DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL: 21 | SAYI: 83 | KASIM, ARALIK, OCAK 2017-18 | ISSN: 1303-7242



Floraya Ağıt:

Doğa

DOĞUBATI

DOĞUBATI
DÜŞÜNCE DERGİSİ

Floraya Ağıt:
Doğa

83

DOĞUBATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ
Yerel süreli hakemli yayın.
ISSN:1303-7242
Sayı: 83
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Editör: Cansu Özge Özmen
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Bilal Akın
Dış İlişkiler Sorumlusu: Harun Ak
Ankara Temsilcisi: Fatih Yavuz Bakır

Onur Kurucuları: Halil İnalcık, Şerif Mardin

Yayın Kurulu
Oğuz Adanır, Ali Akay, Simten Coşar, Özcan Doğan, Kurtuluş Kayalı,
Armağan Öztürk, Özgür Taburoğlu, Ali Utku, Aytaç Yıldız

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Yüksel Cad. 36/4 Kızılay/Ankara
Tel: 425 68 64 / 425 68 65
Faks: 0 (312) 425 68 64
e-mail: dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com

Kapak Tasarımı
Harun Ak

Baskı:
Tarcan Matbaacılık
1. Baskı: 3000 adet
25 Haziran 2018

Sertifika No: 15036

Ön Kapak Resmi: Piyanist ve besteci Ludovico Einaudi,
çevresel felaketlere dikkati çekmek için Arktik Okyanusu'nda.
Arka Kapak Resmi: Spitsbergen'de (Norveç) bir buz parçası üzerinde
mahsur kalan kutup ayıları.

İÇİNDEKİLER

Hakan Yılmaz 9
Hetero-Doğa(l)/Norm(al) Anlayışa Queer Ekoeleştirel Bir Bakış

Fatma Aykanat 35
Antroposenik Amnezya: Antroposen Çağı'nda İnsan Kaynaklı Çevresel Dönüşümler ve Değişen Doğa İmgesinin Kültürel Hafızamızda Bıraktığı Boşluklar

Gülşah Göçmen 53
Kentsel Ekoeleştiri: Doğa'dan Kentdoğa'ya Ekolojik Bir Yolculuk

Kerim Can Yazgünoğlu 67
İnsan Çağında Çevresel Estetik: Güzelin ve Çirkinin Ötesinde "Doğasonrası" Ekolojiler

Nilsen Gökçen 85
Hawthorne'un Zehirli Bahçesi, Bilim ve Ölüm

Zümre Gizem Yılmaz 107
Filozofların Dilinden Elementlerin Kadim Hikâyesi: Ekofobik Algı ve Element Ekoeleştirisi

Nükhet Barlas 127
Doğa Yıkımı Yüzünden Çıkmaza Giren Uygarlığımız için Umut Var mı?

Erol Malçok 143
Geçmişten Günümüze Ekolojik Kriz ve Çözüm Önerileri

Mohammad Bidhendi 167
Rezida Nigomatullina
Mohsen Shiravand
Çevresel Krizlerin Doğuşunda Francis Bacon'ın Rolü ve Bakış Açısı

Molly Wallece 181
"Tuhaf Bir Ekoloji": Doğasını Bozduğumuz Bir Doğanın Doğası

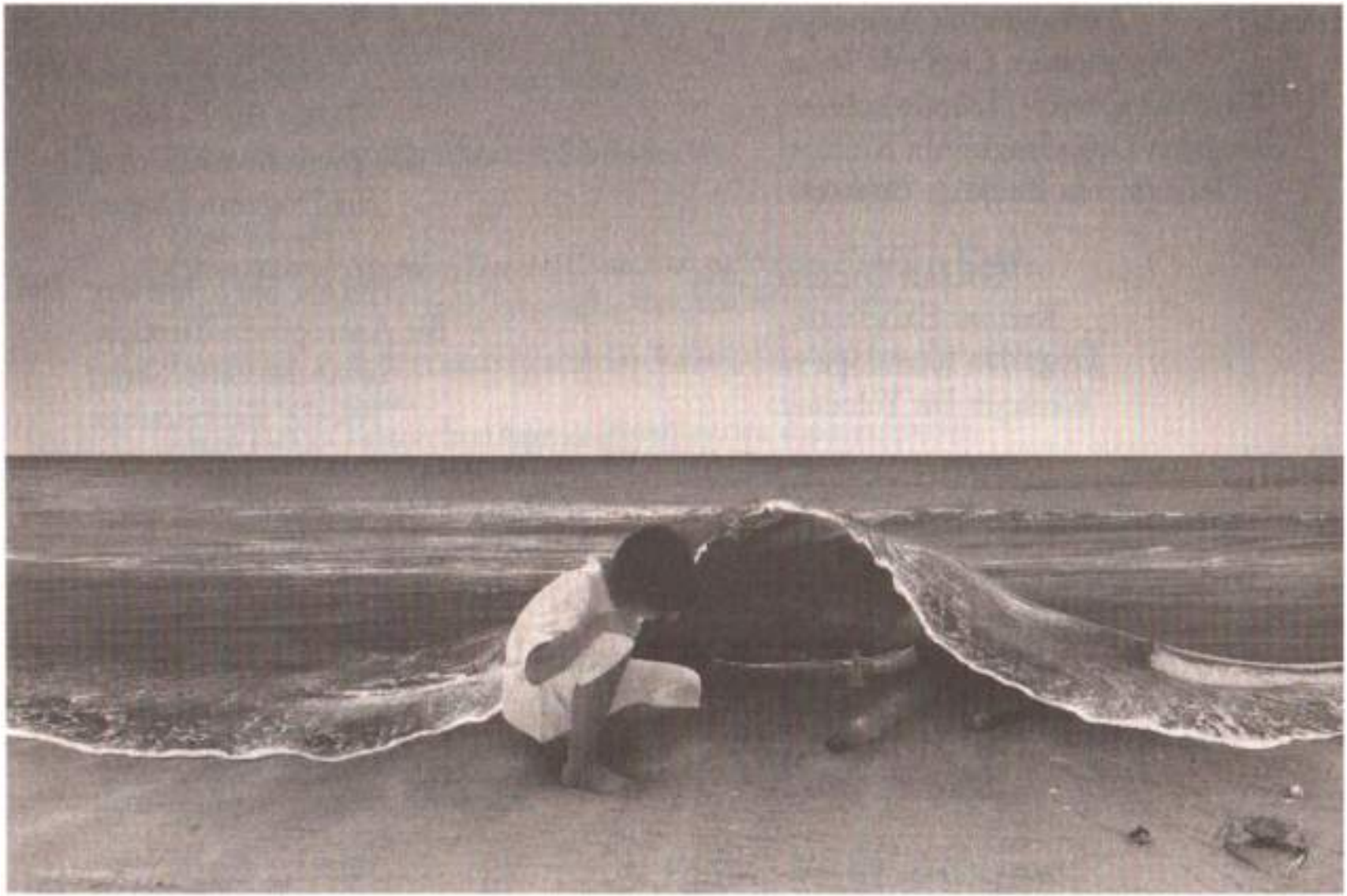
Necati Erbil Ertürk 199
Bir Antroposen Eleştirisi İnsan Merkezlilikten "Teknik" Farkındalığa

Çağrı Eryılmaz 209
Antroposen Kavramının Toplumsal İnşası: Nesnel Bilim, Popüler Kültür ve Çevreci Politika

Aslı Tosuner 237
Neoliberalizme Karşı Ekolojik Anlatıyı Kurgulamak

Sezgin Toska 251
Ekokurgu Işığında Amerikan İstisnacılığının Paradoksu: Doğa

Aslı Daldal 275
1995 Sonrası Türkiye Bağımsız Sineması'nda Yeni "Siyasallaşma" Biçimleri: Masumiyet, Doğa, Kimlik



"Bir şeyi görememen, orada hiçbir şeyin olmadığı anlamına gelmez."

Floraya Ağıt: Doğa



"İnsan Doğası"

Erica Simone & Jaci Berkopec

HETERO-DOĞA(L)/NORM(AL) ANLAYIŞA QUEER EKOELEŞTİREL BİR BAKIŞ

Hakan Yılmaz*

Doğa yüzyıllar boyunca sayısız söyleme malzeme olmakla kalmamış bu söylemler sonucu sömürülmeye oldukça elverişli bir ideolojik alan haline gelmiştir. Doğanın söylemlerle işlenmiş ve şekillendirilmiş olmasına karşın bir edebî eleştiri kuramı olarak 1990'ların başında ekoeleştiri ortaya çıkana kadar doğa ve çevre yapılan çalışmalarda doğrudan ele alınmamıştır. Başlangıçta her ne kadar ekoeleştiri doğaya onun edebiyattaki temsilleri üzerinden oldukça naif bir şekilde yaklaşmış olsa da bu durum gitgide değişmiştir. Doğanın pek çok yönüne odaklanan ve ırk, cinsiyet ve sınıf gibi parametreleri de temel alan yaklaşımlar ekoeleştirinin kapsamını bir hayli genişletmiş, ekoeleştirinin birçok disiplinden (sosyoloji, felsefe, fizik, biyoloji vb.) faydalanmasına olanak sağlamış ve buna bağlı olarak ekoeleştiriyi disiplinlerarası bir platforma dönüştürmüştür. Bu çalışmada, ekoeleştirinin disiplinlerarasılığa elverişli olmasının bir meyvesi kabul edilebilecek, ekoeleştiriyi ve queer kuramı bir araya getiren queer ekoeleştiri üzerinde durulacaktır ve bu çalışma üç ana kısımdan oluşacaktır. Ekoeleştiri ve queer kuram aynı dönemde ortaya çıkmış olsalar da başlangıçta oldukça farklı ve hattâ birbirine zıt kaynaklardan beslendiklerinden dolayı

* Dr. Hakan Yılmaz, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü.

birinci ve ikinci kısımda sırasıyla ekoeleştirinin ve queer kuramın ortaya çıkışı, temel prensipleri ve beslendikleri farklı kaynaklar tartışılacaktır. Bu çalışmanın üçüncü kısmında ise kısaca ekoeleştirinin genel olarak kurama karşı tutumu incelendikten sonra queer kuram ve ekoeleştirinin nasıl bir araya gelebileceği ve bir araya geldiklerinde ise söylemlerle yoğrulmuş heteronormatif kültürel oluşumlar tarafından "doğa" kavramının nasıl kullanıldığı ve bu kullanımların veyahut suiistimallerin nasıl yapıbozuma uğratılabileceği gösterilecektir. Ayrıca, "doğa" ve "doğal" gibi kavramların ikili karşıtlı heteronormatif yapıların zeminini nasıl güçlendirmek için sömürüldüğünü irdelemek için söz konusu kavramların sorunsallaştırılması gerektiği ve bunun için de queer kuramın öngörülerine ihtiyacımız olduğu öne sürülecektir. Böylelikle, bu çalışmada, doğayı maruz kaldığı heterocinsiyetçi ve heteronormatif söylemlerin pençesinden kurtarmak için doğanın queerleştirilmesi, bir başka ifadeyle, doğaya queer gözlerle bakılması gerektiği savunulacaktır.

EKOELEŞTİRİ: OZON TABAKASINDA DELİĞİ OLAN DOĞAYA DÖNÜŞ

Kökleri daha önceki dönemlere uzanıyor olsa da ekoeleştirinin, bir edebî eleştiri akımı olarak, tam anlamıyla 1990'ların başında ortaya çıktığı söylenebilir. Terim olarak "ekoeleştiri," ilk kez William Rueckert'in 1978 yılında yayımladığı "Literature and Ecology" [Edebiyat ve Ekoloji] başlıklı makalesinde karşımıza çıkmaktadır.[1] Rueckert 1970'lerde mevcut olan edebî eleştiriyle ilgili bir değerlendirme yaparak metinsel yaklaşımlardan tutun da biçimcilik, yapısalcılık, psikanalitik eleştiri, vb. gibi birçok eleştirel yaklaşıma kadar çeşitli açılardan edebiyata yaklaşıldığı saptamasında bulunur ve artık üretilmekte olan edebî eleştiri kuramlarının sadece yenilik adına değil, bunun aksine, yaşadığımız dönemin içinde bulunduğu durum ve şartlara –insanların tüm yaşam formlarının ana kaynağı olan doğaya verdiği amansız zarar ve bu durumun yarattığı olumsuz şartlara– uygun yaklaşımlar üretmek adına olması gerektiğine dikkat çeker. Bunun için de, "[ö]zellikle, ekoloji ve ekolojik kavramların edebiyat çalışmalarına uygulanması üzerine denemeler yapacağı[nı] çünkü ekoloji (bir bilim olarak, bir ilim olarak, beşerî bir vizyonun temeli olarak), son yıllarda çalıştığı konular arasında, içinde yaşadığımız dünyanın şimdisine ve geleceğine en uygun ola-

[1] William Rueckert'in kullandığı bu terimin bir benzerini Joseph W. Meeker, *The Comedy of Survival: Studies in Literary Ecology* [Hayatta Kalışın Komedisi: Yazınsal Ekoloji Çalışmaları] (1974) adlı kitabında "yazınsal ekoloji" olarak kullanmıştır ve bu terim "edebî eserlerde beliren biyolojik temaların ve ilişkilerin incelenmesi" anlamına gelmektedir (9).

nı"[2] olduğunu söyler ve ekler: "Edebiyatın ekolojisiyle ilgili bir şeyler keşfetmeye veya ekolojik kavramları edebiyat okumasına, öğretimine ve edebiyat hakkında yazmaya uygulayarak ekolojik bir yazınbilim geliştirmeye çalışacağım" (107). Ekoloji ve ekolojik kavramları bir araya getirmek için de "biyolojik ekoloji"den faydalanarak bunun yapılabileceğini belirtir. Kelimelerin, şiirlerin ve daha genel olarak edebiyatın da tıpkı doğadaki her yaşam formu gibi bir gücü ve enerjisi olduğunu vurgulayarak asıl meselenin bu enerjiyi bir "ekolojik vizyona" (107) ve bu vizyona uygun bir eyleme dönüştürme aracı olarak kullanmak gerektiği önerisinde bulunur. Bir başka deyişle, içinde bulunduğumuz çevre sorunları ve ekolojik bozulmalar karşısında bunlar için bir adım atmak gerektiği ve bunun da edebiyat ile ekoloji çalışmalarını bir araya getirmekten geçtiğinin altını çizer.

Ekoeleştirideki ekolojik vizyon ve çevresel farkındalık oluşturma çabası ekolojik dengenin bozulması ve doğanın insanlar tarafından neredeyse kendini yenileyemeyecek düzeyde yıpratılmasıyla doğrudan ilintilidir. Serpil Oppermann'ın Türkiye'de ekoeleştiriyi temel alan ilk kitap olma özelliğini taşıyan *Ekoeleştiri: Çevre ve Edebiyat* (2012) için kaleme aldığı "Ekoeleştiri: Çevre ve Edebiyat Çalışmalarının Dünü ve Bugünü" adlı Giriş bölümünde belirttiği gibi, "[ç]evre sorunları ve küresel ekolojik kriz bizlerin bilinçsizce doğayı sömürmemizin, kirletmemizin ve dengesini bozmamızın bir sonucudur. Tüm edebî ve kültürel yaklaşımların ve düşünce akımlarının doğayı yalnızca bir sömürü aracı olarak gören insanmerkezcilikten (anthropocentrism) arındırılması... gerekmektedir" (13-14). İşte tam bu açıdan bakıldığında ekoeleştiri insanmerkezci[3] yerine "dünya-merkezci bir yaklaşım" (Glotfelty xviii) sergileyerek daha pratiğe ve eyleme dayalı bir tutum öngörmektedir. Böylesi bir yaklaşım da 1990'larda yeni doğmakta olan çevresel edebî eleştirinin de edebî metinlerde doğanın nasıl temsil edildiğine ve konuşlandırıldığına odaklanmasına yol açtı. Doğanın yaşadığı tahribatı ve ekolojik denge bozulmalarını göz önünde bulunduran ekoeleştiri –kendinden önce gelen diğer akımların aksine– belki de daha önce edebî eleştiri akımlarında hiç görülmediği kadar dünyanın ve doğanın gerçekliği

[2] Aksi belirtilmedikçe bu çalışmadaki İngilizce ve Fransızcadan yapılan tüm çeviriler tarafıma aittir.

[3] İnsanmerkezciliğe karşı çıkan ve ekoeleştiriden önce gelen bir akım da derin ekolojidir. Norveçli filozof Arne Naess "derin ekoloji" terimini ilk defa 1974 yılında kullanmıştır ve bu felsefenin öncülüğünü üstlenmiştir. Bkz. Arne Naess "The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects" [Derin Ekoloji Hareketi: Bazı Felsefi Görüşler] ss. 64-84. Ayrıca, Arne Naess'in "derin ekoloji" ve "sığ ekoloji" ayırımı için bkz. Arne Naess "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements: A Summary" [Sığ ve Derin, Uzun Erimli Ekoloji Hareketleri: Bir Özet] ss. 151-55. Derin ekolojinin insanmerkezci yaklaşımı reddederek nasıl bir bütüncül tutum sergilediğini görmek ve ekoeleştiri ile bağlantısı için bkz. Gülşah Göçmen (Dindar) "Derin Ekoloji Hareketi ve Ekoeleştiri" ss. 59-92.

ve somutluğu üzerinde durdu. Bu yüzden de Cheryll Glotfelty, ekoeleştirinin ilk derlemesi olan ve Harold Fromm ile birlikte derlediği *The Ecocriticism Reader*'ın [Ekoeleştiri Derlemesi] (1996) Giriş bölümünde ekoeleştiriyi "edebiyat ve fiziksel çevre arasındaki ilişkinin irdelenmesi" olarak tanımlar (xviii).

Doğanın ve çevrenin somutluğuna olan bu denli hassas yaklaşım ekoeleştirinin ilk çıktığı dönemde kendinden önce gelen edebî eleştiri akımlarına karşı konumlandırılmasına yol açtı. Özellikle 1970 ve 1980'lerde edebiyat camiasını kasıp kavuran yapısalcılık sonrası ve yapısökümcü yaklaşımlar ile postmodernizmin barındırdığı çoğulculuk ve postmodernizmin sözde öne sürdüğü sosyo-kültürel görelik gibi kavramlar edebî incelemelerde sıkça kullanıldığından erken dönem ekoeleştirmenler ekoeleştiriyi bu kuramsal yaklaşımların uzağına konumlandırmayı tercih ettiler. Örneğin, Karl Kroeber 1990'larda hâlihazırda edebî eleştiri kuramlarının soyut olmasından yakınarak ekoeleştirinin "toplumsal olarak daha sağduyulu" olduğunu ileri sürer ve ekler: "Bu eleştiri, edebiyat hakkındaki günümüz kuramlarının başına bela olan anlaşılmaz soyutluktan kaçarak, beşerî çalışmaları toplumsal olarak daha sorumlu yapmak adına yeni biyolojik araştırmaların sunduğu fırsatları yakalar" (1). Kroeber'in bahsettiği edebî kuramlardaki "anlaşılmaz soyutluk" bu tür kuramların doğanın somutluğu karşısında elverişsiz kaldıklarını ima etmektedir. Benzer bir şekilde, Fransız filozof Jacques Derrida'nın yapıbozum hareketinin dile yaptığı vurgunun düşünce akımları ve edebî kuramlarda yarattığı etki bazı ekoeleştirmenlerin bu kuramları eleştirmesine ve karşılarına almasına sebep oldu. Özellikle, Derrida'nın "Metnin dışında bir şey yoktur" veya "Metin-dışı diye bir şey yoktur" (227) olarak çevrilebilecek meşhur aforizması ("*Il n'y a pas de hors-texte*") ve "doğa... hiçbir zaman var olmadı" (228) gibi önermeleri bazı ekoeleştirmenler tarafından çevreyi, doğayı ve dahası dünyayı dile indirgemekle suçlandı. Sözgelimi, Kate Soper *What is Nature? Culture, Politics and the Non-Human* [Doğa Nedir? Kültür, Politika ve İnsan Olmayan] (1995) adlı çalışmasında bu alanda oldukça meşhur olan bir cümle sarf etmiştir: "Ozon tabakasında deliği olan dil değildir ve 'gerçek' şey, imleyen düzlemindeki yapısökümcü öngörülerimizi geliştirmeye devam ederken dahi kirlenmeye ve bozulmaya devam etmektedir" (151). Soper'in argümanına benzer şekilde, şu anda posthümanist çalışmaların öncü isimlerinden olan Katherine Hayles de yapısökümün çevreyi ve gerçekliği bir toplumsal inşaya indirgemesinden duyduğu rahatsızlığı şu sözlerle bildirir: "Yapısökümcü paradigma, yaygın olarak kabul görürse, gerçeklik hakkındaki doğruların kaynağı olarak bilimin ayrıcalıklı rolünü tehdit etmekle kalmaz. Aynı zamanda, çevreciliği de yok eder çünkü çevre bu paradig-

maya göre sadece 'toplumsal inşa'dan ibarettir" (viii). Dolayısıyla, bilimin önemsizleştirilmediği ama aynı zamanda tamamen yapıbozumdan vazgeçilmediği "ortak bir zemin aradığını" (48) ifade eder. Öte yandan, Glen Love ise edebî eleştirinin bu tür kuramlar tarafından yoğrulması sebebiyle gitgide "anlaşılmaz" ve "erişilmez" olduğunu vurgulayarak "yapısalcılık sonrası nihilizm karşısında... doğanın yeniden değerlen(diril)mesi" gerektiğini söyler (236).[4] Kurama karşı olan genel tutum (korku veya kuramdan kaçınma), ekoeleştirmenlerin doğa ve çevre tahribatı karşısında duydukları endişeden ve soyut kavramsallaştırmalara veya teorilere değil bilimsel metotlara ve pratiğe dayalı somut çözümlerin üretilmesi gerektiğini düşünmelerinden kaynaklanmaktadır.

Ekoeleştirinin söz konusu tutumundan ötürü onu kuram temelli queer çalışmalar ile bir araya getirmek pek kolay gözükmese de her ikisinin de birbirinden faydalanabilmesi oldukça mümkündür. Aralarında olası bir köprünün oluşmasının her ikisi için ne kadar besleyici olabileceğinden bahsetmeden önce kısaca queer çalışmaların ortaya çıkışı ve tutumları üzerinde durmak yerinde olacaktır.

Queer kuram: heteronormatif ikili karşıtlıklara sığmayan çeşitlilik

Queer çalışmalar ve queer kuram tıpkı ekoeleştiri gibi belirgin bir şekilde 1990'larda ortaya çıktı. Her ne kadar "queer" kelimesi daha önceleri eşcinsel[5] ve gey/lezbiyen kelimeleriyle benzer anlamda ve aşağılayıcı bir mânâda kullanılsa da 1980'lerin sonundan itibaren aksi takdirde alçaltıcı bir anlam taşıyan bu terim[6] yeni bir anlam kazanmıştır. Bu dönemde kurulan iki eylem odaklı politik grup (ACT UP ve Queer Nation), 1960'larda "eşcin-

[4] Ekoeleştirmenlerin yapısalcılık sonrası kurama ve bundan beslenen yaklaşımlara karşı olan tutumunun bir eleştirisi için bkz. Kate Rigby "Writing After Nature" [Doğadan Sonra Yazın] ve Serpil Oppermann "Ecocriticism's Theoretical Discontents" [Ekoeleştirinin Kuramsal Hoşnutsuzlukları] özellikle s. 156. Örneğin, Kate Rigby, "[e]koeleştirmenlerin ['metin-dışı diye bir şey yoktur' gibi] açıklamalardan dehşete düşmüş bir şekilde kaçındığını" belirtir (par. 8).

[5] "Eşcinsel" kelimesi ilk kez 1868 yılında Karoly Maria Benkert isimli bir çevirmen ve gazeteci tarafından kullanılmıştır. Benkert, bu terimi bir erkeğin başka bir erkeğe duyduğu ilgi için kullanmıştır. Daha sonraları bu terim yaygınlaşarak tıp kitaplarında da kullanılmaya başlamıştır. Benkert'in bazı yazıları daha sonraları tıp kitaplarına eklendiğinde Benkert muhtemelen güvenilirliği arttırmak adına doktor olarak tanıtılmıştır. Bu durum günümüzde hâlâ queer literatüründe Benkert'in bir doktor olduğu bilgisinin yer almasına yol açmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Nikolai Endres "Kerthbeny, Karoly Maria (1824-1882)."

[6] "Queer" kelimesi, George Chauncey'e göre, 1910 ve 1920'ler New York'unda, "eşcinsel ilgilerini temel alarak kendini diğer erkeklerden farklı tanımlayan erkekler" tarafından farklılıklarını vurgulamak adına kullanılmaktaydı (101). Ancak, 20. yüzyılın sonlarında queer kuram ve çalışmaları ortaya çıkana kadar eşcinseller için alçaltıcı bir terim olarak kullanıldı. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Annamarie Jagose, ss.1,74.

sel" ibaresi karşısında dolaşıma sokulan "gey"[7] kelimesi gibi, "queer" kelimesini sahiplenerek ona daha kapsayıcı bir anlam yükledi. Sosyal güvenlik ve sağlık hizmetlerinin devlet tarafından karşılanmadığı ve AIDS hastalığının birçok ölüme yol açtığı 1980'li yıllarda bu durum karşısında 1987 senesinde ACT UP (AIDS Coalition to Unleash Power) [Gücü Serbest Bırakmak için AIDS Koalisyonu] isimli bir politik organizasyon kuruldu ve bu grup AIDS hastaları için gereken tedavilerin sağlanmadığının ve devlet ve tıp otoritelerinin sessiz kalmasının bu hastalıktan muzdarip insanların ölüme terk edilmesi anlamına geldiğinin altını çizdi. Daha sonra bu gruptan ayrılan birkaç aktivist tarafından 1990 yılında Queer Nation [Queer Ulus] adlı bir aktivist organizasyon daha kuruldu. Her iki grup da "queer" kelimesini çokça kullanan sloganlar eşliğinde gösterilerde bulundu.[8] Bu politik hareketlerin katkılarıyla, queer terimi oldukça görünür bir hal aldı ve 1990'larda yapılan akademik çalışmalarda da sıkça kullanılmaya başladı.[9]

"Queer" kelimesi farklı anlamlara gelecek şekilde yaygın bir şekilde kullanılsa da temelde, Suzanna D. Walters'ın deyimiyle, "tam postmodern bir anlayışa uygun şekilde, nispeten amorf bir terimdir ve hâlâ oluşum aşamasındadır" (6). Tanımlaması güç olsa da –ki bu tanımlanamazlık veya indirgenemezlik queer'i güçlü kılan ve kuramsal açıdan oldukça verimli bir özelliktir– queer, "[b]azen kültürel olarak marjinal cinsel kimlik özdeşleşmelerinin bütünü için kullanılan kapsayıcı bir terim olarak bazen ise yeni ortaya çıkmakta olan ve daha geleneksel olan lezbiyen ve gey çalışmalarının içinden doğmuş kuramsal bir modeli tanımlamak için" kullanılır (Jagose 1). Jagose'un bahsettiği her iki durum da queer'in kendinden önce gelen ve kullanılan terimlere göre daha kapsayıcı ve çoğulcu bir kavram olduğunu göstermektedir. İlk duruma baktığımızda, uçlara veya sınırlara –daha doğrusu normatif kalıpların dışına– itilen gruplar için bu terimi benimsemek onların tanındığını göstermektedir. Queer'den önce yaygınca kullanılan gey ve lezbiyen kelimeleri oldukça kısıtlayıcı ve genelde heteroseksüellerin karşısında kendilerini konumlandıran gey ve lezbiyen grupların inhisarında olmuştur. Bir başka deyişle, bahsedilen son iki kalıba uymayan gruplar (biseksüeller, hermafroditler, transseksüeller vb.) bahsi geçen tüm

[7] 1930'larda kullanılmaya başlasa da "gey" terimi 1960'larda özellikle "hiyerarşik ve ikili zıtlık üzerine konuşlandırılan cinsel kategorileştirmeye" karşı çıkmak adına ileri sürülmüştür (Jagose 72-74). Bu terimin kullanılmasının bir başka gerekçesi de eşcinsel kelimesinin tıp söylemleri doğrultusunda patolojik bir hastalık durumuna getirilmesidir. Dolayısıyla, eşcinsel teriminin kullanımı 20. yüzyıl boyunca bu gruplar tarafından pek kabul görmemiştir ve akabinde 1960'larda bir nevi karşı hareket olarak tıbbi bir durum veya vaka iması içermeyen gey terimi yaygınlaşmıştır.

[8] Bu sloganlardan en yaygını şudur: "We're here / We're queer / Get used to it" [Buradayız / Queer'iz / Buna alışın]. Bu gruplar ve bunların queer çalışmalara katkısı için bkz. Mandy Merck "Afterword" [Sonsöz] ss. 187-89.

[9] Merck, ss. 188-89.

bu kategorilerin dışında bırakılmıştır. Bu yüzden queer bu tür gruplar için kucaklayıcı olmuştur ve hızlı bir şekilde birçok eşikteki ve uçlardaki grup tarafından kabul görmüştür. Queer'in Jagose'un bahsettiği diğer kullanım durumuna baktığımızda ise görüyoruz ki queer doğmakta olan kuramsal bir model olarak gey ve lezbiyen çalışmaların içinden meydana gelmiştir. Ancak, bu çalışmaların içinden ortaya çıksa da queer, kuramsal olarak bu çalışmaların varsayımlarına ve vurguladığı kimliklere eleştirel yaklaşarak kendini tanımlar. Bu ikinci durum yani queer'in söz konusu kuramsal tarafı ekoeleştiri ile bir araya getirildiğinde hem doğayla hem cinsellik (ve cinsel kimlik) ile ilgili kurgulanmış tüm kategorileri ve ikili zıtlıkları sorgulamak adına sağlam bir zemin oluşturacaktır.

1960 ve 1970'li yıllarda çokça görülen kadın, gey ve lezbiyen hareketleri beraberinde 1970 ve 1980'li yıllarda bu alanda yapılan çalışmaları da ateşledi. Bu hareketlerin doğurduğu gey ve lezbiyen çalışmaları bu dönemde çoğunlukla sosyal bilimler dahilindeki bölümler tarafından yürütüldü (Merck 188–89). Bu süreçte, özellikle sosyologların yaptığı çalışmalar bu gruplara sosyolojik bir açıdan bakarak onların ait oldukları düşünülen eşcinsel kategorisinin toplumsal rolüne ve anlamına ağırlık verdi, fakat "[ç] oğunlukla, sosyologlar ve gey ve kadın özgürlükçü akımları destekleyenler toplumun insanları neden cinsel terimlerle tanımladığını ve neden cinselliğin bir kimlik haline dönüştüğünü sorgulamadılar" (Richardson ve Seidman 2). Başka bir ifadeyle, heteroseksüel ve homoseksüel gibi kategoriler üzerinden insanların kimlikleri belirlendi ve bu kimliklerin oluşumu ve oluşturuluşu sorgulanmayarak bu kimliklerin hâlihazırda doğal olarak var olduğu düşünüldü. Gey ve lezbiyen hareketleri ve çalışmaları da bu *kimliklerin* tarihin başlangıcından beri var olduğu görüşünü taşımaktaydı.[10] 1980'lerde ortaya çıkan "sosyal oluşturmacılık" bu kimliklerin kültürel ve tarihsel süreçler ile toplumsal yapılandırmalar sonucu oluştu(ruldu)ğuna dikkat çekti[11] ve bu kimliklerin farklı faktörlerin (ırk, cinsiyet, sınıf, uyruk vb.) etkisi altında nasıl değişik şekillerde deneyimlendiği üzerinde durdu.

[10] Bu görüş, bir nevi esasçılık ile özdeş bir bakış açısıdır. Bkz. Barry D. Adam "From Liberation to Transgression and Beyond: Gay, Lesbian and Queer Studies at the Turn of the Twenty-first Century" [Özgürleşmeden İhlale ve Ötesine: Yirmibirinci Yüzyılın Dönümünde Gey, Lezbiyen ve Queer Çalışmalar] s. 18. Öte yandan, bu durum Judith Butler'a göre, feminizm ve kadın çalışmaları için de geçerliydi: "Feminist kuramda çoğunlukla... kadınlar kategorisi üzerinden anlaşılan bir kimlik bulunduğu varsayıldı" (43, ayrıca bkz. 45-46. Çev. Başak Ertür).

[11] Bu akımda Michel Foucault'nın çalışmaları oldukça etkili oldu. Foucault, *Histoire de la Sexualité* [Cinselliğin Tarihi] (1976) adlı kitabında, "eşcinsel" kategorisinin ve kimliğinin belirgin bir şekilde 19. yüzyılın sonunda ortaya çıktığını veya oluşturulduğunu belirtir: "19. yüzyılda eşcinsellik bir kişilik... bir karakter, bir yaşam formu, aynı zamanda homojen bir anatomiye ve belki de gizemli bir fizyolojiye sahip bir morfoloji haline geldi" (59). Böylelikle, eşcinsellik bir "tür"

Queer çalışmalar, gey ve lezbiyen çalışmalarının özden gelen bir kimliğin var olduğu inanışını reddedip cinselliğin ve cinsel eylemlerin aslında bu kimlikleri oluşturmada nasıl stratejik ve normatif bir şekilde kullanıldığını göstermeye çalıştı. Barry Adam'ın belirttiği üzere, "[q]ueer kuram, eşcinselliğin çalışılmasından uzaklaşarak insanların ve arzuların her şeyden önce nasıl homoseksüel ve heteroseksüel kategorilerine ayrıldığı sorusu üzerine yoğunlaşmıştır" (18-19). Queer çalışmalar, bir yandan eşcinsel arzu ve duyguların tarih öncesinden beri var olduğunu kabul ederken bu tür arzulara sahip olan insanların bu arzuları üzerinden belirli kimliklere indirgenmesini sorgular. Genelde de bu belirli kimlikler 19. yüzyılın sonundan başlayarak hetero-/homo-seksüel ikili zıtlığı üzerine oturtularak dayatılmıştır. Bu açıdan bakıldığında, gey ve lezbiyen hareketlerinin ikincil terim olan eşcinselliği içine itildiği değersizleştirmeden kurtarma çabalarının aksine, queer çalışmalar oldukça sabit ve değişmez görünen bu ikili zıtlık sistemi teşhir ederek söz konusu zıtlığın her iki tarafında bulunan ve cinsel kimlikleri vurgulayan terimlerin aslında birçok düzenleyici pratik ve güç ilişkileri aracılığıyla şu anki hallerini aldığını ve dayatıldığını ortaya koyar. Bu sebeple "[k]imliklere karşı duyulan huzursuzluk ve rahatsızlık queer kuramcılar arasında [oldukça] yaygındır" (Lance ve Tanesini 171).

Cinsiyet ve cinsellik üzerinden belirlenen kimlikleri sorunsallaştıran ve queer kuramın oluşmasında çok önemli bir yere sahip olan isimlerden biri olan Judith Butler'ın 1990 yılında yayımladığı *Cinsiyet Belası* adlı kitabında öne sürdüğü toplumsal cinsiyet performatifliği kuramı queer çalışmalar için öncü olmuştur. Butler'a göre, "[t]oplumsal cinsiyet bedenin tekrar tekrar stilize edilmesidir, kaskatı bir düzenleyici çerçeve içinde tekrar edilen bir dizi edimdir. Bu edimler zamanla birleşerek töz görünümünü, bir çeşit doğal varlık görünümünü üretir" (89). (Toplumsal) cinsiyetin performatif oluşuna yaptığı vurguyla Butler cinsel kimliğin doğuştan ve özden gelen bir kimlik olarak algılanmaması gerektiğini söyler. Aksine, toplumsal cinsiyetin aslında sahip olunan bir özün dışavurumu olduğu yanılsaması sürekli tekrar edilen edimler sonucu "tortulaşmasından"[12] kaynaklanmaktadır: "Toplumsal cinsiyetin tözel etkisi performatif olarak üretilmiş ve toplumsal cinsiyeti tutarlı kılan düzenleyici pratikler gereği zorla var edilmiştir. Dolayısıyla, miras aldığımız töz metafiziği söylemi içinde toplumsal cinsiyetin performatif olduğu ortaya çıkar, yani o imiş gibi yaptığı kimliği kuruyordur" (Butler 77, 229). Cinsiyetin ve cinsel kimliklerin performatif yapısının ortaya konmasıyla bu kimliklerin ve bu kimliklerin beraberinde

halini almıştır (Foucault 59). Ancak, Barry D. Adam'ın belirttiği gibi, Foucault da gey/lezbiyen çalışmalarının eşcinsel kimlik kategorisi üzerinden yapıldığını ifade etmektedir (18).

[12] Butler, s. 229.

getirdiği normların genel geçerliliği sorunsallaştırılır ve sorgulanır. Bu nedenle performatiflik kuramı queer çalışmaların kucak açtığı sayısız farklı kimliklerin irdelenmesi ve yapıbozuma uğratılması açısından bu alan için önem teşkil etmektedir.

Öte yandan, queer çalışmalar için bir diğer çok önemli isim ise Eve Kosofsky Sedgwick'tir. Sedgwick'in *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire* [Erkekler Arasında: İngiliz Edebiyatı ve Erkek Homososyal Arzu] (1985) kitabı için 1992 yılında kaleme aldığı yeni önsözünde, bu eserinde o dönemde yapılmakta olan feminist çalışmaların bir değişime uğraması gerektiğine inandığını söyler çünkü yapılmakta olan çalışmaların "öznelerin, paradigmaların ve araştırmanın politik hamlesi olduğu kadar araştırmacıların kendilerinin de dişi ile özdeşleşebileceği kadın çalışmalarının kadın odaklı bir alanı" olduğunu belirtir (*Between Men* viii). Bu çalışmaların "kadın odaklı" olduğu düşünüldüğünde, "açıkça temeli (toplumsal) cinsiyetler, ırklar ve cinsel tanımlar arasındaki özdeşleşme ve arzu çizgilerinin çapraz bir şekilde birbirine geçmesi olan... queer topluluğunun" oluşumu itibariyle kadın ile bağdaştırılmayı veya özdeşleştirilmeyi aştığının altını çizer ve bu tür eşleştirmelerin değişmesi gerektiğini ifade eder (*Between Men* viii). Daha sonra, 1990 yılında yayımladığı *Epistemology of the Closet* [Dolabın Epistemolojisi] eserinde Sedgwick bu tür bağdaştırmalara yol açan ikili zıtlıkları ve ikili karşıtlı zemine oturtulan erkek/kadın ve heteroseksüel/homoseksüel gibi kimlikleri yapısökümcü bir yaklaşımla irdeler: "[B]ir kültürde simetrik ikili karşıtlıklar olarak sunulan kategoriler... aslında daha istikrarsız, dinamik ve örtük bir ilişki" içerisindedir (*Epistemology* 9-10). Değişmez ve genel geçer kabul edilen bu kategorilerin temelde Foucault'nun belirttiği dinamik güç ilişkileri matrisinin düzenleyici pratikleri sonucu bu görünümü aldığı ortadadır.[13] Bu yüzden hem Butler hem Sedgwick kimlik politikalarını ve ikili zıtlıkların oluşturduğu kategorileri alaşağı eden bir yaklaşımla çözümleyerek bunların ardındaki çalışma mekanizmalarını teşhir eder.

Bu iki ismin queer çalışmalar ve queer kuram için önemi de tam da bu yapıbozumcu politikalarından kaynaklanmaktadır. Yapısalcılık-sonrası akımı ve bu akımın en önemli araçlarından biri olan yapısöküm veya yapıbozum Butler ve Sedgwick tarafından cinsellik ve cinsiyet kategorilerinin sorgulanmasında kullanıldı. Bununla beraber, queer kuram için oldukça sağlam bir kuramsal altyapı sağlanmış oldu. Bu bakımdan, queer kuramın

[13] Sedgwick'in ikili karşıtlıklara karşı olan yaklaşımına benzer bir şekilde, Avustralyalı ekofeminist Val Plumwood da *Feminism and the Mastery of Nature* [Feminizm ve Doğaya Egemen Olma] (1993) adlı eserinde bu tür ikili karşıtlıkların oluşumu ve bunların nasıl sürdürüldüğü üzerinde durur.

"kişisel cinsel edime yapıştırılan etiketlerin yapısökümü ve reddedilmesi hakkında" olduğu söylenebilir (Whittle 117). Üstelik, queer kuram sadece bununla kalmayıp postmodernizmin çoğulculuğunun izlerini taşıyan bir yaklaşımla "kimliklerin çeşitliliğini kutlamaya çağırmakla kalmaz aynı zamanda kimlik mefhumunu aşan kültürel çeşitlilik için çağrıda bulunur" (Morland ve Willox 3). Bir başka deyişle, queer kuram, kimlik politikalarının indirgeyici ve normatif kalıplarını aşan ve bunların hâlihazırda kabul edilen öncüllerini sorgulayan çoğulcu bir yaklaşımı benimseyerek Stephen Whittle'ın bahsettiği "heterocinsiyetçiliğin hegemonik merkezciliği"nin (117) üzerine konuşlandığı zemini derinden sarsar. Barry Adam'ın belirttiği üzere,

> homoseksüel-heteroseksüel, erkek-kadın, beyaz-siyah ve benzerleri gibi dilbilimsel ikilikleri destekleyici unsurları ortaya çıkarma açısından yapısöküm ile aynı ilgiyi paylaşan queer kuram, cinsellikleri ve öznellikleri değerli ve değersiz kategorilerine ayıran düzenleyici sistemlerin belirlenmesini amaçladı. Queer kuramın vaadi, gey ve lezbiyen 'etnisite' çalışmalarının ayırımcı mantığının ötesine geçerek, heteroseksüellik ve aile kavramlarının birçok insanın içine atılabileceği ve azledilebileceği sapkın bir *öteki* kategorisi oluşturarak nasıl erdem kisvesine büründüğünü çözmeye yönelmekti. (19, vurgu orijinal).

Böylelikle, queer kuram, kategorileştirilen cinsiyet ve cinselliklerin ne tür düzenlemelere maruz kaldığını irdeleyerek bu kategorilere bu düzenlemelerle nasıl değer atfedildiğine dikkat çekmektedir.

HETERO/HOMO KİMLİKLERİN ÖTESİNDEKİ İNDİRGENEMEZ QUEER DOĞALAR

Queer kuram neredeyse tamamıyla kuramsal bir zemine oturtulurken ekoeleştirinin böylesi bir kuram ile ilgili yakınlığı pek söz konusu değildir. Timothy Morton'a göre, "ekoeleştiri, 'kuram' –özellikle yapısöküm– ile ya ilişki kurmadı ya da mutlak bir şekilde ondan kaçındı" (*Ecology* 161). Ekoeleştirinin bu tutumu, ya da Oppermann'ın deyimiyle, "[k]uramdan kaçış... kuram ve praksis arasında istemsiz bir kutuplaşmaya yol açtı" ("Ecocriticism's Theoretical" 159). Benzer şekilde, Simon Estok ise, ekoeleştirinin ne "kuramsal olarak" ne de "pratik olarak" doğru düzgün bir bağlantıya geçemediğinden yakınır (206). Ekoeleştirinin kurama karşı duruşu (özellikle yapısalcılık sonrası kuram ve yapıbozumcu yaklaşımlar) kuramın her şeyi dile, metne ve söyleme indirgediği al-/yanıl-gısından[14] kaynaklanmaktadır.

[14] Ayrıca, bu durumla ilintili olarak, ekoeleştirinin bir başka yanılsaması da "kuramın praksis ile uyuşmadığı" ve "'gerçek dünya' için işe yaramaz olduğu" algısıdır (Estok 206).

Oppermann, ekoeleştiride kuramın ve kuramlaştırmanın gerektiğinden çok daha az olduğunu öne sürer ve bu durumun "kuram-fobi"den süregeldiğini vurgular ("Ecocriticism's Theoretical" 163). Hâlbuki, kuram –ekoeleştirideki yaygın görüşün aksine– "hem maddesel dünya ile hem de söylem dünyası ile bir çeşit ilişki kurulmasını sağlar" (Oppermann, "Ecocriticism's Theoretical" 161) ve bununla birlikte "kuramlar... söylemlerimizin gerçekliklerimizi nasıl inşa ettiğini, dilin anlam oluşumunu nasıl etkilediğini ve anlamların belli başlı söylemler içinde nasıl tartışıldığı üzerine eleştirel bakış açıları geliştirmemize yardım eder" (Oppermann, "Theorizing Ecocriticism" 109). Bir diğer ifadeyle, kuram, dünyanın ve doğanın söylemsel pratiklerle ve uygulamalarla ne ölçüde ve ne kadar yoğrulduğunu göstermek ve daha önemlisi açığa çıkarmak açısından oldukça önemli bir yere sahiptir. Ancak, "ekoeleştirinin gerçekçi yönelimi" (Oppermann, "Theorizing Ecocriticism" 104), yani gerçek dünya ve doğayı önceleyen ve bu gerçekliğe dil aracılığıyla erişim sağlandığı olgusunu(n) sorunsallaştır(ıl)madığı tutumu, ekoeleştirinin doğa ve çevrenin söylemsel olarak ne çeşit yapılandırmalara ve inşalara maruz kaldığını ve bu inşaların ne gibi toplumsal ve kültürel ideolojilere hizmet ettiğini görememesine veya bunları göz ardı etmesine sebep olmuştur. Bundan dolayı da Serpil Oppermann ve Simon Estok gibi ekoeleştirmenler ekoeleştiri ve kuram arasında güçlü bir bağın kurulması gerektiğini tekrar tekrar ifade etmiştir.

Ekoeleştiri ve queer kuramın temel prensiplerini göz önüne aldığımızda görüyoruz ki ekoeleştiri ve queer kuramın beslendiği kaynaklar birbirinden farklıdır. Erken ekoeleştiri yapısalcılık sonrası okumaları ve yaklaşımları reddederken queer kuram bu yaklaşımların getirdiği kuramsal temel üzerinde konuşlanarak cinsel kimlik politikaları bağlamında sosyo-kültürel düzenleyici uygulamaları açığa vurmaya çalışmıştır. Bununla beraber, queer kuram "[c]insel kuramı, cinselliklerin genel eleştirel bir çalışmasına dönüştürmeyi ve politikaları herkesin cinselliğini kontrol eden düzenlemeler ve normlar üzerine odaklanacak şekilde kimlik politikalarının ötesine doğru genişletmeyi hedefle[miştir]" (Richardson ve Seidman 4). Cinsel kimliklerin –ya da cinselliklerin– kontrolünü sağlayan ve bunları belli bir kalıba sokmaya çalışan uygulamaların en güçlü kozlarından biri de "doğa"dan türetilen "doğal" (doğanın yasalarına, akışına ve düzenine uygun veya uyan) kavramıdır. Doğayı bir ölçüt olarak alan söz konusu uygulamalar ve yaptırımlar "doğal" kavramını önceleyerek karşısına "doğal olmayan"ı koyar ve hetero/homo ikili karşıtlığı gibi doğal/doğal olmayan düalizmini oluşturur. Queer kuram, bu tür konumlandırmalara yapısökümcü yaklaşımıyla karşı çıkarak, doğa ve doğal olan üzerinden yorumlanan cinselliği ve cinsel kimlikleri aslında güç ilişkileri matrisinin doğurduğunu ve bunların

kasıtlı olarak kategorilere (iki kategoriye: doğal ve doğal olmayan) indirgendiğini savunur. Bu kategorileştirmeler doğrultusunda ikili karşıtlıklarda birinci terim olan heteroseksüellik "doğal" (olan) ile ilişkilendirilmiştir.

Söz konusu eşleşmenin gerçekleşmesindeki en büyük pay, muhtemelen, doğa üzerinde yaptığı gözlemler sonucu ortaya birtakım hipotezler atan 19. yüzyılda yaşamış İngiliz evrim kuramcısı, biyolog ve doğa tarihçisi Charles Darwin'e aittir. Darwin'in güney yarımkürede (özellikle Pasifik okyanusundaki Galapagos adalarında) yaptığı araştırmalar sonucu geliştirdiği evrim kuramı ve evrimin gerçekleşmesini sağlayan doğal seleksiyon gibi kavramları, doğanın nasıl işlediğine ve doğal olanın ne olduğuna dair (daha sonra heteronormatif söylemler tarafından çokça kullanılmış olan) öngörüler sağlamıştır. Darwin, *The Origin of Species* [Türlerin Kökeni] (1859) adlı kitabında, doğadaki "var olma mücadelesini" (72) vurgulayarak, organizmalardaki her türlü varyasyonun –ne kadar küçük bir varyasyon olursa olsun– eğer organizmanın hayatta kalması açısından yararlı ise korunup daha sonraki nesillere aktarılacağını belirtir ve bu oluşuma "doğal seleksiyon" adını verir: "Her bir ufak varyasyonun, eğer faydalıysa, korunduğu prensibine" (73) ve "[f]aydalı varyasyonların korunması ve zararlı varyasyonların reddedilmesine 'doğal seleksiyon' adını verdim" (94). Üstelik, Darwin, var olma mücadelesinin altını çizerken bunun "sadece bireyin yaşamını değil, aynı zamanda arkasında nesil bırakmadaki başarıyı da" (75) işaret ettiğini söyler çünkü "her türün sayıca artmaya olan doğal eğiliminden [ötürü] çevremizdeki her bir organik varlık sayıca artmak için alabildiğine çabala[maktadır]" (79). Bu durum dikkate alındığında, Darwin'in yaptığı gözlemler ve araştırmalar sonucu vardığı yargının şu olduğu söylenebilir: Doğadaki tüm organizmalar sadece hayatta kalma çabasında değil aynı zamanda üreme ve sayılarını artırma çabasındadır. Dolayısıyla, doğadaki düzen, Darwin'e göre, üreme odaklıdır çünkü türlerin hayatta kalması üremelerini sağlayan ilişkilere ve çiftleşmelere bağlıdır.

Doğada yapılan bu gözlem de hetero-/homo- ikiliğindeki ilk terimin baskın gelmesine ve normatif (en basit haliyle toplumun benimsediği kurallara ve düzene uyan ve "doğru" olan) bir hal almasına yol açtı. Bu bakımdan heteroseksüellik norm haline getirilerek heteronormatif bir kültürel yapının oluşumuna zemin hazırladı. Heteroseksüellik dışı tüm eylemler normlardan sapma olarak görüldü. Bu tür normatif dışı edimlerde bulunan kişiler için "sapkın" ve(ya) daha pejoratif bir anlam içeren "sapık" sözcükleri kullanıldı: doğru olandan ve doğru yoldan sapma. TDK sözlüğü, sapık kelimesinin karşılığı olarak "gayritabii" (doğal olmayan) ve "anormal"

sözcüklerini vermektedir.[15] Bu kelime ilginçtir ki günümüzde de doğrudan cinsellikle bağdaştırılmıştır. Bu da şunu gösterir: bireylerin kimlikleri, gerçekleştirdikleri cinsel eylemler ve aktiviteler üzerinden belirlenir ve doğal ve doğru olmayan[16] yani heteroseksüel olmayan tüm eylemler sapkınlık olarak addedilerek, tüm etiketlemeler merkezde bulunan normatif heteroseksüellik üzerinden yapılır. Bu tür yapılandırmalar, Eve Sedgwick'in "dünyayı haritalandırma" diye adlandırdığı olgunun bir parçası olarak 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlangıcında "homo/heteroseksüel tanımı üzerine yoğunlaşan yeni ortaya çıkan ve kurumsallaştırılmış (tıbbi, hukuki, edebî, psikolojik) sınıflandırmacı söylemler" tarafından da pekiştirilmiştir (*Epistemology* 2).

Bu durum sadece cinsellik için geçerli değildir. Heteroseksüellik ve doğanın bağdaştırılmasından ötürü doğanın sunduğu çeşitlilik, farklılık ve renkli yelpaze göz ardı edilerek heteroseksüel doğa algısı oluşturulmuştur. İşte doğanın ve doğalın bu algısının kırılması için ekoeleştiri queer kurama ihtiyaç duymaktadır. Greg Garrard "How Queer is Green?" [Yeşil Ne Kadar Queer?] (2010) adlı makalesinde "queer kuram kendisini biyo-fobik varsayımlarından kurtarmak için ekoeleştiriye ihtiyacı vardır fakat ekoeleştirinin queer kuramdan ne fayda sağlayacağının henüz belirgin olmadığını" savunur (73). Garrard'ın ekoeleştirinin queer kuramdan ne gibi bir yarar sağlayacağına dair şüphesine bir cevap olarak şu söylenebilir: queer kuramın desteklediği cinsiyet ve cinsellik ile ilgili tüm çeşitlilik, benzer bir şekilde doğa ile ilgili yapılan heterocinsiyetçi indirgemeleri aşmak adına bir örnek teşkil edecektir. Ayrıca, bununla da kalmayıp, queer çalışmaların sağladığı kuramsal çerçeve, doğanın söylemler aracılığıyla heteronormatif toplumsal ve kültürel oluşumları destekler nitelikte şekillendirilip bir kalıba sokulmasını bozmak veya yerleştirildiği kalıptan çıkarmak için oldukça elzemdir çünkü doğa heteroseksüel(lik) kalıb(ın)a sığamayacak kadar çok çeşitlilik ve farklılık barındırmaktadır. Üstelik, cinsellik ve cinsel kimliklerin işleyişinin ikili karşıtlıklar üzerinden ne tür düzenlemelerle yapılandırıldığını açığa vuran queer kuram aynı şekilde cinsiyet ve cinsellik üzerinden oluşturulan ikili karşıtlıkların doğaya dayatılması sonucu oluşturulan heteronormatif "doğa" ve "doğal" kategorilerinin kimler tarafından ne sebeplerle kullanıldığını ve hangi amaçlara hizmet ettiğini teşhir etmesi açısından da önem arz etmektedir.

[15] Bkz. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5af2e49b5a6de5.20204899

[16] Görüldüğü üzere doğal/doğal olmayan ikili karşıtlığı akabinde veya kendi içerisinde başka ikili karşıtlıkları da taşımakta ve barındırmaktadır: doğru/yanlış gibi.

İkili karşıtlıklarda ilk grup kendini merkezde tutarak ikinci gruba dâhil tüm terimleri sınırlarda ve uçlarda tutar veya diğer türlü düşünüldüğünde birinci grup, ikinci grubu sınırlara iterek kendini merkeze konuşlandırır. Bu ilişkilerin temelinde de güç ilişkileri yatmaktadır çünkü baskın söylemi elinde bulunduran grup birçok düzenleyici pratikler aracılığıyla diğer grupları belirli kimliklere indirger ve bu kimliklere kendi ölçütlerine göre değer biçerek bunları değersizleştirip sınırlara hapseder. Kimliklere indirgeme çoğunlukla cinsellik ve cinsiyet üzerinden yapıldığından (örneğin doğa ile kadının ilişkilendirilmesi)[17] ekoeleştiri bu indirgeyici pratikleri ve uygulamaları ve bunların işleyişini sağlayan mekanizmaları irdelemesi açısından queer kuramın öngörülerine ihtiyacı vardır. Her türlü ikili karşıtlıklardaki ikinci terimlerin birbiriyle bağlantılı olduğu düşünülürse[18] doğa ve heteroseksüellik üzerinden kurulan terimleri irdelemek bu ikili karşıtlıkları yapıbozuma ve bozguna uğratmak açısından önem teşkil etmektedir.

