elverişlidir. Beyaz Rusya'nın güneyinde ve Ukrayna'nın kuzey bölgelerinde çalışan Sovyet biliminsanları bu fenomeni on yıllar önce, 1960'larda kaydetmişti.[9] Şaşırtıcı olan, Sovyet planlamacıların, toplam on reaktörden oluşması planlanan Çernobil Nükleer Reaktör Parkını, biyolojik birikime fazlasıyla olanak sağlayan bir eko-bölgede tesis etmiş olmasıdır.

Nihayetinde, 1989'da, besin ve topraktaki radyoaktivite ölçümlerinin hiçbir değişiklik göstermemesi üzerine, Endüstriyel Tarım Bakanlığı, bu etkisizleştirme çalışmalarının başarısız olduğu sonucuna vardı.[10] Çok sayıda köyün başka bölgelere taşınmasına karar verildi ama Sovyetler Birliği siyasal ve finansal

8 "O tselesoobraznosti nal'neishego prozhvaniia naseleniia v otdel'nykh selakh Narodicheskogo raiona Zhitomirskoi oblasti i Polesskogo raiona Kievskoi oblasti", 1 Haziran 1989, TsDAVO 342/17/5089, s. 76-77.

9 A.N. Marei, R. M. Barkhudarov, N Ia Novikova, *Global'nye vypadeniia Cs 137 i chelovek* (Atomizdat: Moskova, 1974), s. 26.

10 "O pereselenii zhiteli riada cel Narodichskgo raiona", 2 Şubat 1989, TsDAVO 342/17/5089, 6; and "O proekte rasporiazheniia Soveta Ministrov SSSR, no 1427/2 to 13.02.89)", 22 Şubat 1989, TsDAVO 342/17/5089, s. 8-9

bir çöküş yaşayınca, tahliye işlemleri durdu. İnsanlar ya kendi imkanlarıyla taşınacaktı ya da kirlenmiş bölgede yaşamaya devam edecekti.

Bu tarihin kalan kısmını idrak edebilmek için mikroskobik bir bakış zorunlu çünkü izotoplar insanların bedenlerine girerek gözden kaybolunca, aktivitelerine dair kayıtlar da daha da bulanıklaştı ve bu da Çernobil'in insan sağlığı üzerindeki etkilerine dair tartışmalara yol açan nedenlerden biri oldu. Sovyet doktorları alyuvar ve akyuvarlardaki değişimleri anlamak için kan örneklerini incelemeye aldı ve köylüleri, hastaların vücudundan gelen gama ışınlarını sadece takribi ölçebilen tarama testlerinden geçirdi. İnsan vücudundan gelen ışınların büyük bölümü, vücudun derisi ve suyu tarafından bloke edilir. Canlı insanların bedenlerinde yerleşmiş alfa ve beta partikülleri insancıl bir şekilde ölçebilecek bir tıbbi yöntem ise yoktur. Rivne bölgesindeki araştırmacılar, nüfusun yüzde 24'ünün 1987'de tahmini bir ila iki rem, 1988'de ise üç rem, radyoaktif sezyuma maruz kaldığını kaydetti.[11] Sıkı bir şekilde denetlenen alanlarda ise bu oran 10 rem'e kadar çıkabiliyordu. Sovyet biliminsanların 1989'da, güvenli yaşamboyu rem dozunu, 70 yıl boyunca yılda yarım rem olarak açıkladı. Yüksek ölüm oranları yeni çevresel faktörlerin yeni biyolojik gerçeklikle tedirgin edici bir örtüşme içinde olduğunu gösteriyordu.

Bir kağıt parçasına nüfuz edemeyecek kadar zayıf olan alfa ve beta partikülleri, bir bedene girdikten sonra organların hücrelerine ve dokulara kolaylıkla nüfuz ederek DNA bozukluğuna, hasarlı hücrelere, hormon bozukluklarına ve bugüne kadar gayet eksik bir şekilde anlaşılabilmiş bir dizi soruna yol açarlar. Kendi bedenlerindeki dozun yüksekliğinden bihaber olan köylüler, 1980'lerin sonunda yetkililere ve yeni perestroika siyasetçilerine yazdıkları mektuplarda sağlık sorunlarından şikayet etmeye başladılar. Kronik hastalıklardan, doğurganlık sorunlarından, tuhaf ağrılardan, kronik yorgunluktan ve dikkat bozukluğundan mustarip, okul sıralarında birdenbire bayılan güçsüz düşmüş, beti benzi atmış çocuklardan haber veriyorlardı. Tarım uzmanlarının gizli dosyalarda izin verilen düzeyin çok üzerinde radyasyon içeren besinleri raporladığı hemen her bölgede, doktorlar "sağlıklı" olarak kategorize edilen insan sayısında keskin bir düşüş olduğunu belirten gizli raporlar hazırladılar. Ben bu raporları gün yüzüne çıkarana kadar, onları hazırlayan siyasal ve idari birimlerle birlikte Sovyet-sonrası arşivlerinde gömülüp kalmışlardı. SSCB'nin