İkili karşıtlıklardaki birinci terimlerin merkeze konumlandırıldığı dikkate alınırsa, kendilerini merkezde tutmak adına kendilerini ikinci terimler karşısında norm haline getirerek ikinci grubu normatif dışı addederler. Val Plumwood'a göre, ikili karşıtlıklar veya düalizm

> eşitliği ve mütekabiliyeti gerçek anlamda imkânsız kılmak için merkezî kültürel kavramlar ve kimlikler üreten hiyerarşik bir ilişkinin yoğun, oturmuş ve geliştirilmiş bir kültürel ifadesidir. Düalizm, kültüre işlenmiş, doğallaştırılmış ve sistematik olarak daha yüksek ve daha alçak, aşağı ve üstün, hükmeden ve hükmedilen olarak yapılandırılmış... düzenler arasındaki radikal dışlama, uzaklaştırma ve zıtlıkla vasıflandırılmış bir ayırma ve tahakküm ilişkisidir. (47-48)

---

[17] Kadın-doğa arasındaki ilişkiyi irdeleyen bir akım da ekofeminizmdir. Ekofeminizm doğa ve kadının ataerkil toplumlarda nasıl baskılandığı üzerinde durarak birinin değersizleştirilmesinin beraberinde diğerinin de değersiz kılınmasına yol açtığını savunur ve doğanın ve kadının maruz kaldığı ataerkil tahakküme karşı bir tutum sergiler. Noël Sturgeon, ekofeminizmi şu şekilde tanımlar: "En basit şekliyle ekofeminizm, çevrecilikler ve feminizmler arasında bağlantılar kuran bir akımdır; daha iyi anlatmak gerekirse, ekofeminizm, cinsiyet, ırk ve sınıf üzerine dayandırılan haksızlıkları onaylayan ideolojilerin, çevrenin sömürülmesine ve bozulmasına müsaade eden ideolojilerle ilintili olduğu kuramını açık bir şekilde ifade etmektedir" (23). Doğa ve kadın arasındaki bağdaştırmayla ilgili kısa bir değerlendirme için bkz. Hakan Yılmaz "'Queer' Ekoeleştiri: 'Queer' ve Ekolojinin Potansiyel Etkileşimi" s. 217. Ekofeminizmin geçirdiği evreler ile ilgili bkz. Noël Sturgeon'ın *Ecofeminist Natures: Race, Gender, Feminist Theory, and Political Action* [Ekofeminist Doğalar: Irk, Cinsiyet, Feminist Kuram ve Siyasi Eylem](1997) adlı kitabının "Movements of Ecofeminism" [Ekofeminizm Akımları] başlıklı bölümü ss. 25-58.

[18] İkili karşıtlıkların işleyişi ve bu karşıtlıkların mantığını açığa vuran ayrıntılı incelemeler için bkz. Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature* (1993) özellikle ss. 41-68; Greta Gaard "Toward a Queer Ecofeminism" [Queer Bir Ekofeminizme Doğru] (1997) özellikle ss. 115-22.

Bu tür oluşumlarda birinci terim doğal, doğru ve olması gerekenmiş gibi karşımıza çıkar. Hâlbuki, ikinci terim birinci terim için bir nevi "ek" veya "eklenti" ("*supplément*")[19] görevi görmektedir çünkü birinci terim bulunduğu konumda olabilmek için kendi konumunda bulunmayan bir terimle zıtlık oluşturarak kendini önceleyebilmektedir. Bu açıdan bakıldığında, birinci terim aslında gücünü ikinci terim sayesinde elinde bulundurmaktadır ve böylelikle hüküm sürmektedir.

İkili karşıtlıklardaki bu terimler arasındaki ilişki göz önüne alındığında, doğa kavramının da çok incelikli bir şekilde işlendiğini görmekteyiz. Doğa, yerine göre ikili karşıtlıkların bazen ilk kısmında ama daha çok ikinci kısmında konumlandırılmıştır. Bu durum, doğanın birbiriyle çelişen konumlarda kullanılmasına yol açmıştır. Örneğin, bir taraftan, kültür/doğa ikili karşıtlığında kültürün temsil ettiği uygarlık ve medeniyet karşısında doğanın değersizleştirilmesi söz konusuyken diğer taraftan doğanın sağladığı "doğal" kavramına yeri geldiğinde oldukça çok önem atfedilerek sinsice kullanılmıştır. Greta Gaard, gücü elinde tutan birinci terimler için, gücü ellerinde barındırmaya devam ettikleri sürece, bu çelişkili durumun hiçbir öneminin olmadığını söyler ve söz konusu çelişkiyi queer kimlikler ve doğa ilişkisi üzerinden şöyle açıklar:

> Hatırlanması gereken önemli nokta, baskılanmış kimlik gruplarından her biri, *öteki*nin her bir özelliği, Batı kültürünün düalizmlerinde ve ideolojisinde 'doğaya daha yakın' olarak görüldüğüdür. Ancak queer cinsellikler çoğunlukla 'doğaya karşı' olmaları sebebiyle değersizleştirilirler. Tam olarak böyle çelişkilerin baskıcı yapıların özelliği olduğunu vurgulayan feministler ve queer kuramcılar için bu tür çelişkiler çok önemli olmasına karşın söz konusu çelişkiler baskın grup için önemli değildir. (119, vurgu tarafıma aittir)

Doğa ve doğal olan görüldüğü üzere çelişkili bir şekilde kullanılsa da her iki kullanım da baskın terimin elinde bir koz görevi görmektedir. Ancak doğadan alındığı öne sürülen bu doğal(lık) (veya duruma göre doğal olmayan) kavramı da birinci terimin işine gelen ve üstünlük veya baskı sağlayabilecek bir şekilde kullanılmasına elverişli olan bir (toplumsal) inşadan ibarettir. Bunun en belirgin örneği de cinsellik ve cinsel kimlikler üzerin-

[19] Derrida bu terimi Jean-Jacques Rousseau'nun kullanımından ve Rousseau'nun eserlerinde çokça kullandığı ikili karşıtlıklarda (özellikle konuşma/yazı) ikinci terimin birinci terime ek olarak sunulması üzerinden geliştirmiştir. Derrida, yaptığı okumayla bu durumun hiç de Rousseau'nun varsaydığı gibi olmadığını gösterir. Derrida'ya göre, genelde gereksiz olarak görülen ikinci terim aslında hem birinci terime eklenebilme (eklenebiliyorsa birinci terimde eksiklik olduğunu gösterir) hem de onun yerine geçebilme (birinci terimin tahakkümü ve merkez konumu tehdit altındadır) özelliğine sahiptir Bkz. Jacques Derrida, *De La Grammatologie* (1967) ss. 203-34.

den yapılan veya oluşturulan doğal (heteroseksüel) ve doğal olmayan (homoseksüel veya daha kapsayıcı olarak queer) yaftalarıdır. Darwin'in üreme-odaklı doğa vurgusunun desteklediği heteronormatif bakış açısı, "heteroseksüelliğin tek doğal cinsellik olduğu *varsayımını*" barındırır (Mortimer-Sandilans ve Erickson 11, vurgu orijinal). Bu da "doğal" bir kimliğin gerçekten var olduğu algısının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Tıpkı insanların kimlikleri cinsellikleri üzerinden belirlendiği ve kategorileştirildiği gibi doğa da içinde barındırdığı ve gözlemlenen cinsellikler üzerinden heteroseksüel doğa olarak kimliklendirildi. Queer ekoeleştiri de bu "heteroseksüel doğa" söylemini irdeleyerek bu söz konusu söylemsel yapılanmanın heteronormatif toplumsal ve kültürel oluşumlar tarafından nasıl yerlerini sağlamlaştıran bir araç olarak kullanıldığını gösterir ve bu söylemin de bir inşa sonucu nasıl ortaya çıktığını gözler önüne serer. Dolayısıyla, queer ekoeleştiri, queer kuramdan ve postyapısalcılıktan aldığı kavramsal araçlarla söylemsel "doğa" oluşumunu yapıbozuma uğratmak için önem teşkil etmektedir.

Toplumsal ve kültürel normları destekler nitelikte şekillendirilen ve sunulan doğa kavramına ihtiyatla ve hattâ şüpheyle yaklaşılması gerekmektedir çünkü söylemlerle yoğrulan doğa birçok açıdan idealize edilerek sayısız normatif kültürel oluşumu temellendirmede kullanılmıştır. Her türlü oluşumun ardındaki sosyo-kültürel ve politik anlamları irdeleyen ve sorgulayan yapısökümcü bir yaklaşım da doğanın bu söylemsel yapısını açığa çıkarmak için oldukça önemlidir. İşte bu sebeple, "postyapısalcılıktan sonra, 'doğa' gibi bir kavramı olduğu gibi kabul etmek imkânsızdır; bu kavramı çaprazlama kesen tarihin fay hatlarını ve çelişki çatlaklarını görmemek imkânsızdır. Kısaca, bu kavramda insan önyargısını ve öz-düşünümsel insanmerkezciliği görmemek imkânsızdır" (Quigley 182). Doğanın çelişkili kullanımları ve toplumsal olgular çerçevesinde tarih boyunca çeşitli söylemleri desteklemek adına manipüle edilmesi[20] bu kavramın olduğu gibi kabul edilmemesi gerektiğinin altını çizmektedir çünkü doğa tıpkı diğer tüm kavramlar ve oluşumlar gibi, dilsel ve toplumsal inşaya maruz kalmaktadır. Doğrudan ve aracısız ulaşılabilen bir doğa anlayışı veya algısı, Peter Quigley'e göre, aldatıcıdır: Doğa gibi kavramlar "dolayımsız temellere" (189) sahip olduğu izleniminden ötürü ve "bir argüman sunmadan baştan çıkarmaya çalışması açısından yanıltıcıdır" (198). Benzer şekilde, Neil Levy de aldatıcı "doğa" ve "doğal" kavramlarının ideolojik amaçlar için kullanıldığına değinir: "[H]erhangi bir uygulamanın, herhangi bir ol-

[20] Doğanın birbiriyle çelişen kullanımlarının kısa bir değerlendirmesi için bkz. Greta Gaard "Toward a Queer Ecofeminism" özellikle ss. 119-22; Hakan Yılmaz ""Queer" Ekoeleştiri: "Queer" ve Ekolojinin Potansiyel Etkileşimi" ss. 227-29.

gunun 'doğal' gösterilmesi, bazı tarihsel ve dolayısıyla olumsal sosyal ilişkileri meşrulaştırmayı amaçlayan ideolojik bir hareket olarak" görülebilir (203). Bu yüzden, "doğa(l)" olarak addedilen her türlü uygulama veya oluşum toplumsal ilişkileri düzenleyen ve normatifleştiren bir ideolojik araç olarak kullanılmaktadır.

Doğanın ideolojiler doğrultusunda şekillendirilmesi ve bu ideolojilere hizmet eden belli başlı kalıplara ve kimliklere oturtulması, "doğa" kavramına oldukça radikal bir şekilde karşı çıkılmasına yol açtı. Örneğin, Timothy Morton, *Ecology Without Nature* [Doğasız Ekoloji] (2007) adlı kitabında, "doğa diye bir 'şeyin'" olmadığını ileri sürer ve bunu şu sözlerle açıklar: "Eğer doğadan kastımız münferit, bağımsız ve kalıcı bir şey ise, doğru, doğa diye bir 'şey'in olmadığını iddia ediyorum. Fakat saptırılmış fikirler ve ideolojik saplantılar vardır. 'Doğa' bizi bazı tutumları benimsemeye zorlayan bir odak noktasıdır. İdeoloji, bu büyüleyici nesneye karşı benimsediğimiz tutumun kendisinde barınmaktadır" (19-20). Morton, kitabının başlığında da açıkça belirttiği gibi, doğaya karşı takındığımız her türlü tutumun bir ideolojik arka planı olduğunu vurgulayarak, "doğasız ekoloji"ye ihtiyacımız olduğunu belirtir ve bu önerisini şöyle açıklar:

> 'Doğasız ekoloji' 'doğal *kavramı* olmayan ekoloji' anlamına gelebilir. Düşünme eylemi, ideolojik olduğu zaman, düşüncede 'doğal' olan yerine yani şekil almış her ne ise onu bozmak yerine, kavramlar üzerine odaklanma eğiliminde olur. Bir şeye saplanmamış, nesnesinin belli bir somutlaştırılmış haline takılıp kalmamış ekolojik düşünüş böylelikle 'doğasız' olur. (Ecology 24, vurgu orijinal)

Doğasız ekoloji, kavramsallaşmaya karşı çıkarak kavramlar üzerinden yürütülmeyen veya kavramlara odaklanmayan ekolojik düşünce biçimlerinin "aşkınsal bir prensip" (Morton, *Ecology* 5) haline gelmiş doğayı reddetmesi gerektiğini işaret eder çünkü kavramlar üzerinden yürüyen bir doğa fikri nihayetinde bu doğa algısının aslında zarar görmüş veya bozulmuş olduğunu gösterir.[21]

Doğanın bu şekilde yapılanmasını bozmak için doğasız bir ekoloji tasavvur eden Morton için bu terim "kavramsal olmayan sonsuz çoğalma ve çeşitlilik ağını ima eder... 'İnsan' bu neredeyse düşünülemez ağın merkezinde değildir. Ne 'doğa' ne de gerçekten 'hayvan' bu ağın merkezindedir çünkü bu ağın her bir düğümünde radikal bir boşluk vardır. Herhangi bir noktada ağ ile karşılaşmamız indirgenemez bir başkalık ile olan bir karşılaşmadır" ("Ecologocentrism" 76). Doğayı belirli bir kavrama/kimliğe indirgenemeyen bir çeşitlilik ağı olarak görmek ve bu ağın indirgenemez

[21] Morton, "Ecologocentrism" [Ekologomerkezcilik] s. 73.

başkalığı[22] üzerinden doğayı anla(mlandır)mak, doğayı aslında gerçekten *olduğu gibi* tüm indirgenemezliğiyle kabul etmektir. Doğanın başkalığını öncelemek insanmerkezci ve ideolojik yaklaşımların şekillendirici tutumunu da altüst etmektedir çünkü doğayı tanımlamaya başladığımızda her şey gibi başkalığını da yitirmeye başlar. Morton bu yüzden doğasız ekolojiyi "sonsuz yabancı yabancılık ağı"[23] olarak addetmemiz gerektiğini ifade eder ve ekler: "Yabancıların yabancılığı indirgenemez. Onların tam olarak kim veya ne olduklarını –aslında, onların bir 'kim' veya bir 'ne' olup olmadıklarını– tahmin edemeyiz. Benzersizliğe olan bu radikal açıklık, insanmerkezcilik ve insanbiçimcilik mevzularının savunulamaz olduğu anlamına gelir" ("Ecologocentrism" 77; ayrıca bkz. Morton, "Guest Column: Queer Ecology" 277). Yabancı ve yabancılık terimlerini indirgenemez doğanın bilin(e)mezlik özelliği[24] için kullanan Morton, söz konusu yabancılığı kabul etmenin, doğanın bilinene indirgenerek kavramsallaştırılmasının ve ideolojik bir araç olarak kullanılmasının önüne geçilmesinde önemli olduğunu vurgular. Ayrıca, bilen (özne)/bilinen (nesne) ikili karşıtlığında öznenin kategorilerine maruz kalan nesne (bu durumda özne karşısındaki nesne doğadır) başkalaştırılarak ideolojik yapıya sahip ikili karşıtlık da reddedilmiş olur: "Nesneyi [doğayı] çözerek, ideolojik saplantıyı işlemez hale getirmiş" oluruz (Morton, *Ecology* 20). Bir başka deyişle, doğayı çözündürerek tüm yabancılığıyla, tuhaflığıyla ve başkalığıyla ortaya koymak doğanın üzerin-e/-den örülen ideolojik ağları da yırtıp atmada çok önemli bir yer tutmaktadır.

Morton'ın doğayı yabancılaştırmaya olan vurgusu aslında bir anlamda doğayı queerleştirmek olarak görülebilir. Queer ekoeleştiri de doğa kavramına tedbirli yaklaşarak bu kavramı sorunsallaştırmıştır. Doğa, "yarattığımız" ve "sıklıkla baskı silahı olarak kullanılan bir yer" olsa da aynı zamanda "tahakküm kuvvetlerine karşı güç toplanabilecek de bir yerdir" (Quigley 202). Bu durum göz önüne alındığında, queer ekoeleştirinin tam da bu

[22] Morton'ın üzerinde durduğu indirgenemez başkalık Fransız filozof Emmanuel Lévinas'ın felsefesinden gelmektedir. Lévinas "ben" (*le moi*) ve "başkası" (*l'autrui/l'autre*) arasındaki ilişkinin epistemolojik veya ontolojik açıdan değil etik açıdan değerlendirilmesi gerektiğini öne sürer ve bu ilişkide başkasını bilmeye, öğrenmeye, tanımaya kalkışmaktansa önce onun başkalığına ve indirgenemezliğine karşı saygı duymak sorumluluğunda olduğumuzun altını çizer. Lévinas'ın ben ve başkaları arasında kurduğu etik ilişkinin kısa bir değerlendirmesi için bkz. Hakan Yılmaz "The Phenomenology of the Self and Others in Virginia Woolf's *The Waves*, Joseph Conrad's *Lord Jim* and Ford Madox Ford's *The Good Soldier*" [Virginia Woolf'un *Dalgalar*, Joseph Conrad'ın *Lord Jim* ve Ford Madox Ford'un *İyi Asker* Romanlarında Ben ve Başkalarının Fenomenolojisi] ss. 54-56, 130-32.

[23] Morton burada "strange strangeness" ifadesini kullanır.

[24] Morton bu terimi Lévinas'ın kullandığı "başka" terimi yerine kullandığını belirtir. Bkz. Timothy Morton, "Ecologocentrism" s. 76.

varsayımdan ya da temelden yola çıkarak türlü türlü manipülasyona maruz kalmış doğanın baskıcı oluşumlar tarafından kullanılmasına karşı durma gücünü yine doğada aradığı söylenebilir. Ancak, buradaki doğa anlayışı, doğanın birçok toplumsal oluşumlar, güçler ve söylemler tarafından kullanıldığı veyahut suiistimal edildiği şekliyle değil, queer bir doğa tanımı üzerinden algılanan bir doğa anlayışıdır. Queer'in "değişkenliğe, über-kapsayıcılığa, belirsizliğe, tanımlanamazlığa, bilinemezliğe, akıl almazlığa, imkânsızlığa, düşünülemezliğe, anlaşılmazlığa, anlamsızlığa ve temsil edilemez olana bitmek bilmeyen vurgusu" dikkate alındığında, doğayı queerleştirmek de "normatif karmaşıklıkları çözme ve alternatif imgelemler oluşturma çabası" olarak görülebilir (Giffney ve Hird 4). Queer(leştirilmiş) doğaya ve ekolojilere ağırlık vermek, doğanın olağan, alışılagelmiş ve heteronormatif kavramsallaştırmalarına eleştirel bir bakış açısı getirir ve bu da toplumsal ve kültürel düzlemde paradigma değişikliklerinin meydana gelebilmesi açısından oldukça önemlidir.

Güç ilişkileri matrisi doğrultusunda gerçekleşen heteronormatif (hem cinsellik hem doğa açısından) yapılanmaya karşı çıkan queer ekoeleştirel yaklaşım,

> doğal ve ekolojik ilişkilerin gücü normalleştirmek ve doğallaştırmak için organize edilmesine... ve aynı şekilde kültürel ilişkilerin, gücün açılımında ve (yeniden) üretiminde, insan dışındaki aktörleri ve süreçleri şekillendirmesine... meydan okur. Bu açıdan, 'doğayı queerleştirmek' doğanın doğallaştırıcı ve normalleştirici etkilerini bozmak için... doğayla ilgili fikirlere ve uygulamalara etkin bir şekilde müdahale etmektir. (Mortimer-Sandilans 458)

Sosyo-kültürel yapıların ve ilişkilerin doğayı kendi pozisyonlarını korumak ve daha güçlendirmek adına kullanmalarını sorunsallaştıran queer ekoeleştiri, bu tür kullanımları irdeleyerek bunların oluşturduğu "doğal" ve "normal" algılarına karşı çıkar, çünkü bu kavramlar oldukça sinsi bir şekilde heteronormatif yapıların hizmetinde kullanılmaktadır. Mortimer-Sandilans ve Erickson'ın belirttiği gibi, "cinsiyet ve doğa arasında kurumsal, söylemsel, bilimsel, mekânsal, politik ve etik olarak var olan ve süregelen bir ilişki mevcuttur ve daha incelikli ve etkili cinsel ve çevresel bir anlayış kazanmak için bu ilişkiyi irdelemek bizim görevimizdir" (5). Bu bakımdan, queer ekoeleştiri, cinsellik ve doğa arasında kurulan ve yapılandırılan çok yönlü ilişkileri kapsamlı bir şekilde analiz ederek bu ilişkilerin baskılayıcı ve indirgeyici yönlerini ortaya çıkarmakla kalmaz aynı zamanda bunları yapıbozuma uğratarak cinselliğe ve doğaya daha önce hiç bak(a)ma-

dığımız veya bakmayı dahi hayal edemediğimiz bir pencereden bakmamıza olanak sağlar.

Doğa ve doğal olan üzerinden oluşturulmuş söz konusu heteronormatif yapılanmaya vurulan en büyük darbenin, biyologlar ve zoologlar tarafından doğanın hiç tahmin bile edilemeyen cinsiyet ve cinsellik açısından çok çeşitli yüzünün ortaya çıkarılması olduğu söylenebilir. Doğadaki cinsiyet ve cinsel çeşitlilikler üzerinde duran Kanadalı biyolog Bruce Bagemihl'in 1999 yılında yayımladığı *Biological Exuberance* [Biyolojik Canlılık] adlı kitabında üç yüz küsur türde –Bagemihl'in çalışması memeliler ve kuşlar üzerine yoğunlaşır– eşcinsellik ve cinsiyet değiştirme görüldüğünü ve hayvanlar âleminde cinselliğin sadece üreme odaklı olmadığını gösterir. Joan Roughgarden'ın 2004 yılında yayımladığı *Evolution's Rainbow* [Evrimin Gökkuşağı] adlı kitabı da Bagemihl'in bulgularını destekler niteliktedir. Roughgarden'ın örnekleri genelde omurgalı hayvanları kapsamakta ve "hayvan ailelerinin nasıl yaşadığı, hayvan topluluklarının nasıl organize olduğu, hayvanların nasıl cinsiyet değiştirdiği, hayvanların nasıl ikiden fazla cinsiyete sahip olabildiği, türlerin nasıl cinsel temas dâhil sosyal sistemlerinin değişmez parçaları olarak hemcinsleriyle kurlaşmayı barındırdıkları" (2) gibi konulara dikkat çekerek doğadaki cinsiyet ve cinsel çeşitliliğinin temel evrim kuramına meydan okuduğunu söyler (6). Bu iki çalışmaya Paul Vasey ve Volker Sommer'in 2006 yılında yayımladıkları *Homosexual Behavior in Animals* da [Hayvanlarda Eşcinsel Davranış] eklenebilir. Ancak, Bagemihl'in dediği gibi, "hayvanlardaki eşcinsellik ve cinsiyet değiştirme üzerine olan her kitap muhakkak bitmemiştir ve devam etmekte olan bir çalışmadır. Konu o kadar geniş, davranış tipleri o kadar değişik ve ilgili türlerin sayısı o kadar çoktur ki [bunlar kitapların] kapsayıcı olma çabasını aşmaktadır" (1). Doğada gözlemlenen bu derece çeşitlilik ve farklılık düşünüldüğünde gerçekten de söz konusu cinsiyet ve cinsel davranış çeşitliliğinin ikili karşıtlı yapılarla düşünen ve indirgeyici kategorilere sahip insanlar tarafından idrak edilmesi pek kolay değildir ve bu kategorilerle düşünülmesinden ötürü doğadaki queer cinsellikler göz ardı edilmiş veya anomali olarak görülmüştür. Myra Hird'in vurguladığı gibi, "(bilinen) türler arasındaki cinsiyet ve cinsel davranış çeşitliliği, insana ait kültürel nosyonların genellikle kabul edebileceğinden çok daha fazladır. Söz konusu çeşitlilik, aile, tek eşlilik, sadakat... heteroseksüellik, ve belki de en temelde, cinsiyet farklılığı hakkındaki kültürel fikirlere karşı koyar" (234). Dolayısıyla, kültüre özgü kavramlar, düşünceler ve sınıflandırmalar doğanın çeşitliliği karşısında yetersiz kalmaktadır.

Bu kültürel ve "doğal" sayılan kategorileri, algıyı ve fikirleri altüst edebilecek queer doğadan alınmış iki çarpıcı örnek vermek yerinde olacaktır:

eşcinsel erkek Kanada koyunları ve cinsiyet değiştirebilen balık familyaları. İlk örneğe bakmak gerekirse, zoologların yaptığı gözlemler sonucu büyük boynuzlu erkek Kanada koyunlarının çok yaygın ve hattâ normatif bir şekilde eşcinsel ilişkilerde bulunduğu ortaya çıkmıştır. 1970'lerden 1990'lara kadar yapılan belgelenmiş gözlemlerden de faydalanan Roughgarden'a göre, erkek ve dişi Kanada koyunları ayrı gruplarda yaşamaktadır ve erkeklerin oluşturduğu gruplar "eşcinsel topluluklar" olarak tanımlanmıştır çünkü bu koyunlar arasındaki hemen hemen tüm erkek koyunlar "eşcinsel kurlaşma ve çiftleşme davranışlarında... bulunur. Eşcinsel eylemde bulunmayan çok az sayıdaki erkek 'efemine' erkekler olarak etiketlenmiştir. ... Bunlar, erkeklerden oluşan gruplara katılmaktansa dişi koyunlarla yaşayarak 'normal erkekler'den farklılık göstermektedir. ... Bu eşcinsel olmayan erkekler "sapkın" addedilir..." (138). Görüldüğü üzere, söz konusu erkek koyunlarda "norm(al)" olan, hemcinslerine kur yapmaları ve birbirileriyle cinsel birleşmede bulunmalarıdır. Bu durum öyle yaygındır ki bu tür birleşmeleri reddeden erkek koyunlar "efemine" ve "sapkın" kabul edilmiştir ve bu koyunların diğer erkek grupları tarafından dışlanmaları sebebiyle dişi koyunların yanında yaşamak durumunda kaldıkları gözlemlenmiştir. Diğer örneğe gelirsek eğer, bu örnek bazı balık familyalarında yaygın bir şekilde gözlemlenen cinsiyet değiştirme olgusu ile ilgilidir. Myra Hird'e göre, "balıkların bazı familyalarında, cinsiyet değiştirme öylesine yaygındır ki biyologlar cinsiyet değiştirmeyen 'tuhaf' balık türleri için bir terim oluşturmuştur: ayrı eşeyli (gonokorist). Örneğin, mercan kayabalığı çevresel şartların durumuna bağlı olarak, her iki yönde de –yani dişi ve erkek arasında– cinsiyet değiştirebilmektedir" (236; ayrıca bkz. Roughgarden 31-35). Tıpkı, erkek Kanada koyunları arasında normatifleşmiş eşcinsel eylemlerde bulunmayan koyunların "sapkın" olması gibi, cinsiyet değiştirmeyen "tuhaf" balıklar için de "ayrı eşeyli" terimi kullanılmıştır. Bir başka deyişle, cinsiyet değiştirmeyen balıkların kendi familyalarında yaygın ve "norm(al)" olan bu davranışı gerçekleştirmemeleri, onların "tuhaf" ve "anormal" olarak adlandırılmasına yol açmıştır. Cinsiyet değiştirme çoğunlukla balık türlerinde görülse de diğer birçok hayvan türünde (benekli sırtlan, yılan, vb.) karşı cinsin özelliklerinin geliştiği gözlemlenmiştir.[25] Bu bağlamda, doğanın aslında yüzyıllar boyunca ona atfettiğimiz "doğal" ve "normal" gibi kategoriler tarafından sınıflandırılamayacak kadar geniş ve çeşitli bir yelpazeye sahip olduğunu görüyoruz. Bu tür sınıflandırma-

[25] Bu tür ve başka örnekler için bkz. Hird "Animal Trans" ss. 227-47; Stacy Alaimo "Eluding Capture" ss. 51-72. Ayrıca, Norveç'in Oslo kentinde Ekim 2006 - Ağustos 2007 tarihleri arasında düzenlenen "Against Nature?" [Doğaya Karşı?] adlı sergi bin beş yüzden fazla türde gözlemlenen eşcinsel davranışları sayısız fotoğrafla gözler önüne sermiştir.

lar toplumsal ve kültürel olarak oluşturulmuş olup doğaya yansıtılmıştır ve sanki doğanın kendisinde bunlar zaten hâlihazırda varmış gibi gösterilmiştir. Bu durum da kültürel oluşumların doğal ve olması gerekenmiş gibi sunulmasında çok büyük bir rol oynamıştır. Bu tür oluşumları ters yüz edebilmek için "politikamıza yeniden yön vermeliyiz ve queer ekolojik bir bakış açısı ile doğa ve çevrenin heteronormatiflik ve homofobi ile baskın eşleşmelerini sınırları aşan ve tarihsel olarak ilgili bir şekilde tenkit eden bir yaklaşım benimsemeliyiz" (Mortimer-Sandilans ve Erickson 22). Böyle bir politikayla, doğayı ve ekolojiyi hapsolduğu heteronormatif eşleştirmeler ve söylemlerden kurtarmakla kalmaz doğayı queerleştirerek doğanın insanların oluşturduğu söylemsel kavramlar ve kategorilerle ölçülemediğini ve ölçülemeyeceğini de göstermiş oluruz. Doğanın tüm çeşitliliğiyle ortaya konması, (t)üretilmiş tüm doğa, doğal ve normal gibi kavramları da sorunsallaştırır ve bu kavramların dayandığı zeminin yani doğanın aslında sanılanın aksine hiç de normatif olmadığını, hetero/homo ikili karşıtlığına indirgenemeyeceğini ve bu karşıtlığı aşan bir yapıya sahip olduğunu gözler önüne serer.

"Doğa" ve "doğal" kavramları eleştirel bir biçimde yeniden düşünülebilirse, işte o zaman doğayı bir eleştiri ve yapısöküm aracı olarak görebileceğimizi söyleyen Peter Quigley, bu durumun gerçekleşmesi için doğayı "ideolojik görüş birliğimizi, insanmerkezciliğimizi altüst eden, aşan, sarsan, yıkan ya da olmazsa 'yabancılaştıran' bir güç olarak" görmemiz gerektiğini öne sürer (198). Queer ekoeleştirel bir yaklaşım doğayı tam da Quigley'nin tasvir ettiği güç şeklinde sunar ve açığa çıkarır. Bu bakımdan, "yarattığımız" (Quigley 202) ve "ideoloji ile dolu olan" (Hogan 232) doğayı queerleştirmek, insanmerkezciliğimizi ve heteronormatif bir şekilde yapılanmış kültürümüzü ve politikalarımızı ters yüz edebilecek gücün yine doğada mevcut olduğunu gösterir. Bunu gerçekleştirmek için doğaya daha önce hiç bakmadığımız queer bir lensten bakmamız gerekmektedir, çünkü queer bir bakış açısı doğayı vurulduğu prangalardan kurtarabilecek bir anahtar sunmaktadır. Fakat, burada dikkat edilmesi gereken nokta doğadan yola çıkarak homo- veya queer-normatif bir yapılanmaya gidilmemesi gerektiğidir çünkü her normatif yapı başkalarını ötekileştirerek ve indirgeyerek bulunduğu konuma gelir. Dolayısıyla, doğayı gerçekten olduğu gibi görmeyi başarabildiğimizde doğanın mevcut tüm heteronormatif ve heterocinsiyetçi yapılanmaları ve paradigmaları yapıbozuma uğratabilecek bir güce sahip olduğu kadar *normatif olmayan* bakış açılarının oluşumunda mihenk taşı görevi görebileceğini de idrak edebiliriz. Böylelikle, bu derlemenin de teması olan gazel dök(türül)en doğaya "ağıt" yakmak için sayısız sebebimiz olsa da kendimizi queer doğanın barındırdığı hiçbir kalıba

sığmayan çeşitliliğin, başkalığın ve renk cümbüşünün büyüsüne bırakmayı denemeliyiz.

KAYNAKÇA

Adam, Barry D. "From Liberation to Transgression and Beyond: Gay, Lesbian and Queer Studies at the Turn of the Twenty-First Century." *Handbook of Lesbian and Gay Studies*. Ed. Diane Richardson ve Steven Seidman, SAGE Publications, 2002, ss. 15-26.

Alaimo, Stacy. "Eluding Capture: The Science, Culture, and Pleasure of 'Queer' Animals." *Queer Ecologies: Sex, Nature, Politics, Desire*. Ed. Catriona Mortimer-Sandilans ve Bruce Erickson, Indiana University Press, 2010, ss. 51–72.

Bagemihl, Bruce. *Biological Exuberance: Animal Homosexuality and Natural Diversity*. St. Martin's Press, 1999.

Butler, Judith. *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*. Çev. Başak Ertür, Metis, 1999.

Chauncey, George. *Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890-1940*. Basic Books, 1994.

Darwin, Charles. *The Origin of Species*. CRW Collector's Library, 2004.

Derrida, Jacques. *De La Grammatologie*. Les Editions de Minuit, 1967.

Dindar, Gülşah. "Derin Ekoloji Hareketi ve Ekoeleştiri: Bir Garip Şair Orhan Veli." *Ekoeleştiri: Çevre ve Edebiyat*. Ed. Serpil Oppermann, Phoenix, 2012, ss. 59-92.

Endres, Nikolai. *Kertbeny, Karoly Maria (1824-1882)*. 2004, http://www.glbtqarchive.com/ssh/kertbeny_km_S.pdf.

Estok, Simon C. "Theorizing in a Space of Ambivalent Openness: Ecocriticism and Ecophobia." *ISLE*, cilt 16, sayı 2, 2009, ss. 203–25.

Foucault, Michel. *Histoire de la Sexualité: La Volonté de Savoir*. Gallimard, 1976.

Gaard, Greta. "Toward a Queer Ecofeminism." *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, cilt 12, sayı 1, 1997, ss. 114–37.

Garrard, Greg. "How Queer Is Green?" *Configurations*, cilt 18, sayı 1-2, 2010, ss. 73–96.

Giffney, Noreen ve Myra J. Hird. "Introduction: Queering the Non/Human." *Queering the Non/Human*. Ed. Noreen Giffney ve Myra J. Hird, Ashgate, 2008, ss. 1-16.

Glotfelty, Cheryll. "Introduction: Literary Studies in an Age of Environmental Crisis." *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. Ed. Cheryll Glotfelty ve Harold Fromm, The University of Georgia Press, 1996, ss. xv-xxxvii.

Hayles, Katherine N. "Searching For Common Ground." *Reinventing Nature? Responses to Postmodern Deconstruction*. Ed. Michael Soulé ve Gary Lease, Island Press, 1995, ss. viii, 47-63.

Hird, Myra J. "Animal Trans." *Queering the Non/Human*. Ed. Noreen Giffney ve Myra J. Hird, Ashgate, 2008, ss. 227-47.

Hogan, Katie. "Undoing Nature: Coalition Building as Queer Environmentalism." *Queer Ecologies: Sex, Nature, Politics, Desire*. Ed. Catriona Mortimer-Sandilans ve Bruce Erickson, Indiana University Press, 2010, ss. 231-53.

Jagose, Annamarie. *Queer Theory: An Introduction.* New York University Press, 1996.

Kroeber, Karl. *Ecological Literary Criticism: Romantic Imagination and the Biology of Mind.* Columbia University Press, 1994.

Lance, Mark Norris ve Alessandra Tanesini. "Identity Judgements, Queer Politics." *Queer Theory.* Ed. Iain Morland ve Annabelle Willox, Palgrave Macmillan, 2005, ss. 171-86.

Levy, Neil. "Foucault's Unnatural Ecology." *Discourses of the Environment.* Ed. Eric Darier, Blackwell Publishers, 1999, ss. 203-16.

Love, Glen A. "Revaluing Nature: Toward an Ecological Criticism." *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology.* Ed. Cheryll Glotfelty ve Harold Fromm, The University of Georgia Press, 1996, ss. 225-40.

Meeker, Joseph W. *The Comedy of Survival: Studies in Literary Ecology.* Charles Scribner's Sons, 1974.

Merck, Mandy. "Afterword." *Queer Theory.* Ed. Iain Morland ve Annabelle Willox, Palgrave Macmillan, 2005, ss. 187-91.

Morland, Iain ve Annabelle Willox. "Introduction." *Queer Theory.* Ed. Iain Morland ve Annabelle Willox, Palgrave Macmillan, 2005, ss. 1-5.

Mortimer-Sandilans, Catriona. "Queering Ecocultural Studies." *Cultural Studies*, cilt 22, sayı 3-4, 2008, ss. 455-76.

Mortimer-Sandilans, Catriona ve Bruce Erickson. "Introduction: A Genealogy of Queer Ecologies." *Queer Ecologies: Sex, Nature, Politics, Desire.* Ed. Catriona Mortimer-Sandilans ve Bruce Erickson, Indiana University Press, 2010, ss. 1-47.

Morton, Timothy. "Ecologocentrism: Unworking Animals." *SubStance*, cilt 37, sayı 3, 2008, ss. 73–96.

—, *Ecology Without Nature.* Harvard University Press, 2007.

—, "Guest Column: Queer Ecology." *PMLA*, cilt 125, sayı 2, 2010, ss. 273-82.

Naess, Arne. "The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects." *Deep Ecology for the 21st Century: Readings on the Philosophy and Practice of the New Environmentalism.* Ed. George Sessions, Shambhala, 1995, ss. 64-84.

—, "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements: A Summary." *Deep Ecology for the 21st Century: Readings on the Philosophy and Practice of the New Environmentalism.* Ed. George Sessions, Shambhala, 1995, ss. 151-55.

Oppermann, Serpil. "Ecocriticism's Theoretical Discontents." *Mosaic*, cilt 44, sayı 2, 2011, ss. 153–69.

—, "Giriş: Ekoeleştiri: Çevre ve Edebiyat Çalışmalarının Dünü ve Bugünü." *Ekoeleştiri: Çevre ve Edebiyat.* Ed. Serpil Oppermann, Phoenix, 2012, ss. 9-53.

—, "Theorizing Ecocriticism: Toward a Postmodern Ecocritical Practice." *ISLE*, cilt 13, sayı 2, 2006, ss. 103-28.

Plumwood, Val. *Feminism and the Mastery of Nature.* Routledge, 1993.

Quigley, Peter. "Nature as Dangerous Space." *Discourses of the Environment.* Ed. Eric Darier, Blackwell Publishers, 1999, ss. 181-202.

Richardson, Diane ve Steven Seidman. "Introduction." *Handbook of Lesbian and Gay Studies*. Ed. Diane Richardson ve Steven Seidman, SAGE Publications, 2002, ss. 1-12.

Rigby, Kate. "Writing After Nature." *Australian Humanities Review*, sayı 39-40, 2006, http://australianhumanitiesreview.org/2006/09/01/writing-after-nature/.

Roughgarden, Joan. *Evolution's Rainbow: Diversity, Gender, and Sexuality in Nature and People*. University of California Press, 2004.

Rueckert, William. "Literature and Ecology: An Experiment." *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. Ed. Cheryll Glotfelty ve Harold Fromm, The University of Georgia Press, 1996, ss. 105-23.

Sedgwick, Eve Kosofsky. *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*. Columbia University Press, 1985.

—, *Epistemology of the Closet*. University of California Press, 1990.

Sommer, Volker ve Paul L. Vasey. *Homosexual Behaviour in Animals: An Evolutionary Perspective*. Cambridge University Press, 2006.

Soper, Kate. *What Is Nature? Culture, Politics and the Non-Human*. Blackwell, 1995.

Sturgeon, Noël. *Ecofeminist Natures: Race, Gender, Feminist Theory and Political Action*. Routledge, 1997.

Walters, Suzanna Danuta. "From Here to Queer: Radical Feminism, Postmodernism, and the Lesbian Menace." *Queer Theory*. Ed. Iain Morland ve Annabelle Willox, Palgrave Macmillan, 2005, ss. 6-21.

Whittle, Stephen. "Gender Fucking or Fucking Gender?" *Queer Theory*. Ed. Iain Morland ve Annabelle Willox, Palgrave Macmillan, 2005, ss. 115-29.

Yılmaz, Hakan. "'Queer' Ekoeleştiri: 'Queer' ve Ekolojinin Potansiyel Etkileşimi." *Ekoeleştiri: Çevre ve Edebiyat*. Ed. Serpil Oppermann, Phoenix, 2012, ss. 207-38.

—, "The Phenomenology of the Self and Others in Virginia Woolf's *The Waves*, Joseph Conrad's *Lord Jim*, and Ford Madox Ford's *The Good Soldier*." Doktora Tezi. Hacettepe Üniversitesi, 2017.



“Plastik Dalga”

ANTROPOSENİK AMNEZYA: ANTROPOSEN ÇAĞI'NDA İNSAN KAYNAKLI ÇEVRESEL DÖNÜŞÜMLER VE DEĞİŞEN DOĞA İMGESİNİN KÜLTÜREL HAFIZAMIZDA BIRAKTIĞI BOŞLUKLAR

Fatma Aykanat*

Bir sabah uyandığınızı ve gündelik hayatta sıkça karşılaştığınız pek çok doğa ve bitki imgesinin artık hayatınızda olmadığını, dolayısıyla bunların artık size hiçbir şey ifade etmediğini fark ettiğinizi hayal edin. Örneğin, Kanada bayrağı üzerindeki akçaağaç yaprağını, Ekvator Ginesi bayrağı üzerindeki gülibrişim ağacını, Lübnan bayrağı üzerindeki sedir ağacını, Meksika bayrağının tam merkezinde duran dikenli armut kaktüs üzerine ağzında, yakaladığı yılanla konmuş kartalı, Paraguay bayrağı üzerindeki yarısı palmiye dalı yarısı defne yaprağından oluşturulmuş çelengi ve Myanmar bayrağı üzerindeki çeltik bitkisini hayalî bir silgiyle silin. Yerlerini boş bırakın. Yukarıdaki sadece birkaç ülkeden seçilmiş örneklerdeki, her biri ait oldukları ulus için uğruna çağlar boyunca savaşılmış pek çok değeri temsil eden ulusal bayraklardan, titizlikle seçilmiş bu bitki imgelerini teker teker kaldırdığımızda, geriye sadece birtakım renklerden oluşmuş zeminler kalacak ve bu ülkelerin kültürel hafızalarında hep bir şeyler eksik kalacaktır.

Bitki imgelerinin hayatımızda yer etmiş olmaları için, illa ki ulusal bayraklarda yer almaları gerekmez. Örneğin, 16 yüzyıl İngiltere'sinde otuz yıldan fazla süren ve taht için savaşan iki soylu ailenin her iki aileden birer

* Dr. Fatma Aykanat, Bülent Ecevit Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

bireyin evlilik çatısı altında bir araya gelip, bu vesileyle iki soylu ailenin siyasi güçlerini birleştirmeleriyle son bulan, *Güllerin Savaşı* olarak bilinen iç savaşın bitiminde, iki aile birleşerek Tudor Hanedanlığı'nı kurmuştur. Bu tarihi arka planda ele alındığında, Yorkları temsilen beyaz gül ile Lancasterları temsil eden kırmızı gülün birleşiminden oluşan meşhur İngiliz gülü imgesi, gerçek hayatta karşılığı olan bir bitki türü olarak olmadıktan sonra ne kadar da boş olurdu. Benzer şekilde, Fransız soyluları için zambak [*fleur-de-lis*] sadece dinî ve siyasi bir imge olmakla kalmamış, çağlar boyu, nesilden nesle taşınarak, Amerika'ya göç eden Frenk asıllı milletlerin kurduğu şehirlerin spor takımlarının armalarından, siyasetçilerin seçkin kişilere verdikleri onur nişanına, park ve bahçe duvarı süslemelerine kadar günlük hayatın içine sızmıştır. Yahut, eğer bir onur nişanı olarak, sembolik anlamda şairi taçlandıracak çelengin yapımında kullanılacak bir defne dalı [*laurel branch*] bulunamasaydı, belki de adını şaire takılan defneden yapılan bu taçtan alan "saray şairi"[1] [*poet laureate*] tabiri yüzyıllardan beri kullanılarak günümüz kültürel hafızasına hiç ulaşamayacaktı. Dahası, dört yapraklı yonca bitkisinin İrlanda kırsalından birdenbire yok oluşuyla, İrlandalıların şans tılsımları ortadan kalkacak, İngiliz Romantik şairlerinden William Wordsworth'ün saatlerce sırtlarında dolaşıp ilham bekleyeceği bayırlar nergis [*daffodil*] kaplı olmasaydı, belki de doğadan ve doğanın sunduğu böylesi güzelliklerden ilham alan Romantizm geleneği ilham perilerinden, biz okurlar da pek çok Romantik şiirden mahrum kalacaktık.

Türk kültüründen de bir örnek vermek gerekirse, şarkı sözlerine kadar girmiş olan, kayın ağacı imgesi, kadim zamanlardan beri, hem Şamanist mitolojik kökenleri, hem de İslâmiyet'in kabulü sonrası dönemde kazandığı yeni dinî anlamlar sayesinde, kutsal bir bitki türü olarak kabul edilir. Kültür tarihi ve mitoloji alanlarındaki araştırmalarıyla tanınan arkeolog Deniz Gezgin'in *Bitki Mitosları* kitabında belirttiği gibi, Türk geleneğinde, kayın ağacına derin bir saygı duyulur. Kayın ağacının içinde yaşlı ve bilge bir tanrıçanın yaşadığına inanan Vilvuy Yakutları, kayın ağaçlarının etrafını koruyucu çaputlarla donatır, zor zamanlarında kayın ağacının içindeki ruhtan yardım isterlerdi. Göçlerden sonra, aynı inanç Anadolu coğrafyasına da taşınmıştır. Kayın ağacını, "koruyucu toprak ana Umay ile göksel tanrı Ülgen"[2] ile ilişkilendiren Şamanizm inanışında ise, ona tanrısal özellikler atfedilir ve bu özelliklerinden dolayı ağaca "yıldırım işlemediğine,"[3] mevsim değişimlerinde görselliğinden fazla bir şey kaybetmediğine, dikildiği

[1] Aksi belirtilmediği sürece, metin içindeki tüm İngilizceden Türkçeye çeviriler tarafıma aittir.
[2] Deniz Gezgin, *Bitki Mitosları*, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2015, s. 118-119.
[3] *Age.*, s. 119.

bölgeye "kuruma ve uğur"[4] getirdiğine inanılırdı. Şimdi, böylesine güçlü kültürel çağrışımları olan bir bitki imgesinin, neslinin tükenmesi durumunda kültürel hafızamızda bırakacağı boşluğu hayal etmeyi deneyin.

Dolayısıyla, doğa, içinde barındırdığı pek çok flora ve fauna imgesiyle beşerî hafızada, hem bireysel hem de kolektif düzeyde, önemli bir yer tutar. İnsan kaynaklı nedenlerle, doğa imgesinin ve/veya içinde barındırdığı öğelerin değiştirilmesi, dönüştürülmesi ya da ortadan kaldırılması, ironik bir şekilde, yine, bu dönüşümlerin aktörleri olan insanlar üzerinde derin izler bırakacaktır. Pek çok uzman bilim insanına göre, yaşarken fark edilemeyebilecek yavaşlıkta gerçekleşen bu insan kaynaklı değişimlerin etkilerini, tam da şu anda, daha geç olmadan fark etmemizin gerektiği bir jeolojik döneme girmiş bulunmaktayız: Antroposen çağına. Bu çalışma, hem kolektif eylemleri neticesinde, Yeryüzü'nün jeolojik olarak yeni bir zaman dilimi olan Antroposen'e geçişinin sebebi ve aktif öznesi, hem de Antroposen'de gözlemlenen pek çok çevresel dönüşümden fizyolojik, psikolojik, sosyo-kültürel ve ekonomik olarak bizzat etkilenerek, Antroposen çağında yaşıyor olmanın yan etkilerine maruz kalan edilgen bir nesne olarak insanın karmaşık konumunu merkezine alacak, ayrıca gezegeni paylaştığı insan olmayan diğer varlıklardaki, türlerin yok oluşu gibi, radikal değişimlerin insan hayatına yansımalarını, hayalî bir zihinsel rahatsızlık olan "Antroposenik amnezya"[5] tabiri ile sembolize ederek tartışmaya açacaktır.

İlk olarak 2000 yılında, Amerikalı biyolog Eugene Filmore Stoermer ve Hollandalı atmosfer kimyageri Paul Crutzen tarafından ortak olarak yazılıp, *The Global Change Newsletter* dergisinde yayımlanan "The Anthropocene"[6] başlıklı makalelerinde, yazılı olarak, kullanılan bir jeoloji terimi olan "Antroposen" tabiri, Yunanca "anthropos" [insan] ve "-cene" [son dönem] son ekinin birleşiminden türetilmiştir ve "insan çağı" anlamına gelir.[7] Bu çalışmanın başlığında da tercih edildiği gibi, Antroposen'i "çağ" olarak adlandırmak, aslında sadece, bu hipotez aşamasındaki jeoloji terimini disiplinlerarası bir diyaloğa açıp, olası sonuçlarını mümkün olduğunca çok alanda tartışırken kolaylık sağlaması adına, çevresel beşeri bilimler alanındaki araştırmacıların ortak tercihi olmuştur. Yerbilimcilere göre ise, jeolojik zaman birimlerini sınıflandırmak son derece karmaşık ve titiz

---

[4] *Age.*, s. 119.

[5] *Oxford İngilizce Sözlük* tanımı: "Unutkanlık" anlamına gelen Yunanca *amnēsia* kelimesinden türetilmiş olan *amnezya* [*amnesia*], kısmi ya da bütünsel hafıza yitimi anlamına gelir. (*OED Online:* https://en.oxforddictionaries.com/definition/amnesia)

[6] Paul J. Crutzen, , and Eugene F. Stoermer. "The Anthropocene." *IGBP Newsletter* 41 (Mayıs 2000): 17.

[7] Kirsten E. Peters, *The Whole Story of Climate: What Science Reveals About the Nature of Endless Change*, New York: Prometheus Books, 2012, s. 265.

uğraşlar gerektiren uzun bir süreçtir ve yeni bir jeolojik birimi, mevcut birimler arasında doğru yere yerleştirmek ve doğru şekilde adlandırmak hiç de kolay değildir. Dolayısıyla, Crutzen ve Stoermer'in Antroposen hipotezini bilimsel bir gerçek olarak kabul etmek de, onu mevcut jeolojik zaman çizelgesinde doğru şekilde konumlandırmak da titizlikle ele alınması gereken ciddi meselelerdir. Günümüz itibariyle, gezegenimizin yaklaşık 4.6 milyar yıl yaşında olduğu tahmin edilmektedir. Dolayısıyla, Yerküre'nin oluşumundan itibaren kapladığı bu geniş jeolojik zaman aralığını parçalara bölerek algılamak ve incelemek insan zihni için nispeten daha kolay olacaktır. Bu pratik gereklilikten yola çıkan Yerbilimciler, titizlikle toplanan bilimsel data incelemeleri neticesinde, Yerküre'nin bilinen jeolojik zaman birimlerini, on binlerce yılı kapsayacak şekilde, daha küçük birimlere ayırırlar. Yerbilim alanındaki saygın bilim insanlarından olan jeolog Jan Zalasiewicz'in de belirttiği gibi, uygulamada en geniş birim "üst zaman" [*aeon*] olarak adlandırılır. Hiyerarşik olarak, "üst zaman" [*aeon*] "zaman"lardan [*era*] oluşmuştur, "zaman"lar "devir"lere [*period*], devirler "devre"lere [*epoch*], ve "devre"ler de, "çağ" [*age*] adı verilen en küçük jeolojik zaman dilimlerine bölünürler.[8] (Zalasiewicz ve diğerleri, "Stratigraphy" 1037). Günümüz itibariyle bilimsel olarak kabul görmüş Yerküre'nin jeolojik koordinatları, en üst birimden en alt birime doğru, sıralanacak olursa; şu an 65.5 milyon yıl önce başlayıp günümüze kadar gelen Senozoik Zaman'ın [*Cenozoic Era*] alt birimi Kuvaterner Devri'nin [*Quarternary Period*] 11.700 yıldır süregelen Holosen Devre'sini [*Holocene Epoch*] yaşamakta olduğumuz söylenebilir.[9] Bu bilimsel kabul ve onay almış resmî jeolojik zaman çizelgesinde Antroposen'in yeri, uzunca bir süre, tartışılmış ve sınıflandırılması *devre* [epoch] ile *çağ* [*age*] arasında gidip gelmiştir. Başka bir deyişle, bilimsel geçerliliğinin kanıtlanması durumunda, Antroposen'in ya Holosen'in yerine geçecek yeni bir "devre" [*epoch*] olması ya da Holosen'in daha küçük bir alt birimi olan yeni bir "çağ" [*age*] oluşturması bekleniyordu. Bu bilimsel açıklamayı yapma yetkisi ise, tek bir kurumdaydı: *Uluslararası Stratigrafi Komisyonu* [*International Commission on Stratigraphy*, kısaca *ICS*]. *ICS*, "jeolojik zaman çizelgesini tutmakla ve herhangi bir jeolojik değişiklik olduğunda bunu resmî olarak onaylamakla sorumlu" [10] ve yetkili tek kurumdur.

[8] Jan Zalasiewicz, Mark Williams, Richard Fortey ve diğerleri, "Stratigraphy of the Anthropocene", *Philosophical Transactions of the Royal Society* 369 (2011), s. 1037.
[9] Jan Zalasiewicz, Mark Williams, Alan Haywood ve Michael Ellis, "The Anthropocene: A New Epoch of Geological Time?", *Philosophical Transactions of the Royal Society* 369 (2011), s. 837.
[10] Steve Vanderheiden, *Atmospheric Justice: A Political Theory of Climate Change*, Oxford: Oxford UP, 2008, s. 4-5.