11 1988 tarihli Rovno/Rivne raporu, Baranovskaia, Chornobyl's'ka trahediia, doc 387, s. 499-500; ve Beyaz Rusya sınırının öbür tarafında, "D. Bartolomeevka, Vetkogskogo rain", 1989, NARB 46/14/1261, s. 132-3.

yıkılışından sonra, Çernobil kazasının ehemmiyetini değerlendirme işinin büyük bölümünü uluslararası örgütler üstlendi.

Dünya Sağlık Örgütü'nün yakın tarihte yayımladığı bir değerlendirmede, acil durum çalışanlarında kataraktın yaygın olduğu, 11,000 çocukta ise tiroid kanseri olduğu, bunların bir bölümünün Çernobil kazasına atfedilebileceği belirtiliyordu. Raporun yazarlarına göre "sağlık üzerindeki esas etki", kazanın yol açtığı "psikososyal" sorunlar ve kaza sonrasında başka bir yere yerleşmenin insanlarda strese yol açması ve Çernobil'den etkilenmiş nüfusların "çok sayıda nedeni anlaşılamamış fiziksel semptom ve sübjektif sağlık sorunları" bildirme olasılığındaki artıştı.[12] Çernobil'in insan sağlığına etkilerinin değerlendirilmesinde, olay yerindeki doktorlarla, daha sonra gelen uluslararası uzmanlar arasındaki fark, klasik radyolojinin insan bedeninden çok çevreye odaklanmasıyla açıklanabilir. Dünya Sağlık Örgütü veya IAEA için danışmanlık hizmeti veren radyologlar genelde çevredeki radyoaktivite düzeyini inceler ve elde ettikleri sonuçları, Japonya'da Hiroşima ve Nagasaki'nin bombalanmasından beş yıl sonra başlatılan Atom Bombası Kazazedeleri İncelemesi başta olmak üzere, güvenilir çalışmalarda verilen radyasyon hasarı tahminleriyle kıyaslarlar. Çevresel veriler ve atom bombası epidemiyolojisinden faydalanarak, rapor edilmiş hastalık oranlarının ne kadarının radyoaktivite sonucunda başgösterdiğini tespit ederler. Bomba incelemeleri, büyük ölçüde patlamayı izleyen anlarda kaç saniye boyunca ölümcül maddeye maruz kalındığına, odaklanır – insanların bedenlerinin içinden geçen gama ışınlarının yarı-saniyesine. Organlarda geçici veya kalıcı bir şekilde yerleşerek ölümcül olmayan sağlık sorunlarına yol açan beta ve alfa partikülleri üzerine çalışmalar ise çok daha az gelişmiştir. Patlamayı izleyen beş yılda, sağ kalanların sağlık durumları kaydedilmemişti. Öte yandan, Ukrayna'daki Sovyet doktorları, kazayı izleyen yıllarda kontamine bölgelerdeki insanların geçirdiği fizyolojik değişimler hakkında çok etraflı veri toplamıştır.[13] Radyolog olarak çalışan fizikçiler ise radyasyonun iç organlar üzerindeki etkilerini araştırmış doktorlarla elbirliği yapma konusunda yetersiz kalmıştır. Bir başka deyişle, radyasyonun insan bedeni üzerindeki etkilerini belirlemek için işe dışsal radyoaktif çürüme sayımlarından başlamak, insanların bedenlerinin yaşadıkları çevreden ayrı olduğu görüşünün egemen olduğu

12 "1986-2016, Chernobyl at 30", 25 Nisan 2016, Dünya Sağlık Örgütü, Cenevre.