Antroposen kavramının bilimsel çevreler dışında da popülerleşmesi ve tartışılmaya başlaması özellikle son yıllarda hız kazanan bir gelişme olsa da, Antroposen hipotezinin bilimsel olarak tetkik edilmeye başlanması, aslında bundan tam on yıl öncesine dayanır. 2008 yılında, bir grup jeolog, Londra merkezli *Jeoloji Derneği Stratigrafi Komisyonu*'na [*The Stratigraphy Commission of the Geological Society of London*], Antroposen'in jeolojik bir zaman dilimi olarak kabul edilmesi için resmî bir öneri sundu. Bunun üzerine, *Uluslararası Stratigrafi Komisyonu* [*ICS*] da, üyeleri arasından, bu konuyu araştırmak üzere, *Antroposen Çalışma Grubu* [*The Anthropocene Working Group*, kısaca *AWG*] adı altında, uluslararası platformlarda saygınlık kazanmış 35 bilim insanından oluşan, bir çalışma grubu oluşturdu. Bu jeoloji alanında uzman 35 bilim insanı, Antroposen'in geçerliliğine kanıt oluşturabilecek stratigrafik data toplamaları ve detaylı şekilde incelemeleri için görevlendirdi. İncelemeye ve neticesinde verilecek karara esas oluşturacak bu data parçaları, Yeryüzünün konumları açısından önemli, belli başlı noktalarından toplanmış katmansal fosil ve kayaç örneklerinden oluşmakta ve *AWG* üyeleri tarafından gerçekleştirilen işlem, temel olarak, gelişen teknolojinin ayrıntılı ve güvenilir incelemelere mümkün kıldığı bu katmanlar arasında, gezegenimizin on binlerce yıllık geçmişinde geriye dönük şekilde, insana ait karbon parmak izlerini sürmekti. Son on yıldır toplanmakta ve titizlikle yorumlanmakta olan bu bilimsel kanıtlar, Antroposen hipotezinin lehine ya da aleyhine kullanılabilecekti.

Nihayet 2016 yazında, toplanan bilimsel kanıtları 2008 yılından beri değerlendirmekte olan Antroposen Çalışma Grubu'nun çıkarımlarını paylaşacakları ve tartışmaya açacakları açıklanan ve Stoermer ve Crutzen'in 2000 yılındaki ilk önerisinden bugüne dek sadece bir hipotez olarak kabul edilen, hattâ bilimsel tanınırlığı kesinleşmediği için pek çok kişi tarafından şüpheyle yaklaşılan, ama gene de teoride tartışılmaya devam eden Antroposen kavramının bir ölçüde kaderini belirleyecek, onun otoritelerce resmî bir jeolojik zaman aralığı olarak tanınmasıyla ilgili çok önemli bir bilimsel toplantı gerçekleşti. Jeoloji dünyasının, ve tabii Antroposen konusunda çalışan pek çok bilim dalından araştırmacının, gözü kulağı bu kongrenin sonucundaydı. 27 Ağustos - 4 Eylül 2016 tarihleri arasında, Cape Town, Güney Afrika'da, Antroposen Çalışma Grubu üyelerinin de katılımıyla gerçekleştirilen 35. Uluslararası Jeoloji Kongresi'nde, Antroposen'in jeolojik zaman çizelgesinde resmî olarak yer alması için jeolojik çizelgeyi düzenlemekten sorumlu en üst düzeydeki komisyona [*The Subcommission on Quaternary Stratigraphy*, kısaca *SQS*] sunulacak resmî önerinin temelleri atıldı. Bu kongrede, Antroposen hakkında toplanan stratigrafik kanıtların, Uluslararası Jeolojik Zaman Çizelgesi'nde yer alması için yeterli olduğu

oy çokluğuyla kabul edildi. Kongre sonrası basın açıklamasında, medyaya dağıtılmak üzere bir bildiri paylaşıldı. Bu medya notunda iki ifade öne çıkıyordu: Öncelikle insan eylemlerinin gezegenimizin ekosistemlerinde bıraktığı izlerin bir "gerçek" olarak kabul edilmesi ve ikinci olarak da, Antroposen'in ne zaman başladığına dair daha net bir döneme işaret eden "Yeryüzü sistemlerindeki önemli miktarda ve küresel etkinlikteki değişimlerin en net şeklide 20. yüzyılın ortalarında yoğunlaşmaya başladığı" ve bunun en önemli göstergesinin kayaç katmanlarında bulunan nükleer atıklar, özellikle plutonyum serpintileri olduğu bilgisiydi.[11] Her iki görüş de kongredeki katılımcılar tarafından oy birliğiyle kabul edildi. Böylece, Antroposen'in başlangıcı olarak, 1950'lerde ivme kazanan insan kaynaklı çevresel değişimler teorisi olan *Büyük İvme* [*The Great Accelaration*] teorisi, Antroposen kavramının isim babaları Crutzen ve Stoermer'in işaret ettiği 18. yüzyıl sonlarında başlayan endüstrileşme hareketleri teorisine göre biraz daha öne çıkmış oldu. Sonuç olarak, kongrede paylaşılan AWG tarafından toplanan kanıtlar neticesinde anlaşıldı ki, Antroposen, etki alanına ve sonuçlarına bakıldığında sadece bir "çağ" olarak konumlandırılamayacak kadar etkili olması nedeniyle, bir "evre" olarak adlandırılması ağır basmış oldu.

Bilimsel çevrelerde Antroposen'in geçerliliği bu şekilde tartışıladururken, insani bilimler alanındaki araştırmacılar arasında Antroposen çok hızlı kabul görüp popülerleşmeye başlamıştı bile. Bu yeni terimi kısa sürede benimseyip kullanmaya başlayanlar olmakla birlikte, içinde bulunduğumuz jeolojik çağı "insan çağı" olarak adlandırmanın ve insanı yeryüzünü paylaştığı diğer biyolojik türlerin üstünde bir tür, yaşadığı gezegeni küresel anlamda değiştirme kapasitesine sahip bir jeolojik güç olarak konumlandırmanın olumsuz sonuçları üzerine de pek çok karşıt görüş ortaya atılmıştır. Örneğin, çevre konusundaki araştırmalarıyla bilinen *GEO* dergisi yazarlarından ve *Antroposen: İnsan Çağı ve Gezegenimizi Nasıl Değiştirdiği* kitabının yazarı Alman gazeteci Christian Schwagerl ile Paul Crutzen'in ortak makaleleri "Antroposen'de Yaşamak"[12] bizi, bir jeolojik çağı insan adıyla nitelemenin insanlarda kibir oluşturabileceği konusunda uyarır. İnsanın jeolojik bir güç olarak altının çizilmesi ve gezegeni değiştirme kapasitesinin aşırı vurgulanması tehlikeli bir yaklaşıma dönüşebilir. Benzer şekilde, çevre konularında uzman sosyolog Eileen Crist'e göre, yeni oluşmakta olan Antroposen söylemi, bize bir mitolojik "Prometeus portresi" sunar: "Kendini, [Yerküre'de] sadece yaşamını devam ettiren diğer türlerden ayırarak

[11] "Media Note: Anthropocene Working Group (AWG)." University of Leicester Press Releases, Ağustos 29, 2016.

[12] Paul J. Crutzen ve Christian Schwagerl, "Living in the Anthropocene: Toward a New Global Ethos", *Environment 360* (2011), s. 1-2.

kendine ait bir isim elde eden, Doğa'nın kendi güçleri arasından sıyrılarak kendi şanlı tarihini yazan, durdurulamaz bir güç olarak insan."[13] İtalyan fizikçi Guido Visconti de Antroposen'in doğa bilimleri değil, insani bilimler açısından doğuracağı sonuçlar üzerine öncekilere benzer bir yorum yapar. Visconti'ye göre Antroposen, insanda "sahte bir kibir" uyandıracak ve "insan merkezliliği"[14] destekleyecektir. Antropolog Todd J. Braje'nin endişesi ise, insanların "doğanın insanın refahına hizmet etmeye devam edeceği, ve Antroposen çağında insanın tek görevinin, insanın doğa üzerindeki hâkimiyetinin mümkün olduğunca uzun süre devam etmesi için gereken teknolojileri geliştirmek"[15] olduğuna inanmaya başlamasıdır. Başka bir deyişle, Braje'nin endişesi, Antroposen'in odak noktamızı, bozduğumuz ekolojik dengeleri düzeltmek, müdahale ettiğimiz doğal süreçleri eski haline getirmeye çalışmak olarak belirlemek yerine, insan türünün bu mevcut şartlar altında olabildiğince uzun süre hayatta kalmasını sağlamak olarak değiştirme ihtimalidir. "Antroposen kötümserleri" olarak adlandırabileceğimiz bu gruba son olarak, Antroposen konusundaki en sert söylemlerinden birinin sahibi olan, çevresel siyaset kuramcısı Derrick Jensen'ı ekleyebiliriz. "Sosyopatların Çağı" başlıklı makalesinde Jensen, bu yeni jeolojik çağı, "insan çağı" olarak isimlendirmenin "gezegenimizin insan elinden çıkma bir cinayete kurban gitmesini normalleştiren narsisist bir tavır"dan[16] başka bir şey olmadığını ileri sürer ve sırf ün kazanmak için koca bir ormanı yok eden *Gılgamış* isimli bir kahraman yaratmış bir kültürün, önce yaşadığı gezegeni mahvedip sonra ortaya çıkan jeolojik çağa kendi adını vermesine hiç şaşırmadığını söyler.[17]

Gene de Antroposen'i bugüne kadar yaptığımız doğadaki tahribatın boyutlarına ve geri dönüşü olup olmadığına, varsa bunun için geçerli çözümleri hâlâ üretememiş olmamıza bakıp, "ağıt yakılacak ya da korkudan titretecek"[18] bir kavram olarak görmek yerine, insan olarak doğaya bakış açımızı yeniden gözden geçirmek için bir fırsat olarak gören bir kesim de bulunmaktadır. Sayıları az da olsa bu iyimser grup içine ilk dâhil edilebileceklerden biri coğrafyacı Erle C. Ellis'tir. Ellis'e göre, Antroposen'i çoğu insan gibi bir "kriz,"[19] belki bir kıyamet işareti olarak görmek yerine, tıpkı insan eliyle bozulduğu gibi gene insan eliyle düzeltilip "yeniden şekillen-

[13] Eileen Crist, "On Poverty of Our Nomenclature." *Environmental Humanities* 3 (2013), s. 131.
[14] Guido Visconti, "Anthropocene: Another Academic Invention?", *Lincei* (2014) 25, s. 390.
[15] Todd J. Braje, "Earth Systems, Human Agency, and the Anthropocene: Planet Earth in the Human Age", *Journal of Archaeological Research* (September 2015) 23.3, s.15.
[16] Derrick Jensen, "The Age of the Sociopath." *Earth Island Journal Online* (Bahar) 2013, s. 1-2.
[17] *Age.*, s. 2.
[18] Clive Hamilton, "The Theodicy of the Good Anthropocene." *Environmental Humanities* 7 (2015), s. 233.
[19] Erle C. Ellis, "The Planet of No Return." *Breakthrough Journal* 2 (Sonbahar 2011), s. 2.

dirilebilecek bir gelecek fırsatı"[20] olarak görmeliyiz. Bu açıdan bakıldığında, Antroposen kavramı, kaderimizin gene kendi ellerimizde olduğunu, en kötü şartların bile olumlu bir yöne kanalize edilebileceğini de ima eder. Yahut, çevre felsefecisi Kathleen Dean Moore'un iddia ettiği gibi, "Antroposen" kelimesindeki "antropos"u "insan" olarak kullanmak baştan beri yanlıştı. Moore göre; "zaten neden bir çağa o çağdaki başlıca yıkıcı gücün adını veriyorduk ki? Mesela "bir astroidin Yeryüzüne çarpmasıyla dünyadaki tüm canlı yaşamın yok olduğu teorisinin konusu alan çağa Astreodik Çağ mı demiştik?"[21]

Amerikalı biyolog Donna Haraway de Antroposen terimini kullanmayı reddedip, ona alternatif isim üreten bilim insanlarındandır. Haraway içinde bulunduğumuz çağı türler arası süreçlerin birbiriyle kesiştiği ve insan ve insan olmayan türlerin simbiyotik bir ilişki içinde olduğu bir "sınır olayı"[22] olarak görür. Bilimkurgu yazarı H. P. Lovelock'tan ödünç aldığı "Chthulucene" [Lovelock'un kitabında, çeşitli yeraltı [*chthonic*] güçlerini ifade etmek için kullanılan] terimini Antroposen terimine alternatif olarak öneren Haraway, "jeolojik zaman çizelgesindeki kesintilere rağmen,"[23] tüm türlerin birbiriyle kaynaştığı ve kendi deyimiyle "akraba olduğu"[24] ve türlerini devam ettirdiği bir gelecek hayal eder. Zira eğer yerküre bir tehdit altındaysa bu tüm türlerin aynı tehdide maruz kalacakları ve türlerinin devamlılığının tehlikeye gireceği anlamına gelirdi. Siyasetbilimci Daniel Hartley'nin alternatif isim önerisi ise, "Capitalocene,"[25] yani "Sermaye Çağı"dır. Pek çoklarına göre kapitalizm ekonomik ve sosyal bir sistem iken, Hartley'e göre kapitalizmin ekonomik ve sosyal bağlantıları doğayla ve doğanın içinde bir bütün olarak bağlıdır. Antroposen terimini kullanan bilim insanları, bizi, insanı doğada bir tür ve kolektif bir eyleyici güç olarak algılamaya zorlamaktadırlar. Hartley'nin önerdiği Kapitalosen [*Capitalocene*] konsepti ise kapitalizmi aynı anda hem üretici hem de ürün olarak görür. Başka bir deyişle, kavramsal olarak "insan ve teknoloji odaklı olduğu için Antroposen'de eksik olan"[26] sosyal ilişkiler ve kültür boyutudur. Kapitalosen'de ise "insan ve insan dışındaki doğanın etkileşiminin oluşturduğu sosyal ağ ve

[20] *Age.*, s. 2.
[21] Kathleen Dean Moore, "Anthropocene is the Wrong Word", *Earth Island Journal*, The Anthropocene Special Issue: "Manmade" 28.1 (Bahar 2013), s. 1-3.
[22] Donna Haraway, "Anthropocene, Capitolocene, Plantationocene, Cuthulucene: Making Kin" Environmental Humanities 6 (2015), s. 159.
[23] *Age.*, s. 160.
[24] *Age.*, s. 160.
[25] Daniel Hartley, "Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism," *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism.* Ed. Jason W. Moore. Oakland, PM P, 2016, s. 153-167.
[26] *Age.*, s. 155.

kültür" en önemli ögedir. Finlandiyalı Dijital medya ve teknokültür kuramcısı Jussi Parikka da, medya alanında benzer kültürel ağların varlığına gönderme yaparak ve bir nevi sistem eleştirisinde bulunmak amaçlı Antroposen kelimesini bilinçli olarak "Antrobsen" şeklinde çarpıtır. Kelimenin orijinalindeki "obscene" kelimesini Türkçeye "edepsiz, ahlâksız" şeklinde çevirirsek, aslında içinde bulunduğumuz bu çağı yozlaşmaların hüküm sürdüğü bir "edepsizlik, ahlâksızlık çağı"[27] olarak niteleyebiliriz. Parikka'ya göre, mevcut teknokültürün ve onun şirketler ağının devamlılığını sağlayan "sürdürülemez, siyasi açıdan güvenilmez, etik açıdan şüphe götürür uygulamalar"[28] göz önünde bulundurulduğunda Antroposen yerine "Antrobsen" dememiz daha uygundur.

Antroposen çağında pek çok çevresel dönüşüm görmek mümkündür. Bunların başlıcaları, küresel ısınmaya bağlı olarak kutup bölgelerindeki buzul kütlelerinin erimesi ve deniz seviyesinin yükselmesi, atmosferde biriken sera gazlarının etkisiyle Yerküre'nin yüzey sıcaklıklarındaki artış ve buna bağlı kuraklık, sıcak hava dalgası, gibi ekolojik felaketler, insanların doğal kaynakları düşüncesizce kullanması, hızlı endüstrileşme, kentleşme ve nüfus artışına bağlı olarak habitat bozulması, biyoçeşitliliğin azalması, bazı biyolojik türlerin yok olması, ormansızlaşma, okyanusların asidifikasyonu şeklinde sıralanabilir. Bu çalışmanın ana odak noktalarından biri olan biyoçeşitliliğin azalması ve bazı biyolojik türlerin nesillerinin yok oluşu da faaliyetleri son yıllarda artan birtakım resmî kurum ve organizasyonun da dikkatini çekmiştir. Örneğin, kurulduğu 1948 yılından beri faaliyetlerini sürdürmekte olan ve aynı amacı güden bireyler, toplumlar, hükümetler ve sivil toplum kuruluşlarından oluşan, bünyesinde 10.000'den fazla çeşitli alanlarda uzmanı barındıran ve binlerce üyesi olan, 164 ülkeden 1300'den fazla üye organizasyonla dünyanın en geniş çevresel ağlarından biri olan IUCN [*The International Union for Conservation of Nature*], yani *Uluslararası Dünya Doğayı Koruma Birliği*, her yıl yayımladığı, *IUCN Kırmızı Listesi* olarak adlandırılan ve Yeryüzü'nün biyoçeşitliliğindeki azalmayı belgeleme niteliğindeki en son küresel raporunda, taradığı 91.523 türden 8.417'sini, 2017 itibariyle, "nesilleri tehdit altında olan türler" başlığı altında *Kırmızı Liste*'ye dâhil etmiştir.[29] *Kırmızı Liste*'de, bir biyolojik türün neslinin tehdit altında olduğunu gösteren üç ana ifade kullanılır: CR [*Critically Endangered*] harfleriyle belirtilen türlerin nesillerinin devamlılığı "ciddi tehdit altında" iken, E [Endangered] "tehdit altında," V [Vulnerable] "korunmasız" oldukları anlamına gelir. Bu türlerin durumları bir son-

[27] Jussi Parikka, *The Anthrobscene*. Minneapolis: U of Minnesota P, 2014, s. 6.
[28] *Age.*, s. 6.
[29] *The IUCN Annual Report* 2017, s. 13

raki değerlendirme raporuna kadar geçen süre içinde gözlemlenir ve durumlarındaki olumlu ya da olumsuz yöndeki değişimler bir sonraki güncel Kırmızı Liste'de yeniden tanımlanır. Örneğin, 2017 *Kırmızı Listesi*'nde Rodrigues Uçan Tilkisi olarak bilinen tilki türü "ciddi tehdit altında"dan [CR] "tehdit altında"ya [E], bir önceki raporda durumları "tehdit altında" [E] olarak tanımlanan iki kiwi türü, doğal koruma parklarındaki titiz çabalar sonucunda, "korunmasız" [V] tanımına yükseltilebilmiştir.[30] Maalesef, 2,930 omurgasız hayvan türü, 351'i açık deniz balığı, 115'i tatlı su balığı olmak üzerde 466 balık türü, 649 memeli hayvan türü, 1,175 sürüngen türü ve 238 kuş türünün de aralarında bulunduğu 2017 *Kırmızı Listesi*'nde, 2,443 adet de bitki türü yer almaktadır.[31] 2018 raporu için ise, 15.000 türün değerlendirme aşamasında olduğu *Uluslararası Dünya Doğayı Koruma Birliği [IUCN]* tarafından ilân edilmiştir. Bulunduğu coğrafi konum nedeniyle, biyoçeşitlilik açısından Avrupa'nın en zengin bölgelerinden birinde bulunan ülkemizde ise, IUCN'nun *Türkiye Ulusal Komitesi* 2005 yılında kurulmuş olup, yedi kurumsal üyesi (TC. Orman ve Su İşleri Bakanlığı, Kaz Dağı ve Madra Dağı Belediyeler Birliği, Dünya Doğayı Koruma Vakfı Türkiye Şubesi [*WWF Turkey*], Doğa Derneği [*BirdLife Turkey*], Kuzey Doğa Derneği, Türkiye Erozyonla Mücadele ve Ağaçlandırma Vakfı – TEMA ve Doğal Hayatı Koruma Derneği – DHKD) ile ülkemizdeki nesli tehdit altındaki flora ve fauna popülasyonunun doğal yaşam alanları içinde korunması amacıyla çalışmalarını sürdürmektedir.

Mevcut bitki ve hayvan türlerinin devamının sağlanarak biyoçeşitliliğin korunması gezegenimizin ekolojik dengesi açısından büyük önem taşır. Biyoçeşitlilik bir gezegendeki canlı yaşamının devamının, sürdürülebilirliğin en önemli göstergesidir. "Biyolojik türler, sağlıklı bir gezegen için çok önemlidir, ancak artan insan nüfusu, diğer biyolojik türleri ciddi anlamda baskı altına almaktadır. Doğal yaşam alanlarının yok edilmesi, bazı istilacı türler, doğal kaynakların aşırı sömürülmesi, yabanıl alanlardaki yasadışı ticari aktiviteler ve iklim değişimi dünya çapında türlerin hayatta kalması için tehdit oluşturmaktadır."[32] Biyoçeşitliliğin korunmasının en önemli ön koşulu, öncelikle söz konusu biyolojik türlerin doğal yaşam alanlarının korunmasıdır. Örneğin, çevresel koşullara en hızlı tepki veren, dolayısıyla türlerinin devamı en hızlı şekilde tehdit altına giren deniz florası örneklerinden olan mercanlar, denizlerdeki kirlilik sonucunda mercan resiflerinin özelliklerini kaybetmesi sonucu yok olmaya başlarlar. Floral biyoçeşitli-

[30] *Age.*, s. 42.
[31] "The IUCN Red List of Threatened Species 2017." Online. (http://www.iucnredlist.org/photos/2017)
[32] *Age.*, s. 42.

liğin en yoğun olduğu habitatlardan biri olan yağmur ormanlarının çeşitli nedenlerle, Amazonlar'da çok uluslu dev şirketler tarafından yürütülen elmas arama çalışmaları gibi, ormansızlaştırılması neticesinde, ev sahipliği yaptıkları pek çok irili ufaklı bitki ve mantar türü de doğrudan yok olmuş ya da tehdit altına alınmış olur.

Elbette ki, türlerin kitlesel (ya da tek tek) yok oluşları ve tehdit altında bulunan türlere dair istatistikler ve bilimsel gerçekleri içeren çeşitli kırmızı listelerin sunduğu veriler son derece önemlidir. Ancak bu verileri, risk altındaki türler ile ilgili bir algı oluşturulması için bazen fazla karmaşık, uzak ve zor bulanlar olduğu kadar, bu kırmızı listelerin, film, belgesel, kitap, fotoğraf, veri tabanı gibi birincil araştırma alanlarına paralel okumalar sağlayacak derecede yararlı olduklarını düşünenler de vardır. Bu ikinci gruba girenler arasında, çevresel beşeri bilimler alanındaki çalışmalarıyla tanınan Amerikalı akademisyen Ursula K. Heise öne çıkar. "Antroposen için Çoktürlü Kurgular" ["Multispecies Fictions for the Anthropocene"] makalesinde belirttiği gibi, "bizi, nesli tükenmekte olan türler ve onların korunması ile ilgili düşünmeye iten hikâyeler ve görseller –fotoğraflar, filmler, resimler, müzik besteleri ve diğer sanat eserleri- bu türlerin yok oluşlarının kültürel etkileri ve anlamları, biyoçeşitliğinin değerinin bilinmesi mesajı"[33] kitlelerle mümkün olan her şekilde paylaşılmalıdır. Standart bilimsel verilerin, "kültürel filtrelerden geçirilmesi, dönüştürülmesi ve imge ya da anlatı formuna sokularak yeniden yaratılması,"[34] Heise'ye göre son derece ilginç sonuçlar ortaya çıkarabilir. Herşeyden önce, bu hikâyeler, "kültürler ve türler arası bir işbirliği ile, yok ettiğimiz geçmişi yeniden inşa etmek için"[35] kullanılabilirler. Ancak, Heise bu noktada, beşeri bilimlerdeki türlerin yok oluşuyla ilgili bu hikâye anlatıcılığına dair bir endişesinin altını çizer. Kültürel hayal gücümüzle şekillenen bu bilimsel gerçeklerden doğan film, yazın ve fotoğraflar gibi estetik eserlerde, türlerin yok oluşu genellikle "ağıtsal ve trajik üsluplarla"[36] ele alınır. Dolayısıyla, bu noktada asıl önemli olan, türlerin yok oluşu temalı hikâyelerin kaynaklarını nereden (bilimsel ya da kurgusal gerçeklikten) aldıklarından ziyade, bu anlatım tarzlarının baskın olduğu yok oluş hikâyelerinin okur ya da izleyici üzerinde oluşturmayı amaçladıkları "yas, melankoli ve nostalji"[37] gibi duygusal etkilerin, gerçek hayatta biyolojik geleceğimizle ilgili ortak bir vizyon ya da küresel stratejilerin geliştirilmesi açısından ne kadar etkili olacağıdır.

[33] Ursula K. Heise, *Imagining Extinction: The Cultural Meanings of Endangered Species*, Chicago: The U of Chicago P, 2016, s. 237.
[34] *Age.*, s. 13.
[35] *Age.*, s. 237.
[36] *Age.*, s. 12.
[37] *Age.*, s. 12.

Heise'ye göre, tüm bu veri kaynakları ya da hikâye anlatıcıları bir araya gelip aynı noktaya yönlendirildiklerinde, "nesilleri tükenmekte olan insan olmayan canlılar üzerindeki tehditler konusundaki ortak endişelerimizi"[38] en doğru şekilde ifade edecek bir yol bulunabilir ve kültürel farklılıklarımıza rağmen, dünya vatandaşları olarak ortak bir "ekolojik kültür"[39] paydasında buluşulabilir. Aksi takdirde, Antroposen kavramı, yok olan veya türleri ciddi tehdit altına girmiş olan flora ve faunası için ağıt yakacağımız, erozyona uğramış kültürel hafızamızı teknolojik çarelerle tedavi etmeye çalışacağımız kıyametvari bir dönem olacaktır.

Jeolojik bir terim olarak Antroposen kavramı, bize insan eliyle değişen doğanın artık inkârı mümkün olmayan bilimsel kanıtlarını sunar. Antroposen çağına girişimizle, çevreci gazeteci Bill McKibben'ın da belirttiği gibi, "dünyanın sonu gelmedi, ama bildiğimiz dünyanın sonu geldi –henüz biz tam olarak bunu idrak edemesek de. Biz hâlâ aynı gezegen üzerinde yaşadığımızı hayal ediyoruz. Artık o farklı bir yer. Farklı bir gezegen.[40] Antroposen hipotezinin kabulü ise ilk olarak akla, insanın eylemlerinin sonuçlarıyla yüzleşmesinin gerektiği bir zamanı, adını insandan alması nedeniyle de öncelikle insan eylemlerinin gene insan yaşamını nasıl etkilediğinin gözler önüne seren çeşitli platformlardaki ve farklı disiplinlerarasındaki tartışmaları çağrıştırır. Buraya kadar her şey bizi çok doğru bir yöne kanalize eder. Ancak, insanlarla aynı çevresel dönüşümlere ve değişen iklimsel koşullara maruz kalan, insan olmayan ögeler, yani flora ve fauna, bu tartışmaların neresindedir? Eğer, karmaşık bilimsel verileri algılamamıza, özümsememize, yavaş ilerleyen doğa ve iklim fenomenlerinin gelecekte oluşturabilecekleri olumsuz sonuçları şimdiden zihnimizde canlandırmamıza yardımcı olabilecek yegâne araçlar olan sanat ve edebiyatı, "Antroposen çağının öykü anlatıcıları"[41] olarak kabul edersek, kendimize şu önemli soruyu sormalıyız: Bu öykülerde insan olmayan varlıklar nerededir? Onların, aşırı tüketim, doğal kaynakların düşüncesizce kullanımı, kontrolsüz şehirleşme, hızlı endüstrileşme, aşırı nüfus artışı gibi insan eylemleri nedeniyle nesilleri tükenirken attıkları sessiz çığlıklarının duyulmasını kim sağlayacak? Bu noktada çevresel bilinç oluşturma amaçlı üretilen eko-kurgu yazını ve sineması devreye girmelidir. Bu eğilimi de, son dönem eko-kurgu, iklim kurgu anlatılarında, insan kaynaklı nedenlerle türlerin yok oluşunun tematik olarak gittikçe daha fazla yer kaplamasıyla gözlemleyebiliriz.

---

[38] *Age.*, s. 13.

[39] *Age.*, s. 13.

[40] Bill McKibben, *Eaarth: Making a Life on a Tough New Planet.* New York: St. Martin's Griffin, 2011, s. 2-3.

[41] Fatma Aykanat, "Antroposen Çağı'nın Öykü Anlatıcıları: Sanat ve Edebiyat", *Şarki Edebiyat ve Sanat Dergisi:* Ekoeleştiri Özel Sayısı 1.2 (2017): 44-57, s. 44.

İnsanı ve insan ihtiyaçlarını, önceliklerini diğer biyolojik türlere üstün şekilde konumlandıran insan odaklı bir bakış açısı yerine, tüm biyolojik türlerin eşitliğini, yaşamlarının aynı derecede değerli oluşunu çıkış noktası olarak kabul eden biyomerkezli bir çerçeveden bakıldığında, Yeryüzündeki tüm insan ve insan olmayan türler, insan üretimli kültürler ve doğal çevre birbirleriyle girift bir şekilde bağlantılıdır. Başka bir deyişle, birindeki olumsuz yöndeki değişim, er ya da geç, diğer türlere de sirayet edecek ve mevcut ekolojik dengeyi bozacaktır. Antroposen kavramı da bunu en net şekilde ortaya koymaktadır; doğa ve insanlara sunduğu doğal kaynaklar sonsuz değildir ve doğaya ya da doğadaki insan olmayan diğer türlere verilen zarar mutlaka insan yaşamını da etkileyecektir. Bu nedenle, biyoçeşitliliğin yok oluşunu flora ve fauna'daki yok oluşlar olarak iki ayrı şekilde kategorize etmek yerine, bir alandaki bozulan dengenin diğeriyle bağlantılı olduğu gerçeğinden yola çıkmak daha doğru bir bakış açısı olacaktır. Bu bağlamda, flora ve faunadaki kitlesel yok oluşların birbirini nasıl tetiklediğini görselleştiren yakın dönemden iki edebî örnek vermek istiyorum.

İlk olarak, Amerikalı roman yazarı Lydia Millet'in 2007 basımı *Ölüler Nasıl Düşler?* [*How the Dead Dream?*] romanının 5 ve 6. bölümlerinden seçilen kısımların, yazarın kendisi tarafından birleştirilmesiyle oluşturulan, ve Mark Martin'in editörlüğünde, Margaret Atwood, Paolo Bacigalupi David Mitchell, Nathaniel Rich ve Kim Stanley Robinson'un da aralarında bulunduğu, ekolojik meselelere duyarlı edebî çalışmalarıyla dünya çapında tanınmış on yazarın kısa hikâyelerinden oluşturulan *Ben Ayıların Tarafındayım: Zarar Görmüş Bir Gezegenden Kısa Öyküler* [*I'm with the Bears: Short Stories from a Damaged Planet*] öykü seçkisinde, 2011 yılında, *Hayvanat Bahçesine Gidiş* [*Zoogoing*] başlığı altında kısmen yeniden basılan öyküsü, flora ve faunadaki nesil tükenme olaylarının nasıl birbirleriyle yakından bağlantılı olabileceğine dair çarpıcı bir bölüm içerir:

> Diyelim ki, bir hayvan, türünün en son örneğiydi, mesela bir kanguru faresi. Küçücüktü, yükseklerdeki bulutların uzun gölgeler oluşturduğu çorak bir arazide bir tilki yavrusundan kaçıyordu. Kaçış sadece birkaç saniye sürüyordu; kimse izlemiyordu, hem de hiç kimse, çünkü böcekler, solucanlar ve çok, çok yukarılardan geçen bir jet haricinde etrafta in cin top oynuyordu. Farzı misal, birbirlerini tanımıyor, ikisi de [ne av, ne de avcı] farenin türünün son örneği olduğunu, dünyaya bir daha onun gibi bir fare gelmeyeceğini bilmiyordu. O zaman bu ölümü diğer ölümlerden ayıran neydi ki? Dünya bu kaybı sezer miydi acaba? Arazi arazi olarak kalır, gökyüzü maviliğinden bir şey kaybetmezdi. Ölüme giden her durak, değişmez kaderdeki her sapma ancak var olmayan bir seyircinin

> tasavvuru olmalıydı. Tilki türünün son örneği avı dişinin kovuğuna bile gitmeden, bir sonraki yiyeceğini bulmak için tekrar koşmaya başlardı.[42]

Kanguru faresinin yok oluşuyla ardında bıraktığı küçük boşluğun, gezegenimizin ekolojik dengesindeki büyük etkisi, ancak uzun vadede fark edilir olacaktır. Millet'e göre, Yeryüzünde kapladığı alan pek de fazla olmayan küçük bir fare türü yok olmuştu ama aslında "varoluş kütüphanesinden koca bir cilt"[43] yitip gitmişti. O gün itibariyle Yerküre'nin fauna çeşitliliğinden sadece tek bir tür yok olmuş gibi görünse de, aslında, aynı anda, "bu biricik farenin yuvasında yaşayan parlak kanatlı, uzun bacaklı bir sinek; sineğin kanatları altında yaşayan bir parazit; kökleri parazitin larva evresinden beslenen çiçek veren bir bitki; bitkinin döllenmesine yardım eden bir yarasa..."[44] ve daha kanguru faresi ile bağlantısının farkında bile olmadığımız bu zincirden kim bilir kaç halka daha; kaç bitki ve hayvan türü daha, domino etkisiyle, zincirleme olarak, yok olmuştu ya da uzak gelecekte yavaş yavaş yok olacaktı. Sadece biz bunun cevabını henüz bilemiyorduk. Yani, yukarıdaki alıntıda da belirtildiği gibi, zincirin ilk halkasında bulunan bir hayvan türü yok olurken, zincirin son halkasındaki ona bağlı bir bitki türü de yok olmuştu aslında.

İkinci örneğim ise, İngiliz iklim kurgu romanları yazarı Sarah Holding'in çocuk edebiyatı kategorisinde de ele alınabilecek *SeaBEAN Üçlemesi*. Yavaş yavaş kötüleşerek 21. yüzyılın sonu ve 22. yüzyılın ortalarına gelindiğinde biyoçeşitliliğin tamamen yok olması ve Yerküre'nin insan türü dâhil pek çok biyolojik tür için neredeyse yaşanılamaz bir yer haline geldiği çevresel koşulların resmedildiği Sarah Holding'in genç okur kitlesini hedef alarak yazdığı ekolojik temalı distopik üç romandan oluşan *SeaBEAN Üçlemesi* (2013-2014),[45] insan eliyle yıkıma uğratılmış ekosistemlerin teknoloji yoluyla yeniden işler hale getirilmesi çabalarını kurgusal açıdan örneklemesi açısından önemlidir. Serinin üçüncü ve son romanı olan *SeaRISE*'da, 22. yüzyıla gelinmiş ve içme suyu ve oksijen petrolden, altından ve ya elmastan bile daha değerli, hayati gereksinimler haline gelmiştir. Biyoçeşitlilik tamamen tükenmiş, neredeyse tüm bitki ve hayvan türleri yok

[42] Lydia Millet'in *Zoogoing* öyküsünden makale içinde yapılacak alıntılarda, öykünün Millet'in *Ölüler Nasıl Düşler?* romanında yer alan bölümleri, dolayısıyla romanın Evrim Öncül çevirisi kullanılacaktır.
Lydia Millet, Ölüler Nasıl Düşler. Çev. Evrim Öncül. İstanbul: Kolektif, 2017, s. 164-165.
Lydia Millet, "Zoogoing." I'm with the Bears. Ed. Mark Martin. London, New York: Verso, 2011, s. 35-54.
[43] Lydia Millet, Ölüler Nasıl Düşler. Çev. Evrim Öncül. İstanbul: Kolektif, 2017, s. 165.
[44] *Age*., s. 165.
[45] Sarah Holding, *SeaBEAN*. New Port, Isle of Wight: Medina Publishing, 2013.
—, *SeaRISE*. New Port, Isle of Wight: Medina Publishing, 2014.
—, *SeaWAR*. New Port, Isle of Wight: Medina Publishing, 2014.

olmuştur. Tıpkı Lydia Millet gibi, Sarah Holding de, bitki ve hayvan türlerinin yok oluşunu, ayrı ayrı ekolojik olaylar olarak ele almak yerine, birbirleriyle yakından ilintili iki paralel ekolojik felaket olarak görür. Zira, romanda da anlatıldığı gibi, arı ve kelebek türleri yok olduğu için, polenleri taşıyarak bitkilerin üreyebilmeleri için gerekli olan tozlaşma sürecini gerçekleştirecek hiçbir canlı eyleyici de kalmamıştır. İklim değişimi nedeniyle tahmin edilemez hareket kalıpları sergileyen rüzgâr etkeni ise tek başına yeterli değildir. Dolayısıyla, hayatta kalan insan popülasyonu için yiyecek sağlamak için gerekli tarımsal üretim sürecinde her bir bitki ve tohumun tozlaşması yapay ortamlarda, insan kontrolünde gerçekleştirilmek zorunda kalacaktır. Eğer teknolojinin yardımı alınamamış olsa, zaten beslenme rejimleri büyük ölçüde değişmiş olan insanlar, beşeri ve kültürel hafızalarındaki bitki imgelerinin de silinmesi tehdidi ile karşı karşıya kalacaklardır. Pek çok yöresel yiyecek çoktan bu tür bir hafıza kaybına yenik düşmüştür. Romanın en ilginç metaforlarından biri olan ve insanların eylemlerinin sonuçlarıyla yüzleşmelerine imkân sağlaması açısından Holding'in son derece yararlı bir edebî araç olarak kullandığı zaman makinası, bu karanlık gelecek ile henüz çevresel dönüşümlerin yaşanmaya başlamadığı geçmiş arasında zaman yolculuğu yapılabilmesine olanak sağlar. Hattâ Holding'in bu distopik gelecek tasvirinde, artık gerçek bitki ve hayvan türü örneği hayatta kalmadığı için alerji sorunu olmayan, karakterlerden biri olan Karla'nın vücudu, gelecekten geçmişe zaman yolculuğu yaptığında karşılaştığı gerçek polenler ve hayvan tüyleri yüzünden alerjik tepkiler vermeye başlar.

Holding'in *SeaBEAN Üçlemesi*'nin yok olan biyoçeşitlilik ve flora popülasyonu gibi çevresel sorunlara ürettiği teknolojik çözümlerin belki de en ilginç örneklerinden biri de, gerçekte yok olan türlerin, bilgisayar ortamında üç boyutlu dijital imgelerinin yaratılıp, hologram olarak aynı habitat illüzyonunun yaratıldığı sahnelerdir. Yaşayan bir Yeryüzü imgesinin yaratılması için hazırlanan üç boyutlu dijital flora ve fauna örneklemeleriyle nostaljik bir doğa simülasyonu yaratılır ve sanki doğayı hiç değiştirmemişler gibi insanlar dijital ormanlarda sabah koşularını yapmaya devam ederler. Nesli tükenmiş bitki ve hayvan türlerinin yerini, uzaktan bakıldığında son derece gerçekçi görünen, ama dokunulduklarında piksellerine ayrılan sahte bitkiler, içi boş ağaç gövdeleri, siborg hayvanlar almıştır. Atmosferin kimyasal yapısı zehirli gazlar nedeniyle bozulduğu için, gökyüzünün rengi de değişmiş, oksijenin yokluğunda nefes alabilmek için insanlar günlük hayatlarında âdeta zorunlu bir aksesuara dönüşen gaz maskeleriyle dolaşmaya başlamışlardır. Gezegenin bazı bölgeleri, üzerlerinde hiçbir bitkinin yetişmediği toksik alanlarla, romandaki "Ölü Bölge" [*Dead Zone*] gibi kaplanmıştır. Bu alanlar da gerçek flora örnekleriyle değil, "detritus" denilen

yapay atıklarla kaplıdır. Son derece toksik olan su bile, "deniz yosunlarıyla değil, sadece başıboş şekilde ortalarda dolanan plastik şişe kümeleri, ölü balıklar, naylon parçaları bazı metal kutular"[46] ile doludur. Dış dünya böyle toksik ve üzerinde yaşanamaz bir floraya sahipken, gezegenin tek yaşanabilir alanları etrafı bir şekilde kapatılarak dış dünyadan izole edilmiş yapay biyom'lardır. Fakat bu güvenli izole bölgeler, elbette ki, ekonomik olarak diğerlerinden üstün ayrıcalıklı grupların tekelindedir. Romanda, bir ada üzerinde konumlandırılmış ve dışardan bakıldığında tüm adayı kapsayan "devasa bir sabun köpüğünden balon"a benzeyen *Obsidion* adındaki yapay biyom bu izole bölgelere örnek olarak verilir. Obsidion, uzak bir adada inşa edilmiş olmasının yanısıra, etrafı elektrik yüklü yüksek çitlerle ve güvenlik kameralarıyla çevrilidir. Bu derece yüksek güvenlik önlemlerinin nedeni, dünyanın en güçlü şirketi olan Hadron Endüstrisi adlı şirketin kalesi olmasıdır. Burası aynı zamanda yok olan flora ve fauna'nın yeniden yaratılmasına dair çeşitli deneylerin yapıldığı bir nevi yüksek teknoloji destekli laboratuvar görevi de görmektedir. İklimi insan eliyle kontrol edilen, ve bir zamanlar dış dünyada süregelen ve canlı yaşamının devamını sağlayan bir yüzyıl önceki tropik iklim koşullarının laboratuvar ortamında yeniden oluşturulması için kullanılan bu biyom, bu nedenle "dev bir sera"ya[47] da benzetilir. Hadron Endüstrisi'ne göre Yerküre'de, geçen yüzyıldan itibaren yok edilen canlı yaşamının yeniden oluşturulması için artık çok geçtir. Herşeyden önce, ellerindeki yüksek teknolojiyi kullanmak için canlı bir bitki ya da hayvan türü örneği yoktur. Bulabildikleri tek çözüm ise, geçmişe gidip, bu cehennemvari gelecekte sona eren canlı yaşamını yeniden başlatacak tür örnekleri getirmek için kullanılabilecek bir nevi "Nuh'un Gemisi" misyonu yüklenmiş bir zaman kapsülü icat etmektir. Romanda "C-Bean Operasyonu" olarak adlandırılan bu çılgın proje, "yaşamakta oldukları gelecekte çoktan yok olmuş biyolojik türlerin örneklerini geçmişten getirip, insanların onları tekrar üremelerini ve büyümelerini sağlayarak, gezegenin yok olan biyoçeşitliliğini yeniden sağlamak"[48] amacını güdüyordu. Tabii zamanla, bu proje de ekonomik sömürü zihniyetine yenik düşecek ve tohum karaborsanın, kaçak gelecek yolculuklarının, açlıkla mücadele eden umutsuz kitlelerin Hadron Endüstrisi'nin kapısındaki oluşturdukları kuyruklara yol açarak sonuçsuz kalacaktı.

Sonuç olarak, Jussi Parikka'nın "Gezegen Hafızası" ["Planetary Memories"] makalesinde de altını çizdiği gibi, Antroposen Çağı'nda, "gezegeni-

[46] Sarah Holding, *SeaRISE*. New Port, Isle of Wight: Medina Publishing, 2014, s. 54.
[47] *Age*., s. 123.
[48] *Age*., s. 108.

mizin jeolojik hafızası"[49] ile "kültürel miras, kültürel hafıza, sosyal hafıza" gibi kavramlar artık ayrılamaz biçimde iç içe geçmiştir ve birbirlerinden bağımsız olarak tartışılmaları mümkün değildir. Yerküre'nin jeolojik hafızasından silinen insan olmayan her bir canlı türü, insanların sosyal ve kültürel hafızasından da bir şeyler eksiltecek, gelecek nesillere aktarılacak kültürel mirasımızda, telafisi imkânsız değer kayıplarına neden olacaktır. Bu nedenle, günümüzde, insan türünün mustarip olması muhtemel, Antroposen çağına özgü amnezya, yani hafıza kayıplarına karşı, en geçerli çözüm, mevcut biyolojik çeşitliliğin korunması olacaktır.

Kaynakça

Aykanat, Fatma. "Antroposen Çağı'nın Öykü Anlatıcıları: Sanat ve Edebiyat." *Şarki Edebiyat ve Sanat Dergisi:* Ekoeleştiri Özel Sayısı 1.2 (2017): 44-57.

Braje, Todd J. "Earth Systems, Human Agency, and the Anthropocene: Planet Earth in the Human *Age*." *Journal of Archaeological Research* (Eylül 2015) 23.3: 1-31. Erişim Tarihi: 02.05.2016.

Crist, Eileen. "On Poverty of Our Nomenclature." *Environmental Humanities* 3 (2013): 129-147.

Crutzen, Paul J., and Eugene F. Stoermer. "The Anthropocene." *IGBP Newsletter* 41 (Mayıs 2000): 17.

Crutzen, Paul J. and Christian Schwagerl. "Living in the Anthropocene: Toward a New Global Ethos." *Environment 360* (2011). Erişim Tarihi: 23.06.2015.

Ellis, Erle C. "The Planet of No Return." *Breakthrough Journal* 2 (Sonbahar 2011). Erişim Tarihi: 26.04.2016

Gezgin, Deniz. *Bitki Mitosları.* İstanbul: Sel Yayıncılık, 2015.

Hamilton, Clive. "The Theodicy of the Good Anthropocene." *Environmental Humanities* 7 (2015): 233-238.

Haraway, Donna. "Anthropocene, Capitolocene, Plantationocene, Cuthulucene: Making Kin" *Environmental Humanities* 6 (2015): 159-165. Erişim Tarihi: 14.04.2016.

Heise, Ursula K. *Imagining Extinction: The Cultural Meanings of Endangered Species.* Chicago: The U of Chicago P, 2016.

Holding, Sarah. *SeaRISE.* New Port, Isle of Wight: Medina Publishing, 2014.

Jensen, Derrick. "The Age of the Sociopath." *Earth Island Journal Online* (Bahar) 2013. Erişim Tarihi: 20.04.2016.

Hartley, Daniel. "Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism." *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism.* Ed. Jason W. Moore. Oakland, PM P, 2016. 153-165.

McKibben, Bill. *Eaarth: Making a Life on a Tough New Planet. New York:* St. Martin's Griffin, 2011.

[49] Jussi Parikka, "Planetary Memories", *After Extinction,* Ed. Richard Grusin, Minneapolis: U of Minnesota P, 2018, s. 44.

"Media Note: Anthropocene Working Group (AWG)." University of Leicester Press Releases Ağustos 29, 2016. Erişim Tarihi: 15.09.2016

Millet, Lydia. Ölüler Nasıl Düşler. Çev. Evrim Öncül. İstanbul: Kolektif, 2017.

Millet, Lydia. "Zoogoing." I'm with the Bears. Ed. Mark Martin. London, New York: Verso, 2011. 35-54.

Moore, Kathleen Dean. "Anthropocene is the Wrong Word." *Earth Island Journal*, The Anthropocene Special Issue: "Manmade" 28.1 (Bahar 2013), s 1-3.

Parikka, Jussi. *The Anthrobscene*. Minneapolis: U of Minnesota P, 2014.

—,"Planetary Memories." *After Extinction*. Ed. Richard Grusin. Minneapolis: U of Minnesota P, 2018. 27-50.

Peters, Kirsten E. *The Whole Story of Climate: What Science Reveals About the Nature of Endless Change*. New York: Prometheus Books, 2012.

"The IUCN Annual Report 2017." Online. 1-48. (https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/Rep-2018-003-En.pdf)

"The IUCN Red List of Threatened Species 2017." Online. (http://www.iucnredlist.org/photos/2017)

Visconti, Guido. "Anthropocene: Another Academic Invention?" *Lincei* (2014) 25: 381-392. Erişim Tarihi: 23.11.2015.

Zalasiewicz, Jan, Mark Williams, Alan Haywood, and Michael Ellis. "The Anthropocene: A New Epoch of Geological Time?" *Philosophical Transactions of the Royal Society* 369 (2011): 835-841.

Zalasiewicz, Jan, Mark Williams, Richard Fortey, ve diğerleri. "Stratigraphy of the Anthropocene." *Philosophical Transactions of the Royal Society* 369 (2011): 1036-1055.

KENTSEL EKOELEŞTİRİ: DOĞA'DAN KENTDOĞA'YA EKOLOJİK BİR YOLCULUK

Gülşah Göçmen*

Ekoeleştiri, "edebiyat ve fiziksel çevre arasındaki ilişkiyi"[1] incelemek üzere yola çıktığında, daha önceki edebî eleştiri akımlarından farklı olarak, edebiyat tarafından okuyuculara sunulduğu düşünülen evrensel insani değerleri aramak yerine eleştirinin merkezine insanın fiziksel çevresi ile kurduğu/kuramadığı ilişkiyi koymuştur. Bir yönüyle, ekoeleştiriyi, o zamana kadar ortaya çıkarma amacı güden bu liberal ve hümanist perspektifin insanmerkezci yaklaşımını sorgulayan ve bu yaklaşımı yerinden eden bir akım olarak değerlendirmek mümkündür. Bu ekolojik bilinçli yeni eleştiri akımında, "fiziksel çevrenin nitelikleri" konusu en baştan beri tartışmalı olan konulardan biridir. Cheryll Glotfelty'nin tanımında vurgulanan bu ikinci ögenin, söz konusu eleştirel yolculukta anlamsal olarak değişikliğe uğradığını görürüz. Bu değişikliğin nedeni, ekoeleştirinin farklı evrelerindeki farklı yaklaşımların getirdiği fiziksel çevre tanımlarıdır. Lawrence Buell'ın dalga metaforu[2] ile betimlediği ekoeleştiri akımının üç evresinde,

* Dr. Gülşah Göçmen, Aksaray Üniversitesi, Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü.

[1] Cheryll Glotfelty, "Introduction", *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. Eds. Glotfelty, Cheryll ve Harold Fromm, Atina ve Londra: U of Georgia P, 1996, xv-2, s. xviii. Aksi belirtilmediği takdirde bu makaledeki tüm çeviriler tarafıma aittir.

[2] Buell, dalga benzetmesini kullanırken özellikle bu akımları tarihsel olarak bir ayırma amacından uzak olduğunu belirtir. Buell'a göre nasıl bir dalga diğerini içerisine alarak ilerliyorsa ekoeleş-

farklı bakış açıları ile ele alınan fiziksel çevre kavramını betimlemek, özellikle ekoeleştirinin ilk iki evresinde yer alan ekoeleştirmenlerin odağında olmuştur. Buell'a göre, birinci dalga ekoeleştiri, eleştirel katkısını "okuyucu ile metin ve metin ile dünya arasına mesafe koymaktan 'kurtarmanın' temel bir yolu olarak gördüğünden",[3] öncelikle fiziksel çevrenin edebî temsilleri üzerinde durmuş ve bu temsiller aracılığıyla da çevre bilinci ve çevresel değerleri vurgulamıştır. Birinci dalga ekoeleştirinin yöneldiği yazın türü, doğa yazını[4] (*nature writing*) olarak adlandırılan yarı kurgusal yarı otobiyografik bir düz yazı türüdür. Henry David Thoreau, Ralph Waldo Emerson, John Burroughs, John Muir, Wendell Berry ve Annie Dillard gibi önemli Amerikan doğa yazarlarının eserleri üzerine odaklanan bu ekoeleştirmenler, fiziksel çevrenin ekoeleştirideki tanımını bu yazarların eserlerindeki doğa temsillerine yöneltmişlerdir. Bu yüzden ortaya çıkan çevre kavramı, kendine özgü doğal niteliklere sahip, insanların kurduğu kentsel yapılanmadan uzak ve bu nedenle de insanlar için sınırlı bir etkileşim sunan alanlar olarak karşımıza çıkar. Örneğin *Walden* isimli eserinin "Nerede ve Ne için Yaşadım" adlı bölümde, Thoreau şöyle der: "Ormana gittim çünkü yalnızca hayatının temel gerçekleriyle yüzleşmek için kasten yaşamak istedim",[5] Thoreau'nun cümlesinde bahsettiği gibi bir orman mı olmalıdır doğa anlayışı ya da arayışı? Kitabının konusu olan Walden Gölü kıyısındaki münzevi yaşamı sayesinde iletişime geçtiği bir doğal çevre midir ekoeleştirmenlerin peşine düştüğü? Akımın birinci dalga temsilcileri tarafından Amerikan doğa yazınına ait eserler aracılığıyla ön plana çıkarılan fiziksel çevre, insanı uzağında tutan ve bir şekilde onu insan eli değmemiş doğa ile imleyen tutumları nedeniyle eleştirilmiştir. Oldukça indirgeyici bulunan bu yaklaşım, fiziksel çevreyi "Doğa/doğal" olarak tanımlama eğiliminde olup buna uygun şekilde "doğayı onayan bir yaklaşım"[6] sergiler ve bunun dışında kalan fiziksel çevreye değer atfetmez. Doğa yazını, tarihsel, bilimsel, felsefi yaklaşımdan kişisel, kültürel ya da tarımsal içeriğe kadar türlü doğa

---

tirinin farklı dalgaları da birbirini kapsayarak ya da aşarak gelişip yeni bir dalga oluşturur (*The Future* s. 5).

[3] Buell, Lawrence. *The Future of Environmental Criticism: Environmental Crisis and Literary Imagination.* Londra ve New York: Blackwell, 2005, s. 6.

[4] Thomas J. Lyon "A Taxanomy of Nature Writing" ('Bir Doğa Yazını Taksonomisi') adlı makalesinde "arazi rehberleri ve profesyonel yazılar, doğa tarihi makaleleri, geziler, yalnızlık ve kırsal hayata dönüş, gezi ve macera ya da çiftlik hayatı" (s. 278) gibi doğa yazını türlerini açıklarken bu türün tarihsel ve yapısal gelişimine ışık tutar. Daha ayrıntılı bilgi için bu makaleye bakınız.

[5] Henry David Thoreau, *A Week on the Concord and Merrimack Rivers Walden; or, Life in the Woods, The Maine Woods, Cape Cod*, New York: The Library of America, 1985, s. 87.

[6] Martin Ryle, "After 'Organic Community': Ecocriticism, Nature and Human Nature", *The Environmental Tradition in English Literature*, Ed. John Parham, Aldershot: Ashgate, 2002. 11-23, s. 11.

keşiflerine rehberlik eder ve bu bakımdan ilk dalga ekoeleştirmenlerin ilgi odağı olmayı sürdürür. Ekoeleştirmen Glen Love'a göre, doğa yazınının bu şekilde ekoeleştirmenlerin eleştirel ajandasında sabit bir yer edinmesinin nedeni, aşağıdaki fikirleri benimsemeleridir:

> [g]ünümüzde edebiyatın en önemli işlevi, insan bilincini, tehdit altındaki doğal dünyada kendi yerinin tam olarak ne olduğunu düşünmeye yönlendirmektir. Neden güncel eleştirinin çoğunlukla göz ardı etmesine ya da karalamasına rağmen, doğa yazını, mekân edebiyatı, bölgesel yazın ve doğa şiiri şu an gelişmektedir? Bunun nedeni, insanları çevrelerinden ayıran mevcut ideolojinin görünür ve tehlikeli biçimde indirgeyici olduğuna dair –yazınsal camia haricinde– geniş çapta paylaşılan duyumdur. Çünkü doğal dünya şüphesiz ki gerçek, güzel ve önemlidir.[7]

Burada ön plana çıkan bir başka etkili düşünce, doğa yazınının uyandırdığı çevresel bilince ek olarak, bu ve benzeri yazın türlerinin doğanın estetik temsiline vurgu yapmasına yöneliktir. Doğal çevre güzelliklerinin idealleştirildiği edebî türler aracılığıyla fiziksel çevre, artık estetik değere sahip ve bu nedenle de korunma ihtiyacı duyan bir çevreye dönüşür. Benzer bir yaklaşım, İngiliz ekoeleştiri akımında da mevcuttur. Pastoral şiir geleneğinden yola çıkan İngiliz ekoeleştiri akımı, fiziksel çevreyi çoğunlukla kırsal alanlarla sınırlandırarak mevcut çevresel sorunları bu eserlere konu olan "saf doğa" ile iletişimin kopmasına bağlar. *Ekoeleştiri* (2004) kitabının yazarı, önde gelen ekoeleştirmen Greg Garrard'ın da altını çizdiği üzere, birinci dalga ekoeleştirinin İngiliz temsilcileri, çevre ile "Romantik pastoral"[8] arayışına girmişler ve aslında "hiçbir zaman ciddi şekilde nesli tükenmekte olmayan ve normal halinde biyolojik çeşitlilik konusunda fakir olabilen, fakat enginliği, güzelliği ve sürekliliği yüzünden sevilen"[9] bir çevre anlayışını önemsemişlerdir. Garrard da dâhil birçok ekoeleştirmen, içinde, baş harfi büyük D ile yazılıp, karşımıza idealize edilmiş bir formda çıkarılan "Doğa" kavramını barındıran bu metinlerin incelenmesiyle indirgenen bir çevre anlayışını eleştirir. Bu eleştirilerinin temelinde, günümüz çevresel sorunlarının, hâlihazırda kurgusal olan bu doğaya ait gerçeklik ile uyumsuz oluşu vardır. Aynı şekilde ikinci dalga ekoeleştirmenler de, fiziksel çevrenin çeşitli yazın türlerinde kurgulanan Doğa ideası ile örtüşmek zorunluluğuna karşı çıkmış ve onu yeniden tanımlamayı amaç edinmiştir.

---

[7] Glen Love, "Revaluing Nature: Toward an Ecological Criticism." *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. Eds. Glotfelty Cheryll ve Harold Fromm, Atina ve Londra: U of Georgia P, 1996. 225-240, s. 237.

[8] Garrard, Greg. *Ecocriticism*, Londra ve New York: Routledge, 2004, s. 48.

[9] *Age*., s. 48.

DOĞA MI? HANGİ DOĞA?

İkinci dalga ekoeleştirmenler fiziksel çevreyi tanımlarken, çevresel bir bilinç sergileyen kentsel yazını da doğa tanımlarına dâhil ederek, onu sadece geleneksel doğa yazını ya da pastoral metinlerle sınırlamamak gerektiğinin altını çizerler. Buell'ın da belirttiği gibi, birinci dalga ekoeleştirinin odağındaki çevre, yalnızca fiziksel doğal çevre iken;[10] ikinci dalga ekoeleştiri, çevrenin doğal ve yapılandırılmış çevreyi içeren daha geniş bir alanı kapsadığını iddia etmiştir. Kırsal ya da bozulmamış görüntüye sahip doğal alanlar ile insan tarafından yapılandırılmış alanların fiziksel çevreyi oluşturduğunu vurgulamak, insan ve doğa arasındaki etkileşim alanını da genişleten önemli bir adım olmuştur. Aynı zamanda ikinci dalga ekoeleştiri, doğal güzelliği için idealize edilen doğal çevrenin, herhangi bir başka cevreden üstün tutulmasının, çevresel değerleri belirli bir yazın türüne özgü kabul etmek anlamına geleceğini de öngörmüştür. Ekoeleştirel çalışmaların bu gibi köktencilik anlayışını reddetmesi gerektiğini vurgulayan ikinci dalga ekoeleştiri, fiziksel çevreyi değişken tüm özellikleriyle ele almak gerektiğini savunur. Örneğin onlar, fiziksel çevrenin maddesel niteliklerinin yanısıra, oluşumunda etkili olmuş kültürel, politik, sosyal, ekonomik ve ekolojik tüm etmenlerin birarada düşünülmesi sonucunda, kavram için daha kapsayıcı bir tanıma ulaşabileceklerine inanırlar. Bu kapsamlı tanım içerisinde ortaya çıkan kent doğası, bu makalenin temel tartışma konusunu oluşturmaktadır. İlerleyen kısımlarda kent doğası oluşumunu ele alırken, bunun hem bir bilim dalı olan kentsel ekoloji tarafından nasıl değerlendirildiğini hem de bu bilimin öncüleri tarafından ortaya konan düşüncelerin kentsel ekoeleştiri tarafından nasıl benimsenip uyarlandığını aktaracağım. Bu sayede, ekoeleştirinin gelişiminde yapıtaşı niteliği taşıyan fiziksel çevre kavramına yeni ve belki de çevresel değerleri vurgulamakta daha etkili olabilecek bir edebî alan yaratan kentsel ekoeleştiri alanını, açtığı yeni ufuklar ve karşılaştığı çıkmazlar üzerinden tartışacağım. Sonuç olarak güncel çevre sorunlarının temsilleri hakkında eleştirel bakış açıları geliştirirken, şehir ve doğayı birbirinden ayırmadan, onların kentsel ekolojinin ortaya koyduğu ilkeler ışığında incelenmesinin, çevresel değerlerin ve bilincin üretilmesinde etkin bir rol oynadığını vurgulayacağım.

Kent doğası, her ne kadar kırsal doğanın antitezi olarak görülmeye devam etse de, ikinci dalga ekoeleştirmenlerin katkılarıyla bu ikili karşıtlık konumundan sıyrılmayı büyük ölçüde başarır. Ekolojik siyasal kuramcı Jane Bennet'in de açıkladığı gibi, bu akımın temsilcileri "kentsel ve zarar görmüş peyzajları 'doğal' peyzajlar kadar ciddiye alan sosyal bir ekoleş-

[10] Buell, s. 21.

tiri"[11] geliştirmek zorunda kalmıştır. Böylelikle bu akımın temsilcileri, çevresel sorunlara, yalnızca doğal olana verilen zarar ya da doğal olana duyulan özlem duygusu çerçevesinden bakmayı bırakmış olurlar. Onların odağında, çevresel sorunların ekolojik kapsamından etik kapsamına kadar konuya dâhil edilmesi gereken birçok etmen yer alır. Dolayısıyla bu şekilde ele alındığında fiziksel çevre, tüm bu etmenlerin bir araya gelerek oluşturduğu, sosyal ekoloji, çevresel adalet, kent doğası ya da banliyö bölgelerinin ekolojileri gibi türlü konuların uzmanlıklarına kapı aralayan bir olgu olarak belirmektedir. Fiziksel çevrenin maddesel varlığına ek olarak onun farklı söylemlerde nasıl konumlandırıldığını bilmek, bu bilincin ekolojik duyarlılığa katkılarını ön plana çıkarmak ve çevresel değerlere bu şekilde katkıda bulunabilecek ekoeleştirel metin analizlerine yönelmek, ikinci dalga ekoeleştirmenlerin ilgi odağında olmuştur. Onlar, zihinlerimizdeki doğa anlayışını bir önceki akımdan farklı bir yere konumlandırmaya çalışırken, kent doğasının yapısına ve ilk olarak da buna neden olan kentleşme kavramının ortaya çıkışına yönelirler.

Kentleşme, Mezopotamya'da ilk şehirlerin kurulmasıyla ortaya çıkan ve günümüzde hâlâ insan ve doğa ilişkisini şekillendirmeye devam eden önemli olgulardan biridir. Kentleşmenin ilk örnekleri, "temelde coğrafi ve ekonomik olarak dağılan, insan, hayvan ve doğa gücüne dayalı"[12] tarımsal gelişmeden kaynaklanır. Kırsal yerleşim yerlerindeki temel uğraş olan tarımın gelişmesiyle kurulan kentler, doğal çevrelerini yalnızca fiziksel açıdan değişime uğratmamış, aynı zamanda kültürel olarak da değiştirmiştir. Modern kentleşme ise, hem fiziksel hem de kültürel olarak doğa ve insan ilişkisinin dönüşümünde etkin rol oynayıp bu rolüyle de eleştirileri üzerine toplayan Sanayi Devrimi'nin yarattığı etkilerin ışığında tanımlanmaktadır. Bu etkileri, ulaşımdan iletişime, yerleşmeden tüketime, şehir hayatının hemen hemen her yerinde söz konusu olan endüstriyel gelişmeler üzerinden görmek mümkündür. Modern kentleşmenin etkileri ile şekillenen fiziksel, sosyal, ekonomik ve kültürel açıdan farklı olan bu yeni çevresel doku, çevreci edebiyat başlığı altında bir yer edinemese de, çevrebilimcilerin odağına "kentsel ekoloji" başlığıyla yerleşmiştir.

---

[11] Jane Bennett, *The Enchantment of Modern Life: Attachments, Crossings, and Ethics*. Princeton ve Oxford: Princeton UP, 2001, s. 32.

[12] R. Levin Miriam, "Dynamic Triad: City, Exposition, and Museum in Industrial Society", *Urban Modernity: Cultural Innovation in the Second Industrial Revolution*. Eds. Miriam R. Levin vd. Cambridge ve Londra: MIT, 2010. 1-12, s. 11.

KENTSEL EKOLOJİ VE ŞEHİR DOĞASI

Kentsel ekoloji, insanların kurmuş oldukları şehir hayatına özgü ekosistemleri incelerken, doğal çevrenin kentsel çevreye dönüşmesinin olası sonuçlarını değerlendirmek üzere ortaya çıkmıştır. Bu alanın önde gelen isimlerinden biri olan Nik Heynen, kentsel ekolojiyi "şehir hayatını araştırmak için geniş bir objektifi temsil etmek amacıyla"[13] ve bu ekosistemlerde mevcut olan "karmaşıklığı ve olumsallığı kavramak için"[14] geliştirilen bir disiplin olarak tanımlar. Heynen kentsel alanların, "sosyal eylemler ve fiziksel çevrelerin birleşiminden doğduğunu gösteren birden fazla kuramsal çerçeveye"[15] ihtiyaç duyduğunu vurgular. Kent doğasına ait ekolojik yapı hakkında daha fazla bilgi edinmek ve bu bilgiyi sürdürülebilir bir doğayı mümkün kılmak adına kullanmak kentsel ekolojinin en önemli katkıları arasında görülebilir. Kentsel ekolojinin gelişimini sağlayan çevrebilimcilerden bir diğeri olan Ian Douglas ise, kentsel ekolojinin amaçlarını şu şekilde dile getirir:

> Kentsel ekolojinin amacı, insan kültürü ile doğal çevre arasındaki etkileşim nedeniyle oluşan biyolojik topluluk ve kentsel çevre arasındaki tüm olumsallığı anlamaktır. 'Kentsel' ve 'ekoloji' kelimeleri farklı disiplinler tarafından farklı şekillerde kullanılır. Alana dair yapılan herhangi bir çalışma tanımı insanlar için tamamen kapsayıcı olmalıdır: kentsel bağlamda çevresel ilişkiler.[16]

Douglas burada, kentsel ekolojinin üç temel bileşeninden bahseder: insanlar, doğal çevre ve kentsel yaşam alanı. Douglas'a göre, bu üç bileşen arasındaki ilişkiyi "fiziksel, sosyoekonomik ve biyotik"[17] olarak tanımlamak mümkündür. Bu ilişkinin "koruma, estetik ya da diğer amaçlarla planlanabilen ve tasarlanabilen kentsel ekosistemleri"[18] oluşturduğunu vurgular. Bu yeniden kurulan kentsel ilişkiler ağı, "şehrin fiziksel çevresini yeni bir ekolojiye"[19] dönüştürür. Kentsel ekoloji, toplu bir şekilde kentsel ekosistemleri oluşturan biyolojik, sosyal, ekonomik ya da fiziksel ögeleri araştırmayı görev edinir. "1970'lerde ayrı bir alt disiplin olarak beliren iklim, toprak, su

---

[13] Nik Heynen, "Urban Ecology." *Keywords for Environmental Studies*. Eds. Joni Adamson, William A. Gleason ve David N. Fellow, New York ve Londra: New York UP, 2016. 192-194, s. 192.
[14] Heynen, s. 192.
[15] *Age*., s. 192.
[16] Ian Douglas, "Introduction", *The Routledge Handbook of Urban Ecology*, Eds. David Goode, Michael C. Houck ve Rusong Wang, Londra ve New York: Routledge, 2011, s. 3.
[17] *Age*., s. 3.
[18] *Age*., s. 3.
[19] Levin, s. 11.

ve organizmaların sistematik çalışılması ile"[20] ortaya çıkan kentsel ekoloji, modern kentleşme sürecinin etkileriyle şekillenen şehir ekosistemlerini oluşturan ve birbirinin içine geçmiş ekolojik, biyolojik, sosyal, ekonomik veya politik tüm ögeleri araştırır.

Kentsel ekoloji, öncelikli olarak, bir çevreyi 'kentsel' çevre yapan özellikleri tespit eder. Sosyoloji, biyoloji, peyzaj mimarisi, şehir planlamacılığı ya da ekonomi gibi alanlardan bir grup araştırmacı ile kentsel ekoloji projesinde çalışan *Kentsel Ekoloji* (2011) kitabının yazarlarından Nancy E. McIntyre, takım arkadaşlarından 'kentsel' teriminin kullanılabilir bir tanımını yapmalarını istemiştir. Her bir disiplinden gelecek "kentsel" tanımı üzerinde çalışmayı hedefleyen McIntyre'a göre, " 'kentselin' genellikle görüldüğünde tanınan"[21] bir özelliğe sahip olduğu farz edilir. Fakat bu sanı, kentsel peyzajların özelliklerini belirlemekte her zaman muğlâk kalır. Tam tersine, bu özellikleri belirlemek için yapılması gerekenin geniş çaplı birçok disiplinli çalışma olduğunun üzerinde duran McIntyre, 'kentsel' sıfatının tanımını yaparken, bu sıfatın "arazi kullanımı planlaması, gelişimi ve gelecek araştırması gibi eylemlere kılavuzluk etmek için insan-çevre ilişkisini bütünlüğü ile kapsayan"[22] özelliklere sahip olması gerektiğini belirtir. Bu düşünceden hareketle bir yeri kentsel yapan özellikleri şu şekilde sıralar:

> [K]entsel ekosistemler, yüksek insan nüfus yoğunluğu (ilgili yerleşik yapılar ve hizmetler ile), değişen bir iklim (genellikle daha ılık; özellikle geceleri), antropojenik geçirimsiz yüzeyler, antropojenik kökenli kimyasalların yüksek yoğunluğu (örneğin, ağır metaller, atmosfer gazları ve partikülleri), değişen verimlilik rejimleri (nemlenen dalgalanmalar ile) ve büyük ekolojik ayak izi ile karakterize edilir.[23]

Kentsel sıfatının imlediği ilk özellik, insan nüfusunun yoğunluğu ve bu yoğunluğa bağlı yapıların varlığıdır. Doğal çevrenin karşıtı olarak görülen yapılandırılmış çevresi ile bu alanlar, mimari, fiziksel, iklimsel, tarımsal ve kimyasal antropojenik değişikliklere yol açmıştır. Bütün bu etmenler açıkça gösteriyor ki, kentsel alanlar, insanlar tarafından yapılandırılmış çevreleri dolayısıyla, doğal değil "sentetik ekosistemlerdir".[24] Kentsel ekolojist-

[20] Ian Douglas ve David Goode, "Urban Natural Histories to Urban Ecologies: The Growth of the Study of Urban Nature", *The Routledge Handbook of Urban Ecology*. Eds. David Goode, Michael C. Houck ve Rusong Wang, Londra ve New York: Routledge, 2011, 74-83, s. 76.

[21] Nancy E. McIntyre, "Urban Ecology: Definition and Goals", *The Routledge Handbook of Urban Ecology*. Eds. David Goode, Michael C. Houck ve Rusong Wang. Londra ve New York: Routledge, 2011, 7-16, s. 8.

[22] *Age.*, s. 8.

[23] *Age.*, s. 12.

[24] *Age.*, s. 8.

ler, doğal ve sentetik ekosistemler arasında yaptıkları ayrımda insan etkisini temel alırlar. Kentsel alanları sentetik olarak nitelemeleri, insanların doğal çevrenin dışında yaşadığı anlamına gelmez. Kentsel alanlar da ekolojik sistemin ayrılmaz bir parçasıdır, fakat parçası oldukları ekosistem, kentleşme süreci başladığından beri yeryüzündeki insan eylemlerinin tümünün olumsal bir sonucu haline gelmiştir. Diğer bir deyişle, kentsel alanlar, yerel ekosistemlerin doğal işleyişlerini yöneten ve değiştiren insanlara ait dinamikler tarafından şekillenmiş alanlardır.

Kentsel ekoloji ilkeleri doğrultusunda incelendiğinde, şehirler, en temelde, orada yaşayan tüm organizmaların birbiriyle farklı derecede bağlantılar kurduğu antropojenik yerleşim yerleridir. Kentsel çevre, yalnızca şehirde yaşayan canlıların biyolojik işlevleri ile sınırlandırılamaz, aynı zamanda insanların dâhil olduğu sosyal, ekonomik ve politik etmenlerin değişimine de maruz kalır. Bu sebeple, kentsel ekolojistler, şehri insan müdahaleleriyle sürekli değişime uğrayan olumsal bir habitat olarak inceleyerek farklı yöntemler geliştirmeye yönelmişlerdir. "İnsanları Ekolojiye Dâhil Etme" adlı yeni ufuklar açan makalelerinde Marina Alberti ve diğerleri bu eğilimi daha iyi şekilde şöyle ifade ederler:

> Bölgelerin kentleşmesi sırasında oluşan ekolojik süreçler ve insanlar arasındaki belirli bir dizi etkileşimi anlamak için, şehirleri nevzuhur olgular olarak incelemeyi öneriyoruz. Nevzuhur olgular yalnızca tek bir parçalarının özellikleri çalışılarak açıklanamayan olgulardır. Şehirler, hem kendine özgü davranışsal, gelişimsel ve evrimsel içkin kuralları olan olumsal ekolojik varlıklardır hem de önemli küresel ekolojik zorlayıcı işleyişlerdir. [25]

Alberti ve diğerleri tarafından "nevzuhur olgular" olarak tanımlanan şehirler, insanlar ve biyofiziksel çevreleri arasındaki türlü ilişkiler bakımından incelenir. Kentsel ekolojistler, bu nedenle, "insanların ve ekolojik örüntülerin sosyo-ekonomik ve biyofiziksel süreçler arasındaki etkileşimlerle nasıl birlikte zuhur ettiğini"[26] konu edinirler. Örneğin, kentsel bir sonuç olan hava kirliliğinden bahsederken kullanılan yakıt türü (kömür ve doğal gaz), toplu ulaşım sistemi, topografya (dağlık ya da düz), flora ve fauna, arazi kullanımı ya da gaz salınımı ile ilgili çevresel düzenlemeler gibi etmenleri de belirtmek gerekir. Elbette şehir doğasının yol açtığı ve açmaya devam edeceği belirgin çevresel sorunlar mevcuttur. Kentsel ekoloji, bu çevre sorunlarına dikkat çekerken sadece bir etmen üzerinde duramasa da, insan et-

[25] Marina Alberti vd. "Integrating Humans into Ecology: Opportunities and Challenges for Studying Urban Ecosystems", *BioScience* 53.12 (2003): 1169-1179, s. 1170.
[26] *Age.*, s. 1173.

menini kentleşme sürecinde ekosistem dinamiklerini değiştiren en baskın etmen olarak nitelendirir. Bu nedenle kentsel ekoloji, şehir doğasının oluşumunda bu denli etkin bir rol oynayan insanın, aslında içinde bulunduğu doğadan ayrı bir varlık olmadığını gözler önüne serer. Doğanın yalnızca kırsal ya da bozulmamış doğal çevre olarak algılandığı müddetçe sürecek olan insan ve doğa ayırımına da kent doğası kavramı bir son verir.

Kentsel Siyasi Ekoloji ve Sosyodoğa

İnsanların ekolojinin bir parçası olduğunu vurgulayan bir diğer etkili disiplin, son yıllarda gelişen kentsel siyasi ekolojidir. Nick Heynen, kentsel siyasi ekolojinin "ekolojik değişim süreçlerine katkıda bulunan politik-ekonomik etmenlerin dâhil edilmeyişinden doğan yokluğa karşı bir tepki"[27] olarak ortaya çıktığını vurgular ve kentsel alanların sosyal yapılandırılmasına dikkat çeker. Birlikte yazdıkları "Kentsel Siyasi Ekoloji: Kentsel Doğaların Üretimini Siyasallaştırmak" başlıklı kitap bölümünde, bu kuramın üç öncü ismi Nick Heynen, Maira Kaika ve Erik Swyngedouw, şehirleri "aynı zamanda hem yerel hem küresel, hem insana ait hem fiziksel hem kültürel hem de organik olan sosyo-mekânsal ilişkilerin iç içe geçmiş yoğun bağlantılar örgüsü"[28] olarak değerlendirirler. Kentsel doğanın sosyo-ekolojik süreçler sonucunda üretildiğini ve yeniden üretildiğini ortaya koyarken, bu üretimde rol oynayan siyasi etmenleri ön plana çıkarırlar. Kentsel siyasi ekolojinin merkezindeki düşünce, kentsel çevrelerin güç ilişkilerinin yapısına bağlı olarak değişime uğrayan sosyal ve ekolojik süreçler ile bunların yol açtığı biyofiziksel peyzajların değişimini gözler önüne sermektir. Örneğin, kentsel siyasi ekoloji kuramcıları Piers Blaikie ve Harold Brookfield, "ekolojinin ilgi alanları ve geniş anlamıyla tanımlanan ekonomi"[29] arasında bir benzerlik olduğunu iddia ederler. Kentsel siyasi ekolojistlere göre, kentleşmenin bir sonucu olarak doğal çevrenin sosyo-ekonomik uygulamalarla sömürülmesini anlamak büyük önem taşır. Araştırdıkları temel konuların başında "sınıf, ırk, toplumsal cinsiyet, yaş ve fiziksel yetenek gibi eşit olmayan matrisler içerisinde su, gıda, temiz hava ve yeşil alana erişim"[30] gelir. Aynı zamanda bu kuramcılar, kentlerde yaşayanlardan daha az ekonomik ve sosyal fırsata sahip bir nüfusun ikamet ettiği banliyö bölgelerine ya da banliyölerdeki gecekondu yapılanmalarına dikkat çekerler. Bu sayede doğal alanların kentleşmesinin doğurduğu sonuçları çevre-

[27] Heynen, s. 193.
[28] Nik Heynen, Maria Kaika ve Erik Swyngedouw, eds. *In the Nature of Cities: Urban Political Ecology and the Politics of Urban Metabolism*, Londra ve New York: Routledge, 2006, s. 26.
[29] Piers Blaikie ve Harold Brookfield, eds. *Land Degradation and Society*, Londra ve New York: Methuen ve Co., 1987, s. 17.
[30] Heynen, s. 193.

sel adalet fikrini dâhil etmeden tartışmaya açmanın mümkün olmadığını vurgulamış olurlar.

Kentsel siyasi ekoloji kuramlarında şehirler, kendilerine özgü bir ekolojiye sahip "hem sosyal içerik anlamında hem de fiziksel-çevresel özellikler çerçevesinde etkin ve tarihsel olarak üretilen sosyo-fiziksel yapılar"[31] olarak karşımıza çıkar. Erik Swyngegouw, bu tanıma uygun şekilde, kentsel alanlar için, hem sosyal hem de doğal özellikleri eşit derecede önemseyerek bu çevrenin doğasına ilişkin "sosyodoğa" terimini dağarcığımıza ekler. Sosyodoğa kavramı, şehirlerin doğanın antitezi değil onun sosyal yapılanmaları olduğu fikrini destekler. Swyngegouw bu kavram ile dolaylı olarak şehir ve doğa; insan ve doğa gibi ikili karşıtlıkları ortadan kaldırırken aynı zamanda "doğal ve ekolojik şartların ve süreçlerin sosyal olanlardan ayrı işlemediğini"[32] iddia eder. Bu sayede yalnızca kentsel olanı değil, doğal ve sosyal olanı da tanım itibariyle yeniden kavramsallaştırır. Şehirleri sosyodoğa olarak görmenin ortaya koyacağı yeni bakış açısı, sosyal olanla doğal olanı bir tutarak insana ait olanla doğaya ait olanı birbirinden ayırmamızı engeller. Bu da insanın şehir ekolojisindeki girift konumu algılamak adına önemli bir adım demektir.

KENTSEL EKOELEŞTİRİ: KENTDOĞA'YA EKOELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM

Kentsel ekoloji ve kentsel siyasi ekolojinin geliştirdiği disiplinlerarası çerçeveye sahip kuramlardan beslenen ekoeleştiri türü, ikinci dalga akıma ait olan kentsel ekoeleştiridir. Kentsel ekoeleştiri, Serpil Oppermann'ın da belirttiği gibi, bu disiplinlerin geliştirdiği kavramlara dayanarak "kentleşme ile çevrenin bozulmasının mekân kavramını ve insanın buna dair tahayyülünü nasıl değiştirdiğini ve her ne kadar doğa orijinal halinden faklı ve yabancılaşmış olsa da, doğanın nasıl şehir peyzajının bir parçası haline geldiğini"[33] konu edinir. Bu amaçla kentsel ekoeleştirmenler, kurgusal mekânları şehir doğası olan eserlere yönelirler. *The Nature of Cities* (*Şehirlerin Doğası*) adlı eserlerinde Michael Bennett ve David W. Teague da benzer bir şekilde kentsel ekoeleştirmenlerin amacının "şehirde yaşayanlara ekosistemdeki yerlerini ve şehir hayatı ve kültürünü anlamak için [bunu bilme-

[31] Nik Heynen, Maria Kaika ve Erik Swyngedouw, s. 11.

[32] Erik Swyngedouw, "Modernity and Hybridity: Nature, *Regeneracionismo*, and the Production of the Spanish Waterscape, 1890-1930", *Annals of the Association of American Geographers*, 89.3 (1999): 443–465, s. 445.

[33] Serpil Oppermann, "'Istanbul is like a Judas Tree': Urban Ecocriticism and Fictions of Istanbul", *The Seventh International Congress for Turkish Culture: Istanbul in Turkish and World Literature Proceedings*, Konya: The Presidency of Atatürk Culture Center, 2011, 2593-2602, s. 2594.

nin] önemini"[34] göstermek olduğunu belirtir. Bu amaca uygun olarak kentsel ekoeleştiri, şehir hayatının parçası olan doğa ile insan ve insan olmayan varlıklar arasında kurulan ilişkinin kurgusal yansımalarını inceler. İlk bakışta kentsel ve kırsal doğa algısındaki ikili karşıtlıktan ötürü bir oksimoron gibi görünse de, kentsel ekoeleştiri, kente ait olan ve çevrebilim kavramlarını edebî eleştiri ekseninde birleştirir. Bu alanın kurucu isimlerinden biri olan Andrew Ross, Michael Bennett ile yaptığı röportajda, kentsel ekoeleştirinin kendisine biçilen çelişkili pozisyonu kentsel sıfatını şu şekilde yeniden tanımlayarak reddettiğini ifade eder:

> Dar bir şekilde tanımlanan eleştiri için, doğal kaynakların korunmasını konu edinen edebiyat –neredeyse tamamen 'çam katedralinde' doğaya tapınmaya adanan bir edebiyat– şehir hayatını şeytanlaştırma konusunda ısrarcıdır. Egemen olan çevreci edebiyatta şehir, hasta, canavarvari, çürümüş, ekolojik olarak ölümcül– yaşamı reddeden, parazit, siz tamamlayın... Bu geleneğin karşısında kentsel ekoeleştirinin neden bir oksimoron olarak düşünüldüğünü anlamak basit. [35]

Ross'a göre geleneksel anlamdaki çevreci edebiyat, doğal ve kentsel çevreler arasındaki ikilik uyandıran bakış açısı nedeniyle her zaman doğayı idealize etmiş ve şehir doğasını dışlamıştır. Dışlanan şehir doğası yalnızca yapılandırılmış ya da bozulmuş doğal çevresi yüzünden değil, beraberinde getirdiği tüm pratiklerin doğal olanın karşısına konması nedeniyle çarmıha gerilir. Kentsel ekoeleştiri, yapılandırılmış ve doğal çevresel ortamı ile ön plana çıkan yazını incelerken, bu metinlerin de, çevreci değerler ya da tutumlar sergilemekte, kırsal bir mekânda kurgulanan bir metin kadar etkili olabileceğine dikkat çeker. Aklımızdaki doğa kavramı kırsal bir peyzajla sınırlı olduğu müddetçe, şehir hayatı yaşayan biz okuyucular için, benzeri şekilde geleneksel çevreci edebiyat tarafından idealleştirilmiş doğa ve insan ilişkisi hakkında okumak aslında bu ilişkinin her zaman dışında tutulacağını tekrar görmek anlamına gelir. Oysa kentsel edebî yazınlarda şehir doğasına özgü çevresel değerlerin sorunsallaştırıldığını ya da yeniden yaratıldığını gözlemlemek, bir başka doğa ve insan ilişkisinin mümkün ve aslında zorunlu olduğuna işaret eder.

Kentsel ekoeleştirinin önemli isimlerinden biri olan Ashton Nichols, "insanların uzun zamandır varsaydığı gibi, doğa ve kentsel yaşamın birbi-

---

[34] Michael Bennett ve David W. Teague, eds. *The Nature of Cities: Ecocriticism and Urban Environments*, Tuscon: U of Arizona P, 1999, s. 4.

[35] Andrew Ross, "The Social Claim on Urban Ecology." Michael Bennett ile röportaj, *The Nature of Cities: Ecocriticism and Urban Environments*. Eds. Michael Bennett ve David W. Teague, Tuscon: U of Arizona P, 1999, 15-32, s. 16.

rinden ayrı olmadığını"[36] ifade ederek bu ikili karşıtlığı ortadan kaldırmak için "kentdoğa"[37] (*urbanature*) terimini kullanır. Nichols'a göre, "insanlar Manhattan sokaklarında dururken doğanın dışında değildir; Montana'daki ağaç sırasının üzerinde durdukları kadar doğadadır"[38]. Diğer bir deyişle, kendimize sormamız gereken soru, "Bizi şehir doğasında iken daha az doğada hissettiren nedir?" sorusudur. Çevremizde gördüğümüz ağaç sayısının ya da nehir, göl veya korunun azlığı mı bunu belirler? Doğal çevreye ait canlı ya da cansız varlıklarla iç içe olmak bizler için bir kriter midir? Belki de bu biçimde şekillendirdiğimiz insansız doğa anlayışı bizi kentdoğası gibi bir kavrama yabancılaştırır. Bunu fark etmek için en temelde insanların insan olmayan varlıklarla aynı ekolojik konumda bulunarak kentsel bir sistem oluşturduklarını ve bunu, dışında hissettikleri kent doğasında yaptıklarını hatırlamaları gerekir. Doğayı şehir ile özdeşleştirme konusundaki başarısızlık ya da isteksizlik yüzünden mevcut ekolojik bağlılık ilkesini göz ardı etmek mümkün değildir.

Nichols, kentdoğa terimine ek olarak, "yeryüzünde daha bilinçli bir şekilde yaşamanın yeni yolu olarak"[39] nitelediği "kentdoğasal tüneme"[40] yönteminden bahseder. Kentdoğasal tüneme fikri, bir analojiden gelir. Nichols, kuşların yuvalarını yapmak için bir ağaca tünemesi ile insanların çevrelerinde yaşayacakları evleri oluşturmasını birbirine benzetir. "Ev" kelimesi, Eski Yunancadaki *oikos* kelimesinden türetilen ve ekolojinin de kökenini oluşturan kelimedir. Dolayısıyla, ekoloji biliminin etimolojik kökeni ile de doğrudan bir bağ kurarak insanların çevrelerinde yerleşmelerini, doğayı bir ev edinme hali olarak niteler. Kentdoğasını temel yaşam alanı olarak görmeye başlayan insanlar için çevreyi tanımak birincil konuma gelir. Nichols'a göre "[t]ünemek, bir yeri orada ev yaratacak kadar iyi bilmek anlamına gelir"[41] ve şehir hayatını bu şekilde bir ekolojik bilince sahip olarak yaşayan kişiler için evleri ile kuracakları bağı doğa ile kurarak onu korumaya yönelik davranışları artırabileceklerini öngörür. Kentdoğasal tüneme, hem ekoeleştirmenlerin hem okuyucuların hem de eleştiri odağı olan kurgusal gerçekliğin çerçevesinde tartışılabilir. Nichols kentdoğasal tünemeye ilişkin açıklamasını şöyle sürdürür:

---

[36] Nichols Ashton, *Beyond Romantic Ecocriticism: Toward Urbanatural Roosting*, Londra ve New York: Palgrave Macmillan, 2011, s. xiii.

[37] Kentdoğa terimi, İngilizcede 'urban' ve 'nature' kelimelerinin art arda gelişiyle kurulup ulama ile oluşturulan bir ses oyununa dayanan bir terimdir. Türkçesi için benzer bir ses oyunu mümkün değildir.

[38] Nichols, s. xiii.

[39] *Age.*, s. 3.

[40] *Age.*, s. xvii.

[41] *Age.*, s. xvii.

> Kentdoğasal tüneme, temelde, kentsel/kırsal, şehir/kasaba, doğal/yapay gibi alelade ayırımların eski hatlarının kaldırılmasını ister. Bu görüş, Manhattan'ın yoğun nüfuslu semtleri ile Los Angeles'ın kalabalık muhitlerinin niteliksel olarak Adirondacks Gölleri ve California sahil şeridindeki dalgalanan yosun yataklarından farklı olmadığını iddia eder. Tüm bu yerleşim yerleri eşit derecede insan bakımına ve ilgisine layıktır ve her biri korunmaları için gerekli olan ilgiyi eşit derecede hak eder. Romantik ekoeleştiri, doğal olanı idealleştirirken, kentsel olanı şeytanlaştırma eğilimindedir. Doğanın romantik dünyası sona erdiğine göre, kentdoğasal tüneme çevrecilerin ve ekoeleştirmenlerin, otobanlar ve bataklıklar, gökdelenler ve kumullar arasındaki bağlantılarını yücelterek yeniden yaratılan dünyayı kucaklamalarını ister.[42]

Kentsel ekolojinin yapmış olduğu tanımlamalara paralel şekilde, kentsel ekoeleştiri de doğal ve kentsel olan arasındaki ilişkinin yeniden yapılandırılmasını önceler. Kentsel alanlar, onlara karşıt ya da kırsal yanlısı bir bakış açısı olmaksızın yeniden değerlendirilmelidir. Yapılandırılmış doğalarına rağmen şehirler ve metropoller kırsal alanlar kadar çevresel bakıma ihtiyaç duyar. Sadece ikili karşıtlıklar oluşturarak dışlanan kentsel hayat, bu hayatın tüm karmaşıklığını göz ardı edildiğinde ekolojik anlamdaki önemini kaybeder. Sonuç olarak, kentsel ekoeleştiri, disiplinlerarası kuramsal çerçevesi ile çevreci edebiyat eleştirisinin kapsamını geliştirmiştir. Şehir hayatını ekolojik olumsallığı ile ele alan bu eleştiri türü, mevcut çevresel sorunların temsilini gündeme getirirken yalnızca kurgusal gerçeklikte değinilen çevresel kaygılara değil, bu edebî türlerin okuyucuları için de yönlendirici olacak bir yaklaşım geliştirir.

KAYNAKÇA

Alberti, Marina, vd. "Integrating Humans into Ecology: Opportunities and Challenges for Studying Urban Ecosystems." *BioScience* 53.12 (2003): 1169-1179.

Bennett, Jane. *The Enchantment of Modern Life: Attachments, Crossings, and Ethics.* Princeton ve Oxford: Princeton UP, 2001.

Bennett, Michael ve David W. Teague, eds. *The Nature of Cities: Ecocriticism and Urban Environments.* Tuscon: U of Arizona P, 1999.

Blaikie, Piers ve Harold Brookfield, eds. *Land Degradation and Society.* Londra ve New York: Methuen ve Co., 1987.

Buell, Lawrence. *The Future of Environmental Criticism: Environmental Crisis and Literary Imagination.* London ve New York: Blackwell, 2005.

[42] *Age.*, s. 200.

Douglas, Ian, David Goode, Michael C. Houck ve Rusong Wang, eds. *The Routledge Handbook of Urban Ecology*. London ve New York: Routledge, 2011.

Douglas, Ian ve David Goode. "Urban Natural Histories to Urban Ecologies: The Growth of the Study of Urban Nature." Douglas vd. 74-83.

Garrard, Greg. *Ecocriticism*. London ve New York: Routledge, 2004.

Glotfelty, Cheryll ve Harold Fromm, eds. *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. Athens ve London: U of Georgia P, 1996.

Heynen, Nik. "Urban Ecology." *Keywords for Environmental Studies*. Eds. Joni Adamson, William A. Gleason, and David N. Fellow. New York ve London: New York UP, 2016. 192-194.

Heynen, Nik, Maria Kaika ve Erik Swyngedouw, eds. *In the Nature of Cities: Urban Political Ecology and the Politics of Urban Metabolism*. London ve New York: Routledge, 2006.

Levin, Miriam R. "Dynamic Triad: City, Exposition, and Museum in Industrial Society." *Urban Modernity: Cultural Innovation in the Second Industrial Revolution*. Eds. Miriam R. Levin vd. Cambridge ve Londra: MIT, 2010. 1-12.

Love, Glen. "Revaluing Nature: Toward an Ecological Criticism." *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. Eds. Glotfelty Cheryll ve Harold Fromm. Atina ve Londra: U of Georgia P, 1996. 225-240.

Lyon, Thomas J. "A Taxonomy of Nature Writing." *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. Eds. Glotfelty Cheryll ve Harold Fromm. Atina ve Londra: U of Georgia P, 1996. 276-281.

McIntyre, Nancy E. "Urban Ecology: Definition and Goals." Douglas vd. 7-16.

Nichols, Ashton. *Beyond Romantic Ecocriticism: Toward Urbanatural Roosting*. London ve New York: Palgrave Macmillan, 2011.

Ross, Andrew. "The Social Claim on Urban Ecology." Michael Bennett ile röportaj. *The Nature of Cities: Ecocriticism and Urban Environments*. Eds. Michael Bennett and David W. Teague. Tuscon: U of Arizona P, 1999. 15-32.

Ryle, Martin. "After 'Organic Community': Ecocriticism, Nature and Human Nature." *The Environmental Tradition in English Literature*. Ed. John Parham. Aldershot: Ashgate, 2002. 11-23.

Oppermann, Serpil. "'Istanbul is like a Judas Tree': Urban Ecocriticism and Fictions of Istanbul." *The Seventh International Congress for Turkish Culture: Istanbul in Turkish and World Literature Proceedings*. Konya: The Presidency of Atatürk Culture Center, 2011. 2593-2602.

Swyngedouw, Erik. "Modernity and Hybridity: Nature, *Regeneracionismo*, and the Production of the Spanish Waterscape, 1890-1930." *Annals of the Association of American Geographers*. 89.3 (1999): 443-465.

Thoreau, Henry David. *A Week on the Concord and Merrimack Rivers Walden; or, Life in the Woods, The Maine Woods, Cape Cod*. New York: The Library of America, 1985.

İNSAN ÇAĞINDA ÇEVRESEL ESTETİK: GÜZELİN VE ÇİRKİNİN ÖTESİNDE "DOĞASONRASI" EKOLOJİLER

Kerim Can Yazgünoğlu*

Son yıllarda iklim değişikliğinden soyu tükenen hayvanlara, doğal kaynakların aşırı kullanılmasından çevre kirliliğine kadar geniş bir yelpazede artan çevre sorunlarıyla birlikte daha da karmaşık hale gelen doğa/insan ilişkisi, edebiyat, sanat ve felsefe ile bağlantılı olarak yeniden tanımlanmaktadır. Ancak doğayla olan ilişkimiz çerçevesinde doğa genellikle ikinci plana konulurken "antropos" olarak insan merkezde yer almaya devam etmektedir. Bu anlayışı yapıbozuma uğratan güncel çevreci kuramlar, günümüzde insanın kirlenen çevreden bağımsız düşünülemeyeceğinin altını çizerken, doğa ve kültür kavramlarını hem ontolojik hem de epistemolojik olarak sorunsallaştırarak, dönüşen doğanın artık ne ifade edip etmediğini sorgularlar. Buradan hareketle bu çalışmada çevreci edebiyat eleştirisinde göz ardı edilen estetik kavramını, kirlenen çevre bağlamında yeniden kavramsallaştırarak güncel sanattan örneklerle "doğasonrası" (postnatural) oluşan "ekoestetik" (ecoaesthetics) incelenecektir.[1]

DOĞANIN SONU

Çevreci hareketlerin oluşmasına öncü olan kitaplardan biri 1962 yılında yayımlanan Rachel Carson'ın *Sessiz Bahar*'ıdır. Carson çevresel kirliliğin geri dönülmez tahribat yarattığını vurgularken pestisit gibi kimyasalların

* Kerim Can Yazgünoğlu, Hacettepe Üniversitesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü.

[1] Ekoestetik teriminin farklı değerlendirmeleri için bakınız: Malcolm Miles, *Eco-Aesthetics: Art, Literature and Architecture in a Period of Climate Change,* Londra: Bloomsbury, 2014.

öldürücü yönünü hem bilimsel hem de belgesel olarak *Sessiz Bahar*'da sunar. İlginçtir ki Carson, kitabının başında doğanın güzelliklerini estetik olarak betimlediği bir masal anlatır. Bu hayalî anlatı, çiçekleriyle böcekleriyle doğayla uyumlu küçük bir kasabanın cennet gibi bir resmini sunar:

> Yılın büyük bölümünde, defne, kartopu ve kızılağaçlar; büyük eğrelti otları ve kır çiçekleri yolcuların gözlerini sevinç ışıkları ile doldururmuş. Kışın bile yol kenarları sayısız kuşun, meyve çekirdekleri ve karların arasından başını uzatmış kuru yabanıl otların tohumlarıyla beslenmek için geldikleri cennet gibi yerlermiş. Gerçekten de tüm yazı yaban; kuş çeşidi ve bolluğu ile tanınırmış, ilkbahar ve sonbaharda göçmen kuş sürüleri akmaya başladığında insanlar çok uzaklardan onları izlemeye gelirlermiş. Diğerleri tepelerden akan ve kuytularda alabalıkların yaşadığı gölcükler oluşturan tertemiz, buz gibi derelerde balık tutmaya gelirlermiş. Bütün bunlar bölgeye ilk yerleşenlerin evlerini dikip, kuyularını açmalarından ve ahırlarını yaptıkları günlerden yıllarca önceymiş.[2]

Bu anlatı yerini güzelliği ve bolluğu örneklendiren bu kayıp cennet bahçesinin DDT gibi bitki ve böcek öldürücü kimyasallardan dolayı çorak ve toksik bir kasabaya dönüştüğü öyküye bırakır. Bu toksik dönüşüm çarpıcı olduğu kadar ürkütücüdür de. Carson çevresel tahribatın sonucunu gözler önüne sererken doğanın sonuna da işaret etmektedir. Carson'ın sunduğu manzara bu anlamda nasıl bir doğa tasvir eder? Aslında temel sorun ekoeleştiri alanında en çok sorulan sorudur: Doğa nedir? Raymond Williams'ın belirttiği gibi doğanın dildeki en zor ve karmaşık sözcük olduğunu göz önünde bulundurursak doğa kavramı açıklanması zor bir terimdir.[3] Fakat *Prismatic Ecology: Ecotheory beyond Green* kitabının giriş bölümünde Jeffrey Jerome Cohen, genel anlamda doğa imgelemini yeşil ile bağdaştırarak yeşil ekoloji dediği doğanın sorunlu olduğunu tartışır, çünkü kültürel, edebî ve hattâ çevresel söylemlerde doğa, "bir kişinin daima birlikte yaşadığı değil ziyaret ettiği arındırılmış bir yer: insandan ayrı, boş, temelde saf" olarak karşımıza çıkar.[4] Hem Romantik hem de pastoral anlamda yeşil ekolojiler kültürden bağımsız, kusursuz, bakir ve yeşil manzaralardır. Yeşil doğa ekolojik anlayışımızı esir alır der Cohen.[5] Bu anlayışta doğa, insan ve

[2] Rachel Carson, *Sessiz Bahar*, çev. Çağatay Güler, Ankara: Palme Yayıncılık, 2011, s. 1-2.

[3] Raymond Williams, *Anahtar Sözcükler*, s. 265. Raymond Williams doğanın üç farklı anlamını şöyle özetler: "(i) bir şeyin temel niteliği ve karakteri; (ii) ya dünyayı ya insanları ya da her ikisini birden yöneten içkin güç; (iii) insanları içerebileceği gibi içermeyebilen maddi dünya." Buradaki doğanın anlamları birbiriyle örtüştürken Doğa, ereği kendisinde olan maddi bir içkin güç olarak ifade edilir. Bu anlam Latince *natura* sözcüğünden gelir.

[4] Jeffrey J. Cohen, "Introduction: Ecology's Rainbow", *Prismatic Ecology: Ecotheory beyond Green*. Minneapolis: U of Minnesota, 2013. s. xxi.

[5] *Age*., s. xix.

kültürel yapılardan tamamen ayrı yabanıl bir uzamdır; bu özerk alanda var olan insan-dışı canlılar dengeli ve güzel bir ahenk içindedirler. Böyle yeşil ekolojik vizyon doğanın orijinal halini resmederken el değmemiş mitsel ve dinsel alana, cennete dönmenin özlemini de dile getirir.

Bu yeşil anlatıya karşı çıkan diğer bir ekoeleştirmen Levi Byrant'tır. Byrant, yeşil ekolojinin teleolojik bir doğa anlayışı benimseyerek dengeleşimi (homeostasis) evreni düzenleyen gerçek ve doğal bir güç olarak gördüğünü tartışır.[6] Düzenli ve dengeli doğanın, modern bilim, teknoloji ve kapitalist ekonomi ile tahribata uğradığını ve insanın artık doğayı zapturapt altına aldığını ekler. Burada vurgulanan tez, insandan, teknolojiden veya kapitalizmden önce bir tür ilâhi varlık olarak doğa ahengini koruyarak hep el değmemiş bir diyara dönmektir. Örneğin, James Cameron'ın ünlü *Avatar* filminde olduğu gibi kutsal ağaç gezegende var olan varlıklar arasında her zaman bir denge kurmaktadır ve filmde karşılıklı olarak birbirine bağlı canlılar şirket kapitalizmine savaş açarlar. Böyle mistik, cennet gibi doğa anlayışını reddeden Byrant, yeşil ekolojinin ontolojik olarak yanlış ve çevreci düşünceye de zarar verdiğini iddia eder.[7] Öyle görünüyor ki, tarihsel süreç içerisinde doğa insandan ve kültürden ayrı salt bir ideal olarak düşünüldüğü gibi doğa farklı biçimlerde de kavramlaştırılır. Doğa, yaban bir alan, sığınılacak bir yer, korkulacak bir güç, günahın ve sapkınlığın bulunduğu kötü bir uzam, başkalaşmanın veya kurtuluşun bir mekânı ve meta olarak sömürülecek bir kaynaktır.[8] Doğanın farklı anlamlarını özetleyen Kate Soper, doğayla ilgili üç önemli kavrayışın olduğunu belirtir. Soper'a göre insanın doğadan kendisini farklı gördüğü "metafiziksel" bir kavram, fiziksel dünyada etkili yapılara, süreçlere ve güçlere gönderme yapan "gerçekçi" bir kavram ve dünyanın sadece gözlemlenebilir özelliklerini kapsayan "yüzeysel" bir kavram olarak doğa bulunmaktadır.[9] Özellikle postmodern metinselciliğe karşı çıkan Soper, ozan tabakasındaki deliğe sahip olanın dil olmadığını belirterek doğanın sadece dilsel bir yapı olmadığının da altını çizer.[10] Dolayısıyla doğa sorunsalı hem ontolojik hem de epistemolojik bir sorundur. Çünkü doğa kavramlaştırmalarında mitleştirilmiş ve ideal yeşil bir doğa ile insanmerkezciliğini önemseyen ve doğayı ikincil bir konuma indirgeyen kültür arasında bir karşıtlık söz konusudur. Bu anlamda insan ve çevre arasındaki ilişkileri belirleyen kültür, karşıtı olarak doğanın sınır-

---

[6] Levi Byrant, "Black," *Prismatic Ecology: Ecotheory beyond Green*, Minneapolis: U of Minnesota P, 2013, s. 290-291.

[7] *Age.*, s. 291.

[8] Timothy Clark, *The Cambridge Introduction to Literature and Environment*, Cambridge: Cambridge UP, 2011, s. 6.

[9] Kate Soper, *What is Nature?* Oxford: Blackwell, 1995, s. 155-56.

[10] *Age.*, s. 151.

larını çizer; bu durumda insan için doğa negatif bir kavrama dönüşür. Yani insan kendi sınırlarını çizerken doğa tahakküm altına alınması gereken salt bir nesneye dönüşür. Hülya Tufan'ın "Kolektif Bellek ve İnsan/Doğa İlişkisi" başlıklı yazısında belirttiği gibi, insanın doğanın bir parçası olduğu bilinci "doğaya meydan okuyan salt bir 'kültür' bilincine" dönüşmüştür.[11] Bu doğanın denetlenmesi anlamına gelmekteydi. Böylelikle doğa sömürülecek bir kaynağa, kültürün gereksinimlerini karşılayacak bir nesneye indirgenir. Doğanın nesne pozisyonu Kartezyen düzlemde Batı felsefesinin kalbini teşkil eder. Araçsal akıl sayesinde insan, artık nesne olarak gördüğü doğayı ereği kendinde olmayan özniteliksiz bir yapıya dönüştürür. İnsanın, teknolojinin, bilimin ve kapitalizmin amaçları uğruna doğa araçsallaştırılır. Aslında daha önce tartışıldığı gibi doğa araç olarak da kültürden tamamen bağımsızdır. Yani doğa/insan ilişkisi hiyerarşik bir ilişkiye dönüşür ve aralarındaki ontolojik olarak kabul edilen ayırım günümüze kadar sürdürülür. Çünkü insan mutlak ötekisi olarak doğayı konumlandırırken kendisini doğa ile arasına çektiği sınır ile tanımlar. Görüldüğü gibi doğa kavramı maddesel ve söylemsel olarak inşa edilirken mutlak olarak doğayı kültürden ayırabilir miyiz?

Çevreci eleştiride temelde tartışılan ve problematize olan bu sorudur. Bu soru cevaplanırken iki farklı çevreci görüş ele alınacaktır: Bill McKibben'ın "doğanın sonu" (the end of nature) tezi ile Timothy Morton'ın "doğasız ekoloji" (ecology without nature) argümanıdır.[12] Bill McKibben *Doğanın Sonu* kitabında radikal bir hamleyle doğanın sonu tezini öne sürer.[13] McKibben Endüstri Devrimi çağından itibaren artan çevresel kirliliğin, insankaynaklı etmenler sonucu ortaya çıkan iklim değişikliğinin ve biyoteknoloji gibi bilimsel alanların doğanın sonunu getirdiğini savunur. Doğanın sonu ile McKibben şunu kastetmektedir:

> Doğanın sonundan kastım dünyanın sonu değil. Eskisinden farklı şekilde olsa da yağmur düşmeye, güneş de parlamaya devam edecek. "Doğa" derken, dünyaya ve bizim dünya içindeki yerimize dair bir dizi insani fikri kastediyorum. Bu fikirlerin ölümü, etrafımızı saran gerçeklerdeki somut değişimlerle başlıyor; bilim insanlarının ölçüp, sıralayabildiği değişimler bunlar. Ve bu değişimler algılarımızla giderek daha sık çatı-

[11] Hülya Tufan, "Kolektif Bellek ve İnsan/Doğa İlişkisi," *Cogito: Kirlenen Çağ*, 2 (1994): s. 70.
[12] Bill McKibben, *Doğanın Sonu*, Çev. Berna Göl & H. İlksen Mavituna, İstanbul: Everest, 2015, s. 27. Timothy Morton, *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*, Massachusetts: Harvard UP, 2007.
[13] Doğanın sonu savını ayrıntılı tartışan Steven Vogel ve Paul Wapner, doğanın ölümünü ilişkisel boyutta incelerler. Bakınız: Steven Vogel, *Thinking like a Mall: Environmental Philosophy after the End of Nature*, Massachusetts ve Londra: MIT P, 2015. Paul Wapner, *Living through the End of Nature: The Future of American Environmentalism*, Massachusetts ve Londra: MIT P, 2010.

> şacak, ta ki en sonunda, doğanın ebedi ve ayrı olduğuna inancımız da silinip gidene ve ne yapmış olduğumuzu açıkça görene kadar.[14]

Somut ekolojik değişimlerin ve felaketlerin epistemolojik olarak doğa kavramını da değiştirdiğini açıklar. Şunu da unutmamak gerekir ki McKibben için doğa kültürden bağımsız "ebedi" bir alandır. Belirttiği gibi "en azından modern dönemde tanımladığımız haliyle –insan toplumundan bağımsız olan– doğayı bitirdik."[15] Doğayı, ereği kendinde olan bir töz olarak gören McKibben çevresel kirliliğin son aşamasında doğa gibi bir alanın artık kalmayacağını tamamen insanlaştırılmış olacağını vurgular, çünkü dünyada dokunulmamış bir yer kalmadığını ve bütün doğanın artık tahakküm altında olduğunu tartışır.

> Doğa düşüncesi, yeni küresel –karbondioksit, kloroflorokarbon ve benzeri gazlardan kaynaklanan– kirlenmeyi atlatamayacak. Doğadaki bu yeni bozulma, sadece etki açısından değil, aynı zamanda nitelik olarak da İngiliz derelerindeki somon balığı konservesi kutularından oldukça farklı. Biz atmosferi değiştirdik ve bu yüzden havayı değiştiriyoruz. Havayı değiştirerek, dünya üzerindeki her noktayı insan yapımı ve suni hale getirmiş oluyoruz. Doğayı bağımsızlığından mahrum ettik ve bu doğanın anlamı açısından ölümcül bir durum. Onu doğa yapan bağımsızlığıydı; onsuz geriye bizden başka hiçbir şey kalmıyor.[16]

Bu önemli pasaj doğanın artık geri dönülemeyecek bir duruma geldiğini ve insanmerkezciliğin sonucu olarak da doğanın ölümünün gerçekleştiğini dile getirmektedir. İnsan toksik kimyasallarla dünyayı kirleterek doğayla olan ilişkisini olumsuz yönde değiştirmiştir. Sonuç olarak "artık doğa-sonrası bir dünyada yaşıyoruz" der McKibben.[17] Doğa bağımsız bir güç olarak statüsünü kaybetmiş ve dolayısıyla kültürel anlamlarını da yitirmiştir. Doğanın sonu tezine göre artık doğa ile kültür arasındaki sınır tamamen kalkmış; doğasonrası koşul insan-kaynaklı zararlı faaliyetlerin dünya üzerinde bütün canlıları etkileyen ve dönüştüren ekolojik bir gerçeklik olmuştur. Açıkça kitap boyunca bu durum McKibben için sevindirici değildir. Aksine McKibben floraya ağıt yakar; bağımsız, ebedi, ahenkli ve yeşil doğa için yas tutar.