13 Bu çalışmanın bir derlemesi için bkz. Vassily B. Nesterenko ve Alexey V. Nesterenko, ed. Janette D. Sherman-Nevinger, *Chernobyl: Consequences of the Catastrophe for People and the Environment*, New York Academy of Sciences, Annals of the New York Academy of Sciences, 2009.

Antroposen öncesi anakronizmi ayakta tutmuştur. Ve bu yanılgı, Çernobil kazasının insan sağlığında yol açtığı tahribin değerlendirilmesini kısıtlayarak küçültmeye yaramıştır.

Çernobil kazasını ortadan kaldırma amaçlı otuz yıllık ısrarlı çabalar, kazanın sağlık üzerindeki etkileri hakkında büyük ölçekli epidemiyolojik çalışmaları destekleme konusundaki başarısızlık nedeniyle, uluslararası organizasyonları ve biliminsanlarını radyoaktif serpintilerden kirlenmiş bölgelerde yaşayan insanların çevreye uyum gösterme ve evrim geçirme niteliklerini takip etme fırsatını kaçırmışlardır. Bu da bilim ve tarih açısından büyük bir kayıptır. Radyoaktif bir çevrede yaşayan köylüler sürekli dönüşüm halinde olan Antroposen çağı insanının canlı bir tezahürünü sunmaktadır, bu tezahür kazayla birlikte yavaşça yer değiştirmekte, *pikoküri* 4. numaralı reaktörün, artık varolmayan bir reaktörün parçası haline gelmektedir.

geçen sayıdakiler

Türkiyeli Kadın Felsefeciler

Cogito / Sayı: 92

Cogito'dan / Türkiyeli Kadın Felsefeciler Saniye Vatansever - Gamze Keskin: Türkiye'de Kadın Felsefeci Olmak • Dilek Kadıoğlu: Matematiksel Pratiğe Sadık Kalmak: Penelope Maddy'nin *Kaçınılmazlık Argümanı*'na İtirazları • Sezen Bektaş: Evrimsel Biyolojiyi Erekbilimsel Çağrışımlarından Kurtarmak Mümkün mü? • Cemre Özev: Sezen Bektaş ve Dilek Kadıoğlu'nun Bildirileri Üzerine Bir Değerlendirme • Gamze Keskin: Estetik Hâlâ Mantığın Küçük Kız Kardeşi midir?: Baumgarten'dan Günümüze Projeksiyon • Arife Tansel: Judith Butler'ın Şiddet Eleştirisi • Arzu İbişi Temelli: İdeal Toplum Kurgusuna Feminist Yaklaşım: Ütopyalar ve Distopyalarda Kadınların Rolü • Fulden İbrahimhakkıoğlu: Felsefeyi Kadın Olarak Yapmak: Tansel, Keskin ve İbişi'nin Metinleri Üzerine Düşünceler • Hatice Nur Erkızan: Aristotelesçi Var Oluşçuluk ya da Umutsuzluğun Aşılması Üzerine • Eylül Yücel: Platon ve Musonius Rufus'ta Cinsiyet Eşitliği • Zeynep Talay Turner - Çiğdem Yazıcı: Platon'da Taklit ve Farklılığı Yeniden Düşünmek • Sandrine Bergès: Eylül Yücel ve Çiğdem Yazıcı & Zeynep Talay Turner'in Bildirileri Üzerine Bir Değerlendirme • Gülben Salman: Egemenlik, Yurttaşlık ve Kadınlar: Fransa'da ve Türkiye'de Ulus-Devletlerin İnşası Sırasında Kadın Hakları Savunucularının Tarihsel-Karşılaştırmalı Bir İncelemesi • Zübeyde Karadağ Thorpe: Nefret Söylemi Yasaklanmalı mı? Yasaklanmamalı mı? • Sibel Kibar: Gülben Salman'ın "Egemenlik, Vatandaşlık ve Kadınlar: Fransa'daki Kadın Hakları Aktivistlerinin ve Türkiye'deki Ulus-Devlet Oluşumunun Karşılaştırmalı-Tarihsel Bir Analizi" Başlıklı Bildirisinin Bir Değerlendirmesi • Sibel Kibar: Zübeyde Karadağ'ın "Nefret Söylemi Yasaklanmalı mı Yasaklanmamalı mı?" Başlıklı Bildirisinin Bir Değerlendirmesi • Hülya Şimga: Kadın Felsefeci Olmak: Feministlik Bunun Neresinde? • Özlem Duva: Kantçı Bir Yaklaşım: Köktenci Bir Totalitarizmde Kişi Olma, Otonomi ve Kadınlar • Ayşe Öztürk: Edmund Burke'ün "Yüce ve Güzel" Kavramına Toplumsal Cinsiyet Perspektifinden Bakmak: Düalizme Giden Yolda Algıları Değiştiren Bir Venüs: "Hotanto Venüsü" • Elif Yavnık: Özlem Duva'nın "Kantçı Bir Yaklaşım: Köktenci Bir Totalitarizmde Kişi Olma, Otonomi ve Kadınlar" Bildirisinin Bir Değerlendirmesi • Elif Yavnık: Ayşe Öztürk'ün "Edmund Burke'ün 'Yüce ve Güzel' Kavramına Toplumsal Cinsiyet Perspektifinden Bakmak: Düalizme Giden Yolda Algıları Değiştiren Bir Venüs: Hotanto Venüsü" Başlıklı Bildirisinin Bir Değerlendirmesi • Yazı Özetleri / Abstracts **Geçen Sayıdakiler /** Neoliberalizmde Öznellik • Yazarlar Hakkında