Benzer biçimde doğanın sonu ekolojik söylemine katkı olarak Timothy Luke da çevrenin antropojenik bozunumunun doğayı "doğasızlaştırdığının" (denatured) altını çizer. Luke doğanın artık kontrol edilemeyen, bilinme-

[14] Bill McKibben, *Doğanın Sonu*, s. 27.
[15] *Age.*, s. 79.
[16] *Age.*, s. 73-74.
[17] *Age.*, s. 75.

yen bir alan olmadığını belirterek kirlilik atmosferi tamamen değiştirirken, şehirleşme hava koşullarını belirlerken, mimarlık bütün yaşam alanlarını kaplarken ve biyoteknoloji varolan biyolojik ve ekolojik yapıları ve işleyişleri dönüştürürken doğanın doğasız bir hale geldiğini savunur.[18] Doğanın doğasızlaştırılması sürecinde insan hem jeolojik hem de ekolojik bir güç olarak doğayı tahakkümü altına alır. Öyle ki, Kartezyen araçsal akıl ile bağdaşan bu tutum insanın varoluş sorunudur. Yani doğayı hâkimiyeti altına alarak insan yaşamayı sürdüreceğine inanır. Dolayısıyla doğanın bütününden ayrı bir varlık olduğuna inanır insan.

Doğanın sonu savının aksine Timothy Morton *Ecology without Nature* kitabında doğa adında homojen bir fenomen bulunmadığını iddia eder. Morton'a göre ekolojik düşünebilmemiz için doğa diye bir kavramdan vazgeçmemiz gerektiğini belirtirken "doğasız ekoloji" kavramını ileri sürer.[19] Morton'ın çalışmalarının temel izleği bu kavramdır. Morton temelde bu kavramı bütün yaşam formlarının ilişkiselliği üzerine dayandırır; insan ve insan-dışı alanların birbiriyle olan bağlantısallığı doğasız bir ekoloji kurar. Bu ilişkisel düzlem bütün canlı/cansız, reel/irreel varlıkları kapsayan "birbirinin içine geçmiş örgüyü" (mesh) inşa eder.[20] Ekolojik bu örgü doğa kavramıyla açıklanamayacak açık ve bağlantısal bir bütündür. Dolayısıyla "maddesel bir maske adı altında aşkın bir terim" olan doğa kavramı tamamen silinmelidir.[21] Morton'a göre doğasız ekoloji doğanın ve kültürün ötesinde çevresel düşünmenin bir yoludur. Bu ekoloji ekosistemler, nesneler ile insan arasındaki kirli, kırılgan ve olumsal etkileşimleri kabul etmektir. Bu anlamda doğasız ekoloji insan ve insan dışı yapıların birlikte varoluşunun daima düzenli ve ahenkli olacağını varsaymaz. Daha ziyade bu birlikte oluş olumsuz, kaotik, anarşik ve karanlık olabilir; bunun yapıcı etkisi olduğu kadar yıkıcı etkisi de vardır. Bu yüzden Morton bütün canlı veya cansız, doğal veya yapay formların doğa ile kültür arasındaki ilişkisel düzlemdeki ekolojik ağ örgüsünde var olduklarını ve yaşadıklarını savunur. Bu ilişkisellik doğa ile kültür, özne ile nesne ve akıl ile beden arasındaki onto-epistemolojik ayırımı yok ederek yeni mutasyonlara, felaketlere ve oluşlara neden olur. Tabii ki McKibben'ın aksine Morton için doğa diye bir şey yoktur ve hiç olmamıştır. Dünya ekolojiler ile insan arasındaki bağlantısal ilişkilerin maddesel ve söylemsel gerçekliğine dayanır. İnsan hiçbir zaman ekosistemlerden, atmosferden, teknolojiden, nesnelerden ve diğer insan-dışı yaşam formlarından bağımsız bir varlık değil; dahası biyo-

[18] Timothy Luke, *Ecocritique: Contesting the Politics of Nature, Economy, and Culture*, Minneapolis: U of Minnesota P, 1997, s. 195.
[19] Timothy Morton, *Ecology without Nature*, s. 1.
[20] Timothy Morton, *The Ecological Thought*, Massachusetts: Harvard UP, 2010, s. 8.
[21] Timothy Morton, *Ecology without Nature*, s. 14.

lojik, ekolojik ve teknolojik olarak ağsal bağlantıların bir parçasıdır. Ayrıca *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics* kitabının başlığında açıkça yazdığı gibi Morton'ın doğasız ekoloji düşüncesi çevre ile estetik arasındaki ilişkiyi de yeniden kurgular. Dolayısıyla bu çevresel estetiği anlamak için öncelikle estetik kavramını doğayla bağlantılı olarak incelemek gerekmektedir.

Estetiğin Sonu

Batı felsefesinde doğa gibi estetik de ontolojik bir sorun olarak tartışılmaktadır. Son yıllarda değişen estetik paradigmaları ve ekolojik dönüşümler bu tartışmaya ivme kazandırmıştır. Kirlenen çevre ile estetiğin ilişkisel düzlemdeki bağlantıları ortaya nasıl bir ekoestetik çıkarır? İnsan çağında dönüşen doğasız çevre "estetiksonrası" (postaesthetic) bir görüngü sunar mı? Öncellikle estetiğin anlamına baktığımızda Yunanca "aisthesis" sözcüğünden gelen "estetik" kavramı "duyum" veya "duyulur" anlamlarındadır. Sistematik olarak estetiği güzelin bilimi olarak kuran Alexander Baumgarten'dır. 1750 ve 1758 yıllarında iki bölüm olarak yayımlanan *Aesthetica* kitabında Baumgarten estetiği felsefenin temel alanlarında biri olarak inşa eder. Kısaca Baumgarten güzelliği mükemmeliyetin bir şekli olarak görürken bu güzelliğin doğal fenomende bulunduğunu ve bu estetik varlığının yetkin bir sanatçı, yani estetik süje, tarafından sanat yapıtında ortaya çıktığını savunur. Mutlak güzelliği odak noktasına koyan bu estetik anlayışı temelde duyulur olanı Kartezyen akıl aracılığıyla anlamanın parametrelerini evrensel, nesnel ve salt bir güzellikle bağdaştırır. Doğada da bulunan bu güzelliğin evrensel doğruya götüreceğine inanılır. Ancak bu doğruya ulaşabilmek *logos*'un veya aklın mutlaklığına bağlı ve bağımlıdır. Süreyya Su, *Güzelin ve Çirkinin Ötesinde Estetiğin Halleri* adlı kitabında Baumgarten'ın Kartezyen estetiğine şöyle değinir:

> Baumgarten'ın kartezyen bir ilmihal bilgisi üretmek için, duyulur olan hakkında kesin bir yargıda bulunabilmeyi sağlayacak ölçütleri belirleme çabası, aynı zamanda aklın duyulur dünya üzerindeki emperyal planlarının bir parçasıdır. Baumgarten'ın *Aesthetica*'sı rasyonel bir düzen getirmek amacıyla duyulur olana dair güzel veya çirkin gibi yargıların dayanacağı yasaları koyma çabasının bir ürünü olmakla beraber, beğeninin özgürlüğünü sınırlayan bir buyruk gibi yürürlüğe girmiştir. Baumgarten için estetik, aklın genellikleri ile duyunun tikellikleri arasında bir arabuluculuk görevini yerine getirse de, bu daha çok aklın iradesine göre bir uzlaşmayı sağlayacak şekilde olmuştur.[22]

[22] Süreyya Su, *Güzelin ve Çirkinin Ötesinde Estetiğin Halleri*, İstanbul: Can, 2017, s. 14.

Bu estetik anlayışta doğal fenomendeki mutlak güzelliğin rasyonaliteye uydurularak düzenlendiği ve estetik değerin sadece güzel ve çirkin kategorilerine bağlandığı açıktır. Çünkü güzellik ideası ve düzen estetik nesneyle ilgi kuran öznede bulunmaktadır. Bu estetik özne estetik nesneyi algılayan, kavrayan ve haz duyan logosa sahip bilinçli bir varlık olarak oluşur. Buradaki problem doğal dünyanın akıl ile düzenlenip duyular aracılığıyla algılandığı savıdır. Bu anlamda doğada bulunan güzellik kültürel ve söylemsel olarak bir tür düzenlemedir. Oysaki R. G. Collingwood sanat felsefesinde doğanın güzelliğinin ontik bir güzellik olduğunu ve mükemmeliyetin doğanın kendi ereğinde olduğunu iddia eder. Doğal güzellik, "kendisini düşünen etkinliğin olumsuzlanması olarak görülen nesnenin güzelliğidir" der Collingwood.[23] Olumsuzlanan ve negatif olarak görülen doğadır. Collingwood için doğanın özniteliksel güzelliği bütün değerlerden bağımsız bir *idea*'dır aslında. Collingwood doğanın mutlak güzelliğini şöyle ifade eder:

> doğa kusursuz ve mükemmeldir. Doğada hiçbir şey çirkin değildir; doğal bir nesnenin güzel olduğunu yadsıdığımızda onun üzerine değil, kendi üzerimize refleksiyonda bulunuyoruzdur. Aynı şekilde her doğal nesne eşit derecede güzeldir. [...] Doğal güzelliğin bir karşıtı yoktur: Fark edilir ya da edilmez. Bu durum ona kendine has bir dolaysızlık veya kendiliğindenlik niteliği katar. Doğal güzelliğin karşıt, hiç kimsenin elde etmek için uğraşmadığı, çaba sarf etmeksizin ama kutsal bir lütufla eksiksiz ve zarif bir şekilde ortaya çıkan bir şeydir. [...] Dağ güzeldir, çünkü hiç kimse tarafından inşa edilmemiştir; orman güzeldir, çünkü kimse ormanı yoktan var etmemiştir; kar tanesi güzeldir, çünkü kuyumcu eli değmemiştir.[24]

Collingwood'un doğa estetiği anlayışı doğayı insanın ve kültürün dışında, bütün söylemsel değerlerin ötesinde salt bir gerçeklik varlığı olarak kurar. Dolayısıyla doğal güzelliği de ontik bir öz olarak kavramlaştırır. Collingwood, "Doğanın o zahmetsiz dolaysızlığı her durumda onun güzelliğine ilişkin iliniksel bir şey değildir; onun güzelliğinin özüdür" diyerek özetler.[25] Bu durumda insanın kirlettiği doğa çirkinliğin somut örneğidir ve salt doğal güzellik yerini güzelsizliğe bırakır. Yani insanın tahakkümü altına alınmış bir çevre hâlâ özniteliksel doğal güzelliğini korur mu? Doğasız bir çevre güzelin ötesinde midir?

Collingwood'un doğa estetiğindeki güzellik savını anlamak için Immanuel Kant'ın estetik anlayışına bakmak gerekmektedir. Kant estetiğinde

[23] Collingwood, R. G., *Kısaca Sanat Felsefesi*, çev. Talip Kabadayı, Ankara: BilgeSu, 2011, s. 59.
[24] *Age.*, s. 58.
[25] *Age.*, s. 58.

temel normlar şöyledir: "öznel ve evrensel beğeni düşüncesi, çıkarsız bir seyrin nesnesi olarak güzel düşüncesi, sonsuza yönelten yüce düşüncesi ve deha düşüncesi."[26] Kant için doğa ve güzellik çıkarsız bir tutumla kavranabilir; estetik özne eğer baktığı estetik nesneyi çıkarsız ve değerlerden bağımsız bir eğilimle algılarsa onun güzelliğine ve yüceliğine erişebilir. Bu bağlamda haz duyduğumuz her estetik nesne güzeldir. Kant'ın estetik anlayışında güzel "nesneleri tüketmeye yönelik biyolojik veya hayvansal bütün hazlardan farklı olarak zevk verir."[27] Fakat her ne kadar güzellik ereği kendi içinde bulunan bir öz gibi ifade edilse de bir estetik özne tarafından algılanır; böylece, güzellik zevk yargısının nesnesi haline indirgenir. Bu nesnenin kavranabilmesi rasyonaliteye bağlıdır. Tabii ki logosa sahip estetik özne bu nesneyi kavrayabilir, çünkü güzelin görünümü zaten estetik öznenin zihninde önceden var olan bir kavrama denk gelir. Bu durumda güzellik rasyonalitenin de bir göstergesi olur ve estetik özne doğayı seyrederken kısıtlı da olsa zihnindeki güzel tasavvurunu doğaya yansıtır. Böylelikle insan doğaya güzel değerini yükleyerek doğanın doğasızlaşmasına veya insanlaşmasına da neden olur. Bu bağlamda doğanın güzel, yüce ve pitoresk olması insanın deneyimlediği dünyaya erekler koyarak kendi imgeleminde güzel idealini yaratmasından dolayıdır. Bu açıdan estetik insanmerkezci bir görüngüdür. Myra Hird'in belirttiği gibi bu, doğayı düzenleyen, değerlerle çevreleyen ve insanı temel alan "Antroposen estetik"tir.[28]

Doğanın kavramlaştırılmasında olduğu gibi estetik alanında da temel problem, doğa ile kültür arasındaki Kartezyen ayırımın tutarlı bir biçimde sürdürülmesidir. Doğa ile kültür arasındaki ayrımın modern estetiğin ana ögesi olduğunu yazan Antony Fredriksson, toplumsal çıkar ve amaçların medeniyet ile insanın kaygılarından arındırılmış doğal alan arasında kategorik bir ayırımı körüklediğini belirtir.[29] Böylece Kant estetiğinde de gördüğümüz gibi her türlü çıkardan bağımsız haz, doğayı güzelin nesnesi haline getirir ve bu beğeni aracılığıyla doğa estetikleşir.[30] Benzer bir şe-

[26] Süreyya Su, s. 20.

[27] Süreyya Su, s. 18.

[28] Myra Hird, "Proliferation, Extinction, and an Anthropocene Aesthetic", *Posthumous Life: Theorizing Beyond the Posthuman*, eds. Jami Weinstein and Claire Colebrook, New York: Columbia UP, 2017, 251-269, s. 255.

[29] Antony Fredriksson, "Environmental Aesthetics Beyond the Dialectics of Interest and Disinterest: Deconstructing the Myth of Pristine Nature", *Nordic Journal of Aesthetics*, 22.40/41 (2011): 89-105, s. 90.

[30] *Estetik'in Kısa Tarihi* kitabında Hakkı Hünler, Kant estetiğindeki beğeni, güzel ile çıkarsızlık ve amaçsızlık ilişkisini ayrıntılı olarak açıklamaktadır. Hünler bu ilişkiyi şöyle ifade eder: "Estetik yargıgücü, tikel nesneyi içeriğine göre belirleyen herhangi bir kavramla birleştirmeksizin, nesnenin salt formu üzerine düşünümden (reflection) doğan öznel hoşlanmayı bildirir. Bu doğrudan nesnenin tikel varoluşuna yönelen ilgiden/çıkardan doğan aşağı türden bir hoşlanma değil, fakat nesnenin maddi varlığına yönelik her türlü ilgiden/çıkardan-bağımsız (disinterested) yük-

kilde Timothy Morton ideal ve bağımsız bir fenomen olarak doğanın "estetik" olarak tanımladığını tartışarak bu estetiğin insan ile doğa arasındaki ilişkilerin Romantik dönemdeki güzel ve yüce gibi imgelemler sayesinde yapay olarak oluştuğunu söyler.[31] Morton'ın iddia ettiği gibi "estetik, insanın doğadan, öznenin nesneden, aklın maddeden uzak olmasının bir ürünüdür."[32] Bu bağlamda daha önce de değinildiği gibi Morton'ın çevresel düşüncesinde doğanın yerine geçen ekolojik ağ örgüsü (mesh) doğa ile kültür, özne ile nesne arasındaki yapay ayırımı kaldırarak "yeni bir ekolojik estetik" üretir.[33] Bu estetik, doğal, yüce ve cennet gibi manzaraların oluşturduğu bir estetik değil, her türlü canlı ve cansız varlıkların radikal olarak birbirine bağlılığını gösteren ilişkisel bir estetiktir. Morton için evrende bulunan doğal, yapay, teknolojik, kültürel veya mekanik her nesne ekolojiktir; çevreden ayrı düşünülemez, çünkü ekolojik ağ örgüsünde reel veya irreel oluşan bağlantılar sınırların akışkan, geçirgen ve açık olmasını sağlamaktadır. Bu durum ekolojik nesneler arasında ilişkisel bir estetik yaratır. Çevresel estetik doğanın güzelliğini ve kültürün çirkinliğini yansıtan insanmerkezci bir düşünce değil; aksine güzellikten çirkinliğe, yücelikten karanlığa kadar uzanan estetik değerleri kapsayan bir ekolojik görüngüdür. Fakat Morton'ın çevresel estetiği radikal bağlantılı etkileşimleri öncelemesine rağmen inestetik gibi görülen ötekilerin, nesnelerin veya irreel varlıkların canavarlığını, çirkinliğini ve çürümüşlüğünü kabul eden ekolojik bir tavırdır. Bu yüzden Morton çevresel düşüncesiyle Kartezyen estetiğin sonuna işaret eder.

Ekolojik estetik bağlamında doğa/kültür karşıtlığına yönelen diğer yapısökümcü müdahale Alman filozof Gernot Böhme tarafından yapılmıştır. Böhme, *Für eine ökologische Naturästhetik* ve *Atmosphäre: Essays zur neuen Ästhetik* adlı kitaplarında insan ile çevre arasına kesin bir çizgi çekilemeyeceğini belirterek "atmosfer" kavramını ekolojik bir estetik olarak ileri sürer.[34] Böhme'nin deyimiyle "atmosferler estetiği" düşüncesinde temelde bulundukları çevrede insanları etkileyen sadece doğal güçler değil ayrıca estetik faktörler de bulunmaktadır. Çevredeki maddesel elementler fiziksel olarak insanı etkileyebilir, ancak bu çevresel elementler insan du-

---

sek türden bir hoşlanmadır. Kant, bu tür hoşlanmanın yalnızca nesnenin formunu kavrayan öznede değil, fakat yargıveren herkeste bulunduğunu ileri sürer ve böyle bir hoşlanmanın nesnesini 'güzel' ve böyle bir evrensel hoşlanma aracılığıyla yargılama yetisini 'beğeni' olarak adlandırır." Hünler, Hakkı, *Estetik'in Kısa Tarihi: Modern Kültür ve Sanat Üzerine Felsefi Bir Araştırma*, Ankara: Doğu Batı, 2011, s. 364.

[31] Timothy Morton, *Ecology without Nature*, s. 22.

[32] *Age.*, s. 24.

[33] Timothy Morton, *The Ecological Thought*, s. 16.

[34] Gernot Böhme, *The Aesthetics of Atmospheres*, ed. Jean-Paul Thibaut, Londra: Routledge, 2017, s. 1.

yusunda ve hissiyatında farklı etkilere de neden olabilir. Böhme, çevrenin maddesel faktörleriyle birlikte insanın estetik duyusuna aracılık eden ekoestetik fenomeni "atmosfer" olarak kavramlaştırır.[35] Buna göre atmosfer iki durumun aralığında bulunur; insan ile çevre, özne ile nesne arasında bulunma halidir. Bu açıdan atmosfer estetiği iki durum arasında bağlantılar kurduğundan ilişkisel bir yöne sahiptir; öznelerarası maddesel bir fenomendir. Böhme'ye göre bu ekoestetik cisimsel bir uzama sahip bedenler arası bir deneyimdir. Değişime ve dönüşüme açık olan bu deneyim, Morton'ın argümanında olduğu gibi, açıkça doğa ile kültür arasındaki sınırı kaldırmaktadır. Fakat bu sınırların muğlaklarının yıkıcı tarafları da bulunmaktadır. Böhme'nin ve Morton'ın kurduğu çevresel düşünce sınırları yıkarken ölüm ve yaşam gibi nosyonların da birbirinin içine geçtiğine işaret eder. Böhme ve Morton ilişkisel bir düzlemde dönüşen çevrenin olumlu ve olumsuz yönlerine ışık tutarlar. Hem Böhme hem de Morton kültürün veya çevrenin bağımsız bir kategori olmadığının altını çizerek doğa ile estetik arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırır. Bu sorunsallaştırmada Morton, özellikle doğasız ekolojinin olumsuz yönünü "karanlık ekoloji" (dark ecology) diye adlandırdığı fenomende gösterir.

YENİ BİR ÇEVRESEL ESTETİK: KARANLIK EKOLOJİ

Timothy Morton, çevresel felaketlerin zaten dünyadaki bütün yaşamı değiştirdiğini belirterek, günümüz ekolojik durumunun en iyi "karanlık ekoloji" gibi bir fenomenle açıklanabileceğini ifade eder.[36] Yeşil ekoloji söylemini tamamen reddeden Morton, karanlık ekolojinin birbirine bağlantılı nesnelerin belirsiz, tehlikeli ve kırılgan olduğunu belirterek korkunun ve kirliliğin(in) estetiğini sunduğunu ileri sürer. Morton'a göre, Kartezyen doğa estetiği "çevresel ideolojinin güneşli, olumsal retoriğine" karşılık gelirken karanlık ekoloji "canavarı kucaklayan, çirkin ve korkuncu içeren tuhaf, bozuk bir estetiktir."[37] Doğa estetiğindeki haz karanlık ekoloji düşüncesinde acıya döner. Karanlık ekolojinin estetik deneyimi melankoliyle sonuçlanır: doğanın ölümü bilinci; ölümü kabulleniş.[38] Çünkü melankoli, şuan ki durumun karanlığına aşırı adanmışlığın tiksindirici niteliğine sahiptir. Morton'ın tartıştığı gibi karanlık ekoloji çaresizlikle yayılır ve depresyon dünyanın karşı karşıya kaldığı ekolojik felaketi deneyimlemenin en doğru yoludur.[39] Böylelikle insan, nereye giderse gitsin karanlık ekoloji sa-

[35] *Age.*, s. 1.
[36] Timothy Morton, *Ecology without Nature*, s. 28.
[37] Timothy Morton, *The Ecological Thought*, s. 17, 124.
[38] Timothy Morton, *Ecology without Nature*, s. 183.
[39] Timothy Morton, *The Ecological Thought*, s. 95.

yesinde ekolojinin her yerde olduğunu keşfeder. Tabii ki bu keşif ölen bir dünyayla kalmayı isteme düşüncesidir. Bu açıdan karanlık ekoloji pozitif doygunluktan daha çok, olumsuz arzuya dayanır. Karanlık ekolojik arzuda (dark ecological desire) tereddüt, belirsizlik, ironi ve dikkatli olma vardır; bir tür "film noir" (kara film) dır.[40] Böyle bir ekolojik paradigma, kimya fabrikaları, çöplükleri, petrol kuyularını ve hatta nükleer bombaları kapsayan belirsiz, çirkin ve "queer" bir ağ örgüsünü yansıtır. Bu ağ örgüsünün farkına varmak karanlık ekolojinin bir niteliğidir. Unutmamak gerekir ki, garip ağ örgüsündeki canlı/cansız varlıklar ve nesneler birbirine bağlı ve bağımlıdır, ancak bu bağlılığın sonucu berbatlığın kendisi olabilir. Bu açıdan ağ örgüsü ve içinde bulunanlar kırılgan hayatlar sürmektedir; çevresel felaketlerle ölüme daha yakındırlar ve karanlıkla kalırlar. Morton, karanlık ekolojide bulunan karamsarlığı sürekli olarak vurgular ve çevresel ölüm bu düşüncenin leitmotifi olur. Öyle ki, karanlık ekolojideki kaçınılmaz son her zaman ölüm olacaktır.[41] Karanlık ekoloji, çevresel çürümüşlüğün ve bozulmuşluğun tasavvurudur. Bu anlamda karanlık ekoloji, varlıkların birbiri içine sızmış ağ örgüdeki ilişkilere dayanan yeni bir anti/ekoestetik sunar. Kendine özgü bir estetik alanı kuran karanlık ekolojide güzellik ile çirkinlik arasındaki gerilimde oluşan karışıklıklar mutlak bir estetik yargı belirlemez. Örneğin, ormandaki çöp yığını çirkindir, ama orman güzeldir; orman ile çöp yığını arasındaki karışıklık ise ne güzel ne de çirkindir, bulanık bir sınırdır. Bu verilen örnek sorunludur, çünkü orman imgesi, söylemsel, yani yeşil ekoloji, bağlam(ın)da düşünüldüğünde zaten salt bir güzellik olarak değerlendirilir. Diğer taraftan Morton'ın savunduğu ekoestetik, karanlık ekolojiyi doğa ve kültür, güzellik ve çirkinlik, haz ve acı, yaşam ve ölüm, özne ve nesne gibi alanlarından farklı bir varlık alanı olarak kurmaz. Aksine ekoestetik, bu alanların ilişkisel karışıklıklarının yarattığı garip, belirsiz ve çelişkili bir fenomen olarak karanlık ekolojiyi inşa eder. Böylelikle karanlık ekoloji Kartezyen karşıtlıklar arasındaki hiyerarşik ayrımı bütünüyle ortadan kaldırarak ekolojik ağ örgüsündeki umulmadık boyutları açığa çıkarır. Bu boyutlardan birisi de sanattır. Morton'a göre karanlık ekoloji sayesinde her türlü sanat ekolojik olarak incelenebilir.[42]

---

[40] *Age.*, s. 16.

[41] Maurice Blanchot'nun düşüncesindeki ölüm temasını değinen Süreyya Su, ölüm ile edebiyat arasındaki ilişkiyi açıklar. Aslında Su'nun ölümle ilgili değerlendirmesini Morton'ın ölüm düşüncesiyle bağdaştırabiliriz. Su'nun tartıştığı gibi "ölümü hiçliğe değil, varlığa ait kılmak, suskun ve sessiz ölümü dile getirmek, sesini duyurmak, deneyim dışı olan ölümü deneyimlemektir." *Güzelin ve Çirkinin Ötesinde Estetiğin Halleri*, İstanbul: Can, 2017, s. 126.

[42] Timothy Morton, *The Ecological Thought*, s. 17.

EKOLOJİ VE SANAT

Ekoloji ile sanat arasında ilişkisel bir ontoloji olduğunu iddia eden Morton, sanat yapıtlarının çevre hakkında mutlaka söyleyecekleri bir şeyleri olduğunu belirtir, çünkü sanat gerçeği sorgulamamızı sağlar.[43] Sanat yapıtları, özellikle kirlenen ve dönüşen çevreyle ilgili olarak hem fenomenolojik hem de maddesel boyutları göz önünde bulunduran bir paradigma sunmaktadır.[44] Andrew Brown, *Art & Ecology Now* adlı ekolojik sanat koleksiyonunda bugünlerde Tate veya MoMA (Museum of Modern Art) gibi çağdaş sanat müzelerine ve galerilere gittiğinizde ya da sanatla ilgili dergilere ve web sitelerine göz attığınızda "doğal" dünyayı odak noktasına alan sanat yapıtlarıyla karşılaşmanın her zaman mümkün olduğunu vurgular.[45] Artık son beş yıldır insanoğlunun yeryüzündeki ölümcül etkisini gösteren çağdaş çevresel sanat, sadece çevreyi ilham kaynağı veya tasvir edilen bir tema olarak değil, yaratıcı araçlarla çevreye müdahale ederek onu dönüştüren bir alan olarak farklı kompozisyonlarda kullanır. Çevresel enstelasyonlar, heykeller, performanslar ve videolar gibi sanat yapıtları, çağdaş sanatın ekoestetik yönelimlerini belirlerken dönüşen çevre ile insan arasındaki etkileşimleri ve karışmışlıkları yansıtarak maddesel ve söylemsel kavramları sorgulamamızı ve çevresel olarak düşünmemizi tetiklemektedir. Süreyya Su'nun çağdaş sanat için iddia ettiği çağdaş sanat yapıtları ontolojik hiçliğin birer izdüşümüdür savının aksine, çağdaş çevresel sanat, karanlık ekolojinin de parametrelerine sahip ekoestetiksel bir ontoloji sunarak sanatı da onto-epistemolojik bir düzleme konumlandırır.[46] Bu konumlandırmada açığa çıkan farklı güncel sanat yapıtları doğanın güzelliğini ve mükemmelliğini değil, kirlenen çevrenin yarattığı tahribatı ve sonuçlarını farklı tarz, biçim ve tür kullanarak karanlık ekoloji gerçeğini cisimleştirmektedirler. Ancak güncel ekolojik sanatın hala doğanın güzelliğine erişme arzusunu sürdürdüğünü belirten Necmi Karkın, *Estetiğin Çağdaş Retorikleri*'nde şunu yazar:

---

[43] *Age.*, s. 8.

[44] İsmail Tunalı, "sanat ontolojisi"ni kavramlaştırırken var olan gerçekliklerle bağdaşan sanatın ontik bir yapıya sahip olduğunu tartışır. Detaylı değerlendirme için bakınız: İsmail Tunalı, *Sanat Ontolojisi*, İstanbul: İnkılap, 2014.

[45] Andrew Brown, *Art & Ecology Now*, Londra: Thames & Hudson, 2014, s. 6.

[46] Postmodern sanatın anlamsızlığına değinen Su, şöyle devam etmektedir: "Çağdaş sanat yapıtının ardına baktığımızda çoğunlukla hiçliği görürüz; güncel sanatın kesin olarak ifade ettiği bir 'anlam' varsa o da anlamsızlıktır." Bu güncel çağdaş yapıtlarının estetik bağlamında da ontolojik bir boşluk yarattığına savunan Su, güncel sanatın "dünyanın ruhsuzluğunu, tükenmişliğini ve anlamsızlığını temsil eden bir gösteriye dönüşmüş" olduğuna işaret eder. Fakat bu hiç durumu Morton'ın karanlık ekoloji düşüncesinin de bir parçasıdır. Bu hiçliği veya anlamsızlığı reddetmek yerine varolan realitelerin birer parçası olarak düşünmek ekolojik sanatın başlangıcıdır. *Güzelin ve Çirkinin Ötesinde Estetiğin Halleri*, s. 26, 201.

> Doğanın estetik düşünce tarihindeki durumu, duyumsal kararların yansıtılmasında daima öncelikli olmuştur. Yansıtma süreçleri içerisinde, kesinlik arayışlardan başlamak üzere, doğanın referans alınması, klasikten çağdaş anlayışlara kadar geçerli olmuştur. Kusursuz güzelliğine hiçbir zaman tereddüt edilmeden inanılan doğa, sanatçılar tarafından estetiğin ekolojik önceliğine sahip model olarak kurgulanmaktadır.[47]

Aslında güncel çevresel sanat, doğanın kusursuzluğunu sorunsallaştıran bir edim olarak artık "Antroposen" veya "İnsan" çağı olarak adlandırılan günümüzde bu mutlak güzelliği bulmamızın imkânsızlığına da dikkati çeker. Onto-epistemolojik olarak bozulan ve dönüşen bir çevre gerçeği vardır. İdealleştirilmiş doğa kavramının artık güncel ekoestetikte yeri bulunmamaktadır. Her ne kadar çevreci sanatçılar mutlak güzellik özlemini yansıtmak isteseler de, güncel çevresel sanat yapıtlarında insansız bir doğa veya doğasız bir insan tasavvur etmek zordur, çünkü doğa ile kültür arasındaki karışmışlıklar, kirlik, iklim değişikliği, okyanusların asitleşmesi gibi ekolojik sorunlar sonucunda oluşan çevresel felaketlerle buluşarak artık doğasonrası bir dünya inşa etmiştir. Çağdaş sanat ve sanatçılar mutlak güzelliğin imgesiyle sadece floraya ağıt yakabilirler. Dönüşen çevre bağlamında maddesel gerçeklik karanlık ekolojiyi yansıtmaktadır; doğasız ekoloji olarak karanlık ekoloji de salt güzelliğin ve çirkinliğin ötesindedir.

1960'lı yıllardan bu yana "arazi sanatı" (land art) ile ivme kazanan çağdaş çevresel sanat pratikleri, ekoloji, politika, teknoloji, küreselleşme gibi birbiriyle ilgili sistemler bağlamında doğa ile kültür arasındaki sınırları sorunlaştırarak film, dijital medya, heykel, enstelasyon ve kamu performansları sayesinde çevresel tahribata aktif katılımlı, farklı bakış açıları sunmaktadır. Robert Smithson'ın "Spiral Jetty" (1970), Agnes Denes'in "Wheatfield" (1982) ve Patricia Johanson'ın "Fair Park Lagoon" (1981-6) ekosanat pratiklerinden David Maisel'in "The Lake Project" (2001), Chris Jordan'ın "Glass" (2004), Nicole Dextras'ın "View" (2007) ve Heather Ackroyd'ın ve Dan Harvey'in "Testament" (2010) çevresel yapıtlarına kadar olan spektrumda çevresel sanat, doğanın özne ve nesne olduğu estetiğin ötesinde başkalaşım geçirmiş (karanlık) çevreyi ontik bir varlık alanı, ekoestetiğin fenomeni olarak ele alır; bu çevreye karşılıklı olarak katılır ve değişen çevrenin ilişkisel bir parçası haline dönüşür. Karanlık ekolojiye odaklanan güncel sanata baktığımızda ise dünyada ve Türkiye'de çevre bilincine sahip sergiler biraz da nostaljik bir bakışla doğasızlaşmayı inceleyerek doğasonrası ve insansonrası (posthuman) durumun edimsel olarak sanatta gerçekleştiğine işaret ederler. Örneğin, Massimiliano Gioni küra-

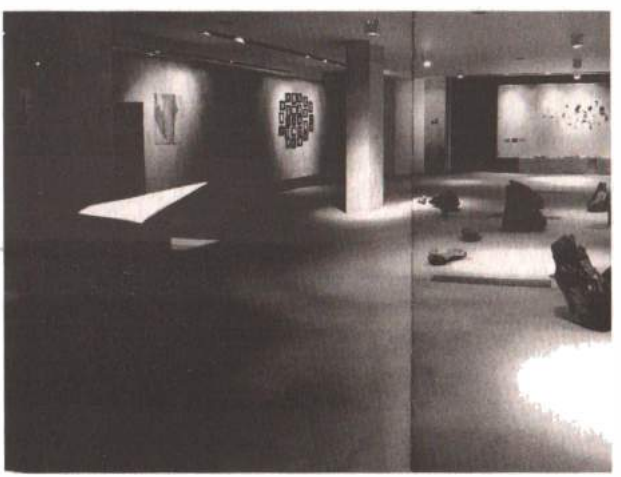
[47] Necmi Karkın, *Estetiğin Çağdaş Retorikleri*, Bursa: Ekin Yayınevi, 2016, s. 107.

törlüğünde 2008 yılında New York'ta gerçekleşen "After Nature" adlı sergi, doğasonrası çevrenin karanlığını çok yönlü olarak inceler ve insanın bu durum karşısındaki çaresizliğini sorgular. Benzer şekilde, son yıllarda Türkiye'de iki önemli sergi, doğasonrasıllığını ele alarak insanın jeolojik bir güç olarak nasıl çevreyi muazzam bir zarara uğrattığını gözler önüne serdi. İstanbul Modern'de 2016 yılında Çelenk Bafra ve Paulo Colombo küratörlüğündeki "Yok Olmadan: Doğa ve Sürdürülebilirlik Üzerine bir Sergi" adlı ekolojik sergi, doğa, insan ile kültürün kesiştiği noktada ortaya çıkan sorunlara müdahalede bulunarak karanlık ekolojiye daha da çok yaklaştığımızın habercisi oldu. Çevresel felaketlerin doğada artık onarılamayacak denli yıkıma yol açtığını cisimleştiren bu sergide arazi sanatından yararlanan Alper Aydın'ın "Taş Kütüphanesi" (2016), karanlık ekoloji estetiği açısından bakıldığında çevresel dönüşün ve yıkımı örneklendirir. Sergideki diğer çarpıcı bir ekosanat örneği Maro Michalakakos'un ekodistopik kuşlarıdır. Bu kuşların karanlık ekolojisi, küratörlerin söylediği gibi doğasonrası acıyı gösterir: "Doğallığını artık yitiren ve mutasyona yatkın bu dünya, çiftleşmenin tesellisi ve ritüelleri olmaksızın acı içinde süregidecektir."[48] Hazza karşın acıyı önceleyen karanlık ekoloji, Michalakos'un "Şahsi Evren" adlı suluboya resminde deneyimlenir adeta. Bu acının ve karanlığın Antroposen çağında daha da karmaşık hal aldığını gösteren diğer grup sergisi, Seval Şener ve Tuçe Erel'in küratörlüğünde 2017 yılında Ankara Arte Sanat'ta gerçekleşen "Şimdi Buradasınız" ekosanat sergisidir. Küratörler, insan ile, kirlenen ve dönüşen çevre arasındaki bağlantısallığı açığa çıkarmak için serginin kataloğunda şu sorulara cevap ararlar: "Çevremize baktığımızda ne görüyoruz? Doğa ile kurduğumuz ilişkiyi en son ne zaman düşündük? Biz neredeyiz?"[49] Gerçekten biz neredeyiz sorusu güncel ekosanatın öncelemesi gereken bir sorudur. Bu sorunun cevabının doğasız bir karanlık ekoloji olduğu açıktır. İnsanın doğaya hükmetmesini ve sonucunda ortaya çıkan karanlık ekoloji fenomenini yansıtan bu sergideki ekoyapıtlar, yeni bir çevresel estetiğin nasıl oluştuğunu ve çevresel yıkımın alışılmadık etkisini çarpıcı bir şeklide ortaya koyarken kapitalist sistemin doğanın sonunu nasıl hızlandırdığını vurgularlar. Bu sergide Sibel Horada'nın "Hiç Var Olmamış Gibi" (2009) adlı enstelasyonu, bir pavlonyan ağacının acıklı öyküsünü cisimleştirirken varoluş ile yokoluş arasındaki ince sınırın bulanıklığına tanıklık etmemizi sağlar. Bu enstelasyon, köksüzleştirilmiş bir ağaç ile antropos olarak insanın nasıl doğanın sonunu getirdiğini örneklendirir. Görüldüğü gibi bu güncel çevresel sergiler, "İnsan Çağı"n-

[48] Çelenk Bafra ve Paolo Colombo. *Yok Olmadan: Doğa ve Sürdürülebilirlik Üzerine bir Sergi Kataloğu*, İstanbul: İstanbul Modern, 2016, s. 126-127.

[49] Seval Şener ve Tuçe Erel, *Şimdi Buradasınız Sergi Kataloğu*, Ankara: Arte Sanat, 2017, s. 10.

da çevrenin doğasızlaştırılmasının boyutlarını öne çıkarırken dönüşen ve yıkıma uğrayan çevre ile sanat arasındaki ilişkisel düzlemi yansıtırlar. Bu düzlemde çevre ile sanat arasındaki karanlık karışmışlıkların gösterisidir bu ekolojik sergiler. *Genç Sanat*'ta "Yok Olmadan" sergisini değerlendiren Rana Kelleci, bu sergilerin "mevcut çıkmaza deva olarak yaratıcı zihinlerin doğa-insan ilişkisini tekrar düşünmelerini" önerdiğini ve "kolektif bir çevre bilincine de dokunmayı" amaçladığını yazar.[50] Sonuç olarak insan, ilk çağdan bu yana içinde yaşadığı çevreyi dönüştürmesine rağmen "İnsan Çağı"nda artık doğanın sonunun gelmesine maddesel ve söylemsel olarak neden olmuştur. Bu çevresel yıkım, doğa ile kültür arasındaki etkileşimlerin sonucu oluşan karanlık ekolojiyi doğurmuştur. Kaçınılmaz olarak insanlar, insan-dışı canlılar ve hatta nesneler, güzelin ve çirkinin, hazzın ve acının ötesinde bu ekolojiyle kalmayı sürdürecektir.



Resim 1: "Şimdi Buradasınız" sergisinin genel görünümü, Arte Sanat, 2017.

[50] Rana Kelleci, "Ekoloji Krizini Sanatla Aşmak Mümkün Mü? İstanbul Modern'de 'Yok Olmadan'," *Genç Sanat*, No 246 (2016-02), s. 37.

KAYNAKÇA

Bafra, Çelenk ve Paolo Colombo. *Yok Olmadan: Doğa ve Sürdürülebilirlik Üzerine bir Sergi Kataloğu*, İstanbul: İstanbul Modern, 2016.

Böhme, Gernot, *The Aesthetics of Atmospheres*, ed. Jean-Paul Thibaut, London: Routledge, 2017.

Brown, Andrew, *Art & Ecology Now*, London: Thames & Hudson, 2014.

Byrant, Levi R. "Black," *Prismatic Ecology: Ecotheory beyond Green*, Minneapolis: U of Minnesota P, 2013, s. 290-310.

Carson, Rachel, *Sessiz Bahar*, çev. Çağatay Güler, Ankara: Palme Yayıncılık, 2011.

Clark, Timothy, *The Cambridge Introduction to Literature and Environment*, Cambridge: Cambridge UP, 2011.

Cohen, Jeffrey J., "Introduction: Ecology's Rainbow," *Prismatic Ecology: Ecotheory beyond-Green,* Minneapolis: U of Minnesota, 2013, s. xv-xxxv.

Collingwood, R. G., *Kısaca Sanat Felsefesi*, çev. Talip Kabadayı, Ankara: BilgeSu, 2011.

Fredriksson, Antony, "Environmental Aesthetics Beyond the Dialectics of Interest and Disinterest: Deconstructing the Myth of Pristine Nature," *Nordic Journal of Aesthetics*, 22.40/41 (2011): s. 89-105.

Hird, Myra J. "Proliferation, Extinction, and an Anthropocene Aesthetic," *Posthumous Life: Theorizing Beyond the Posthuman*, Ed. Jami Weinstein and Claire Colebrook, NewYork: Columbia UP, 2017, s. 251-269.

Hünler, Hakkı, *Estetik'in Kısa Tarihi: Modern Kültür ve Sanat Üzerine Felsefi Bir Araştırma*, Ankara: Doğu Batı, 2011.

Karkın, Necmi, *Estetiğin Çağdaş Retorikleri*, Bursa: Ekin Yayınevi, 2016.

Kelleci, Rana, "Ekoloji Krizini Sanatla Aşmak Mümkün Mü? İstanbul Modern'de 'Yok Olmadan'," *Genç Sanat*, No 246 (2016-02), s. 32-37.

Luke, Timothy, *Ecocritique: Contesting the Politics of Nature, Economy, and Culture*, Minneapolis: U of Minnesota P, 1997.

McKibben, Bill, *Doğanın Sonu*, Çev. Berna Göl & H. İlksen Mavituna, İstanbul: Everest, 2015.

Morton, Timothy, *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*, Massachusetts: Harvard UP, 2007.

—, *The Ecological Thought,* Massachusetts: Harvard UP, 2010.

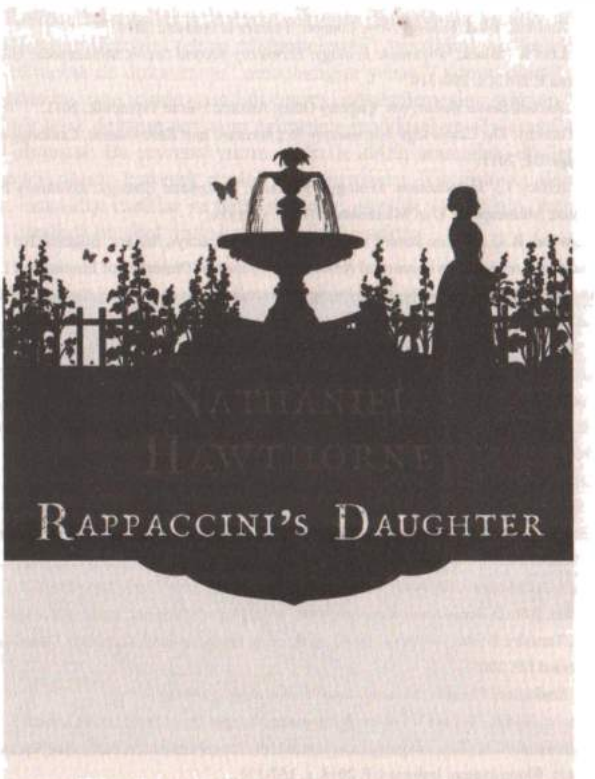
Oppermann, Serpil, "Nature's Colors: A Prismatic Materiality in the Natural/Cultural Realms," *Ecocritical Aesthetics: Language, Beauty, and the Environment,* Ed. Peter Quigleyand Scott Slovic, Bloomington: Indiana UP, 2018, s. 157-171.

Soper, Kate. *What is Nature?* Oxford: Blackwell, 1995.

Su, Süreyya, *Güzelin ve Çirkinin Ötesinde Estetiğin Halleri*, İstanbul: Can, 2017.

Şener, Seval ve Tuçe Erel, *Şimdi Buradasınız Sergi Kataloğu*, Ankara: Arte Sanat, 2017.

Tufan, Hülya, "Kolektif Bellek ve İnsan/Doğa İlişkisi," *Cogito: Kirlenen Çağ*, 2 (1994): s. 69-73.



(Nathaniel Hawtorne, *Rappacini'nin Kızı* adlı eser için kapak çalışması.)

HAWTHORNE'UN ZEHİRLİ BAHÇESİ, BİLİM VE ÖLÜM

Nilsen Gökçen*

Avrupa düşünce tarihinde rasyonalite ile doğa/beden arasındaki çatışma 16. yüzyılda başlayan Bilimsel Devrim ile zirve yapar. Modernizme kadar uzanan süreç rasyonalite lehine sonuçlanır. Bilimsel Devrim Musevi-Hıristiyan inançlarından ve Yunan akılcılığı ile Platonculuğun *ideal*arıyla örneklenen aşkıncılıktan (*transcendence*) oluşan geleneğin son halkalarındandır. Daha sonra Akıl Çağı ve Aydınlanma olarak da adlandırılan gelişmeler aklı merkeze koyarak insanın tanımını da akıl sahibi olmak üzerinden yapmıştır.[1] Ruh-beden[2] ayırımında öteden beri değersizleştirilen beden, akıl karşısında da ikincil konumunu sürdürmüştür. Akıl beden karşısında yüceltilirken, insan da insan-dışı doğa karşısındaki üstün konumunu akıl ile sağlamlaştırır. Rönesans ile başlayan ve Bilimsel Devrim, Aydınlanma ve Modernite ile devam eden süreç, inanç-merkezli dünyanın yerine akıl-merkezli bir dünya inşa etmiş ve insanın doğa, aklın beden, duyular ve duygular karşısındaki gücünü pekiştirmiştir. Bilimsel Devrim bir yandan din-merkezli

* Doç. Dr. Nilsen Gökçen, Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Amerikan Kültürü ve Edebiyatı Bölümü.

[1] Akıl üzerine inşa edilen ve "düşünen varlık" olarak tanımlanan insan, aslında hiçbir zaman tüm insanlığı kapsamamıştır. Bu tanım başta kadınlar olmak üzere; beyaz, Avrupalı ve toprak sahibi olmayan diğer insanları kategorik olarak dışlar.

[2] Beden sözcüğü, yalnızca insana ya da hayvana ait beden olarak anlaşılmamalı, bu terim maddi olarak var olan tüm evreni ve onu oluşturan bireysel biçimlerin her birini kapsar. Bu anlamda sadece hayvan ve insan değil, bitkiler, ağaçlar, hattâ cansız varlıklar, yani tüm maddi evren beden sözcüğü ile ifade edilir.

dünyaya bir meydan okuma olarak ortaya çıksa da, insan-merkezli ve erkek-egemen bir dünya tasavvuru açısından onun devamıdır. Daha önceden beri, Musevi-Hıristiyan gelenekte insan, Tanrının suretinde yaratılmış tek varlık olmasıyla tüm yaratılmış varlıkların üstünde konumlandırılmıştır. Kutsal metnin anlatılarında, doğa; insan, daha da spesifik olarak erkek insan[3] tarafından boyun eğdirilmesi, düzene sokulması gereken, insanın idare ve iradesine muhtaç bir antagonist olarak ifade edilmiştir.

19. yüzyıl Amerikan yazınının en etkili yazarlarından birisi olan Nathaniel Hawthorne'un öyküsü "Rappaccini'nin Kızı"nın arka planında doğanın kutsallığının, doğallığının, iradesinin ve canlılığının elinden alınarak yok edilmesi vardır. Doğa bilinen en eski tahayyüllerinden itibaren dişil bir karakter taşır. Kadın bedeninin doğanınkine benzer döngüler içermesi ve doğurganlığı, doğanın da kadın bedeni gibi besleyen beden olması, bu tahayyülün altındaki bağdaştırıcı gözlemlerdir. Doğanın ve kadının mucizevî biçimde doğuran ve yenilenen, bu yüzden de büyük bir kutsiyet atfedilerek hayranlıkla yaklaşılan gizemli bedenler olmaktan çıkarak erkek-insanın denetimi ve egemenliği altına girmesi eş zamanlıdır. Doğanın daha önce kutsal ve dokunulmaz sayılan gizemlerinin çözülmesi ve ürünlerine insan tarafından el konması, kadının da üretimi ve üremesi üzerinde hak ve kontrolünü yitirdiği dönemde gerçekleşir. Doğaya ve kadına eş zamanlı olarak uygulanan bu pratiklerin tümü, yani Spinoza'nın kendi kendini belirleyen aktif bir güç olan *natura naturans*'tan *natura naturata* olarak nitelendirdiği kendi kendini belirleyemeyen doğaya dönüşmesi, evcilleştirme adı altında ifade edilebilir. Evcilleştirme ya da ehlileştirme, daha önce bir bütün olan doğayı; vahşi ve evcil, yaban ve tarla/bahçe olarak ikiye bölmekle kalmaz, erkeğin kendisini insan-dışı doğadan koparark kadından ve diğer tüm varlıklardan üstün bir yere konumlamasına neden olur.

Öykünün başlığındaki kişi, 16. yüzyıl Paduası'nda devrin en önemli ancak yöntemleri bir hayli kuşkulu bulunan bilim adamlarından Dr. Giacomo Rappaccini'nin kızı Beatrice'dir.[4] Genç kadın yalnızca eşi benzeri bulunmayan güzellikte, insan eliyle yaratılmış ancak zehirli bitki ve çiçeklerin bulunduğu muhteşem bir bahçede görülür. Bu çiçekler kadar güzel ve göz alıcı, aynı zamanda en ileri bilim insanını geride bırakabilecek kadar bilgiye sahip olan Beatrice, Padua'ya eğitim için gelmiş olan genç Giovanni Guasconti'nin dikkatini çeker. Genç adam Beatrice'nin bilgisiyle ilgilenmez, onu ilgilendiren genç kadının göz alıcı güzelliğidir. Ona kısa sürede

[3] Doğaya karşı konumlanan insanın cinsiyeti erkektir ancak erkek-insan vurgusunun metin boyunca yinelenmesinden kaçınmak için insan sözcüğü bu anlamı kapsayacak biçimde kullanılacaktır.

[4] İtalyan şair Dante'nin sevgilisine de bir gönderme olan Beatrice ismine Türkçede gelecek eklerde makale boyunca İtalyanca telaffuzu esas alınacaktır.

âşık olur ancak Beatrice'nin de bahçedeki bitkiler gibi zehirli olduğunu hayal eder. Giovanni'nin korkularını, Dr. Rappaccini'nin ezeli rakibi Dr. Pietro Baglioni de körükler ve Beatrice, masumiyetini ve sevgisini kanıtlamak amacıyla kendisini Giovanni için feda eder. Hawthorne'un öyküsündeki erkek karakterler kurdukları bilimsel ve dinsel egemenlik alanlarının, evcilleştirmeye çalıştıkları doğa ve kadın tarafından alttan alta sürekli tehdit edildiği korkusuyla her ikisinin de ölümüne yol açacaklardır.

Hawthorne'un öyküsü organik doğa algısından tümüyle mekanik doğa algısına geçildiği Bilimsel Devrimde geçer. Bu sürecin ilk adımlarını Yakın Doğu tarım kültürlerinde, Antik Yunan felsefesinde ve tek tanrılı dinlerde bulmak mümkündür. Mısır ve Sümer ülkelerinde doğanın *Magna Mater*' dan Doğa Ana'ya evrilmesiyle,[5] doğayla uyum üzerine kurulu totemik kültürün yerini hayvan ya da insan-biçimli tanrı ve tanrıçalardan oluşan panteonların aldığı bereket kültürü ortaya çıkar; doğa insan karşısında başlangıçtaki dokunulmazlığını, saygınlığını ve mucizevî olarak görülen işleyişini yitirmeye başlar. Antik Yunan felsefesi de yapıtaşlarına eklemeler yapacaktır. Parmenides'in değişmeyen, hep kendisi olarak kalan tekliği arayışının sonuçlarını Platon'un *ideal*arında, yani ilâhi ve kutsal olanın maddi, bedenlenmiş doğanın tamamen dışına taşınarak aşkın bir hal almasında, görmek mümkündür. Tek tanrılı dinlerin, özellikle Hıristiyanlığın doğaüstü, aşkın tanrısı maddi evrenin, doğanın dışında konumlanır. Artık doğanın ilahi olanla ilişkisi kalmasa bile doğanın canlılığı, yani organik bir beden olarak algılanması Rönesans'a değin sürmüş, Bilimsel Devrim bu son halkayı da yok etmiştir: Artık teleskopla yıldızların, mikroskopla bedenlerin sırları çözülürken doğa gizemli ve kutsal bir güç olmaktan çıkarak mükemmel bir makine olarak tasavvur edilmeye başlanır. Doğa artık cansızdır, kusursuz işler ama bir efendinin hizmetindeki bir köle olmaktan öteye gidemez.

Hawthorne'un öyküsünde Bilimsel Devrimin öncüleri tarafından getirilen yöntemsel ve düşünsel dünyanın karşılıklarını görmek mümkündür. Bu şahısların her birisi, doğadan uzaklaşan ve onu araçsallaştıran yeni düzene katkı sağlamışlardır. Bunların başında gelenler Descartes, Bacon, Newton, Linnaeus ve bir kuşak önceye ait olsa da ruhen bu gruba ait olan Vesalius'tur.

[5] Oelschlaeger'e göre, *Magna Mater* kendi iradesiyle canlı cansız tüm varlıklara yuva olan, onları besleyen, büyüten yaşam kaynağıdır. *Mater* sözcüğü bir yandan anne sözcüğünün kökü iken daha da önemlisi burada madde, toprak yani tüm maddi evreni kapsayan bir sözcüktür. Bu düşüncede yüceltilen aşkın (*transendent*) bir ruh ya da araçsallaştırılmış bir doğa değil, maddenin, evrenin toplamıdır. Oysa ondan sonra gelen Doğa Ana, bereket kültürünün, üretim için araç haline getirilmiş doğanın simgesidir. Burada doğanın iradesi insanın eline geçmiştir ve doğa salt bir kaynak olarak görülmeye başlamıştır. ss. 17-18.