Yazarlar Hakkında

Fatih Altuğ: Lisans, yüksek lisans ve doktora eğitimini Boğaziçi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde tamamladı. Yüksek lisansını *A Dergisi*, doktorasını Namık Kemal'in edebiyat eleştirisi üzerine Nüket Esen'in danışmanlığında yaptı. *Yeni Yazı*, *Mizan*, *Kritik* dergilerinin yayın kurulunda yer aldı. Selim İleri'nin *Kapalı İktisat*'ı üzerine *Kapalı İktisat Açık Metin* (Everest Yayınları) kitabını yayımladı. Mehmet Fatih Uslu ile birlikte *Tanzimat ve Edebiyat: Osmanlı İstanbul'unda Modern Edebi Kültür* (İş Bankası Yayınları) kitabını, Ebru Kayaalp ile birlikte *Standartlar Nasıl İşler?* (Küre Yayınları) derledi. Recaizade Ekrem'in *Araba Sevdası* romanının eleştirel basımını (İletişim Yayınları) hazırladı. Fatma Aliye ve Ahmet Mithat'ın *Hayal ve Hakikat*'inin (Everest Yayınları) ve Fatma Fahrünnisa'nın *Dil-harap*'ının (Koç Üniversitesi Yayınları, Kevser Bayraktar ile) dil içi çevirilerini yaptı. Leylâ Erbil, Tomris Uyar, Orhan Koçak, Nurdan Gürbilek, Halid Ziya Uşaklıgil, Namık Kemal, Sait Faik Abasıyanık, Sabahattin Ali gibi edebiyatçılar hakkındaki makaleleri çeşitli dergilerde ve kitap derlemelerinde yer aldı. İstanbul Şehir Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü öğretim üyesidir.

Murray Bookchin: (1921-2006) 1921 yılında New York City'de doğdu. Gençliğinden itibaren çeşitli radikal hareketler içinde yer aldı. 1930'lar ve 40'larda sendikal harekete, 60' larda Yeni Sol harekete aktif olarak katıldı. *Post-Scarcity Anarchism* (1971, Kıtlık Sonrası Anarşizm) adlı yapıtından sonra toplumsal ekolojinin önde gelen isimlerinden oldu. 1974'te Vermont'taki Toplumsal Ekoloji Enstitüsü'nün kuruluşuna katıldı ve enstitünün yöneticiliğini üstlendi. New Jersey Ramapo College'da ve Toplumsal Ekoloji Enstitüsü'nde ders verdi. Kitaplarından bazıları: *Kentsiz Kentleşme: Yurttaşlığın Yükselişi ve Çöküşü* (Ayrıntı, 1999), *Toplumu Yeniden Kurmak* (Metis, 1999); *Özgürlüğün Ekolojisi: Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü* (Sümer Yayıncılık, 2013); *Toplumsal Ekoloji ve Komünalizm* (Sümer Yayıncılık, 2013).

Kate Brown: Maryland Üniversitesi'nde tarih profesörü. Kitaplarından bazıları *Dispatches from Dystopia: Histories of Places Not Yet Forgotten* (University of Chicago Press, 2015); *Plutopia: Nuclear Families in Atomic Cities and the Great Soviet and American Plutonium Disasters* (Oxford University Press, 2013); *A Biography of No Place: From Ethnic Borderland to Soviet Heartland* (Harvard University Press, 2004).

Dipesh Chakrabarty: Chicago Üniversitesi Güney Asya Dilleri bölümünde öğretim görevlisidir. Sömürgecilik sonrası çalışmalar, maduniyet çalışmaları, çevre tarihi alanlarında çalışmaktadır. *Subaltern Studies* dergisinin kurucu editörü, *Critical Enquiries* editörüdür. 2014'te dünya tarihi alanındaki katkılarından dolayı Toynbee Ödülüne layık görülmüştür. Kitaplarından bazıları: *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton UP, 2000); *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies* (Chicago UP, 2002); *The Calling of History: Sir Jadunath Sarkar and His Empire of Truth* (Chicago UP, 2015) *The Cries of Civilization* (Delhi: Oxford UP, 2018).

Ezgi Çelik: 1983, Antalya doğumlu. Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde lisans öğrenimini tamamladıktan sonra aynı bölümde araştırma görevlisi olarak çalışmaya başladı. "Günümüz Felsefesinde Hakikat ve Eylem Olanakları" başlıklı doktora tezini 2012 yılında tamamladı. 2015 yılında yardımcı doçent olarak göreve başladığı Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Felsefi Ekoloji, Bilim Felsefesi ve Çağdaş Felsefe alanlarında dersler vererek, çalışmalarını sürdürmektedir.

Özen Nergis Dolcerocca: İstanbul, Koç Üniversitesi İngiliz Dili ve Karşılaştırmalı Edebiyat bölümünde yardımcı doçent olarak görev yapmaktadır. Lisans ve lisansüstü eğitimlerini Boğaziçi, Sabancı, Marburg ve Paris 8 Üniversitelerinde yaptıktan sonra 2016'da New York Üniversitesi, Karşılaştırmalı Edebiyat bölümünde doktorasını tamamladı. Araştırmaları uluslar ve diller arası modernizm tarihi ve erken yirminci yüzyıl edebiyatı ve düşüncesinde zamanın teorileri ve felsefesi üzerinedir.

Meliz Ergin: Koç Üniversitesi, İngiliz Dili ve Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü'nde öğretim üyesi. Çağdaş Türk ve Avrupa edebiyatı, edebiyat ve felsefe, ve ekoeleştiri alanlarında çalışmaktadır. *The Ecopoetics of Entanglement in Contemporary Turkish and American Literatures* başlıklı kitabı 2017'de Palgrave Macmillan tarafından yayınlanmıştır.

Nazile Kalaycı: "Nietzsche'nin Modern Kültürü Eleştirisi Üzerine Bir İnceleme" başlıklı yüksek lisans tezini 2001'de, "Kamusal Alan Kavramı Üzerine Bir İnceleme: Aristoteles-Marx-Habermas" başlıklı doktora tezini 2007'de Hacettepe Üniversitesi'nde tamamladı; halen aynı üniversitede öğretim üyesi olarak çalışan Nazile Kalaycı, Eskiçağ Felsefesi, 19. yüzyıl felsefesi, Siyaset Felsefesi, Feminizm alanlarında dersler vermekte, Almancadan ve Eski Yunancadan çeviriler yapmaktadır.

Bruno Latour: Fransız filozof, antropolog ve sosyolog. Bilim ve teknoloji incelemeleri alanındaki çalışmalarıyla tanınıyor. 2006-2015 yıllarında Paris, Sciences Po'da çalıştı. 2015'ten beri Cornell Üniversitesi'nde ders veriyor. Kitaplarından bazıları: *Politics of nature: How to bring the Sciences into Democracy* (1999), *We have never been modern* (Harvard University Press, 1991), *Science in action* (Harvard University Press, 1987).

Timothy J. LeCain: Montana Üniversitesi'nde tarih profesörü. Yeni materyalist hümanizme odaklandığı tarih çalışmalarında, insanın ve gezegenin geçmişini ve geleceğini insanla çevresi arasındaki dinamik ilişki ekseninde okuyor. Çok sayıda makalenin yanı sıra şu kitapların yazarıdır: *Mass Destruction* (2009) , *The Matter of History: How Things Create The Past* (Cambridge University Press, 2017).