İkicilik (düalite), Aydınlanma felsefesinin babası olarak görülen René Descartes'a (1596-1650) mâl edilse de aslında temelleri çok daha öncelere dayanır. Aydınlanma felsefesi, Batı düşüncesinin öncüllerinde var olan özne-nesne, insan-insan-dışı doğa, form-madde, idealar-görüngüler gibi ikicilikleri aklın ve bilimin otoritesiyle daha da derinleştirmiştir. Descartes'ın burada önemli rolü vardır; bu düşünce biçimi, onun, "*cogito ergo sum*" ifadesinde vücut bularak aklı bedenden ayırmış ve varoluşu akla bağlayarak onun ölümlü bedenle olan ilişkisini tamamen yok etmiştir. Doğanın ve maddi dünyanın uzantısı olan beden, dinsel söylemde ruh karşısında ikincil bir plana atılmışken, ruhun yerini bu kez düşünme yeteneği yani akıl almıştır. Kartezyen düşünce, Musevi-Hıristiyan gelenekle uzlaşmakta çok zorluk çekmez; mistik ve gizemli güçlerle değil, akılla kavranan ve akılcı bir Tanrıdır onunki ancak bu Tanrı da insanın merkezde olduğu bir evrenin yaratıcısıdır. İnsan-dışı doğa, insana hizmet etmek, onun iradesine boyun eğmek üzere yaratılmıştır; bu iki karşıt grup hiçbir zaman eşdeğer olamaz. Descartes'ın akıl yürütme ya da düşünme yetisi (ya da ruhu) olmadığını kabul ettiği insan-dışı doğaya karşı tavrını ortaya en net koyan ifadesi, hayvanları ruhsuz ve acı duymayan otomatlara benzetmesidir.

Descartes'ın ruh ikizi olarak tanımlanan, modern bilimin kurucusu Francis Bacon (1561-1626), Descartes'ın felsefi yöntemsel kuşkuculuğunu; bilimdeki karşılıkları olan deneycilik ve tümevarımla tamamlamıştır. Ona göre insanın görevi Cennet Bahçesini dünyada yeniden inşa etmektir ve bunun önündeki en büyük engel, insanın kontrolünden çıkmış, gizemlerini insana açmakta direnen, kaotik doğadır. Bacon doğayı insana hizmet etmek için dize getirilmesi gereken bir dişil güce benzeterek ve dinî bir motifi hedef alarak bilimin dinle olan derin bağlarını ortaya sermiştir. Bacon, binlerce yıl insanın uymak zorunda olduğu doğa yasalarını insanın iradesine uyacak biçimde eğmek gerektiği düşüncesini öyle derin bir biçimde işlemiştir ki; Carolyn Merchant'a göre, doğa üzerindeki egemenliğimizin ayaklarını; mekanik bilim, teknoloji ve kapitalizmin yanısıra, Baconcı *hubris*, yani kibir ya da güç zehirlenmesi oluşturmaktadır (*Earthcare* 218).

Bacon'ın zorla sırları elinden alınan doğasını, Isaac Newton (1642-1726/27?) tamamen matematiksel biçimde formüle etmeye çalışır. Newton'ın açımladığı doğa, biçim ve uzam (*extension*) gibi birincil nitelikleriyle öne çıkar. Birincil özelliklerin ölçülmesinde ve deneysel yöntemlerle kanıtlanmasında araçlar bilen özne/insan ile bilinen nesne/doğa arasına girer, onları birbirinden ayırır. Bu özellikler nesnel ve bu nedenle gerçek olarak kabul edilirken koku, tat, renk gibi özellikler, ikincil ve öznel nitelikler olarak geri plana itilir. İkincil özelliklerin deneye dayalı ölçütlere indirgenemeyeceği ve bedenle ve duyularla ilgili olduğu gözden kaçmaz. Bedensel

olmanın yanında bu niteliklerden özellikle tat ve koku, özne-nesne sınırlarını da ortadan kaldıran bir füzyon içerdiğinden, insan-öznenin insan-dışı doğa-nesne karşısındaki ayrıcalıklı ve üstün konumunu tehdit eder.

Carl Linnaeus'un (1707-1778) bitkileri ve hayvanları sınıflaması ve isimlendirmesi yabani doğanın insan kontrolü altına alınmasının ayrı bir ifadesidir. Sınıflama ve isimlendirme dışarıdan ve yukarıdan bir düzen empoze etmek anlamına gelir ve her bireyin biricikliğinin yerine onu bir *genus*'un üyesi olarak tanımlar. İsimlendiren ile isimlenen, sınıflandırılan ve sınıflayan arasındaki ilişki hiçbir zaman eşit değildir; isimlendirilen nesneleşmiş ve kendini ifade etme, tanıtma iradesi elinden alınmıştır. Sınıflandırma bir tür hapsetme, sınırlandırmadır aslında. Dil ile başlayan bu süreç, bir evcilleştirme ve egemenlik altına alma durumudur.[6] Linnaeus'un yaptığı aslında Kutsal Kitap'ta Âdem'e verilen, hayvanları isimlendirme görevinin bir devamıdır. Tanrı insan-dışı doğayı yarattıktan sonra yalnızca Âdem'i kendi suretinde yaratır ve hayvanlara isim vermesini bu özel varlıktan ister. İsimlendirme hakkı Tanrı'nın insan-dışı doğayı yalnızca insanın hizmetine vermesinin bir ifadesidir.

Anatomi biliminin kurucusu Andreas Vesalius (1514-1564), Linnaeus'un bitkiler dünyasında gerçekleştirdiğinin daha agresif bir biçimini, ondan iki yüz yıl önce, insan kadavrası üzerinde yaptığı deneylerde uygulamıştır. Kadavraların çoğunlukla erkek bedenleri olduğu gerçeğinin bilinmesine rağmen, *Fabrica* (1543) adlı eserinin orijinal kapağındaki kadavranın bir kadına ait olduğuna dikkat çeken Stephanie Browner, anatomi biliminin özünde sırlarını çözmeye çalıştığı bedenin kadın bedeni olduğunu belirtir (60-61). Söz konusu kapak resmi, aynı zamanda bu bilime ve kadavra üzerinde çalışmaya karşı halk arasında ve özellikle dinsel çevrelerde hissedilen huzursuzluğu bastırmak amacıyla bir erkek kadavrasını göstermez. Çünkü beden erkeğe ait olduğu sürece hâlâ kutsallık barındırır. Oysa kadın bedeni, tıpkı gizleri deşifre edilen ve büyüsü bozulan doğa gibi, bilimin asıl konusunu oluşturur. 17. yüzyıl bilim "adamı," yani bilen özne, her zaman bir erkek olarak kodlanmış ve bilimin nesnelerine, yani doğaya ve kadına karşı konumlanmış bir insandır. Browner, öyküde üç erkek karakter tarafından Beatrice'ye uygulanan işlemin de onun bedeninin sırlarını çözmeye yönelik olduğunu belirtir. Bu nedenle öykünün ilerlemeci bilimin, doğa ve kadın üzerindeki egemenliğinin bir üst anlatısı olduğunu söylemek mümkündür.

[6] Derrida, hayvanlarla ilgili olarak kaleme aldığı "The Animal that Therefore I am" adlı makalesinde, dilin diğer canlıları yutan ve yok eden bu gücünü "carnophallogocentrism" olarak adlandırmıştır. Hayvanları ya da doğayı araçsallaştırmanın, tüketim nesnesi haline getirmenin ilk adımı, onları dil aracılığıyla bu şekilde kavramsallaştırmaktan geçer.

"Rappaccini'nin Kızı"nın mekânını büyük çoğunlukla bahçe oluşturur ancak bu bahçe herkesin tanıdığı bildiği türden bitki ve çiçeklerin olduğu sıradan bir bahçe değildir. Burası Rappaccini'nin "yarattığı" rengârenk, sarhoş edecek rayihaları etrafa yayan, başka hiçbir yerde rastlanmayacak bir floraya sahiptir. Flora her zaman zehirli bitkiler de içeren ve deneyim, bilgi birikimine dayanan, kadınlara ait bir alandır. Erkek avcılığı yeğlerken yalnızca beden gücünün üstünlüğünden yararlanmaz; aslında bitki örtüsünün zehirli üyelerini ayırt edecek bilgiye sahip olmadığı için daha güvenli bulduğu hayvan etini tüketmeyi tercih eder. Bitkilerin dünyası ve onun bilgisine sahip kadın her zaman korku salar erkeğin yüreğine; kadın bitkilerdeki iyileştirme ve zehirleme potansiyelinin her ikisini de tanır. Erkeğe yiyecek sunarken bunlardan hangisine ilişkin bilgisini kullanacağı ise erkek açısından meçhuldür. Oysa bitkilerden ve onların bilgisine sahip olan kadınlardan korkan erkek avcılıkla birlikte ölüm getirir. Kadının toplamacılıkla kazandığı bilgi yaşamın sürmesini engellemezken erkeğin seçimi olan avcılık öldürmeyi gerekli ve zorunlu kılar.

Hawthorne'a bu bahçe konusunda ilham veren, muhtemelen İtalya'da örneklerini bolca gördüğü botanik bahçeleri olmuştur. Rönesans'la birlikte yeni kıtaların ve toprakların keşfiyle, egzotik bitki türleri Avrupa'ya getirilerek yeni açılan botanik bahçelerinde sergilenir. İlk botanik bahçeleri Rönesans İtalyası'nda inşa edilmiştir. Pisa'da 1544'te kurulan ilk örneğin yalnızca bir yıl sonrasında Padua'da ikinci botanik bahçesi açılır. Botanik bahçeleri sömürgeciliğin göstergeleridir; uzak toprakların bitki örtülerinin yerlerinden koparılarak meraklı Avrupalı bakışlarının nesnesi halinde yeniden tasarlanmalarıdır. Bu bahçelerin tıp fakülteleri bünyesinde kurulmaları da insan bedeni ve doğa üzerinde kurulan egemenliğin eş zamanlılığını ve ortak köklerini aynı zamanda botanik ve anatomi arasındaki bağları görmek açısından anlamlıdır. Bu nedenle Rappaccini'yi, hem bahçedeki bitkilerin hem de kızı Beatrice'nin doğalarını değiştiren müdahaleci yeni bilimin çok katmanlı bir temsilcisi olarak ele almakta yarar vardır.

> Vesalius gibi, Rappaccini de Padua Tıp Fakültesi üyesidir. Onun bahçesine olan düşkünlüğü 16. yüzyıl Paduası'nda anatomi ve botanik arasındaki bağlantıyı akla getirir. O yıllarda hem anatomide hem de botanikte önemli ilerlemeler olmuştu. Vesalius'un *Fabrica*'sı, Padua'nın ilk botanik bahçesinin açıldığı yıl yayımlanmıştı. Vesalius'un anatomi tiyatrosundaki gibi, Rappaccini'nin bahçesinin ortasında da bir beden, onun yanında bir bilim adamı ve yukardan izleyenler (meslektaşlar, Giovanni ve Baglioni) vardır. (Browner 56)[7]

[7] İngilizce kaynaklardan yapılan alıntıların çevirileri bu makalenin yazarına aittir.

"Rappaccini'nin Kızı" insanın bir yandan kadına bir yandan da doğaya karşı açtıkları bu amansız yok etme savaşında dinî, bilimsel vb. söylem ve pratikleri bir silah olarak nasıl kullandıklarını gösterir. Kadının ve doğanın sömürülmesi ve tüketilmesi konusunda, Batı Musevi-Hıristiyan geleneği, kendisine eleştirel bir konum almış gibi görünen Batı bilimiyle mükemmel bir işbirliği içindedir. Öyküsünde 19. yüzyıl Amerikası'nın ilerlediği yolun sonundaki doğa tahribatına dikkat çekmek isteyen Nathaniel Hawthorne Amerika'nın ilk Anglosakson yerleşimcilerinden olan Püritenlerin torunlarındandır. Üstelik de yazarın büyükbabaları cadılık suçlamalarıyla on dördü kadın yirmi kişinin asılarak ölüm cezasına çarptırıldığı Salem kentinin mahkeme yargıçları ve asker ileri gelenleridir. Bu Püriten atalar, geldikleri yabani ülkede her ağacın ardında bir Kızılderilinin ya da şeytanın olduğunu düşünür ve her yeri insanın kontrolü altına almak için büyük bir savaş açarlar. Kıtanın tümüne dağılmış ve doğayla uyum içinde yaşamakta olan Kızılderili halklarını görmezden gelerek, bu yabani ülkeye kadını çağrıştıran "bakir topraklar" adını verirler. Bu insanların görevi bu bakir toprakları dölleyerek tarla ve bahçeler ve nihayet şehirler meydana getirmektir.

Hawthorne'un söz konusu öyküsünün karakterleri Amerika kıtasına yerleşen Anglosakson ataları değilse bile onların çağdaşı ve daha da önemlisi ruhdaşı olan Padualı İtalyan bilim adamlarıdır. Bunlardan ikisi, rakip ekollerin temsilcileri[8] Rappaccini ve Baglioni alana yeni giren genç aday Giovanni'yi kendi taraflarına çekmek isterler. Bu mücadelenin kurbanı ise içinde hapsedildiği bahçeyle özdeşleşen genç kadın, Rappaccini'nin kızı Beatrice'dir. C. R. Resetarits, Hawthorne'un kurguladığı bilim adamlarının "bilimsel sorgulama ve deney yoluyla doğa üzerinde egemenlik kurma konusunda saplantılı olduklarını, onları her şeyden izole eden bu meşgalenin de onları kendi doğalarının bütünselliğinden kopardığını" ifade eder (178). Bu anlatılarda bilim adamlarının kurbanlarının her zaman kadınlar olduğunu vurgulayan Resetarits şöyle devam eder: "Hawthorne, 'Rappaccini'nin Kızı' öyküsünde bu ölümde suç ortaklığı yapan erkeklerin sayısını arttırarak, anlamları genişletmiştir. Hawthorne 'Rappaccini'nin Kızı'nı yalnızca cinsellik ve bilim değil; cinsellik, bilim ve güç üzerine kurar" (179). Üç erkek karakterin de Beatrice üzerindeki hesapları, insanın hiçbir zaman tamamıyla dize getiremediği bakir topraklara ve doğaya karşı giriştiği şeytanlaştırma ve aman dinlemeyen yok etme çabasına özdeştir. Beatrice, yani

[8] Bu iki bilim adamından daha karanlık biçimde resmedilen Rappaccini'nin Hawthorne döneminde karşıt iki tıbbi ekol olan homeopati ile Baglioni'nin de allopati ile bağlantılı olduğu iddia edilmektedir. Bkz. M. D. Uroff, "The Doctors in Rappaccini's Daughter" *Nineteenth Century Literature* (27.1 [1972], ss. 62-63). Browner ise Rappaccini ve Baglioni'nin Rönesans dönemi Paduası'nda anatomi bilimindeki farklı rakip ekollerin temsilcileri olduğunu belirtir (57).

doğa, Batı uygarlığına öyle bir tehdit oluşturur ki rekabet içindeki kurumlar ve bireyler bile ona karşı birleşir.

Bu tehdidin derin bir arka planı vardır. Başlangıçta insanın kendisini ayrı bir özne olarak ayırmadığı, insan ve insan-dışı doğanın akışkan bir bütünlük ve yaşam ağı içinde birarada yaşadığı; bunun kişisel psikolojik gelişimde anne bedeniyle ayrışmamış, öznelik öncesine tekabül ettiği düşünülmektedir. Tarım toplumuna geçiş bu bütünlüğü paramparça edecek bir süreci başlatır. Kutsal Kitaptaki cennetten kovulma öyküsü bu bütünlükten koparılmaya bir ağıt olarak da okunabilir (Oelschlaeger 63-64). Kişinin özne sınırlarının oluşmadığı bu döneme Kristeva "*abject*" adını verir. Burada öznenin inşa ettiği anlam, sınırlar çöker ve özne kapkara bir anlamsızlık içinde yutularak yok olacağını duyumsar. Bir yandan bu bütünlüğü içten içe arzulasa ve oraya doğru sürekli olarak çekilse de, özne olarak varlığını sürdürebilmek için kişi, bir yandan da bu yutan, özneliği, anlamı tehdit eden kaotik bütünlüğe direnmek zorundadır. Bu nedenle *abject*, yaban doğaya, kadına, özellikle anne bedenine, ölüme, hayvana, ırksal "öteki"ne karşı duyduğumuz tiksinti ve korkuda ifadesini bulur. Beatrice ve içinde yaşadığı bahçe özellikle bilim adamlığına ilk adımlarını atacağı eşikte bulunan Giovanni için bir yandan onu çeken bir yandan da dehşet içinde bırakan *abject*'in vücut bulmuş halidir. Beatrice içinde yaşadığı bahçeyle, özellikle de göz alıcı parıltılar saçan mor çiçekli devasa bitkiyle "kız kardeşlik" diye adlandırdığı bir hemhal olma deneyimi yaşar. Beatrice bu bitkinin sarhoş eden, başkaları için zehirli kokusunda yaşam veren nefesi bulur. Bu nedenlerle, onu yukarıdaki penceresinden izleyen Giovanni için Beatrice, yabani doğanın insanı, kadının erkeği, bir yandan tiksindiren ve tehdit eden diğer yandan da cezbeden mistik ve gizemli güçlerini temsil eder.

Abject'i kontrol altına almak için dinler ve bilim birbirinden tamamen farklı yöntemler izler. Din, *abject*'in üzerini kutsiyet örtüsüyle kısmen kapatmayı ve onu bu şekilde kontrol altına almayı seçerken bilim, dinin kutsallaştırdıklarını da rasyonel ve deneysel yaklaşımlarla çözümlemeye ve mekanik bir işleyişe indirgeyerek formüle etmeye çalışır. Bu nedenledir ki; özellikle Bilimsel Devrim sonrasında insanı, doğaya ve diğer bedenlere karşı eylemlerinde kısıtlayan bir değer sistemi neredeyse kalmaz.

Batı uygarlığını, dehşet ve tiksinti yaratan yabani doğa ve kadın bedeninden, Bacon'ın düşüncesindeki gibi, Cennet Bahçesine geri dönüş projesi olarak tanımlayan Carolyn Merchant, bu projenin üç adımda gerçekleştiğini söyler: Cennetten kovulma ile başlayan, bilim ve kapitalizmle ilerleyen ve sonunda bahçeyi yeniden elde etmekle sona eren bu anlatıda Hıristiyanlık, modern bilim ve kapitalizm de alt örüntülerdir (*Death of Nature*, 29; "Reinventing Eden," 137). Anlatının bu üç evresinin doğa ve kadında

karşılıkları şöyledir: En başta Cennet bahçesine karşılık, masumiyet timsali bakire Havva vardır. İkinci evrede Cennet Bahçesi yerini kaotik yabani doğaya bırakırken Havva da cennetten kovulmuş Havva'ya dönüşür. Son aşamada ise yabani doğadan bahçe ve tarla, en sonunda da şehir hedefine ulaşılırken cennetten atılmış Havva da anne Havva'ya dönüşür. Anne Havva ya da yabandan tamamen arınmış olmanın imgesi olan şehir, insanın yaratısıdır. Yeni bir Cennet Bahçesi olarak şehir ehlileştirilmiş, yırtıcı hayvanlardan, yabani ot ve bitkilerden arındırılmış, insan için yararlı bulunan hayvan ve bitkilerin istenen düzene uyumlu olarak belli yerlerde, hayvanat bahçelerinde, parklarda, bahçelerde ve hiç de doğal olmayan "doğal" parklarda varlıklarını sürdürmelerine izin verilir. Bu "doğa" *natura naturata*, yani insan eliyle yaratılmış, iradesi yok edilmiş ve dış bir güce, insana tâbi kılınmış doğadır. Öyküdeki en önemli mekân olan bahçe, Ortaçağdan itibaren kadına ait bir alan olarak inşa edilmiştir. Ev dışı yaşamdan gittikçe soyutlanan özellikle aristokrat ya da üst sınıf kadınlarının doğal yaşamla tek bağları bahçeler aracılığıyla sağlanırken, bu mekânlar onların hem özgürlük alanları hem de yüksek duvarlarıyla açık hava hapishaneleri olarak işlev görür.

"Rappaccini'nin Kızı" Bacon'ın hayalindeki yeni Cennet Bahçesinin öyküsü, yani Kutsal Kitap'taki Yaratılış hikâyesinin yeniden yazımı olarak okunabilir. Bu öyküde de Kutsal Kitap versiyonunda olduğu gibi insanın insan-dışı doğayı ve kadını evcilleştirme, yani kendi iradesine tâbi kılma çabalarını görmek mümkündür. Dahası, insan ve bilgi ve bilme eylemi arasındaki şaibeli ilişki de Cennet Bahçesi ve Yaradılış öyküsüne dek uzanır. Kutsal Kitap'taki Cennet Bahçesinin yasak meyvesi Bilgi Ağacının meyvesidir. Hawthorne'un öyküsündeki bahçe de bilim ve bilginin alanı, bir tür "egzotik" bir toprak parçası ya da "sembolik bir laboratuardır" (Rosenberry 40). Ancak burada en az iki tür bilginin söz konusu olduğunu söyleyebiliriz: Öyküdeki bilim adamlarının ölçerek, gözlemleyerek, deneysel yöntemlerle kanıtlayarak mercek altına aldıkları, biçimlerin, renklerin, kokuların arkasındaki gizi çözmeye odaklandıkları "bilimsel" bilgi ve Beatrice'nin dokunarak, koklayarak, sarılarak, her bitkideki biricikliğin farkındalığıyla yoğurduğu "duyusal" bilgi. Beatrice'nin bahçesi Baconcı ve Newtoncı bilimin hiç de önemsemediği ve arka plana ittiği ikincil niteliklerin başat rol oynadığı bir yerdir. Hawthorne bu bahçenin büyüklüğü ya da uzamını değil, renklerini, dokusunu ve özellikle de insanı sarhoş eden ve bitkilerin her birinden ortalığa yayılan türlü kokularını ön plana çıkarır.

Hawthorne'un öyküsündeki bahçenin tam ortasında bir saksıda, Beatrice'nin varlığıyla bütünleşen, mor çiçekleri âdeta mücevher gibi etrafına ışık saçan muhteşem bir bitki vardır. Beatrice ile bu bitki arasındaki ilişkiyi

Hawthorne, karşılıklı anlayış ve duygudaşlığa dayanan kız kardeşlik olarak tanımlar. Beatrice öyküde ilk ortaya çıktığı andan itibaren bahçeyle özdeşlik içindedir; "sanki çiçeklerin en görkemlileriyle donanmış gibi hoş giyinmişti[r], gün ışığı kadar güzeldi[r]" ve bahçedeki çiçekler kadar göz alıcıdır (15). Giovanni onları yukarıdan gözlemlerken aklından şunları geçirir:

> [S]eçtiği giysiye ve renklerine bakılırsa Beatrice o bitkiyle aralarındaki benzerliği artırmak için ilginç bir gayret gösteriyordu sanki. Bitkiye yaklaşırken tutku dolu bir tavırla kollarını açtı ve dallarını aşk dolu bir kavrayışla bağrına bastı; öyle yakın bir kucaklaşmaydı ki bu genç kızın gövdesi bitkinin bağrına gömülmüş görünüyor, saçının parlak bukleleri çiçeklere karışıyordu. (22)

"Soluğunu ver bana, sevgili kardeşim, [...] zira bu temiz hava bayıltacak beni" diyen Beatrice'ye baş döndürücü kokularını cömertçe sunmakla kalmaz bitki, ona en güzel çiçeklerini de bağışlar: "Bırak, parmaklarım seni hiç incitmeden çiçeklerini koparsın da yüreğimin üstünde saklayayım onları" (22). Hawthorne'un yukarıdaki betimlemeleri, bu bitkiyle Beatrice arasındaki özdeşliği tartışılmaz bir netlikte ortaya koymakla kalmaz, aralarındaki ilişkiyi, bilen özne/insan ve bilinen nesne/doğa arasındaki hiyerarşinin yörüngesine girmeyen farklı bir bilgi çerçevesinde tasvir eder. Beatrice Giovanni'ye bu bitkiye karşı hissettiği kardeşlik duygularını şöyle açıklar: "Ben dünyaya gelip de ilk kez soluk aldığımda babamın tek evladı olarak doğmuştum ama bu bitki de onun biliminin, zekâsının bir ürünü olarak aynı anda topraktan fışkırdı. ... [B]en bu bitkiyle büyüdüm, onunla çiçek açtım, onun soluğuyla beslendim. Benim kızkardeşimdi o; bir insanı sever gibi seviyordum onu ama heyhat!" (46). Onun için "korkunç bir kader" olsa da, Beatrice bu bitkiyle kardeştir, bahçedeki tüm bitkiler de onun ailesidir.

Bitkilere, çiçeklere karşı duyduğu bu yakınlık, Beatrice'yi doğa ile karşılıklılığa dayanan ilişkilerinde erkek karakterlerden çok farklı, kökleri insanın doğadan kopmadığı çok eski zamanlara kadar uzanan özel bir yere koyar. Bahçe ile Beatrice arasındaki bağlar, mitolojinin vahşi doğaya sığınan bakire tanrıçalarının hatırlatır. Artemis, Defne gibi doğayla özdeşleşen bu tanrıçalar, ata soylu bir düzene başkaldıran ve şehirde yaşamlarını sürdürebilecek yerleri olmadığı için doğaya sığınarak direnen, insan-dışı doğayla bütünleşen karakterlerdir.[9] Artemis bitki ve hayvanların dostudur, Apollo'nun kendisine zorla sahip olmasını engellemek için Defne babası Ladon'dan yardım ister ve kendisini defne ağacına dönüştürür. İnsan dışı doğa ile Antik Yunan öncesine dayanan bu kadim geleneği sürdüren Beat-

[9] Bkz. Charlene Spretnak, *Lost Goddesses of Early Greece: A Collection of Pre-Helenic Myths*, (Boston, Beacon Press, 1992).

rice'nin karşısındaki üç erkeğe karşı sığındığı ve hayat bulduğu yer bahçe ve ailesi olarak gördüğü bitkilerdir.

Bitkiyle ilgilenmesini isteyen babasına mutlulukla "[B]unu memnuniyetle yapa[cağını]" söyleyen Beatrice, bitkiye, "sana bakmak, sana *hizmet etmek* Beatrice'nin en önemli işi olacak; sen de onu öpücüklerinle, hayat veren mis kokulu soluğunla ödüllendireceksin," diye hitap eder (14; vurgu eklendi). Baglioni, Beatrice'nin bitkiler hakkında "bir profesörün koltuğuna oturabilecek derecede" bilgi ve donanıma sahip olduğunu belirtir (19). Ancak Beatrice'nin bilgisinin yöntemi ve amacı tamamen farklıdır. Onun bilgisi kadim zamanlardan, insanın kendisini doğadan ayırmadığı, sınırın bu tarafından *abject* olarak görünerek tiksindiren ve korkutan, rasyonel bilimsel yöntemlerin asla kavrayamayacağı bedenlerin karşılıklı iletişimine ve ilişkisine dayanır. Beatrice'nin bitkiler hakkındaki bilgisi, bilen ve bilinenin hiyerarşik ayırımına dayanan bilginin yerine, eşitliğe ve özdeşliğe dayanır.

Beatrice'nin bitkilerle ve bahçe ile özdeşliği Batının hem bilimsel hem de dinsel kalıplarını yerle bir eder. Aydınlanmacı Batı biliminin merkeze koyduğu göz-merkezli ölçüm ve deney yerine burada koku alma ve dokunma duyuları vardır. Ayrıca, Beatrice için bahçedeki bitkiler bir türün temsilcisi olmaktan ziyade bir birey, yeri başka bir benzeriyle doldurulamayacak biricik varlıklar olduklarından, onların tür olarak adları yoktur; onlar Beatrice'nin kız kardeşleri, yaşam kaynaklarıdır. Beatrice onlarla yaşam nefesi bulur, onlara hizmet eder. Beatrice'nin Âdem ya da Linnaeus'un aksine, doğayı sınıflandırmaması, bir yandan dinsel, bir yandan da bilimsel söyleme ve otoriteye bir direniş içerir. Bilimsel bilginin sınırlandıran, bedensel olanı yok sayan yaklaşımına karşı bir tavır ortaya koyan Beatrice, ruh kavramını da ters yüz ederek, dinsel söylemin, insanı doğadan ayırmak için kullandığı en önemli kavramı yapıbozumuna uğratır. Latince kökenli *spirit* (ruh) sözcüğü *inspire* (nefes) ile aynı kökten gelmektedir. Tanrı'nın nefesi olan ruh, Beatrice için kız kardeşi olan bitkilerden gelir. Beatrice için doğa ve bitkiler Tanrı, bitkilerin kokuları ise ona ruh veren tanrısal nefestir.

Beatrice'nin bitkilerle karşılıklı bağımlılığa dayanan bu ilişkisi, bir yönüyle Donna Haraway'in "yoldaş türler" kavramına yakınlık gösterir. Haraway, bu tanımı özellikle hayvanlar için yapsa da, Beatrice'nin bahçedeki bitkilerle ilişkisi de yoldaşlık kavramı altında açıklanabilir. Haraway bu ilişkiyi "birbirine dolanmış, anlamlı, kâh sarsak, kâh tedirgin, kâh alevlenen, kâh akıcı, ister uyumlu, ister berbat biçimde uyumsuz ya da bambaşka biçimlerdeki bedenlerin zaman içindeki akışı," bir "dans," "bir ilişki hakkında iletişim, ilişkinin kendisi ve ilişkiyi ve aktörlerini yeniden biçimlendirme yolu," olarak tanımlar ("Encounters" 111).

Diğer üç erkek karakterin bahçedeki bitki ve çiçeklerle olan ilişkileri, Beatrice'nin yakın ve derin yoldaşlık ve aile bağlarından radikal bir farklılık gösterir. Hiçbiri için bitkiler ve bahçe aileleri değildir. Bahçenin yaratıcısı olsa bile, Rappaccini'nin oradaki bitki ve çiçeklerle ilişkisini "samimi" olarak nitelemez anlatıcı. "Tam tersine, onlara bizzat dokunmaktan, onları koklamaktan kaçınmak için gösterdiği dikkat" Giovanni'de "vahşi hayvanlar veya zehirli yılanlar ya da kötü ruhlar arasında yürüyen birini çağrıştırıyordu [...]; bir anlık boşluğunu yakalayıp saldıracaklar, ona korkunç, ölümcül bir şey yapacaklar gibiydi" (13, 14). Giovanni bu "bahçıvan"ın ellerindeki kalın eldivenleri fark eder. Üstelik Rappaccini'nin

> [t]ek *silahı* onlar değildi. [...] Bahçedeki yürüyüşü sırasında erguvani çiçeklerini mermer çeşmenin üstüne sermiş olan görkemli bitkinin yanına geldiğinde o göz alıcı güzellik ölümcül bir kötülüğün kaynağıymış gibi ağzını, burnunu bir tür maskeyle örttü. Yine de yapacağı işi pek tehlikeli bulmuş olacak ki geri çekildi, maskeyi çıkardı ve yüksek de olsa insanın kulağına marazi ve cılız gelen bir sesle bağırdı: "Beatrice! Beatrice!" (14; vurgu eklendi)

Bilim adamı Rappaccini kendi yarattığı bu bahçenin bitkilerine ne dokunabilir ne de onların kokularını içine çekebilir. "Silahlarını" kuşanarak geldiği bahçeye bilimsel ve akılcı lenslerin ardından bakar, oradaki bitki yaşamını "incelerken yoğun bir dikkat gösterir" (13). Hawthorne bu dikkati şöyle betimler: "[S]anki ta içlerine, doğalarının yüreğine dikmişti gözlerini, yaratıcı ruhlarına ilişkin gözlemler yapıyor ve bir yaprağın neden öyle, diğerininse farklı biçimde geliştiğini, çiçeklerin hangi nedenle değişik rayihalar saçtıklarını inceliyordu." Döneminin Vesalius gibi bilim adamlarının çözmeye çalıştıkları "yaratıcı ruh"tur Rappaccini'nin de çözmeye çalıştığı. Bu bir yandan dinsel açıdan bir günah olan şirk koşma, Tanrı'nın yerine göz dikmek gibi görünse de aslında yerine göz dikilen, doğanın yaratıcı güçlerinin ve kadın bedeninin üremesinin ardındaki büyünün bozulmasıdır.[10]

Görüldüğü gibi, Rappaccini için, bahçedeki bitkiler ve çiçeklerin biçimleri, renkleri, kokuları tanrısal bir nefes ya da estetik bir haz ya da duygu içermez. O sadece onların varoluşlarının arkasındaki nedeni, sırlarını çözmeyi, yani onların ruhlarına sahip olmayı ister. Onun ilgisi "bitkisel yaşamla arasında *samimi* bir ilişki"nin dışındadır (vurgu eklendi). Hawthorne'un can alıcı sorusu bu tekinsiz durumu izler: "Yani bu bahçeye yeryüzü cenne-

[10] Bir anlamda Rappaccini'nin bitkilerin yaratıcı ruhlarını anlamaya çalışırken yaptığı, onlarla özdeş olan kızının bedenine de bir tür tecavüzdür. Baglioni'nin Giovanni'ye uyarılarındaki gizli ton Rappaccini'nin kızını bile feda ettiğini bu şekilde yorumlamaya uygun bir zemin olabilir.

ti, kendi elleriyle yetiştirdiklerinin zararından korkan o adama da Adem demek mümkün müydü?" (14). Bacon'ın idealindeki Cennet Bahçesinin insan eliyle gerçekten var edilebilme olasılığını yerle bir eder bu soru. Hawthorne'un sorusu, Rappaccini, ya da öyküdeki bir anlamıyla Âdem'in, bilim yoluyla hiçbir zaman Cennet Bahçesine ulaşamayacağını ima eder. Bilimsel yöntemlerle müdahale edilen doğa, toksik bir doğa olmaktan öteye gitmeyecek, insan yarattığı dönüştürülmüş, zorlama bahçesinde bile güvende hissetmeyecek, doğaya karşı hiç bitmeyen ehlileştirme projesini doğadan ve elbette ki –ne denli unutmaya çalışsa da, doğanın parçası olarak– kendinden eser kalmayıncaya dek sürdürecektir.

Hawthorne yalnızca aklın egemenliğini kabul ederek doğanın ve bedenin gizemlerinin ve mucizelerinin büyüsünü bozmaya çalışan Baconcı bilime karşı duyduğu endişeleri Rappaccini karakteri üzerinde odaklar ve doğaya boyun eğdirmeyi, onu insanın hizmetkârı haline getirmeyi amaçlayan bilimin ancak insanlığın sonunu getireceğini gözler önüne serer. Tam bir Baconcı bilim adamı olan Dr. Rappaccini'nin etik açıdan kaygı uyandıran deneyleri, bitkilerle başlayan ve kızı Beatrice'de son bulan genetiği değiştirilmiş organizmalar üretmeye, yani kendini Tanrı'nın yerine koyarak alternatif bir doğa yaratmaya yöneliktir. O, doğanın sırlarını çözmeye ve yepyeni bir Cennet Bahçesi yaratmaya çalışır. Bu doğa *natura naturata*, yani iradesi kendi dışında oluşturulan doğadır. Bahçe imgesi başlı başına *natura naturata*'ya örnektir çünkü yaban doğanın aksine burada düzen dışarıdan bir irade yani Dr. Rappaccini tarafından sağlanır. Dr. Rappaccini aynı zamanda Faustvari özellikler taşıyan bir bilim adamıdır. Onun yarattığı bahçe kendisinin bile eldivensiz dokunamadığı zehirli bitkilerden oluşmaktadır. O, Frankenstein benzeri bu bahçeyi yaratırken Faust gibi kendi ruhunu satmaktan daha korkunç bir şey yapmış, kızının ruhunu elinden almıştır.

Ancak onun rakibi Baglioni'nin bahçedeki florayla bütünleşmiş Beatrice'ye tavrı Rappaccini'ninkinden daha az zarar verici değildir. Baglioni, Beatrice ve yabani doğaya karşı bir merhamet duymak yerine ondan korkar ve onu yok etmeye çalışır. Dr. Baglioni'nin Rappaccini'nin yöntemlerini ürkütücü bulması, yabani doğaya ilişkin, yalnızca öykünün geçtiği 16. yüzyılda değil, Hawthorne'un yaşadığı 19. yüzyılda da varlığını sürdüren korkulara işaret eder. Yabani doğa, Kristeva'nın *abject* terimi ile ifade ettiği karanlık, anlamsız boşluk, bir tür ölümdür; bu nedenledir ki doğanın gizemlerine dokunmak, onu değiştirmek insanda çağlar boyunca dehşet uyandırır. Baglioni'nin Beatrice'den duyduğu rahatsızlığın bir başka kaynağı ise genç kadının sahip olduğu bilgidir. Giovanni'ye, "bildiğim kadarıyla Rappaccini'nin kendi bilimsel donanımını kızına çok iyi aktardığı ve bu

hanımın genç, güzel olmakla kalmayıp bir profesörün koltuğuna oturabilecek derecede nitelikli biri olduğu söylenir. Sanırım babası onu benim yerime yetiştiriyor," der ve sonra da hemen toparlamaya çalışır: "Bazı dedikodular var ama hepsi saçma, konuşmaya da kulak asmaya da değmez" (19).

Beatrice'ye karşı duyulan korku dolu rekabetin tarihsel bir arka planı vardır. Tıp bilimi kadının üremesi üzerindeki gizleri ortaya çıkarmak ve eski dönemlerde kutsal bir mucizenin eseri olarak görülen kadın bedeninin büyüsünü bozmak üzere büyük adımlar atarken, daha önceleri tamamen ebe kadınların alanı olan doğum da yeni kurulan jinekoloji biliminin erkek doktorlarının eline geçmiştir. Beatrice'nin bedeni ve bahçedeki bitkiler, kadının üreme organlarının sırlarını içlerinde taşırlar. Bu nedenle öykü, "insan-dışı ve dişil doğanın tanrısal gizemlerinin ve dişi üremesine atfedilen kutsala yakın gizemleri çözmek için yola çıkan bilim adamlarının çabalarını ve bunların sonuçlarını anlatır" (Medoro 73-74). Ancak Baglioni gibi pek çok bilim adamının, kendilerinin henüz dışarıdan yeni gelmiş yabancılar oldukları kadın bedenine ilişkin kendi yetkinliklerini içten içe sorgulamaları da son derece normaldir. Beatrice'nin bitkileri ve bahçeyi "içerden," onlardan biri olarak bilmesi, ne Baglioni'nin ne de Rappaccini'nin gerçekleştirebileceği bir tür bilgidir. Beatrice, henüz rasyonel ve deneysel bilimin içinde doğadan tamamen yabancılaşmamış olan Giovanni'nin de doğaya bakışının kendisininki gibi bütüncül olmasını ister, ama eşikteki bu genç adam üzerinde Baglioni egemenliğini kuracaktır.

Giovanni bir yandan Âdem'in Amerikalı versiyonunu[11] öte yandan Rönesans değerlerini de içeren evrensel erkekliği temsil eder. Döneminin en faal, en köklü ve saygın akademik merkezlerinden biri olan Padua'da eğitim görmek için güneydeki evinden, geleneksel olandan kopmuş ve burada yepyeni ufuklara açılırken, Cennet Bahçesindeki Âdem gibi karşı cinsten bir arkadaşa özlem duymuştur. Amerikalı Âdem'in yaptığı gibi, vahşi doğayı ehlileştirme misyonu ile hareket eder ancak bu kez Havva'ya ve onun "zehirli" meyvesine karşı gardını bırakmaz.

Beatrice'ye asıl yıkıcı darbe âşık olduğu Giovanni'den gelir. Beatrice'nin bahçedeki bitkilerle kurduğu ilişkisel benlik"e[12] karşılık, Giovanni doğadan kopmuş bir konumdadır. Daha baştan itibaren Giovanni'ni bakış açısı ile Beatrice'ninki arasındaki farkı ima eder Hawthorne. Beatrice daima yerde, toprağa basarak, bitkilerle aynı zemin üzerinde ve onların her biriyle karşılıklı ve eşit bir ilişki içinde çıkar okurun karşısına. Giovanni ise,

[11] "Amerikalı Âdem" (*American Adam*) aynı adlı kitapta R. W. B. Lewis'in çizdiği Amerika'nın kurucu karakteridir. Bu kişi, geçmişe değil, geleceğe bakan, "bakir topraklar"dan "tepenin üzerinde bir şehir" inşa etmek için önünde hiçbir engel tanımayan ve tarih yazan erkektir.

[12] "Öteki"lerle karşılıklı bağımlılık içinde olmanın farkındalığı olarak tanımlanabilecek bu kavram için bkz. Merchant, *Earthcare*, s. 217.

onu ve bahçeyi hep yukarıdaki penceresinden izler. O yalıtılmış ve ayrıcalıklı bir konumdadır. Giovanni'nin konumu, doğanın üzerinde ve dışındaki ulaşılmaz, aşkın tanrının konumudur. Dorotea Cornell'e göre, çağdaş yazarlar yeryüzünün ve kaynakların sömürüsünün altında, Tanrının dünyadan böylesine kopmasını bulurlar (103). Giovanni'nin ayrıcalıklı ve izole edilmiş konumu aşağıda gördüğü iç içe örülmüş bedenlerin dünyasıyla bağlarını koparmıştır, onları anlayamaz, onlarla duygudaşlık kuramaz. Giovanni, Beatrice'yi ilk gördüğünde onda genç kadının muhteşem güzelliğinin yanında rahatsızlık veren bir duygu uyanır: "[Y]abancı olduğu bu güzellik yeni bir çiçek türüyle, bahçedekilerin kız kardeşleriyle karşılaştığı duygusunu uyandırmıştı genç adamda; onlar kadar hattâ en güzelinden de çok güzeldi ama sanki ona da yalnızca eldivenle dokunulabilir, maskesiz yaklaşılamaz gibi geliyordu" (15). Beatrice'nin giysisinin ve bahçedeki çiçeğin renklerinin benzeşmeleri, iki beden arasındaki samimi ilişki onu allak bullak eder ve düşünde bile onu rahat bırakmaz. "Çiçekle kız hem farklı hem de aynıydılar düşünde ve hangi biçimi almış olurlarsa olsunlar *benzer tehlikelerle dolu* görünüyorlardı" (16; vurgu eklendi). Beatrice'yi bitkiden gelen kokuyla yaşam bulurken gördüğünde daha da dehşet içinde kalarak kendi kendisine sorar: "Uyanık mıyım gerçekten? Aklım başımda mı? [...] Nedir bu yaratık? Ona güzel mi demeli? Yoksa tarif edilemeyecek derecede korkunç mu?" (23). Beatrice'nin "kocaman, güzel ve çiçek açmış zehirli bir bitki" ile hemhal olmuş özneliği Giovanni'yi rahatsız eder. Zwinger'ın "[t]omurcuklanan doğurganlığı ile dokunana zehir bulaştıran zehirli ölümsüz bitki/insan" diye nitelediği Beatrice'yi arzulamanın onu da "ölüm saçan" duruma getireceğini düşünür (105-106). Giovanni, ayrıcalıklı konumu nedeniyle, aşağıda gördüğü füzyonda özne durumuna bir tehdit görmekle kalmaz, bu konum onun Beatrice'yle duygudaşlık kurmasını da engeller. Beatrice'de, hem Âdem'i kandıran Havva'nın hem de doğanın özneyi kendi içinde erimeye davet eden mistik, büyülü ve baştan çıkarıcı davetini bulur.

Giovanni için Beatrice'deki tehdidin cinsellik olduğu, bahçenin de kadın rahmini temsil ettiği açıktır. Edward Abramson, bitkilerin rengârenk kösnüllüğünü elbisesinde taşıyan Beatrice'yi "cinselliği güçlü bir yaratık" olarak tanımlar (39-40). 18. yüzyıl bilimsel metinlerinde bitkilerin cinsel varlıklar olarak tanımlandığına, botanik terimleriyle üreme terimleri arasındaki paralelliğe vurgu yapar Dana Medoro. Beatrice ile Giovanni arasındaki ilişkiyi de "botanik erotika" olarak adlandırır. "Linnaeus'un efsanevi yapıtı ve insan biçimli anlatım tarzı, insan cinselliğinden söz ederken, bitkilerin gözlerden ırak hayatlarına referanslara başvurulduğu bir çerçeve meydana getirmiştir. [...] 'Narin çiçek' ve 'dişi çalılık' gibi ifadeler dişi

üreme organı eğretilemeleri olarak yaygınlık kazanmıştır." Medoro, Giovanni'nin bahçeye girişini fallik bir penetrasyon olarak tanımlar. Beatrice'nin güçlü dişiliğinin nefesinden yayıldığını, Giovanni'nin genç kadının soluğundan geldiğini düşündüğü zehrin aslında, sinekleri çeken yakıcı ateş gibi onu da çaresizce çeken dişi cinselliği olduğunu belirtir (77-78). "Beatrice, Giovanni'yi tam ortasında suların fışkırdığı bereketli bir yere doğru çağırır" (79). Hawthorne, Giovanni'nin bahçeye ilk olarak gizli bir geçitten girerken hissettiği çaresizliği ve çekim gücünü, "[Beatrice'nin] yörüngesine girdiği tartışılamazdı artık ve kendini gittikçe daralan çemberler halinde merkeze doğru çeken, önceden kestirmeye hiç yanaşmadığı bir sonuca yaklaştıran kurallara boyun eğmesi gerekiyordu," diye tarif eder. "Bir sürü dolambaçlı geçitten [...] sonra açılırken hışırtılara neden olan bir kapıyı itti ve aralarından güneş ışığı sızan yapraklar göründü. Giovanni birkaç adım atarak uzantılarıyla girişi kapatan bitkiyi güçlükle geçip [...] Doktor Rappaccini'nin bahçesinin boşluğunda durdu" (30). Giovanni'nin etrafını saran flora karşısında hissettiği bir boğulma ve yok olma korkusu, *abject* ile karşılaşma ânıdır. Genç adam, öyküde kadın cinselliği ile özdeşleşen bahçenin bitkilerinin kökleriyle tutundukları hem doğurgan ana rahmi hem de ölümün simgesi olan toprağa, *Magna Mater*'a, gömüleceğini hissederek dehşete düşer. Beatrice ve toprak, bir yandan yaşam vaat eden masum bir bakire, bir yandan da kaotik, kural tanımaz, bambaşka bir dünyaya ait, cennetten kovulmanın simgesi bir cadıdır.

Genç kadına hissettiği bu gelgitli duygular, sonunda Beatrice'nin ölümüne neden olacaktır. Giovanni korkularının etkisiyle kendisini asıl zehirleyenin Baglioni olduğunu anlayamaz. Beatrice gibi donanımlı bir öğrencisi olan profesyonel rakibi Rappaccini karşısında Giovanni'yi de kaybedecek olmak Baglioni'yi bilimsel olarak tamamen güçsüz bırakacaktır. Bu nedenle genç adamı kendi saflarına çekmeye çalışır. "Zehirleyici Doktor Rappaccini ve zehirli kızı hakkındaki gerçekleri öğreneceksiniz," der ona, "Güzel olduğu kadar zehirlidir de o kız. [...] Bir deneyin malzemesi olarak seçildiğinize kuşku yok" (41). Kendi sözlerinin zehrini Giovanni'ye akıtan Baglioni, ona bir panzehir bırakır.[13] Zehirlendiğine kesin olarak inanan Giovanni, Beatrice'ye hakaretler yağdırırken onu masumiyetine inandıramayan Beatrice, genç adamın panzehir sandığı zehri alarak içer ve orada yığılırken haykırır: "Nefret dolu sözlerin yüreğime kurşun gibi işledi ama

[13] Baglioni'nin, bu panzehiri; bir rakibini öldürdüğü için daha sonra Papa tarafından affedilen ve çeşitli kişilerce sodomi ile suçlanan heykeltıraş Benvenuto Cellini'nin işlediği bir gümüş şişe içinde vermesi, yaşlı adamın Giovanni ile ilgili amaçlarına eşcinsellikle ilgili farklı açılımlar da getirir.

onlar da ben göçüp gidince kaybolacaklar. Ah! Ta başından beri senin içindeki zehir benimkinden fazla değil miydi?" (50).

Giovanni'nin içindeki zehir; erkeğin kadına, insanın doğaya bir yandan çaresizce bir tutkuyla çekilirken diğer yandan hissettiği tekinsizlik ve korkudur. "Guasconti derin duyguları olan biri sayılmazdı ya da o sırada ön planda olan duygularının derinliği değildi ama onda çabucak harekete geçen bir düş dünyası ve her an daha hummalı bir dereceye yükselebilen ateşli bir güneyli tabiatı vardı," diye tarif eder Hawthorne ondaki yüzeysel ancak çabuk alevlenen duyguları (25). Onun "bünyesine [Beatrice'nin aşıladığı] vahşi ve hain [...] zehir" aşk değildir.

> Genç kızın görkemli güzelliği onu çıldırtsa da aşk değildi bu; her ne kadar Giovanni genç kızı fiziksel olarak kaplayan ağılı özün ruhunu da ele geçirdiğini düşünse bile, hissettiği şey korku da sayılmazdı; duyguları aşk ile korkunun evlatlarıydı, birincisi kadar yakıcı oldukları gibi ikincisi kadar da ürpertiyorlardı onu. Giovanni neden ürkmesi gerektiğini kestiremiyordu, neden umutlanacağını ise hiç bilmiyordu fakat korkuyla umut genç adamın bağrında amansız bir savaşa girmişlerdi; birinden biri galip gelse de savaş yeniden başlıyor, aralarındaki yarış sürüp gidiyordu. İster parlak isterse karanlık olsunlar, yine de yaşasın tüm basit duygular! İkisinin göz alıcı karışımıdır işin cehennemî yanının yalımlarını ışıldatan. (25-26)

Öykü boyunca karmaşık duygular arasında gidip gelir Giovanni. Kartezyen ikiciliğin vücut bulmuş halidir bu genç adam. İnsanın bedenle ruhu, doğayla insanı, kadınla erkeği uzlaşmaz karşıtlıklar olarak ayırarak bunlardan bir grubuna üstünlük vermesi, diğerine de savaş ilan etmesi yalnızca çevresini değil kendi benliğini de ikiye ayırır. Hawthorne'un cehennem olarak nitelediği durum insanın kendi bedeniyle ve maddi dünyayla başlangıçtaki bütünlükten kopması ve hayalinde yarattığı iki dünya arasında sıkışmasıdır. Bunlardan birine ulaşamaz, diğerine de korku ve tiksinti duyar. Bir yandan Beatrice'yi melek kadar saf ve temiz, bakire Havva olarak hayal ederken bir yandan da onda şeytanın ta kendisini, cennetten kovulmuş kaotik Havva'yı bulur ama hiçbir zaman ölümlü bir başka ruhdaş, yaşamı paylaşabileceği aynen kendisi gibi bedenli bir can, bir başka varlık göremez onda. Benzerlik değil, farklılık, bütünleşmişlik değil, sınırlar arar. Beatrice'nin muhteşem güzelliğine karşın genç kadında "keyfini kaçır"an ilk şey, onun bitkilerle kız kardeşleriymiş gibi yakın ilişkisidir (15). Aslında onun duygularını ve aklını karıştıran, bitkiler ve genç kadın arasındaki sınırların muğlâklaşması, birini diğerinden ayırmasını sağlayan tanımların altının oyulmasıdır. İnsanoğlunun, Âdem'den Linnaeus'a, isimlendirerek,

sınıflandırarak, etiketleyerek düzene koymaya çalıştığı doğa, tüm kaosu, iç içe geçmişliği, sınır tanımayan akışkanlığı ve birbirinin içinden geçen parçalarının biricikliği ve bütünlüğüyle insanın yazdığı tüm tarihi, uygarlığı, kısacası kendisini doğadan ayrı ve ona üstün olarak gören insana özgü olan her şeyi ayaklar altına alır. Giovanni aşkı ve umudu elinin tersiyle iter, korkuyu seçerek safını belirler.

Bilim adamı adayı Giovanni'ye aklın değil duyguların en tehlikelisi olan korkunun egemen olması, bilimin rasyonalite iddialarını da çökertir aslında. Descartes, Bacon, Newton gibi Bilimsel Devrimin dev isimlerine benzer biçimde, ölçülen, ampirik olarak kanıtlanabilen ve nesnel bir bilgi üretmek amacıyla yola çıkan bilim adamlarından her biri, insan-dışı doğaya ve kadına karşı korku duyarlar aslında. Rappaccini silahlarını kuşanarak girebilir bahçeye; Baglioni, Rappaccini'ye yenilerek kızının yerini almasından korkar. Giovanni, Beatrice ve bitkilerden zehirlenmekten korkar. Korku, rekabet ve kıskançlıktır bu üç adamı da doğaya ve bahçeye karşı güdüleyen. Onların bilimi gerçekten rasyonel ve nesnel olabilir mi?

Hawthorne, Hıristiyanlıktaki Baba, Oğul, Kutsal Ruh üçlemesine benzer, bu kez bilim adamlarından oluşan, bir erkek üçlüsüne karşı doğadan başka ailesi olmayan, türünün son örneği olan bir kadının ve kadınların nasıl yok edildiğini ya da öldürüldüğünü anlatır öyküsünde.[14] Beatrice'ye öyküde eşlik edecek başka hiçbir kadın karakter yoktur. Dikkat çekeceği gibi, öyküdeki iki genç karakterin annelerinden hiç söz edilmez. Beatrice, kendi dünyaya geldiği günden söz ederken, annesinden değil, *babasının* tek çocuğu olarak dünyaya geldiğinden söz eder. Babasız dünyaya gelen İsa'ya karşı, yeni bilimin bir karşılığıdır annesiz doğan Beatrice. Ana soyunu, kadını ve anneyi dışlayarak üremenin tek örneği olarak, yok sayılan annesini ve kardeşlerini bitkilerde bulur. Ancak, zaten *abject* olan kadın bedenini bir başka *abject* olan vahşi doğayla güçbirliği içinde olması insanın açtığı savaşı daha vahşice yöntemlerle sürdürmesini körükler. Beatrice'de olduğu gibi Giovanni'nin de annesi yok sayılmıştır; Giovanni'nin annesinin sözü hiç edilmezken, öyküde birkaç kez sözü edilen gerçek babasının rolüne Baglioni soyunur. Giovanni'ye kendi cinsiyetine mensup bir ebeveyn, baba olmak için neredeyse bir yarış olduğu gözden kaçmaz; oysa Beatrice, annesiz, yalnızca "babadan doğmuş" bir kadın olarak, erkeğin en büyük hayali ve çözmeye baş koyduğu en büyük giz olan kadının üreme yeteneğine el koymasının sembolü haline gelir. Beatrice'yi izleyecek bilimsel kuşaklar, yani ondan üreyecek olan yeni bilginler, baba egemenliğini sona erdirecek

[14] Hıristiyan üçlemesi eğretilemesinin öyküde nasıl kullanıldığı konusunda daha geniş tartışma için bkz. Gökçen, ss. 47-87.

potansiyele sahipken, bu potansiyel Baglioni tarafından tamamen ortadan kaldırılır.