Andreas Malm: Lund Üniversitesi Ekoloji bölümünde öğretim görevlisi. *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming* (Verso, 2016), *The Progress of This Storm* (Verso, 2017) kitaplarının yazarı.

Eric Sean Nelson: University of Massachusettes Felsefe Bölümü'nde öğretim görevlisi. *Addressing Levinas*, *Rethinking Facticity* ve *Continuum to Heidegger* gibi antolojilerin hazırlanmasında görev aldı. Kıta felsefesi ve çevre felsefesi çalışıyor.

Bernard Stiegler: 2006'da Centre Goerges-Pompidou'da kurduğu Institut de recherche et d'innovation'ın başkanı. Kıta felsefesi, siyaset felsefesi, teknoloji, kapitalizm konularında çalışıyor. Kitaplarından bazıları: *La technique et le temps / Technics and Time* (3 Cilt, Stanford UP, 1998); *What Makes Life Worth Living: On Pharmacology* (Cambridge: Polity Press, 2013); *The Neganthropocene* (Open Humanities Press, 2018).

Zeynep Talay Turner: Warwick Üniversitesi felsefe bölümünde yüksek lisans (2007) yaptıktan sonra doktorasını Polonya Bilimler Akademisi'nde felsefe bölümünde tamamladı (2013). Daha çok Felsefe ve Edebiyat, Etik, 19. ve 20. yüzyıl Kıta Felsefesi ve Kendilik Felsefeleri üzerine çalışmaktadır. *Felsefe, Edebiyat ve Öznenin Çözünümü: Nietzsche, Musil ve Atay* adlı kitabı 2014 yılında yayınlanmıştır (Peter Lang). Şu an İstanbul Bilgi Üniversitesi, Felsefe ve Toplumsal Düşünce ve Kültürel İncelemeler Yüksek Lisans Programlarında dersler vermektedir.

Ted Toadvine: The Pennsylvania State Üniversitesi The Rock Ethics Institute'de felsefe profesörü. Fenomenoloji ve çevre felsefesi üzerine çalışmaktadır. *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature* (Northwestern, 2009) kitabının yazarı ve *The Merleau-Ponty Reader* (Northwestern, 2007) ve *Nature's Edge: Boundary Explorations in Ecological Theory and Practice* (SUNY, 2007) kitaplarının editörüdür. Ayrıca Ohio University Press'de Kıta Felsefesi Dizisi'nin yöneticiliğini yapmaktadır.

Mine Yıldırım: The New School Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümünde doktora adayı. Doktora tezini, 1910 Hayırsızada Vakasından bugüne İstanbul'un köpeksizleştirilmesi tarihi üzerine yazıyor. İstanbul'un beş çeper mahallesinde yaptığı saha araştırması ışığında, marjinal kent coğrafyalarında altyapı yatırımları, yol inşaatları ve sokak köpeği sürgünleriyle değişen yoksunluk, yoksulluk ve dışlanma tecrübelerini, yerleşme ve aidiyet ilişkilerini, kanun, hak ve adalet anlayışını anlamaya çalışıyor. Dört Ayaklı Şehir topluluğu ile hayvan hakları mücadelesini kent ve ekoloji hareketleriyle birlikte örgütlemeye çalışıyor; bir yandan hayvanlara karşı işlenen suçlara karşı yürütülen hukuk mücadelesi içinde yer alıyor.

Banu Yobaş: Hacettepe Üniversitesi Bilgisayar Bilimleri Mühendisliği bölümünden mezun olduktan sonra yüksek lisansını TEV ve British Council Chevening Bursiyeri olarak University of Edinburgh, Yapay Zekâ bölümünde 1996'da tamamlamıştır. Çeşitli işkollarındaki şirketlerin bilgi işlem bölümlerinde veri yöneticisi olarak 20 yılı aşkın iş tecrübesi vardır. Doktora derecesini İTÜ İşletme Mühendisliğinden 2014 yılında sermaye piyasalarını inceleyen teziyle aldı. Avrupa Komisyonu'nda Ufuk 2020 projelerinde hakemlik yapmakta, çeşitli üniversitelerde işletme ve mühendislik fakültelerinde lisans ve lisansüstü dersler vermektedir.