Rappaccini ve Beatrice'ye karşı güttüğü rekabetten en fazla güçlenerek çıkan kuşkusuz Baglioni olmuştur. Baglioni ile Rappaccini arasındaki bilimsel rekabet aslında, bir ekol yaratma, yani üreme rekabetidir. Her biri, kadına ve doğaya ait doğurganlığı kendilerine mâl ettikleri bir bilim ailesinin hem anneleri hem babaları olmak ister. Rappaccini'yi kendisine en büyük rakip olarak gören Baglioni, kendi ekolünü devam ettirecek bir varis, bir oğul arayışındadır. Bu nedenledir ki; Giovanni'nin Rappaccini'nin kızı olan Beatrice'ye yaklaşması onu çok yönlü olarak rahatsız eder. Rappaccini'nin kızını onun koltuğunu elinden almak üzere yetiştirdiğini düşünürken, Baglioni'nin yetiştirebileceği, bilimsel yöntemlerini aktarabileceği bir varisi yoktur. Rappaccini'nin açgözlülüğü, onu çileden çıkarmaktadır. "Ya Rappaccini'nin yaptığı münasebetsizliğe, *çocuğu elimden alıp* şeytani deneylerine alet etmesine ne demeli?" diye söylenir (28; vurgu eklendi). Rappaccini'nin varisinin bir kadın olması burada büyük bir önem taşır; Beatrice'nin, hem babasının bilimsel yöntemlerine hem de kadim, duyusal bilgiye sahip olmasına karşı açılan savaş, Baglioni'nin kişiliğinde, bilimin ataerkil ve doğaya üstünlüğe dayanan önyargılarını ortaya koyar. Rappaccini'nin bilimi her ne kadar acımasız ve zehirli gibi görünse de, onun varisi bir kadın olacaktır. Oysa Baglioni, Giovanni'yi elde etmeye çalışırken hem Rappaccini'yi hem de Beatrice'nin temsil ettiği kadını ve doğayla olan bağları bilimden dışlayarak yeni bilimin yönünü de çizer.

Tarihsel dönüşümü sonucunda insan, bu bilim adamları üçlüsü gibi, kendisini doğadan yalıtmış, onunla duygudaşlık, yoldaşlık, kardeşlik bağlarını kesmiştir. Rappaccini, bilimsel başarıya ulaşmak adına, vicdanla bağdaşmayacak yöntemlerini kendi kızına bile gözünü kırpmadan uygulayarak onu sonsuz bir güç karşılığında aslında sonsuz bir yalnızlığa mahkûm etmiştir. Oysa Beatrice'nin istediği ölümsüzlük ya da başkalarını korkutan muhteşem bir güç değil, onu bu yalıtılmışlıktan ve yalnızlıktan kurtaracak olan bir yoldaştır. O, en başından itibaren bu başkalaşımı talep eden olmamıştır. Bir başka deyimle, doğanın insan eline ihtiyaç duymaması, bahçeye dönüşmenin değil, *natura naturans* olarak kalmanın onun asıl doğası olması gibi, Beatrice de yalnızca kendi hayatını ister. Ona babasının yaptığını "sefil kader" olarak niteler. Ancak, Batılı bilimin, tek tanrılı geleneklerle yoğurduğu dünya görüşü, doğanın insan için yaratılmış ve insanın iradesine tâbi olduğuna hiç kuşku duymaması gibi, Rappaccini de kızı için neyin doğru olduğuna karar vermekte bir sakınca görmez. Ona, "[s]en ne diyorsun budala kız," diye yanıt verir. "Hiçbir düşmanın baş edemeyeceği güç ve kudrete –bir solukta en güçlü şeyi bile devirebilme yeteneğine– sahip

güzel olduğu kadar da korkunç olmaya sefillik mi diyorsun sen? Yoksa zavallı bir kadının koşullarını, tüm kötülüklere açık olmayı, hiçbirine karşılık verememeyi mi yeğlerdin?" (50). Rappaccini'nin Beatrice'ye en başta sorması gereken bu soru için artık çok geçtir. O, salt insan için, onun yararına hizmet etmek üzere yaratılmış doğa gibi, babasına ait bir bahçede, başkarakteri olduğu öykünün başlığında bile adı geçmeyen bir öykü karakteridir. Dr. Rappaccini kızına güç diye adlandırdığı bir zehir vermiştir, ancak Beatrice babasının zehrini bitkilerle ve bahçeyle kardeşliğe, akrabalığa, aile bağlarına çevirmiştir. Asıl güç doğayla olan bağların farkındalığına uyanmak, doğada zehir aramaktan vazgeçmektir. Burada en temel soru, öykünün en merkezî eğretilemelerinden biri olan zehrin vahşi doğada bulunduğu haliyle mi, yoksa insanın doğayı dize getirme ve ehlileştirme yolunda geliştirdiği teknolojilerle mi daha çok yaşamı tehdit eder hale geldiğidir. Brenzo'nun dediği gibi, eğer bir kadın zehirli bir hale geldiyse, *femme fatale* olduysa, bunların nedeni onu zehirleyen, kinci, bencil, toksik *homme fatale*'larda aranmalıdır (164). Onlar tüm zenginliği ve çeşitliliğiyle yaşamı olumlamaktansa, ölümü seçerek içinde yaşadığımız ekolojik felaketlerin ve yok oluşun eşiğindeki dünyayı yaratmışlardır. Buram buram zehir tütenin aslında; insanın doğanın yabanlığından, zehirli bitkilerinden, yırtıcı hayvanlarından korkarak katlettiği yaşamın yerine inşa ettiği uygarlık olduğu görülmektedir.

Kaynakça

Abramson, Edward A. "Gardens and Edens: Nathaniel Hawthorne's 'Rappaccini's Daughter' and Bernard Malamud's 'The Lady of the Lake.'" *Studies in Short Fiction* 37 (2011): 27-42.

Brenzo, Richard. "Beatrice Rappaccini: A Victim of Male Love and Horror." *American Literature* 48:2 (1976): 151-164.

Browner, Stephanie. *Profound Science and Elegant Literature: Imagining Doctors in Nineteenth Century America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005.

Cornell, Doretta. "Mother of all the Living: Reinterpretation of Eve in Contemporary Literature." *Cross-Currents* 54.4 (2005): 91-128.

Derrida, Jacques. "The Animal that Therefore I Am" *Critical Inquiry* 28.2 (2002): 369-418. Yeniden Basım: Derrida, Jacques. *The Animal that Therefore I Am*. (içinde) Der. Marie-Louise Mallet. Çev. David Wills. New York: Fordham UP, 2008.1-51.

Gökçen, Nilsen. *Encountering the Animal: Explorations in American Literature*. İstanbul: Boyut Yayınevi, 2015.

Haraway, Donna. "Encounters with Companion Species: Entangling Dogs, Baboons, Philosophers, and Biologists." *Configurations* 14.1-2 (2006): 94-114.

Hawthorne, Nathaniel. *Rappaccini'nin Kızı*. Çev. Zeynep Avcı. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016.

Kristeva, Julia. *Powers of Horror: An Essay on Abjection.* Çev. Leon S. Roudiez. New York: Columbia UP, 1982.

Lewis, R. W. B. *The American Adam.* Chicago: University of Chicago Press, 1955

Medoro, Dana. "'Looking into their Inmost Nature': The Speculum and Sexual Selection in 'Rappaccini's Daughter.'" *Nathaniel Hawthorne Review* 35.1 (2009): 70-86.

Merchant, Carolyn. *The Death of Nature: Women Ecology and the Scientific Revolution.* New York: HarperCollins, (1980).

—, *Earthcare: Women and the Environment.* New York: Routledge, 1985.

—, "Reinventing Eden, Western Culture as a Recovery Narrative." *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature* (içinde). Der. William Cronon. New York: Norton, 1996. 132-159.

Oelschlaeger, Max. *The Idea of Wilderness. From Prehistory to the Age of Ecology.* New Haven: Yale UP, 1991.

Resetarits, C. R. "Experiments in Sex, Science, Gender, and Genre: Hawthorne's 'Dr. Heidegger's Experiment,' 'The Birthmark,' and 'Rappaccini's Daughter.'" *Literary Imagination* 14.2 (2012):178-193.

Rosenberry, Edward H. "Hawthorne's Allegory of Science: 'Rappaccini's Daughter.'" *American Literature* 32.1 (1960): 39-46.

Spretnak, Charlene. *Lost Goddesses of Early Greece: A Collection of Pre-Helenic Myths.* Boston: Beacon, 1992.

Uroff, M. D "The Doctors in 'Rappaccini's Daughter.'" *Nineteenth Century Literature* 27.1 (1972): 61-70.

Zwinger, Linda."Men, Women, and the Nonhuman, or, Je est un autre ...chose." *International Journal of the Humanities* 3.8 (2005/2006): 105-110.



Heinrich Füllmaurer ve Albrecht Meyer'in bitkiler üzerine yaptıkları çalışmayı tasvir eden en eski illüstrasyonlardan biri, *De Historia Stirpium...*, Basileae: In Officina Isingriniana, 1542.

Filozofların Dilinden Elementlerin Kadim Hikâyesi: Ekofobik Algı ve Element Ekoeleştirisi

Zümre Gizem Yılmaz

Bu çalışmada, modern öncesi zamanlardan günümüze element felsefesi öğretilerinin ışığında doğanın eyleyiciliği vurgulanırken, insan merkezli bakış açısından kaynaklanan ekofobik algının doğayı nasıl kötü bir varlık olarak yansıttığı gösterilmektedir. Bu ekofobik algının temel nedeninin, doğanın insanlardan bağımsız gücünden korkulması ve hattâ bu güçten nefret edilmesi olduğu da bu çalışmada anlatılmaktadır. Doğayı kültürün karmaşık düzeninden uzak, basit ve uyum içinde olarak gösteren biyofilinin tam tersine, ekoeleştiri alanında son dönem kuramlarından biri olan ekofobi doğayı karmaşık, karanlık ve kin dolu bir varlık olarak düşünen insan algısının bir sonucudur. Bu çerçevede, ekofobi kuramı ve element felsefesi ışığında, İngiliz Romantik şiir geleneğinin en önemli isimlerinden biri olan Lord Byron'ın (1788-1824) *Manfred* oyunu incelenecektir.

İnsan merkezli söylemin ana noktası olan bireyin eyleyici gücünü kaybetme korkusu insan tarihinin temel kaygılarından birini oluşturmuştur. Çünkü "eyleyicilik insanlık için çok kıymetlidir –hattâ o kadar kıymetlidir ki kaybı sadece ayrıcalıklı konumumuzu tehlikeye sokmakla kalmaz aynı zamanda insan kimliğimizin yok olmasına da neden olur."[1] Bu kaygı, insan

[1] Simon C. Estok, *The Ecophobia Hypothesis*. New York: Routledge, 2018, s. 21-22. Yakında çıkacak olan kitap. Aksi belirtilmediği sürece, İngilizceden Türkçeye olan bütün çeviriler tarafıma aittir.

bedeni dâhil bütün maddelerin varoluşsal benzerlikleri göz ardı edilerek, insanların sadece akılsal kapasitelerine göre diğer canlılardan ayrılmasından kaynaklanmaktadır. Epistemoloji (bilgibilim) ve ontoloji (varlıkbilim) arasında oluşturulmuş bu ayırım, beden (madde) ve aklın (söylem) birbirinden ayrı görülmesinde kendini göstermektedir. Felsefi sorgularla da desteklenen bu söylemsel ayrım insan varlığının diğer canlıların varlığından daha üstün olduğu iddialarına dayanmaktadır. İnsan eyleyiciliğini ayrıcalıklı kılmak amacıyla eyleyicilik kapasitesi insan şartlarına göre düşünme ve çevreye etki etme olarak tanımlanmıştır. Bu sınıflandırmanın izlerinin başlangıcı insan aklının bedeninden daha üstün olduğunu ileri süren Rönesans felsefesine kadar sürülebilir. Fakat, akıl ve beden arasındaki bu ikili karşıtlık temel olarak Aydınlanma Çağı (18. yüzyıl) felsefesinde Descartes tarafından ortaya atılan "Cogito, ergo sum" (Düşünüyorum, öyleyse varım) sözlerine dayanmaktadır. Bu sözler bir varoluş sorunsalı oluşturmuş, olmak ve bilmek arasında keskin bir çizgi çizmiştir. Bu bağlamda, düşünme yetisi sadece insanlara özgü kabul edildiğinden, eyleyiciliği tanınan tek canlı insan olarak resmedilmiştir. İnsan düşünebilen tek canlı olarak vardır ve etkindir. Bunun tam tersine, insan dışı tüm canlılar düşünen insanın tahakkümde insanlara fayda sağlamak için insan kullanıma sunulmuş gibi algılanmaktadır. Buna paralel olarak, doğanın da tek varlık amacı sanki insanın hizmetine girmektir.

Ekofobi

Bu algının temel nedeni insanların ekofobik yaklaşımıdır. Ekofobi kuramı Simon Estok tarafından ekoeleştiri alanındaki kuramsal boşluğu doldurmak ve daha aktivist gibi görünen ekoeleştiriyi akademik çalışmalara daha uygun hale getirmek amacıyla ortaya atılmıştır. Estok ekofobiyi "günlük yaşamımızda ve edebiyatımızda hali hazırda var olan homofobi, ırkçılık ve cinsiyet ayrımı gibi, doğal dünyaya duyulan mantıksız ve yersiz korku ya da nefret"[2] olarak tanımlamaktadır. Ayrıca, ekofobi insanların doğal çevreyi kontrolleri altına alma isteklerini de kapsamaktadır. Bu istek insanların kendilerini diğer canlılardan ayrıcalıklı görmelerine bağlıdır. Çünkü düşünen varlık olarak insanlar kendilerini diğer canlılardan üstün görür ve doğayı tahakkümleri altına aldıkları zaman kendi eyleyicilikleriyle vahşi doğayı ehlileştirmiş ve düzene sokmuş gibi düşünürler. Ama gene de "doğal çevre üzerinde ne kadar çok kontrol sahibiymiş gibi görünürsek aslında uygulamada o kadar az kontrol sahibi oluruz."[3] Dolayısıyla, insanlar ne

[2] Simon C. Estok, *Ecocriticism and Shakespeare: Reading Ecophobia*. New York: Palgrave Macmillan, 2011, s. 4.

[3] *Age*., s. 5.

kadar çok doğayı kontrol altına almaya çalışırsa, bu çaba doğal dengeyi ve ekosistemin döngüsünü bozduğundan, sonuçları o kadar acı olur.

Dört ana element doğal çevrenin ayrılamaz bileşenleri olduğundan, ekofobik algıda var olan bu kontrol isteği genellikle elementlere yönlendirilmiştir. Elementler kontrol altına alındıkça insanı üstün kılan eyleyiciliği de maddesel boyutta kanıtlanmış gibi algılanır. Diğer bir deyişle, insan doğal elementleri sosyal uygulamalarla ve söylemsel oluşumlarla kendi boyunduruları altına aldıklarında kendi ayrıcalıklarını göstermiş olur. Bu uygulamalar elementlerin bağımsız eyleyiciliklerinin zaptedilmesine örnekler oluşturur: Toprak özellikle tarımsal uygulamalarla, toprağı estetik algıya sığdıran bahçe uğraşlarıyla, rekreasyon alanlarının yapılmasıyla, toplu ağaç kesimi ya da dikimiyle; su baraj, çeşme, tuvalet, hamam ve pet şişe içerisinde temiz su üretimi gibi çeşitli alanlarda; ateş yemek pişirme, ısınma ve ateşli silahların üretiminde; ve hava rüzgâr gücüyle çalışan gereçlerin üretimi ve atmosferin tabakalarının farklı özelliklerinin insan çıkarına kullanılması gibi etkinliklerle kontrol altına alınır. Fakat bu kontrol çabaları çoğu zaman insanlar için felaketle sonuçlanır. Çünkü

> çevresel ikilemler kısmen tarihî, kültürel ve deneysel ilişkilerimizin bir sonucudur. Bir tehdit unsuru oluşturan atmosferin ve havanın kirlenmesi (hava); okyanuslara, göllere, nehirlere ve yeraltı su tabakasına verdiğimiz zararlar (su); verimli toprakların ve ormanların (toprak) çorak çöllere ve toksik atık alanlarına dönüştürülmesi ve fosil yakıtlara ve ateş bazlı teknolojilere aşırı bağımlılık (ateş) bu fikir üzerinde yoğunlaşmamız için ikna edici sebepler sunmaktadır.[4]

Bu vesileyle, elementler insanın söylemsel üstünlüğünü ve doğa üzerindeki tahakkümünü sergilemeleri için birer araç işlevi görür.

Fakat bu tahakküm gösterileri aynı zamanda insan merkezli bakış açısının tezatlığını da ortaya çıkarır. Elementler insan türünün iyiliği ve devamlılığı için kontrol altına alınıyormuş gibi bir algı oluşsa da aslında durum bunun tam tersidir. Bu kontrol çabaları doğanın doğal dengesini bozduğundan yaşam devamlılığımız için zorunlu olan ekosistemimize de zarar vermiş olur. Bu çerçevede, aslında, insan merkezli davranışlar çevresel bozulmaya ve sorunlara neden olmaktadır. Bu bozulma hem insan hem de insan olmayan canlıları etkiler.

Kontrol çabaları insan söyleminin bir sonucu olarak ele alındığında, bu söylemsel oluşumun madde üzerindeki etkisi yadsınamaz. Dolayısıyla, madde ve söylemin karşılıklı ve birlikte gelişimi ve oluşumu, uzun zaman-

[4] David Macauley, *Elemental Philosophy: Earth, Air, Fire, and Water as Environmental Ideas*. Albany, NY: State U of New York P, 2010, s. 1.

dır felsefi sorgularla birbirinden ayrılmış olan beden ve aklın birlikte oluştuğunun altını çizmektedir. Bu birlikte oluşum, eyleyiciliği insan merkezli bakış açısıyla reddedilen maddenin insan bedeni üzerindeki etkin rolüne de dikkat çekmektedir. Bu durumda madde ve söylem ve doğa ve insan arasındaki aktif-pasif ikili karşıtlığı da yapısökümüne uğratılmıştır. Maddesel ve söylemsel oluşumların beraber düşünülmesi gerektiğini savunan Karen Barad bunu kendi terimi olan "intra-action" (içten etkimede bulunmak) ifadesiyle açıklamakta ve düşüncelerini şöyle belirtmektedir:

> Bilme ve var olma birbirinden ayrılamaz; karşılıklı olarak birbirni içine alır. Biz bilgiyi dünyanın dışında durarak öğrenmiyoruz. Biliyoruz çünkü biz dünya*danız*. Farklı oluşumlarıyla biz dünyanın bir parçasıyız. Epistemolojinin ontolojiden ayrılması, insan ve insan olmayan, özne ve nesne, akıl ve beden arasında bir fark olduğunu iddia eden metafiziksel bir inanıştan kaynaklanmaktadır. *Onto-epistem-oloji* – varoluşta bilme uygulamalarının çalışması – muhtemelen belirli içten etkimelerin önemini anlamada daha iyi bir düşünme yoludur.[5]

Bu yaklaşıma göre madde, ya da daha genel olarak belirtmek gerekirse doğa, sadece insanların ona yüklediği anlamlarla vücut bulan pasif bir oluşum olmaktan çok uzaktır. Doğa kendi bilgisel oluşumunu ve içten etkimesini insanlardan bağımsız olarak zaten oluşturur. Böylece doğanın temel yapı taşları olan elementlerin canlı varlıklar olduğu da belirtilmiş olur. Barad'ın yaklaşımı bilgiyi üreten ilişkilerin hem insan hem de insan olmayan varlıkların sonsuz içten etkileşimleriyle meydana geldiğini savunmaktadır.

İnsanların diğer varlıklardan ayrıcalıklı bir konumda olmadığı, çevresel etkileşimlerin insan bedenini değiştirmesi gerçeğinde gözlemlenebilmektedir. İnsanların kontrol çabaları sonucu değişen ve bozulan ekolojik düzenin etkileri diğer canlılara olduğu kadar insan bedenine de yansır. Dolayısıyla, insan bedeni maddesel oluşumlardan ayrı bir yerde değildir; daha ziyade, insan bedeni maddeden oluşmaktadır. İnsan bedeni, bu bağlamda, kendi başına bir element hikâyesi anlatmaktadır:

> İnsan bedeninin yüzde 60'ı sudur, yüzde 96'sı dört kimyasal elementten oluşmaktadır –oksijen, karbon, hidrojen ve nitrojen– ve hepsi birleşip yükselen ve azalan, değişen, emilen bir element kokteyli oluşturur. Galen'in hümoral kuramı aslında doğru: toprak, ateş, su, hava bizim dışı-

[5] Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham: Duke UP, 2007, s. 185.

mızda değil; 'dışarda bir yerlerde' değil. Tam tersine, bu elementler hem bizi hem de doğayı oluşturan paylaşılan ekomaddeselliğin ta kendisidir.[6]

Alıntıda da belirtildiği gibi, elementler doğanın olduğu kadar insan bedenin de temel taşlarıdır. Ortaçağ'ın bilinen ansiklopedistlerinden olan Sevillalı Isidore da bedendeki element oluşumuna dikkat çekmektedir: "Beden dört elementten oluşmaktadır. Toprak etimizdir; hava nefesimizdir; yaş kanımızdadır; ve ateş hayati sıcaklığımızdır. Elementlerin her biri içimizde bir rol oynar ve bu yapı bozulduğunda bir şeyler sona ermiş demektir."[7] Bilimsel bir açıdan bakıldığında ise, Karen Raber insanların maddesel eyleyiciliğine bakteri boyutunda dikkat çekmekte ve "insan bedenindeki hücrelerin neredeyse yüzde 90'ı insan dışı varlık olarak adlandırılan mikroplardan oluşmaktadır"[8] diye belirtmektedir. Bu da demek oluyor ki Kartezyen karşıtlığında ortaya atılan maddeden ayrı saf insan kavramı bir mittir. Bu bakış açısı da doğa ve kültürün ve buna paralel olarak madde ve insanın, maddesel boyutta nasıl iç içe geçtiğinin bir göstergesidir.

Elementlerin Kadim Hikâyesi

Yeni maddecilik ve posthümanizm akımları yoluyla gerçekleşen maddeye dönüşle çağdaş felsefe, insan bedeninin fiziksel çevreye bağlılığını vurgulamaktadır. Bu yenilikçi yaklaşımlar neredeyse 600 yıldır geçerli olmuş olan insan merkezli bakış açısını alt üst ettiğinden günümüz söylemsel oluşumları üzerinde büyük etki uyandırmaktadır. Fakat bu durumda belirtilmesi gerekir ki felsefedeki bu maddesel dönüşüm aslında kadim öğretileri (*sapienta*) tekrarlamaktadır. Bu çıkarımla ilgili olarak, Daniel W. Graham modern dönem öncesi filozofların fikirlerine dört başlık altında dikkat çekmektedir. Graham'ın ilk başlığı her şeyin, kaynak olarak çevrilebilecek olan bir *archê*'den geldiğini ve o kaynağa geri dönüşeceğini belirtir. İkinci başlık ise her şeyin esas olarak o kaynak olduğuna ve üçüncü başlık ise bütün değişimlerin o kaynağın farklı hallere dönüşümüyle ortaya çıktığına vurgu yapmaktadır. Son olarak da Graham bu kaynağın filozofun algısına göre değişiklik gösterebildiğini savunur.[9] Bu değişiklik genellikle dört ana element üzerinden yürümektedir.

---

[6] Jeffrey Jerome Cohen ve Lowell Duckert, "Introduction: Eleven Principles of the Elements", *Elemental Ecocriticism: Thinking with Earth, Air, Water, and Fire*. Ed. Jeffrey Jerome Cohen ve Lowell Duckert, Minneapolis, MN: U of Minnesota P, 2015. 1-26, s. 13.

[7] Isidore of Seville, *An Encyclopedist of the Dark Ages*. New York: Columbia UP, 1912, s. 217.

[8] Karen Raber, *Animal Bodies, Renaissance Culture*, Philadelphia, PA: U of Pennsylvania P, 2013, s. 205.

[9] W. Graham Daniel, "A New Look at Anaximenes", *History of Philosophy Quarterly* 20.1 (January 2003): 1-20, s. 2.

Her gün elementlerin eyleyici gücüne maruz kalan filozoflar genellikle Varlık kavramının fiziksel çevreyle ilişkilerini sorgulamışlardır. Bununla alâkalı olarak, Maurice Merleau-Ponty "düşünceden, yaşamdan, doğadan, dünyadan sonra gelen ve bütün bunları öncesinde oluşturulmuş bir şekilde bulan felsefe aslında bu öncül varlığı ve kendisinin bu varlıkla olan ilişkisini sorgular."[10] Bu ifadeyi öteye taşıyan Martin Heidegger, modern öncesi filozofların doğada "var olmanın" ne demek olduğunu araştırdıklarını belirtmekte ve Yunanca *phusis* kelimesinin hem varlık hem de doğa anlamlarına geldiğini söylemektedir. Heidegger bu gözlemini vurgulayarak doğa/varlık anlamındaki *phusis*'in "gökyüzü ile ilgili süreçlerde (Güneş'in doğuşu), denizlerin dalgalanmasında, bitkilerin büyümesinde, hayvanların ve insanların rahimde büyüyüp dünyaya gelmelerinde"[11] ve bunun gibi doğal bütün olaylarda bulunduğunu ifade etmektedir. Heidegger, kadim felsefede evrene dair soruşturmaların maddesel oluşumlarla açıklandığına dikkat çekmekte ve sözlerine şöyle devam etmektedir: "*Phusis* Varlığın kendisidir."[12] Dolayısıyla, Aydınlanma felsefesi çevresinde doğadan sıyrılıp alınan ve söylemsel olarak insanlara atfedilen varlık, kadim felsefe öğretilerinde doğanın içerisinde aranmaktadır.

Bu çıkarım, evrenin kaynağının filozoflar tarafından elementlere dayandırılmasıyla doğrulanmaktadır. Mesela, Thales (MÖ 624-546) suyu, Anaksimenes (MÖ 585-525) havayı, Ksenofanes (MÖ 570-480) toprağı ve Heraklitos (MÖ 535-475) da ateşi ana madde olarak tanımlamıştır. Elementsel felsefenin ilk adımlarını atan Thales "her şeyin sudan geldiğini (*panta ex hudatos estin*)"[13] ileri sürmüştür. Böylece, evrenin ve insanların evrendeki yerlerinin sorgulanmasına tekil bir kozmolojik açıklama getirmiştir. Friedrich Nietzsche bu tekil yaklaşıma dikkat çekmekte ve Thales'in "birçoğu basitleştirme ve varlığı tek maddeye ve yapıya indirgeme"[14] görevini yerine getirdiğini söylemektedir. Diğer bir yandan, Thales'in su felsefesi suyu "sadece kimyasal saf bir madde olarak değil daha genel olarak denizde, yağmurda, spermde bulunduğu gibi ıslaklık olarak"[15] ön plana çıkarmaktadır. Thales'in felsefi duruşunda su diğer bütün maddelerin ana kaynağıdır ve farklı hallere dönüşümüyle bütün oluşumları meydana getirir.

---

[10] Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*. Evanston, IL: Northwestern UP, 1968, s. 123.

[11] Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*. New Haven, CT: Yale UP, 2000, s. 15.

[12] *Age*.

[13] Jonathan Barnes, *The Pre-Socratic Philosophers*. Londra: Routledge, 1979, s. 8.

[14] Friedrich Nietzsche, *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, Washington, DC: Regnery, 1962, s. 49.

[15] Richard D. McKirahan, *Philosophy Before Socrates*. Indianapolis, IN: Hackett, 2010, s. 31.

Thales'in suyu gibi, Anaksimenes'in havası da (*oiaer-aer*) diğer bütün oluşumların kaynağıdır ve değişken olarak buhar ya da sis olarak da görünmektedir.[16] Dahası, diğer bütün elementler de havanın değişimleri sonucunda çıkmıştır. Mesela, hava "hareket edip yoğunlaştığında önce rüzgâr sonra bulut sonra da suya dönüşür. Su da çamur ve taş olur. Seyreltilmiş hava ateş olur, ki böylece de elementlerin skalasını doldurmuş olur."[17] Anaksimenes'in bu kozmolojik öğretisi seyreltme (*manôsis*) ve yoğunlaşma (*puknôsis*) terimlerini felsefeye tanıtmakta ve havanın sınırsız varlığına dikkat çekmektedir. Bu yaklaşımda diğer üç elementin ortaya çıkması da kendi içsel oluşumlarından değil havanın hal değiştirmelerinden kaynaklanmaktadır.

Benzer bir şekilde, Ksenofanes toprağı evrenin temel prensibi olarak ortaya atmıştır. Kozmolojik duruşunda Ksenofanes ik ana durumu (ıslaklık ve kuruluk) ön plana çıkarmış ve "deniz yaratıklarının fosillerinin karada bulunmasından çıkarım yaparak ıslak dönemlerde toprağın yüzeyinin çoğunun (belki de hepsinin) denizle kaplandığını söylemiştir."[18] Ksenofanes, ayrıca, ıslak dönemlerde insanlığın yok olduğuna ve kuru dönemlerde yeniden canlandığına da dikkat çekmiştir.[19] Bu açıklamaya bağlı olarak, biyotopun iskeletini oluşturan toprağın biyolojik *arché* olduğu ve bütün varlıkların bu temelden doğduğu sonucuna varılabilir.

Thales'in, Anaksimenes'in ve Ksenofanes'in kozmojolik anlayışında suyun, havanın ve toprağın felsefi sıralanmasının ardından, geriye kalan element ateş de Heraklitos'un düşüncelerinde yerini bulmuştur. Heraklitos ateşi öncüleyerek felsefesini sürekli değişim döngüsüne dayandırmaktadır: "Hep tüketen, hep yeniden ikmal edilen sürekli değişimin örneği öfkeli bir ateştir. Ateş altın gibidir: her türlü maddeyle ateşi değiştirebilirsiniz ve ateş elementlerin hepsine dönüşebilir."[20] Bu yüzden, Heraklitos maddenin hallerine dönüşümü yoluyla bütün maddelere dönüşme potansiyelinden dolayı ateşi oluşumların merkezinde konumlandırmıştır.

Kısacası, yukarıda bahsedilen dört filozof evrenin temellerini elementlerin oluşturduğunu öne sürmüşlerdir. Fakat bu tekil yaklaşımların tersine, Empedokles dört elementin bir araya gelip evrenin köklerini (*rhizomata*) oluşturduğunu ve *philia* (aşk) ya da *neikos* (savaş) yoluyla diğer varlıkların bu köklerden meydana geldiğini savunmaktadır. Empedokles'e göre,

---

[16] Charles H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge: Cambridge UP, 1979, s. 19.
[17] Anthony Kenny, *A New History of Western Philosophy: Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford UP, 2004, s. 8.
[18] Daniel W. Graham, "The Early Ionian Philosophers", *The Routledge Companion to Ancient Philosophy*, Ed. James Warren and Frisbee Sheffield. New York: Routledge, 2014. 88-125, s. 100.
[19] *Age*.
[20] Anthony Kenny, *A New History of Western Philosophy*, s. 14.

Dünya üzerindeki tüm oluşumlar bu iki gücün işleyişine bağlıdır: "Aşk elementleri birleştirir ve Savaş onları ayırır. Birinde kökler çoktan teke dönüşür, diğerinde tekten çoğa parçalanır. Bu oluşumlar aralıksız bir şekilde süregelen değişimlerini hiç durdurmazlar; bir anda aşkla bir olanlar başka bir anda savaşın nefretiyle birbirlerinden ayrılırlar".[21] Empedokles tarafından ortaya atılan bu değişim kavramı günümüzde Gilles Deleuze ve Félix Guattari tarafından *What is Philosophy?* (Felsefe Nedir?, 1991) kitabında Empedokles'e referans verilerek bahsedilmiştir: "Nefreti dâhil edip esas maddeye dönüşme potansiyeline sahip olsa da Aşk temel düzeni sağlar."[22] Aynı şekilde Deleuze ve Guattari, Empedokles'in *rhizomata* anlayışını da benimseyip *rhizome* terimini ortaya atmışlardır. Fakat bu iki terim arasında bir farklılık söz konusudur. Empedokles'in *rhizomata*'sı bütün oluşumların kaynağı olan orijinal ve değişmez bir öze işaret ederken, Deleuze ve Guattari'nin *rhizome* terimi ise sabit bir özü olmayan olası bütün mütemadi oluşumları içermektedir. Diğer bir bakış açısıyla, kadim element felsefesinin günümüz felsefi söylemlerinde yeniden değerlendirilmesi bu kozmolojik sorguların genel geçerliliğini kanıtlamıştır.

Yukarıda yer verilen Sokrates öncesi bu filozofların yanısıra, Sokrates'in öğrencisi ve Aristoteles'in hocası olan Platon (MÖ 427-347) da element felsefesinde çok önemli bir isimdir. Platon maddesel oluşumların, dört elementin (*stoicheia*) eşit şekilde etkileşimiyle meydana geldiğini belirtmektedir. Fakat Empedokles'in *rhizomata*larının tersine Platon'un elementleri ideal dünyadaki mükemmel bileşenlerin birer kopyası (*mimemata*) gibidir. Ayrıca, Platon'un element felsefesini diğerlerinden ayıran nokta, Platon'un element kuramını matematiksel ve geometrik açıklamalara dayandırmasıdır: "Platon elementleri şu şekilde numaralandırır – (a) dört yüzlü dörtgen ya da piramit (ateş); (b) altı yüzlü küp (toprak); (c) sekiz yüzlü sekizgen (hava); ve (d) yirmi yüzlü yirmi eşkenar üçgen (su)."[23] Aslında Platon'un biçimlendirdiği bu numaralı kavrasallaştırma yakın tarihimizde atomların şekillerine yönelik çalışmalara da ışık tutmuştur. Örneğin, 19. yüzyıl İngiliz filozof Alfred North Whitehead, Platon'un "*Timaeus* eserindeki elementlerin şekillendirilme mantığının modern bilim öğretilerindeki madde algısıyla kıyaslanabilir"[24] olduğunu vurgulamıştır.

Platon'un seçkin öğrencisi Aristoteles (MÖ 384-322) maddesel oluşumların beşiği olarak resmedilen elementlerin algılanışına yeni bir bakış açısı getirerek ıslak ve kurunun karşıtı olarak sıcak ve soğuk zıtlığını ortaya

[21] *Age.*, s. 22.
[22] Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *What is Philosophy?*, New York: Columbia UP, 1994, s. 43.
[23] David Macauley, *Elemental Philosophy*, s. 162.
[24] Alfred North Whitehead, *The Concept of Nature*. Cambridge: Cambridge UP, 1964, s. 13.

atmış, elementleri bu özelliklere dayandırarak açıklamıştır. Bunun yanısıra, Aristoteles elementlerin sürekli olarak doğal yerlerine doğru (*topos oikeios*) hareket ettiğini, bu sürekli hareketin de beşinci element olan etherin (*aether*) etkisiyle olduğunu ileri sürmüştür. Bu beşinci element semavi varlıkların oluşumunda etkindir ve herhangi bir varlık dünyasal maddeye yaklaştıkça etherin etkisinden uzaklaşmış olur. Bu bağlamda bu dört dünyasal elementin birleşmesi etherin konumuna bağlıdır.[25] Bu kozmolojik çerçevede insan, ether oluşumuyla dünyasal maddelerin arasında kalmış bir bağlantı gibidir. Akıl kapasiteleriyle etherin hüküm sürdüğü semavi varlıkları mevcuttur; fakat bu varlıkları bedensel dürtülerini kontrol altına aldıkları ve sadece rasyonel kapasitelerini çalıştırdıkları zaman ortaya çıkar. Bir başka deyişle, Aristoteles'in ether üzerindeki vurgusu insan ayrıcalığına yol açmıştır çünkü bu söylem çerçevesinde insan bedeni, insan olmayan varlıkların aksine, etheri barındırma kapasitesindedir.

Etherin ima edilmesiyle oluşan bu insan yüceltilmesini bir kenara bırakacak olursak, elementlerin kadim hikâyesi bize maddesel ve söylemsel oluşumların iç içe geçtiğini ve daha sonraları oluşturulan insan ve insan olmayan arasındaki keskin ayırımın bu hikâyede yer bulamadığını göstermektedir. Elementlerin eyleyici özelliklerinin kabul edilmesi insanların ayrıcalıklı entelektüel öznelliklerini yerle bir edeceğinden, element oluşumlarına karşı insan üstünlüğünü vurgulama isteğiyle ekofobik kontrol çabaları sergilenmektedir. Fakat elementlerin canlılığı insan varoluşunun ötesindedir. Öyle ki "onlar *seni öldürebilir.* Daha dayanıklıdırlar, gayrı şahsi merhametsizliklerini her yerde sergilerler: Güneş'in bıkmadan usanmadan parlamasında, dalgaların amansız hareketlerinde, yer sıcaklığının acımasız tarafsızlığında."[26] Elementler kadim hikâyelerini günümüze kendi eyleyicilikleriyle taşımış ve insan hayatındaki etkin ve sorgulanamaz güçlerini her alanda göstermiştir.

YENİ MADDECİLİK/ESKİ MADDECİLİK

Bu çerçevede, Rönesans felsefesi özellikle Antik Yunan felsefesinin yeniden keşfedilmesiyle şekillendiği için, yukarıda bahsedilen kadim hikâyenin yansıması gibidir. Antik felsefe eski maddecilik olarak isimlendirilebilir, ki bu da yeni maddecilik akımının kuramsal temelini nereye borçlu olduğunu açıkça göstermektedir. Rönesans döneminin özelliği doğa ve insan ilişkisi üzerine ontolojik olarak bir ikilem sunmasından kaynaklan-

[25] E. M. W. Tillyard, *The Elizabethan World Picture*, Harmondsworth: Penguin Books in association with Chatto and Windus, 1972, s. 39.

[26] Jane Bennett, "The Elements" *Postmedieval: A Journal of Medieval and Cultural Studies* 4.1 (2013): 105-11, *Palgrave Journals*, Web. 10.06.2016, s. 106, vurgu orijinalindedir.

maktadır. Mesela bu dönemde fiziksel çevrenin ontolojik sınıflandırılması "tahakkümü desteklemektedir. Fakat aynı zamanda ilâhi oluşumun dışa yansıması olarak maddesel dünyanın ilâhi bir yer olarak takdir edilmesini de teşvik etmektedir."[27] Bu yüzden, Rönesans dönemi hümanizm felsefesi ironik bir şekilde hem insan zihninin entelektüel üstünlüğünü hem de insan bedeninin maddesel bağlarını ortaya çıkarmaktadır.

Rönesans dönemindeki bu ontolojik karışıklık ruh kavramının yorumlanmasından ileri gelmektedir. Rönesans döneminde ruh, hem insanlara hem de insan olmayan canlılara atfedilmektedir. Bu atıf sayesinde hem insan hem de insan olmayan canlıların eyleyicilik kapasiteleri kabul edilmektedir. Fakat gene de insan zihninin ayrıcalığı övülmektedir. Rönesans düşünürleri insanlardaki entelektüel ruhun üstünlüğünü vurgulamakta ve insan ayrıcalığını bu ruha dayandırmaktadır. Bu çerçevede üçlü ruhsal oluşum göze çarpar. Bitkisel ruh beslenme, büyüme ve üreme gibi bütün canlılarda ortak olan temel işlevleri yerine getirir. Sensitif ruh ise bitkisel ruhtaki işlevlerin yanısıra hareket etme ve içsel ve dışsal duyuları çalıştırma kapasitesine sahiptir. Diğer bir yandan, entelektüel ruh sadece organik yetilere değil aynı zamanda akılsal güce ve iradeye de sahiptir.[28] İnsan olmayan canlılar bunlardan sadece birine sahipken insanlarda bu üç ruhun hepsi mevcuttur. İnsanların hangi ruhsal yönelime doğru gidecekleri akılsal kapasitelerini çalıştırma güçleriyle belirlenir. Daha üstün olan entelektüel ruha yakınlaşmak için kadim felsefeleri okuyup idrak etmek esastır.

İnsan varlığının bu şekilde kavramsallaştırılması her ne kadar insan ayrıcalığını tetiklese de diğer canlılara da söylemsel çerçevede ruh bahşedilmesi onların ontolojik eyleyiciliklerine işaret etmektedir. Bu durumda sadece insanlar değil bitkiler ve hayvanlar dâhil olmak üzere doğadaki bütün canlıların varlığı kabul edilmiş olur. Ayrıca insanlar bedensel olarak doğaya bağlıdır, ki bu da insan bedeninin elementlerden oluşmuş olmasından ileri gelir. Dolayısıyla Rönesans dönemi hümanizm anlayışı insan ve insan olmayan varlıkların birbiri içine geçtiği bir erime noktası sunmaktadır.

Aydınlanma Çağı

Bunun tam tersine, Akıl Çağı olarak da isimlendirilen Aydınlanma Çağı'nda Kartezyen ikili düşünce sistemine göre insan olmayan canlıların varlıkları reddedilmiştir. Beden ve aklın ayrılması neticesinde canlıların ve maddelerin ontolojik statülerinin sorgulanması geniş çapta tüm Avrupa'yı

[27] Todd Andrew Borlik, *Ecocriticism and Early Modern English Literature: Green Pastures*. New York: Routledge, 2011, s. 207.

[28] Katharine Park, "The Organic Soul." *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Ed. Charles B. Schmitt ve Quentin Skinner. Cambridge: Cambridge UP, 1988. 464-84, s. 467.

etkisi altına almıştır: "Almanya'da Leibniz, Fransa'da Malebranche, Hollanda'da Spinoza fikirlerinin geçerliliği için bedenlerine bağlı olmadıklarını"[29] iddia eden düşünürlerdendir. Beden ve aklın ikili karşıtlığının temellerini atan Descartes ise düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir:

> Ben düşünen bir canlıyım, bir özüm. Bu da demek oluyor ki doğam ve özüm düşünmeden oluşur. Sıkı sıkıya bağlı olduğum bir bedenim olsa da diğer yandan aslında sadece düşünmeye dayalı ama genişlemeyen ya da uzamayan bir varlığım var. Bir de genişleyebilen ve uzayabilen fakat düşünemeyen ve rasyonel kapasitesi olmayan bir bedene de sahibim. Ama emimin ki benim esas benliğim bedenimden tamamen ayrı ve bağımsız olduğundan tinsel ve rasyonel özüm bedensiz de varlığını devam ettirebilir.[30]

Descartes düşüncelerini aklın bölünemez fakat bedenin kolaylıkla bölünebilir bir madde olmasından dolayı beden ve akıl arasında çok büyük bir ayırım olduğunu savunarak sürdürmüştür: "Aklımı ve düşünen bir canlı olarak kendimi düşündüğümde kendimi bir bütün olarak gördüğümden parçalara ayıramıyorum. Görünüşte aklım bedenimle birleşikmiş gibi görünse de, eğer bedenim bir bacağı, bir kolu ya da başka bir parçasını kaybederse parçalanır; fakat akıl gene de parçalanmaz ve esasında hiçbir şey kaybetmez."[31] Bu sözlerle ontoloji ve epistemolojiyi sorunsallaştıran Descartes, madde ve söylem (beden ve akıl) arasına keskin bir çizgi çekmiştir. Bu ayırım şüphesiz ki bedenden feragat etmeyle ve aklı çalıştırmayla entelektüel seviyeye ulaşılmasını esas alan Rönesans dönemi felsefesiyle paraleldir. Fakat Rönesans felsefeleri ışığında varlıklar arasında ruhsal olarak bir hiyerarşi söz konusu olsa da bütün varlıkların yaşamlılığı kabul edilir. Aydınlanma Çağı felsefesinde ise farklı olan nokta, insan olmayan canlılardan yoksun bırakılan var olmanın sadece insanlara atfedilmesidir. Bunun sonucunda düşünme yetisinden yoksun olduğu iddialarıyla varlığı inkar edilen elementleri ve çevresel varlıkları, içsel olarak yaşayan oluşumlardan ziyade insanlara hizmet eden nesneler gibi görmek kaçınılmazdır. Bu görüş neticesinde insanlar doğayı istedikleri gibi şekillendirecek gücü kendilerinde görür ve doğayı kontrol altına almaya çalışır. Fakat, bu kontrol çabaları neticesinde, çevresel bozulma meydana gelir. Bu bozulma da en çok elementlerin insan söylemlerine göre zaptedilme çabalarında gözler önüne serilmektedir.

---

[29] Arthur Wollaston, "Introduction." *Discourse on Method.* London: The Whitefriars P, 1960, s. 26.
[30] Descartes, *Discourse on Method,* London: The Whitefriars P, 1960, s. 158-59.
[31] *Age.*, s. 165.

ELEMENT EYLEYİCİLİĞİ EDEBİYATTA NASIL YANSITILIR?: EKOFOBİK ALGININ OKUMASI OLARAK LORD BYRON'IN *MANFRED*'İ

Metinlere ekoeleştirel bir bakış açısıyla yaklaşarak, dört ana elementin insan bedeni, yaşamı, kültürü ve söylemleri üzerindeki etkisi edebî temsillerle verilebilmektedir. Elementlerin eyleyiciliğinin edebi yansımaları insanların elementler üzerinde kurmaya çalıştıkları tahakkümün izlerini de kaçınılmaz olarak taşır. Bu edebî izler elementlerin eyleyicilik kapasitelerini göz ardı eden insan merkezli bakış açısının altında yatan ekofobik algıya dikkat çekmektedir. İnsanları doğayı kontrol altına almaya güdüleyen ekofobik algı, elementlerin insanlar üzerindeki yıkıcı ve yok edici etkinliğiyle paralel bir şekilde büyümektedir. Teknolojik ürünlerle ve söylemsel oluşumlarla kontrol altına alınan elementler toplum düzenine ve insan yaşamının devamlılığına katkı sağlıyor diye kutlanırken (biyofili), insan boyunduruğu altına alınamayan insandan daha güçlü element oluşumları sanki insan türünün sonunu getirmek amacıyla nefret ve intikam içerisinde insanlığa karşı savaş açmışçasına hareket ediyormuş gibi algılanır (ekofobi). Bu algı genellikle kontrol edilemeyen gücün sonuçlarının insanlar tarafından önceden bilinememesine ya da tahmin edilememesine bağlıdır. Fakat bu düşüncedeki ikilem çevresel felaketlerin genellikle insanların ekolojik sisteme müdahalesinden kaynaklanmasında kendini göstermektedir. Diğer bir deyişle, ekofobi kaynağı olan doğal felaketler çoğunlukla insanların tahakküm kurma isteği sonucu yaptığı hareketlerden kaynaklanır. Bu da insan merkezli bakış açısının ikilemini gözler önüne sermektedir. Bu ikilemin edebî izini pek çok eserde gözlemleyebiliriz. Çalışmamın bu kısmında ekofobik algının edebî eserlerde nasıl resmedildiğini göstermek üzere Lord Byron'ın *Manfred* (1817) adlı okuma tiyatrosundan örnekler sunulacaktır.

Romantizm akımının önde gelen isimlerinden biri olan ve *Manfred* oyununda yarattığı karaktere isyankâr kişiliğini yansıtan İngiliz şair Lord Byron, mental ve metafizik tiyatrosu olarak sınıflandırılan *Manfred* oyununu İsviçre Alp Dağlarının (Jungfrau) haşmetli ihtişamından ilham alarak yazmaya başlamıştır. Nitekim oyunun başından sonuna kadar dağların eyleyici gücünün etkileri Manfred üzerinde gözlemlenebilmektedir. Bu bağlamda, *Manfred* çevresel bilinci olan bir oyun olarak ele alınabilir. Tabii ki bu çevresel bilincin uyanmasında rasyonel akıl yoluyla ulaşılan tek doğrunun olduğunu savunan neoklasik öğretilere karşı çıkan ve kişinin kendini anlamlandırmasında doğayla olan ilişkisinin büyük bir rol oynadığını ileri süren Romantizm akımının etkileri büyüktür. Bu akımın savunduğu düşünceye paralel olarak, Manfred insan tahakkümü altına alınamayan, dolayısıyla da

kontrol edilemeyen bir güç olarak resmedilen Alp Dağlarının ihtişamıyla kendi duygusal yüzleşmesini yaşar. Bir türlü aklından çıkaramadığı geçmiş bir günahın acısını çeken Manfred kendi varlığını doğayla kıyaslayarak bu günahtan arınmanın yollarını elementlerde aramaktadır. Byron'ın bu doğa ve insan karmaşasını bilerek verdiğini savunan James Twitchell, "görkemli ve insan tahakkümü altına alınamayacak kadar haşmetli bir dünya yaratmasını başkahramanının kendi içinde yaşadığı psikolojik bunalımın bir yansıması olarak"[32] görmektedir. Dramatik bir şiir olarak isimlendirilen oyunun okuma tiyatrosu olması ve sahneye konmak için değil de okunmak için yazılmış olması, Manfred'in psikolojik bunalımın, daha detaylı bir şekilde yansıtılmasını kolaylaştırmaktadır. Oyunun sonlarına doğru Manfred'e musallat olan bu acının Astarte ismindeki kız kardeşine karşı hissettiği aşkın muhtemelen cinsel birleşme sonucu kendisinde oluşturduğu psikolojik travma olduğu ima edilmektedir. Hattâ, okuyucu, bu yasak aşkın ortaya çıkmasıyla Astarte'nin intihar ettiğinden dolayı Manfred'in suçluluk duyduğu çıkarımında bulunabilir. Bu suçluluk duygusuyla Manfred kendinden daha büyük bir güç olan doğanın kendi eyleyiciliğini emmesini ve onu yok etmesini arzulamaktadır.

Hande Seber'in de belirttiği gibi "Romantik gelenekte doğa, şairlere ve karakterlerine esin veren, onları daha derin ve yüce düşüncelere yönlendiren bir unsurdur."[33] Romantik geleneğin en önemli isimlerinden biri olan Lord Byron'ın yazmış olduğu *Manfred* oyununda da doğa başkahraman Manfred'e kendi varlığını sorgulaması için ilham kaynağı ve yol gösterici gibidir. Bu açıdan, doğanın eyleyiciliği Manfred'in Byron kahramanı[34] olarak resmedilmesine katkıda bulunur. *Türk Hikâyeleri'nde Lord Byron'ın Gizemli Kahramanları* (2015) adlı kitabında Seber, Byron kahramanının özelliklerini sıralamaktadır. Bunların çoğu, tipik bir Byron kahramanı olan Manfred'de izlenebilmektedir. Bu özelliklerin arasında çelişki içinde olmak, farkındalık, lanetlenme motifi, inancını yitirmek, duyguları gizleyen maske takmak, katmanlardan oluşan kimlik, sergiledikleri davranıştan dolayı kahraman ya da karşı-kahraman olma arasında gidip gelmek, tabuları yıkmak, karanlıkta kalan olaylarla vicdan azabı çekmek gibi başlıklar Manfred karakteriyle kolayca tanımlanabilmektedir. İnsanın doğadan üstün olduğunu savunup doğanın eyleyiciliği karşısında savunmasız kaldığını gören Manfred, insan merkezli bakış açısının çelişkisi içine girer ve neticesinde de ontolojik farkındalığına ulaşır. Diğer özelliklere gelecek

[32] James Twitchell, "The Supernatural Structure of Byron's *Manfred*", *Studies in English Literature, 1500-1900* 15.4 (Autumn 1975): 601-14. *Jstor.* Web. 24.10.2016, s. 602.

[33] Hande Seber, *Türk Hikâyelerinde Lord Byron'ın Gizemli Kahramanları.* Ankara: Ürün, 2015, s. 61.

[34] İngilizcede *Byronic Hero* olarak geçmektedir.

olursak, tabuları yıkan ensest bir aşkın acısını çeken Manfred geçmiş yaşantısından dolayı ruhunun lanetlendiğine inanmakta ve kendini toplumdan ayırıp doğanın içine saklanmaktadır. Bu yüzden, oyun Manfred'i tipik bir Byron kahramanı olarak resmetmektedir.

Manfred kibrinden dolayı kendi eyleyiciliğinin doğadan daha üstün olduğunu kanıtlama çabasına girmiştir. Beynini kemiren suçluluk duygusundan kurtulmak için ya kendini yok edecektir ya da Astarte'nin dirilmesini kadim güçlerden isteyecektir. Bu bağlamda, kadim güçleri kendine hizmet etmesi için çağırır:

YEDİ RUH

Toprak, okyanus, hava, gece, dağ, rüzgâr, yıldız
Çamurdan yapılmış bir vücut olarak bize emrediyorsun![35]

Doğa bu durumda vücutsuz ve hacimsiz ruhlar çerçevesinde verilmektedir. Ayrıca, "elementleri yönlendiren bu güçler günümüz fizik öğretilerine benzeyen doğal felsefi bilgeliğe işaret eder. Manfred sözüm ona bu ruhlar üzerinde güç sergilediğini düşünür."[36] Fakat ne kadar yardım isterse istesin elementler Manfred'in isteklerini yerine getiremeyeceğini anlatır. Anlaşılacağı üzere, Manfred doğada insadan bağımsız bir şekilde var olan maddeleri ve elementleri boyunduruğu altına almakta başarısız olmuştur.

Dahası, elementler kendi üstünlüklerini kanıtlamak için Manfred'in maddesel oluşumuna dikkat çeker:

BİR RUH *Burda ne varmış?*
Bir ölümlü! – seni düşüncesiz zavallı,
Diz çök ve dua et!

[...]

ÜÇÜNCÜ RUH *Diz çök ve dua et, köle! Sen bilmez misin*
Bizim hükümdarlığımızı? Ürper ve biat et!
BÜTÜN RUHLAR *Yere kapan seni iğrenç mahluk,*
Çamurdan gelen yaratık! Yoksa daha kötüsünden kork![37]

Oyundaki en önemli nokta, Alp Dağlarının ortasındaki kalede doğanın muhteşem gücüyle etkileşim içinde olan Manfred'in söylemsel olarak dayatılan insan ayrıcalığını sorgulaması ve bu vesileyle kültür ile doğa ara-

[35] George Gordon Byron, *The Works of Lord Byron,* Ed. Ernest Hartley Coleridge, Londra: John Murray, 1901, I. i. s. 89.
[36] Timothy Morton, "Byron's *Manfred* and Ecocriticism." *Palgrave Advances in Byron Studies,* Ed. Jane Stabler, New York: Palgrave Macmillan, 2007, 155-70, s. 161.
[37] George Gordon Byron, *The Works of Lord Byron,* II. iv. s. 115.

sındaki çatışmayı yok etmesidir. İnsan eli değmeden canlılığını sürdüren ve etkin bir şekilde var olan doğa karşısında Manfred kendi varlığını doğayla ilişkisiyle açıklamaya başlar. Manfred'in bu ikilem arasında sıkışıp kalması oyunda şu şekilde verilmektedir:

Güzel!
Göze görünen bu dünya ne kadar da güzel!
Kendi eyleminde kendi kendine ne kadar da görkemli;
Ama kendimizi egemen güç ilan eden bizler,
Bir yarımız toprak, diğer yarımız ilâh,
Gene de yetersiziz, bu karmaşık özümüz
Kendi kendine elementlerin çatışmasını gösterir.
Düşük gereksinimler ve afili irademizle
Bozulmanın ve gururun nefesini soluruz,
Ta ki ölümlülüğümüz galip gelene kadar.[38]

Hem toprak hem ilâh olan Manfred "her ikisi birden olduğunu iddia ederek aslında ya ikisi de değildir ya da sadece birisidir."[39] Dolayısıyla, Manfred, ontolojik varlığını tanımlamak için ya toprak ya da ilâh tarafından feragat etmek zorundadır. Sözlerinden anlaşılacağı üzere, Manfred bedenini (toprak tarafını) lanetlemeye ve ilâhi güce erişmek için bu tarafından vazgeçmeye hazır gibi görünmektedir.[40] Dahası, Manfred doğada gözlemlediği hacimsiz ve bedensiz hazzın ve bu estetik görkemin bir parçası olmak ister.[41] Bu sahne, toprak ve ilâh tarafların birbirinden ayrıymış gibi verilmesinden dolayı ilk bakışta beden akıl ikilemini destekliyor gibi görünse de aslında insan eyleyiciliğinin üstünlüğünü kökünden sarsmaktadır. Aslında Manfred doğada gözlemlediği muhteşem güçle bir olmak için yanıp tutuşmaktadır. Bu şekilde de insan ve doğa kavramlarının birbirine bağlı olduğu[42] düşüncesinin temsili haline gelmektedir.

Bu alıntıda vurgulanan diğer bir nokta da insan bedenin maddesel oluşumudur. İnsan bedeni tıpkı doğa gibi elementlerden oluşmaktadır. Doğanın bağımsız düzenine ve ihtişamına hayranlık duyan Manfred, ekofobik nefretini doğaya değil, doğanın maddesel bir yansıması olan bedenine karşı

[38] *Age.*, l. ii. s. 95.
[39] Emily A. Bernhard Jackson, "*Manfred*'s Mental Theater and the Construction of Knowledge." *SEL Studies in English Literature 1500-1900* 47. 4 (Autumn 2007): 799-824. *Jstor.* Web. 18.10.2016, s. 806.
[40] Timothy Morton, "Byron's *Manfred*," s. 159.
[41] *Age.*
[42] J. Andrew Hubbell, "'Our Mix'd Essence: *Manfred*'s Ecological Turn." *The Byron Journal* 42.1 (2014): 5-20. *Project Muse,* Web. 18.10.2016, s. 6.

sergiler. Bu nefret oyunda intihar etme isteğiyle iç içe verilmiştir. Bir uçurumun kenarında durup kayalıklara bakan Manfred şu sözleri söyler:

Şurası benim için ne kadar uygun bir mezar olurdu;
Kemiklerim bu derinlikte sessizce dinlenirdi;
Rüzgar hareketiyle onları taşıyacağından
Kayalıkların üzerinde dağılmış bir şekilde kalmazlardı.
Elveda, gök kubbe!
Beni ayıplayarak bana sitem ederek bakma –
Sen benim için yaratılmadın – Toprak! Al atomlarımı![43]

Yaşayan doğa karşısında kendi eyleyiciliğinin küçüklüğüyle farkındalık yaşayan Manfred kendini daha aşağı bir canlı olmaya iten bedeninden nefret eder ve ondan kurtulmak ister. Bunun başlıca nedeninin kız kardeşi ve sevgilisi Astarte'nin intiharına neden olan cinsel birleşmenin kaynağının bedensel arzular olduğundan bedenine, yani kendi içsel element oluşumuna karşı duyduğu ekofobik nefret olduğu da savunulabilir. Diğer bir deyişle, Manfred Astarte'nin ölümünden bedenin karşı koyulamaz isteklerini sorumlu tutmakta ve içsel nefretini bedenine yönlendirmektedir. Bu yüzden, Manfred bedenini "ruhunun üzerinde gezinen bir lanet"[44] olarak görür. Manfred ayrıca şöyle de söylemektedir: "Bu biçimi giymiş olsam da nefes alan bu ete karşı hiçbir zaman bir sempati duymadım" (649). Kendi bedeni entelektüel varlığını tehlikeye atan "sınırlayıcı bir madde olduğundan, Manfred özgürlük arayışını bedeninden kurtulmasına"[45] bağlar. Bu bağlamda, Manfred doğayı mükemmel ve hatasız bir varlık, kendini de lanetli bir varlık olarak görmektedir.

Belki de bu yüzden toplumdan kendini soyutlayıp doğada tek başına yaşamayı seçmiştir. Toplumsal yanlışlıklardan kaçıp doğadaki üstün ahengin huzurunda kendini bulmuştur. Bu çerçevede Manfred, söylemsel olarak kendini bir kalıba sokmaya çalışan toplumsal tabulardan uzaklaşıp doğanın ihtişamı karşısında unutulma isteğini sergilemektedir. Kendi varlığının doğanın varlığı karşısında yok olup gitmesini istemekte, böylece biraz da olsa toplumsal tabulardan dolayı ortaya çıkan acılarından kurtulabileceğini düşünmektedir. Manfred açıkça doğanın eyleyiciliği karşısında sersemler ve yok olmak istediğini şöyle ifade eder: "Tek bir nefesin bile tetikleyeceği dağların karşı konulamaz gücünün göstergesi olan çığ, gel ve beni un ufak et."[46] Manfred'in bu sözlerinden şu sonuç çıkarılabilir: Manfred kendi benliğinin doğada kaybolması arzusunu sergileyerek doğa ve kültür arasında

[43] George Gordon Byron, *The Works of Lord Byron*, I. ii. s. 98.
[44] *Age.*, I. i. s. 87.
[45] J. Andrew Hubbell, "'Our Mix'd Essence", s. 8.
[46] George Gordon Byron, *The Works of Lord Byron*, I. ii. s. 96.

keskin bir çizgi çekmiştir. Bu keskin çizgi insan merkezli bakış açısıyla ortaya çıkan akıl beden arasındaki ikili karşıtlığı destekliyor gibi görünmektedir. Fakat Manfred'in durumunda düzensizliğin ve kötülüğün kaynağı madde (doğa) değil söylem, yani toplumdur. Manfred toplumun bozulmuş düzeninin tezatı olarak doğanın ahenk içerisindeki düzenine Güneş'i överek dikkat çekmektedir:

Sen, maddesel Tanrı!
Bilinmezlerin emsalı –
... Sen ana yıldız!
Dünyamızı katlanabilir kılan
Işınlarının altında vücut bulan kalplerin bin tonu,
Yıldızların merkezi!
Mevsimlerin babası! İklimlerin kralı,
... Sana yakın ya da uzak
Ruhumuzda senin renginin izleri var,
Bırak ruhumuzu bedenimizde senden izler var – doğ,
Ve parla ve şanın ve görkeminle bat.[47]

Dolayısıyla Manfred'in ikileminde aşağı taraf toplumun ta kendisidir. Bu da insan üretimi olan kültürün ayrıcalıklı bir konumda olmadığının göstergesidir.

Sonuç

Elementlerin kadim hikâyelerini inceledikten sonra *Manfred*'in ekoeleştirel bir okumasının sunulması neticesinde kontrol edilemeyen, ötekileştirilen, korkulan ve nefret edilen bir konuma yerleştirilen doğanın insan merkezli bakış açısının sonucunda ortaya çıkan ekofobik algıdan kaynaklandığı gösterilmiştir. Ayrıca bedene karşı duyulan nefret de ekofobiden kaynaklanır çünkü insan bedeni esasen doğal elementlerden oluşan bir maddedir. Çevresel sorunların birçoğu hem bedene hem de fiziksel çevreye duyulan bu ekofobik algının sonucunda ortaya çıkmıştır ki bu da insan merkezli söylemin kendi içerisindeki ikilemini sergilemektedir. Bu ikilem aynı zamanda insanın ontolojik ve epistemolojik varoluşunun sorgulanmasında da kendini göstermektedir. İnsan ve insan olmayan canlıların birarada düşünülmesi birbiri üzerindeki maddesel eyleyiciliğinin kabul edilmesi açısından çok önemlidir. Bunun neticesinde insan merkezli ikilem ortadan kalkabilir.

[47] *Age.*, III. ii. s. 127.

KAYNAKÇA

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

Barnes, Jonathan. *The Pre-Socratic Philosophers*. London: Routledge, 1979.

Bennett, Jane. "The Elements." *Postmedieval: A Journal of Medieval and Cultural Studies* 4.1 (2013): 105-11. *Palgrave Journals*. Web. 10.06.2016.

Borlik, Todd Andrew. *Ecocriticism and Early Modern English Literature: Green Pastures*. New York: Routledge, 2011.

Byron, George Gordon. *The Works of Lord Byron*. Ed. Ernest Hartley Coleridge. Londra: John Murray, 1901.

Cohen, Jeffrey Jerome ve Lowell Duckert. "Introduction: Eleven Principles of the Elements." *Elemental Ecocriticism: Thinking with Earth, Air, Water, and Fire*. Ed. Jeffrey Jerome Cohen ve Lowell Duckert. Minneapolis, MN: U of Minnesota P, 2015. 1-26.

Deleuze, Gilles ve Félix Guattari. *What is Philosophy?* New York: Columbia UP, 1994.

Descartes, *Discourse on Method*. London: The Whitefriars P, 1960.

Estok, Simon C. *Ecocriticism and Shakespeare: Reading Ecophobia*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

—, *The Ecophobia Hypothesis*. New York: Routledge, 2018. Baskıda.

Graham, Daniel W. "The Early Ionian Philosophers." *The Routledge Companion to Ancient Philosophy*. Ed. James Warren ve Frisbee Sheffield. New York: Routledge, 2014. 88-125.

—, "A New Look at Anaximenes." *History of Philosophy Quarterly* 20.1 (January 2003): 1-20. *Jstor*. Web. 22.02.2018.

Heidegger, Martin. *Introduction to Metaphysics*. New Haven, CT: Yale UP, 2000.

Hubbell, J. Andrew. "'Our Mix'd Essence: *Manfred*'s Ecological Turn." *The Byron Journal* 42.1 (2014): 5-20. *Project Muse*. Web. 18.10.2016.

Isidore of Seville. *An Encyclopedist of the Dark Ages*. New York: Columbia UP, 1912.

Jackson Bernhard, Emily A. "*Manfred*'s Mental Theater and the Construction of Knowledge." *SEL Studies in English Literature 1500-1900* 47. 4 (Autumn 2007): 799-824. *Jstor*. Web. 18.10.2016.

Kahn, Charles H. *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge: Cambridge UP, 1979.

Kenny, Anthony. *A New History of Western Philosophy: Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford UP, 2004.

Macauley, David. *Elemental Philosophy: Earth, Air, Fire, and Water as Environmental Ideas*. Albany, NY: State U of New York P, 2010.

McKirahan, Richard D. *Philosophy Before Socrates*. Indianapolis, IN: Hackett, 2010.

Merleau-Ponty, Maurice. *The Visible and the Invisible*. Evanston, IL: Northwestern UP, 1968.

Morton, Timothy. "Byron's *Manfred* and Ecocriticism." *Palgrave Advances in Byron Studies*. Ed. Jane Stabler. New York: Palgrave Macmillan, 2007. 155-70.

Nietzsche, Friedrich. *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks.* Washington, DC: Regnery, 1962.

Park, Katharine. "The Organic Soul." *The Cambridge History of Renaissance Philosophy.* Ed. Charles B. Schmitt ve Quentin Skinner. Cambridge: Cambridge UP, 1988. 464-84.

Raber, Karen. *Animal Bodies, Renaissance Culture.* Philadelphia, PA: U of Pennsylvania P, 2013.

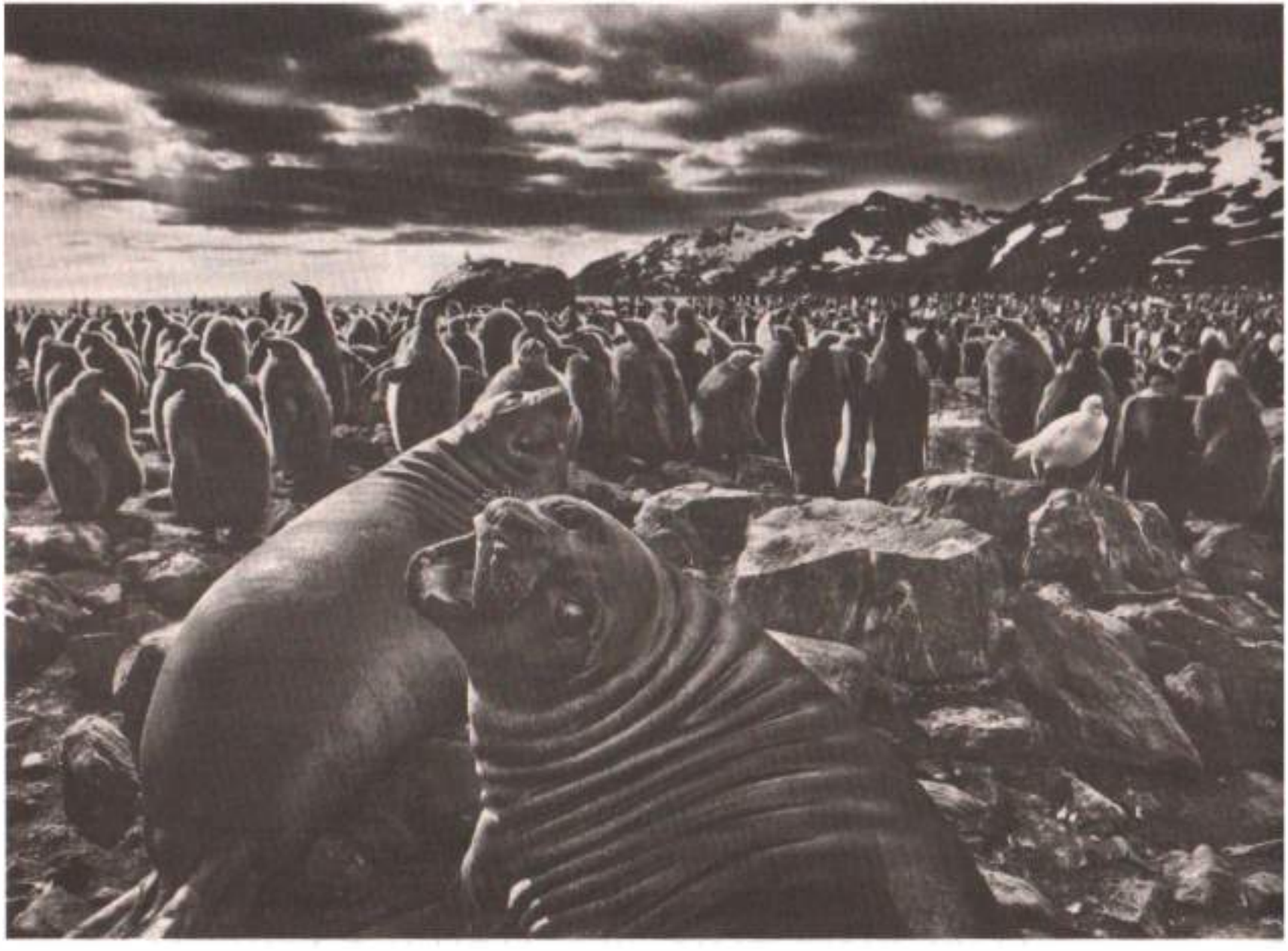
Seber, Hande. *Türk Hikâyeleri'nde Lord Byron'ın Gizemli Kahramanları.* Ankara: Ürün, 2015.

Tillyard, E. M. W. *The Elizabethan World Picture.* Harmondsworth: Penguin Books in association with Chatto and Windus, 1972.

Twitchell, James. "The Supernatural Structure of Byron's *Manfred.*" *Studies in English Literature, 1500-1900* 15.4 (Autumn 1975): 601-14. *Jstor.* Web. 24.10.2016.

Whitehead, Alfred North. *The Concept of Nature.* Cambridge: Cambridge UP, 1964.

Wollaston, Arthur. "Introduction." *Discourse on Method.* London: The Whitefriars P, 1960.



"Fotoğraf sanatçısı kamerasını baskıcı sosyal sistemlerden ekosistemdeki dramlara çeviriyor."

Fotoğraf: Sebastião Salgado, *Genesis*, Uluslararası Fotoğraf Merkezi, 2014.

Doğa Yıkımı Yüzünden Çıkmaza Giren Uygarlığımız İçin Umut Var mı?

Nükhet Barlas

Diğer canlılardan farklı olarak akıl yürütebilen, planlar yapıp örgütlenebilen, uygarlıklar kurabilen insan, doğadaki canlı-cansız varlıkları da kendi amaçları doğrultusunda kullanıyor. Modern insan, *kaynak* olarak gördüğü dağ-tepe, orman, çayır, dere, denizlere... hoyratça ve sanki doğa ile savaştaymışçasına saldırıyor; yaşam alanlarını bozarak ve aşırı avlanarak yaban hayvanlarının soyunu tüketiyor; endüstrileşen hayvancılık süreçlerinde tarım hayvanlarını yaşam sevincinden uzak yaşamlara ve acımasız ölümlere mahkûm ediyor. Endüstri devriminden beri şiddetlenen bu yıkımda doğal kaynakların kıtlaşması, ekosistemlerin yıpranması, yeryüzü sistemlerinin dengesinin bozulması artık insanlığın kendi geleceğini de tehdit eder boyutlara ulaşmakta.

Nihayetinde bu savaşın kazananı olamayacağını kavradıkça, doğa sistemleriyle denge içinde yeni bir uygarlık geliştirmeyi başarabilecek miyiz? Yoksa, jeolojik zaman boyunca yeryüzünde hayat bulup zamanla yok olan milyonlarca canlı türünden tek farkımız bunu kendi eliyle becermek mi olacak? Olasılıklar yelpazesinin sınırları bu şekilde çizilebilir. Aşırı tüketme iştahımızı dizginleyip gelecek kuşaklara ve diğer canlılara yaşanabilir bir dünya bırakabilmenin umudu ise bizi diğer canlılardan ayıran yani bizi 'insan yapan' başka özelliklerimizde saklı: değerler, ahlâk, vicdan.

Maddi büyümeye odaklı bir 'kaynak tüketimi, mal üretimi, atık/kirlilik yaratma' makinesine dönüşmüş olan ve piyasa ekonomisinin güçlü oyuncuları tarafından kontrol edilen küresel sistemin çarkları değişim umudumuzu kırabilir. Diğer uçta, uygarlığın çeşitli bileşenlerince sorunların algılanmaya başlaması ve teknolojik gelişmelerin sınırsız vaatleri bizi toz pembe hayallere götürebilir. Birkaç on veya yüzyıl sonra bu iki uç arasında nerede olacağımız uygarlığı hangi yönde ve ne hızda dönüştürebileceğimize bağlı. Aşırı kötümserlik kadar hayalci iyimserliğin de bizi eylemsizliğe ve sonuçta en kötü senaryolara sürükleyebileceğini unutmamalı.

UYGARLIĞI TEHDİT EDEN DOĞA SORUNLARI

Uygarlığımız önemli çevre ve doğa sorunlarıyla karşı karşıya. İnsanın aşırı kaynak tüketimi ve yarattığı kirlilik yüzünden doğanın sunduğu kaynaklar tükeniyor, ekosistemlerin sağladığı (hava temizleme, su arıtma, gıda üretme, sel önleme gibi) doğal servislerin kapasitesi aşılıyor, gezegenimizi insan yaşamına uygun halde tutan bazı yeryüzü sistemlerinde dengeler bozuluyor. Bütün bunlar bizi düzeltilmesi ve geri dönüşü çok zor tehditlerle karşı karşıya bırakıyor.

İnsanlık kendi etkinliklerinin yarattığı ilk küresel çevre sorunuyla seksenli yıllarda tanıştı. Soğutucular, spreyler ve endüstriyel üretimde kullandığımız bazı kimyasal maddelerin atmosferin yüksek katmanlarına ulaşıp, (gezegenimizdeki canlıları güneşin zararlı morötesi ışınlarından koruyan) *ozon tabakasını* zayıflattığı anlaşılınca, Birleşmiş Milletler (BM) koordinasyonunda organize olan devletler bu maddelerin kullanımını kademeli olarak yasakladı. Bu bir küresel başarı olarak görülebilir ama tabakanın tamir olmasının 2060'ları bulması bekleniyor. Çoğu doğa sisteminin böyle uzun *gecikme*lerle tepki vermesi, sorunları anlamayı da çözümü de zorlaştıran etkenlerden biri.

Bugün en fazla konuşulan sorun *iklim değişikliği.* Çok fazla faktörden etkilenen iklim yavaş da olsa sürekli değişim halinde. Dünyanın güneş etrafındaki yörüngesi veya dönme eksenindeki periyodik değişiklikler, yerküredeki tektonik hareketler iklimi çok uzun sürelerde ve yavaş değiştiren süreçler. Güneş enerjisindeki on bir yıllık kısa periyodlar veya okyanus hareketleri iklimi on yıllık sürelerde değiştirebiliyor. Göktaşı çapması, büyük yanardağ patlaması gibi olaylar ise iklimi kısa süre içinde etkileyebiliyor. Güneş enerjisini uzaya geri yansıtan beyaz alçak bulutlar veya kar örtüsü, ısınan yeryüzünden geri yansıyan kızılötesi ışınları tutan ince yüksek bulutlar ve sera gazları yeryüzünde tutulan *güneş enerjisi bütçesi*ni değiştirerek iklimi etkiliyor. Sera gazlarının atmosferdeki oranı arttıkça daha fazla ısı tutuluyor ve küresel sıcaklıklar yükseliyor. Endüstri devriminden beri

küresel ortalama sıcaklıktaki hızlı artış sera gazları olmadan diğer faktörlerle açıklanamıyor. Bu ısınmada sera gazlarının baskın etken olduğu, uydu ölçümlerinde yeryüzünden uzaya geri yansıyan ışınlarda karbondioksitin tuttuğu dalga boylarının azalması veya gece sıcaklıklarının yükselmesi ile de gösterilebiliyor. Ayrıca, dağ buzullarının küçülmesi, bitki ve hayvanların daha yüksek ve soğuk bölgelere yayılması gibi başka göstergeler de var. Bunlarla beraber alerjenlerin ve hastalıklara neden olan virüs, böcek gibi patojenlerin de yayıldığını ve yeni tehditler oluşturduğunu unutmamalı.

Bilim insanları bacalarımızdan, ulaşım araçlarımızdan saldığımız gazların yarattığı *sera etkisi* ve bunları emip zararsız hale getiren orman ve okyanusların insan etkinliklerinden zarar görüp yıpranması yüzünden küresel iklimin değiştiği konusunda büyük ölçüde hemfikir. Bu süreçte kuraklık, sel, fırtına gibi iklim felaketlerinin sıklık ve şiddetinin artmasından, eriyen buzullar ve ısınan suların genişlemesi yüzünden denizlerin yükselmesinden endişe ediliyor. Şimdiden atmosfer ve denizlerdeki ısınmanın sel ve kuraklıkları şiddetlendirdiği, fırtınaları körüklediği tahmin ediliyor. Kuraklaşan ormanlarda, makiliklerde, turbalarda yangın riskleri büyüyor. Son yıllarda Portekiz, Kaliforniya, Avustralya'da şiddetlenen orman yangınları büyük can ve mal kayıplarına yol açıyor. Hızlı değişen iklime uyum sağlayamayan canlı türleri büyük kayıplar verirken kitlesel ölümler de görülüyor. Sibirya'nın Yamal yarımadasında kar yerine yağmur yağıp likenlerin üzerinde buz tabakaları oluşturduğunda on binlerce ren geyiği besine ulaşamadığı için açlıktan ölüyor. Bu sayı 2013'te altmış bine ulaşmış. Antarktika'da şiddetlenen rüzgârın deniz buzunu yayıp genişletmesiyle yavrulara besin getirmek için denize ulaşmak zorlaştığından 2017'de kırk bin penguen yavrusundan sadece iki tanesi yaşama tutunabilmiş.

İnsanlık için yaşamsal diğer sorunlar *tatlı su* ve *gıda* ile ilgili. Dünyanın pek çok yerinde tatlı sular kendilerini yenileme kapasitelerinin çok üzerinde tüketiliyor. Bugün dünya nüfusunun üçte biri su sıkıntısı çekiyor, bir milyardan fazla insan temiz içme suyuna ulaşamıyor. Tarım, enerji, endüstri arasında su rekabeti kızıştıkça uzun yıllarda birikmiş *yeraltı suları* hızla çekilip, göl ve nehirler kirleniyor, artan nüfuslar için temiz su bulmak güçleşiyor. Nüfus artışı yavaşlamaya başlamış olsa da, gıda talebindeki artışı karşılamak güçleşiyor. Ayrıca, bugün tarladaki kayıptan raf ömrünü aşan gıdaya; fazla doldurup tabakta bıraktığımızdan, tedbir olsun diye biriktirdiğimiz erzaka; dünyada üretilen gıdanın kabaca üçte biri çöpe atılıyor ve bunları üretmek, taşımak, işlemek, depolamak için her aşamada kullanılan su gibi kaynaklar, doğaya verilen zarar da boşa gidiyor. Sonuçta kişi başına düşen gıda üretimi halen artıştaysa da, zenginleştikçe daha fazla et yenmesiyle (etle doymak için daha fazla yem gerektiğinden) çok daha fazla tahıl

üretilmesi ve tatlı su kullanılması gerekiyor. Tarıma açılabilecek yeni alanlar da sınırlı. Üstelik tarım alanlarının genişlemesi ormanlara, tür çeşitliliğine büyük zarar veriyor. Çoğu Afrika'da bulunan bakir alanları kapatmak için zengin ülkeler yarışta. Tahıl üretiminde yeni alanlar tarıma açılabilir, belki yeni teknolojiler elverişsiz ortamlarda ürün yetiştirmemizi sağlayabilir ama düzensizleşen yağışların kuraklıklara ve sellere sebep olması, buzulların erimesiyle yükselen denizlerin nehir deltası gibi en verimli tarım alanlarına yürümesi, dağlardaki karlar azaldıkça susuzluğun yaygınlaşması riskleri büyüyor. Temiz su ve gıdaya ulaşamayan, yükselen denizlerden kaçan kalabalıkların göçe zorlanması siyasi krizlere gebe.

Ekonomik büyümenin motoru olan enerjiye talep de çığ gibi büyüyor ancak, *enerji üretimi* iklime de ekosistemlere de en fazla zarar veren etkinliklerden. Önümüzdeki yüzyılda tükeneceği hesaplanan *ham petrol* rezervlerinin paylaşım savaşlarına tanık oluyoruz. Petrol ve doğalgaz gitgide daha derinlerden ve düşük kalitedeki rezervlerden çıkarılırken, maliyetlerle birlikte çevre riskleri de büyüyor. Üstelik, bunları elde etmek için harcanan enerjiye karşılık kazanılan *net enerji* küçülüyor. Güneşin bir yılda sağladığı potansiyel enerji diğer tüm fosil yakıt rezervlerinin ömürleri boyunca sağlayacağı enerjiden çok daha büyük. Üstelik güneş enerjisi, fosil yakıtlar gibi kullandıkça tükenebilir rezervler halinde değil, dünya var oldukça tükenmeyecek bir kaynak. Fakat güneş ve rüzgâr gibi bol bulunan *yenilenebilir* kaynaklar henüz fosil yakıtların sağladığı yoğunluğa ulaşamıyor. Bu teknolojilerin ve depolama yöntemlerinin hızla geliştirilmesi gerekiyor.

Zenginleşen kalabalık ülkeler, gelişmiş ülkelerin yolunu izleyerek, tüketime dayalı ekonomilerle kalkınırken, doğal kaynaklar ve ekosistemler üzerindeki baskılar da katlanarak büyüyor, yok olan canlı türlerinin listesi uzuyor. Uygarlığın gelişme sürecinde doğayı pervasızca sömüren insanın *tür çeşitliliğ*ine verdiği zarar, jeolojik zamanımızda görülmemiş hızda canlı *yok oluşlarına* neden oluyor. Doğal yaşam ortamlarının tarıma veya yapılaşmaya açılması, tatlı su ve sulak alanların kirletilip kurutulması, okyanusların doğada uzun süre yok olmayan plastiklerle doldurulması, aşırı avlanma, vb. canlıların yaşama ve üreme şansını hızla azaltıyor. Dünya Doğa Koruma Vakfı (WWF) tarafından iki yılda bir yayımlanan *Yaşayan Gezegen* raporuna göre 1970'lerden beri izlenmekte olan omurgalı türlerin yüzde elli sekiz nüfusu kırk iki yılda yok olmuş. Almanya'da geniş park alanlarında yirmi yedi yıl yürütülen çalışmaya göre bu süre içinde uçan böcek nüfusu yüzde yetmiş altı azalmış. Böceklerin azalması etçil kuşların da azalması demek. Oysa, bugün Ortadoğu'da tarlaları zararlı kemirgen ve böceklerden korumak üzere tarım ilaçları yerine gece avlanan baykuşlar ve gündüz avlanan kerkenezler başarıyla kullanılıyor. Böcek ve kuşlar ayrıca

bitki polenlerini taşıyarak tozlanmalarını sağladıkları, kuşlar bitki tohumlarını da mineralleri de geniş alanlarda yaydıkları ve gübreleme yaptıkları için bu canlıların tarımsal üretime de ekosistemlere de katkısı büyük. Bugün yerküreden silinip gitmekte olan çoğu canlı türünün *gıda zincirindeki* yeri, insan *yaşamını destekleyen sistemlerdeki* rolü henüz keşfedilmedi bile. Oysa kendi var oluşumuz da diğer canlı türleriyle sıkı sıkıya ilişkili.

Doğa sistemlerinde bulunduğu düşünülen 'etkiyi büyüten mekanizmalar' da bilim insanlarını endişelendiriyor. Bunlardan biri *artırıcı (pekiştirici) döngü.* Bir değişkenin kendi artışı artmasını hızlandırıyorsa buna *artırıcı döngü* deniyor. Örneğin, donuk topraklarda bol miktarda karbon tutuluyor. Isınma artıp bu topraklar çözülürse bol miktarda sera gazı salınabilir. Atmosferde bu gazların artması da sıcaklığın daha da yükselmesine ve dolayısıyla daha fazla sera gazı salınmasına neden olur. Dolayısıyla, bugünkü tahminlerimizin çok ötesinde hızlarda artan bir döngü ortaya çıkabilir. Böyle *artırıcı döngüler* barındıran karmaşık sistemlerde bir *kritik eşik* aşıldığında sistem geri dönüşü olmayan yeni bir duruma taşınabiliyor. Doğa sistemlerinde bulunduğu bilinen bu artırıcı döngülerin tümünü ve bunların devrilme eşiklerini tam bilemiyoruz. Bunlar devreye girer ve eşikler aşılırsa geri dönüşü olmayan, bugünden öngöremediğimiz dehşetli sonuçlar ortaya çıkabilir. Örneğin, yeryüzündeki ormanların fosil yakıtlardan saldığımız karbondioksitin dörtte birini özümsediği tahmin ediliyor. Yeni bazı araştırmalarda tropikal ormanlardaki bozulma yüzünden bu ormanların artık atmosferdeki karbondioksiti emmek yerine salmaya başladığı öne sürülüyor. Eğer bozulma kritik bir sınırın ötesine geçerse gittikçe daha fazla karbon salınabilir ve atmosferdeki karbon oranı tahminlerimizin çok ötesinde yükselebilir. Benzer mekanizmalar iklimin yepyeni durumlara sıçramasına neden olabilir.

Okyanus ve denizlerde de durum vahim. Atmosferdeki karbonu emen denizlerin asitleşmesi arttıkça hem canlı türleri zarar görüyor, hem de denizlerin 'karbon özümseme' kapasitesi azalıyor. Ayrıca on yıllardır yükselen hava sıcaklığının tahminen yüzde doksanını derin sularda tutarak sera gazlarının etkisini hafiflettiği hesaplanan okyanusların 'ısı tutma' kapasitesi düşüyor. Bu da, atmosferdeki ısınmanın etkilerini gittikçe daha çabuk hissetmeye başlamamız demek. Deniz tabanının yüzde ikiden azını kapladıkları halde okyanuslardaki canlı türlerinin dörtte birine gıda ve barınak sağlayan mercanlar da hızla ölüyor. İnsan, aşırı avlanma yanında kıyılara ve deniz diplerine el attıkça canlı yaşamına zarar veriyor. Deniz ve kara taşımacılığı arttıkça yabancı türlerin yeni ortamlara taşınması kolaylaşıyor. Yabancı türler (yeni girdikleri ortamdaki diğer canlılarla birlikte evrim-

leşmedikleri için) onlara yeni hastalıklar taşıyarak veya kontrolsüz çoğalarak *istilacı türler* haline gelebiliyor, ekosistemlere büyük zarar verebiliyor.

Yeryüzünü insan yaşamına uygun kılan küresel sistemler de insan etkinlikleri yüzünden bozulmakta. Bir grup bilim insanı, bu sistemlerden en önemli dokuz tanesini belirleyip, bunlardaki bozulmanın 'insanlık için güvenli sınırlarını' tahmin etmeye çalıştı. Bunlar: iklim değişikliği, biyolojik çeşitlilik kaybı, azot ve fosfor dengelerinin bozulması, orman alanlarının azalması, okyanus asitleşmesi, stratosferde ozon kaybı, tatlı suların aşırı tüketimi, kimyasal kirlenme ve atmosferdeki aerosol yükü olarak değerlendirildi. Belirsizlikleri ve uygarlığın harekete geçmesindeki gecikmeleri de dikkate alan çalışmanın 2015 güncellemesinde insan etkinlikleri yüzünden bunlardan ilk dört tanesinde sınırların aşılmış olduğu öne sürüldü. Bu sistemlerden *iklim değişikliği* ve *biyolojik çeşitlilik kaybı* tek başlarına da dünyayı insanlık için güvenli sınırların dışına çıkarabilir. Ayrıca, bu sistemlerden birinde sınırların aşılmasının diğerlerinde de sınırların aşılmasına neden olabileceği, sınırların aşılmasının sistemin *dayanıklılığını* da azalttığı hatırlatıldı. Bu sınırlar aşıldığında doğa ve insanlık için nasıl sonuçları olacağını, uygarlığımızı nasıl etkileyeceğini, nelere hazırlıklı olmamız gerektiğini de tam bilemiyoruz.

Küresel tüketim bu hızlarda büyümeye devam ederse yeni sınırların ortaya çıkacağı, bunlarla baş edebilmek için gitgide daha fazla kaynak ayrılması gerekeceği ve endüstriyel üretimin de nüfusun da, yaşam kalitesinin de düşüşe geçeceği hesaplanıyor. Ani çöküşleri önlemek için büyüme hızının yavaşlatılması öneriliyor ama önümüzdeki on beş-yirmi yılda artan nüfusun gereksinimlerini karşılayabilmek için yüzde elli daha fazla gıda, yüzde kırk beş daha fazla enerji, yüzde otuz daha fazla temiz suya gereksinim olacak. Bunları karşılayabilmek için doğa sistemleriyle denge içinde yeni yöntemler bulamazsak *güvenli sınırların* daha da ötesine çıkmak kaçınılmaz.

Bütün bu sorunlar ulusal ve uluslararası siyaseti de etkileyecek. Doğal kaynaklar kıtlaşıp yaşanabilir alanlar küçüldükçe ve göçmen hareketleri büyüdükçe uluslar/gruplar arasındaki çatışmaların artması, herkesin kendi kale sınırları içine çekilmesi, güvenlik gerekçesiyle özgürlüklerin sınırlanması muhtemel. Bugünden örneklerini gördüğümüz şekilde devletler çökmeye başlarsa uygarlığın gerilemesi kaçınılmaz. Çevresel ve sosyal sorunlara nasıl yaklaşıldığına bağlı olarak ulusal ve uluslararası düzeyde çok farklı senaryolar ihtimal dâhilinde.

YENİ UYGARLIK VİZYONU

Gelişmiş ülkelerin bugüne kadarki savurgan yaşam tarzıyla 2050'lerde dokuz milyarı bulması beklenen küresel nüfusu, *insanlık için güvenli sınırları* aşmadan taşıyabilmek mümkün görünmüyor. Birleşmiş Milletler (BM) koordinasyonunda yürütülen çabalarda, yavaş ilerlese de gelişmiş ülkelerden başlayarak sera gazı emisyonlarını azaltma ve biyolojik çeşitliliği koruma yönünde adımlar atılıyor, anlaşmalar imzalanıyor. Teknolojik gelişmelerin de yardımıyla örneğin, emisyon yaratan altyapılarımızı hızla dönüştürüp iklim açısından hedeflere ulaşabilirsek bir küresel başarıdan bahsedebileceğiz, ama iklim sorununu çözmek kolay değil. Emisyonlarımızı derhal ve tümden durdursak bile, sera gazlarının atmosferdeki oranı uzun yıllar yüksek kalmaya ve iklimi etkilemeye devam edecek. Enerji üretimi doğaya en fazla zarar veren insan etkinliklerinden olduğundan, temiz yenilenebilir enerji teknolojilerinin gelişmesi önemli fark yaratabilir. Verim artırmak ve emisyonları azaltmak için yapmamız gerekenler kaynakları dengeli kullanmamıza da yardımcı olabilir. Teknolojinin başarısı teknolojik gelişmeyi doğru yönlendirecek ve doğru kullanacak politikaların devreye girebilmesine bağlı.

Geçtiğimiz yıl yüz seksen ülkeden on beş binin üzerinde bilim insanı hükümetlere 'küresel çevre çöküşünü' önlemek için acil harekete geçme çağrısı yaparken, *ekonomik büyümeye* odaklanmaktan vazgeçmelerini ve nüfus artışını sınırlamalarını önerdi. Makaleye göre iklimin değişmesi, tatlı su ve orman alanlarının azalması gibi nedenlerle gelecekte büyük kitleleri sefalet bekliyor. Küresel ekonominin sürdürülemez olduğu ve yeniden tasarlanması çağrısı yapanlar arasında artık BM, OECD, Dünya Bankası gibi güçlü uluslararası kuruluşların hazırlattığı raporlar da var. Ama güçlü oyuncuların yönlendirdiği ve oldukça karmaşık mekanizmaları olan küresel ekonomiyi dönüştürmek kolay değil.

BM koordinasyonunda yürütülen uluslararası çalışmalarda ortaya çıkan *Sürdürülebilir Kalkınma* kavramı da fakirlik, endüstrileşme ve çevre arasında bir denge arayışı. 'Bugünün gereksinimlerini karşılarken gelecek kuşakların gereksinimlerini karşılayabilme kapasitesinden ödün vermeden kalkınma' olarak tanımlanıyor. *Dayanıklı Toplum, Dayanıklı Gezegen* 2012 BM raporunda da uygarlığın sürdürülebilir bir yola giremediği vurgulanarak çevresel maliyetlerin ekonomi politikalarda içselleştirilmesi, devlet teşviklerinin sürdürülebilirliği özendirecek şekilde değiştirilmesi, yeni sürdürülebilirlik göstergeleri oluşturulması gibi öneriler yapılıyor. Günümüzde kirlilik akışının ve pek çok doğal kaynağın tüketiminin *sürdürülebilirlik* sınırlarını aştığı, teknolojik gelişmelerin sağladığı verim artışı gibi kaza-

nımların *üstel* hızda büyüyen tüketimle çabucak yok edildiği ve *sürdürülebilir kalkınma* için çok geç kalındığı görüşünde olan Meadows gibi düşünürler, artık toplumların değişime uyum sağlama becerisini ve *dayanıklılığını* artırmaya odaklanılması görüşünde.

Yeni ekonomik sistem arayışındaki ekonomist Herman Daly, nüfus-materyal akışı-enerji üçlüsünün büyümeden denge içinde tutulacağı bir denge ekonomisi öneriyor. Materyal büyümenin maliyetinin sosyal ve çevresel maliyetleri aştığında artık *ekonomik* olmaktan çıktığını, ayrıca (otomobil gibi) kendi ürettiğimiz *şey*lerin su, gıda, alan, vb. için insan yaşamıyla rekabet etmeye başladığını hatırlatarak, yaşamı destekleyip sürdürebilmek için nüfus artışının ölümleri, materyal üretiminin ise var olanların yıpranmasını karşılayacak düzeylerde sınırlanmasını öneriyor. Denge ekonomisi modeli *sürdürülebilirlik* kavramıyla da epey örtüşüyor.

Günümüzde doğal kaynakları hâlâ sınırsız varsayan, fayda-maliyet analizlerinde doğal kaynaklara ve çevreye verilen zararı dikkate almayan *piyasa ekonomisini* büyütmek için bireyler sürekli tüketime teşvik ediliyor. Daha çok tüketenin sosyal statüsü yükseliyor. Ama daha çok mal üretilip tüketilen dünyada eşitsizlik de azalacağına artıyor. Öncelikle ekonomik sistem bu (üretim-tüketimi körükleyen) piyasa ekonomisinin kontrolünden çıkarılmalı. Tüketim kültüründen daha tutumlu ve paylaşımcı bir kültüre geçilirken, yeniden kullanım/geri-dönüşüm, verimi yüksek dayanıklı ürünler öne çıkmalı, fazla tüketen kesimlerden kısılan pay temel gereksinimleri karşılanamamış olanlara kaydırılarak daha adil paylaşılmalı. *Yaşam kalitesinin* de materyal tüketimiyle ilişkisi sorgulanmalı. Bugünün tüketim ekonomisinde yaşam standardı da tüketim düzeyine göre hesaplanıyor ve bunun artması için çaba gösteriliyor. Oysa bugüne kadar mutlulukla tüketim ilişkisini inceleyen çalışmalarda temel gereksinimler karşılanıncaya kadar daha fazla mal tüketmenin mutluluğu artırdığı ama belli bir sınırdan sonra tersine, fazla tüketmenin insanlarda tatminsizlik ve strese neden olduğu görülmüş. Ayrıca, doğaya duyarlı işyerlerinde çalışanların da yaptıkları işten daha fazla tatmin duyması bekleniyor. Yeterli gıda, eğitim, sağlık hizmeti sağlanan toplumlarda sanat, kültür, doğa ve sosyal ilişkiler zenginleştikçe insanların daha mutlu hissetmesi ve yaşam kalitesinin artması beklenebilir.

Dünya nüfusunun yarıdan fazlası artık şehirlerde yaşıyor. Yüzyılın ortalarına gelindiğinde bu oranın yüzde yetmişlere çıkması bekleniyor. Topraktan geçimini sağlayamaz hale gelen kırsal nüfusun iş ve aş aramak için göç ettiği büyük şehirler sadece modern olanaklar sağlayan merkezler olarak değil yoksul gecekondu mahalleleriyle de büyüyor. Devleşen şehirler çevrelerinden su ve doğal kaynakları emen tüketim merkezlerine dönüşüyor. Günümüzde sera gazlarının yüzde sekseni de şehirlerden salınıyor. Yeni şe-

hirler, kitle ulaşımına öncelik verip enerji verimini artırarak, içinde ve çevresinde tarım alanları oluşturarak, atık ve atık sularını geri dönüştürerek, organik atıklardan enerji üreterek veya kompost yaparak, yeşillendirerek... verimli, ekolojik, sürdürülebilir yerleşimlere dönüştürülebilirse uygarlığın dönüşmesine de önemli katkı sağlayabilir.

Çalkantılı değişimlerin yaşandığı, afet risklerinin büyüdüğü günümüzde toplumların çevresel, ekonomik, sosyal risklere karşı *dayanıklılığını* (yani, şokları atlatıp normale çabuk dönebilme becerisini) geliştirmek, hızlı değişimlere *uyum sağlayabilme kapasitesini* artırmak gerekiyor. Örneğin, günümüzde dünya nüfusunun üçte birinin kıyılara yüz kilometre mesafe içinde yaşadığı hesaplanıyor. Yükselen sulara karşı bentler inşa etmek, depremlere karşı bina standartları oluşturmak, kıtlıklara ve fiyat sıçramalarına karşı tahıl stoklamak, salgınlara karşı yaygın aşılama, değişen iklime dayanıklı tohumlar geliştirmek, toplumu bilgilendirmek âfetlere karşı dayanıklılığı artıran faktörler. Sosyal dayanışma, ortak hedefler, güven duygusu, ailenin çekirdeği olan kadınların durumunun iyileştirilmesinin de toplumların dayanıklılığını artırdığı görülmüş. Ayrıca, hazırlıklı olmanın gerektirdiği maliyetlerin âfetler yaşandıktan sonraki harcamalardan birkaç kat daha az olduğu vurgulanıyor.

Dönüşümde zorluklar

Değişim karşısında en önemli engellerden biri büyük sermayeye bağımlı hale gelmiş, statükoyu sürdürmeye çalışan, değişimden ürken yapılar. Ülke yönetimleri de uluslararası kuruluşlar da hem baskı gruplarından etkileniyor, hem de büyük değişikliklerin risklerinden çekiniyor. Ülkeler arasında çevre koruma yasaları büyük farklılık gösterdiğinden şirketler ulusal ve uluslararası piyasada rekabet gücünü kaybetmek korkusuyla çevre koruma yasalarına direniyor. Yatırımlar çevre yasalarının zayıf, iş gücünün ucuz olduğu yerlere kayabileceği için yönetimler de var olan yasaları uygulamakta isteksiz davranıyor. Bu yüzden uluslararası standartlar oluşturulması ve bunların sıkı denetlenebilmesi önemli. Diğer sorun *kısa dönemli* bakış açısı. Birkaç yılda bir yenilenen seçimlere odaklanmış siyasetçiler kısa sürede oylarını artırma, vatandaş da günü kurtarma peşindeyken *uzun dönemdeki* tehditler öncelik kazanamıyor, acil alınması gereken kararlar sürekli erteleniyor. Toplumların ve insanlığın uzun dönemli çıkarlarını gözetecek bağımsız ulusal ve uluslararası kurumlar bu yüzden şart.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra barışa katkılarıyla, yirminci yüzyılda yoksulluk ve çevre sorunlarıyla mücadele için imzalanmasını sağladıkları anlaşmalarla prestij kazanan BM gibi uluslararası kurumların son dönemlerdeki savaşlar ve göçmen krizlerindeki başarısızlıklar yüzünden güven

kaybettiği söylenebilirse de yeni bir uygarlık inşasında küresel kurumlara önemli rol düşüyor. BM'de iklim değişikliği, biyolojik çeşitliliği koruma, sürdürülebilir gelişme, insan hakları, yoksullukla mücadele konularında sürmekte olan programlara sivil örgütler de katkıda bulunuyor.

Ülke politikalarında yasaların yol göstermesi, yeni vergi ve teşviklerle, yeşil muhasebe vb. ile dönüşümü ve sürdürülebilirliği desteklemesi gerekiyor ama bugün hâlâ fosil yakıtlara verilen devlet teşvikleri yılda beş yüz elli milyar doları buluyor. Bunların yeni ve temiz teknolojilerin gelişmesi için kullanılması şüphesiz büyük fark yaratabilir. Ekonominin işleyişini yönlendiren şirketlerin de bu sürecin içine çekilmesinde yasalar kadar yatırımcı, çalışan ve müşteri talepleri etkili olabilir. Sivil toplum ve kamuoyu baskısı sayesinde çok sayıda finans kurumunun artık fosil yakıt projelerini finanse etmekten çekilmesi buna güzel bir örnek. Kâr amacı gütmeyen bazı organizasyonlar örneğin, temiz enerjiye geçme konusunda çalıştıkları gibi, iş dünyasında da değişim yaratmak için uğraşıyor. Temiz ve verimi yüksek teknolojilere geçen, katı çevre ve etik standartları uygulayan ilerici şirketler bugün kaliteli eleman bulabiliyor, yeni fırsatlar yakalayabiliyor. Yeni bir kültür geliştikçe bu şirketler avantaj kazanabilir ve piyasa dinamiklerini de değiştirebilir. Doğru uluslararası politikalar oluşturulabilirse Dünya Ticaret Örgütü, Dünya Bankası, finans kurumları ve bankaların yeni *sürdürülebilir ekonomi* kurulmasında önemli rolleri olabilir.

Ulusal ve uluslararası politikalar oluşturulmasında, devlet kurumlarının işleyişini gözleyip denetleyecek mekanizmalar arasında, bilim ve meslek kuruluşları gibi sivil toplum örgütleri ve duyarlı vatandaşların katkısı önemli. Çıkar grupları tarafından sahteleri oluşturulsa da sivil toplum örgütleri önemli başarılara imza atıyor. Gönüllüleri mobilize ediyor, araştırmalar yapıp bilgi üretiyor, kampanyalar düzenliyor, topladığı paralarla koruma alanları satın alıyor, ekolojik/etik ürün sertifikaları geliştiriyor, devletlerin ve şirketlerin uygulamalarını izleyip toplumu bilgilendiriyor. Bunlar bireysel tercihlerin değişmesinde ve yeni etik anlayış oluşmasında da önemli rol oynuyor.

Ahlâk ve umut

Uygarlığımızın büyük dönüşümünü bir seferberlik hızında başarabilmek, çıkarları çelişen çok farklı kesimleri değişim sürecine çekebilmek bir ütopya gibi görünse de jeolojik zaman açısından çok kısa bir süre içinde büyük uygarlıklar kurmayı başarmış türümüz yepyeni bir uygarlık geliştirebilecek planlama ve organize olma becerisine sahip. Üstelik bugünün teknolojisi karşı karşıya olduğumuz sorunların çoğunu çözmeye yetecek araçlar sağlıyor.

Burada bu kavramlara gündelik kullanımlar çerçevesinde değinirken, günümüzde bir kez daha felsefenin yol göstericiliğine ne kadar gereksinim olduğunu vurgulamak yerinde olur. İnsan sosyal bir canlı ve etik değerler, *ahlâk* olmadan bir arada yaşaması, uygarlıklar kurması mümkün değil. Modern toplumlar da en başta hak ve hukuk çerçevesinde kuruluyor. Ama bu haklar insan dışındaki canlıları çok sınırlı düzeyde ve genellikle gene 'insan yararı' açısından gözetiyor. Modern toplumda hukuk ilkelerine uygun yaşıyoruz ama bireysel düzeyde yol göstericimiz *iyi* olanı *kötü*den, *doğru* olanı *yanlış*tan ayırabilme güdüsü olan *vicdan*ımız.

Büyük düşünürlere göndermeler yaparak insanın erdemlerini özetlemeye çalıştığı *Büyük Erdemler Risalesi* kitabında Sponville, günümüzün tüketim kültürü açısından çok önemli bazı değerlendirmelerde bulunuyor. *Ilımlılık* olarak adlandırdığı 'ölçülü olmak' erdemini azla yetinebilmek, sınırları tanımak olarak açıklarken bunun zevklerimizin kölesi değil efendisi olmamızı sağladığını öne sürüyor. Epikuros'un "Zavallı obur, ne çok yemek ihtiyacı duyar" sözünü hatırlatarak, yemekten esas zevk alanın obur değil ölçülü yiyen gurme olduğunu vurguluyor. Doyurulamaz olanın beden olmadığını, bizi eksikliğe ve tatminsizliğe mahkûm edenin 'arzuların sınırsızlığı' olduğunu hatırlatıyor. Belki buradan yeni uygarlık için de anlamlı bir slogan çıkabilir: "Yaşama bir obur gibi saldırma, zevk almak için bir gurme gibi ölçülü ol!"

Gelecek kuşakları, bizim bugün hâlâ tadına varabildiğimiz bu muhteşem doğadan veya kocaman bir biyolojik ailenin parçası olmaktan mahrum bırakmaya hakkımız var mı? Anne ve babaların doğal olarak çocuklarının geleceğini korumak istemesi gibi insanlığın da kendi gelecek kuşaklarını korumak isteyeceğini varsayabilir miyiz? Sponville, 'geleceğe sadakat' olarak açıkladığı ve *basiret* dediği erdemin modern çağın en gerekli kıldığı yetkinlik olduğunu öne sürüyor. Sadece daha fazla tüketmek uğruna gelecek nesilleri nasıl tehlikelere attığımızın, onlara yaşaması ne kadar zor bir dünya bıraktığımızın farkında olmak o *basiretli* seçimleri yapmamızı, kendimizi sınırlayıp *ılımlı* yaşamamızı sağlayabilecek mi? Ya bizim dışımızdaki canlıların hakları? Sponville, insan topluluklarının adalet olmadan toplum olamayacağını hatırlatırken adalet ve hakkaniyet kavramlarının aynı şey olmadığını da vurguluyor. 'Bencilliğimize bir ölçü getiren' *hakkaniyet* yetisini sevgi ve merhametle de ilişkilendiriyor. Bizden zayıf olanlara yalnızca merhamet duymamızın bizi onlara adaletle yaklaşmaktan muaf kılmadığını tersine, daha fazla adaletle yaklaşmamız gerektiğini söylüyor ve Montaigne'den bir alıntı yapıyor: "adalet katliamlara ve talana izin veremez."

Aristoteles, Spinoza, Hume, Kant, Singer, Derrida... gibi önemli düşünürler hayvan hakları ve etik üzerine derin değerlendirmeler yapmış. Bunlar arasında, 'rasyonel' sayılmayan diğer bütün canlıların insan yararına kullanılıp sömürülebileceğini düşünen veya diğer canlıları 'gelecekte insana yararlı kullanımları olabileceği için' korumayı vurgulayanlar da var, sadece var oldukları için bütün canlıların yaşam sevincine hakkı olduğunu savunan, insana tanınan hakların diğer canlıları kapsayacak şekilde dönüştürülmesini öneren hattâ sadece canlıları değil dağ, nehir gibi cansız kimi varlıkları kutsallık düzeyine çıkaran görüşler, öğretiler de var. Sponville, *merhamet* yetkinliğine dayanan Buddha ve Montaigne'in bilgeliğinin bilgeliklerin en evrenseli ve gereklisi olduğunu öne sürüyor. Rousseau'ya göre acımanın tüm erdemlerin başta geleni olduğunu, Schopenhauer'e göre merhametin 'acı çeken herkesle' evrensel olarak sempati kurduğunu belirtirken, acımanın bizi barbarlıktan ayırdığını, tamamen merhametten yoksun olmanın 'insanlık dışı' olduğunu söylüyor ve yeni bir 'kozmik hümanizmaya' yer olduğunu öne sürüyor.

Yeryüzündeki bitki ve hayvanlar, tek hücreliden çok hücreliye canlı türleri, milyon hattâ milyarlarca yıldır çevreleriyle ve birbirleriyle etkileşim içinde evrimleşerek, çeşitlenerek günümüze kadar ulaşmış. Bunlar arasındaki karmaşık ilişkiler yüzünden birindeki değişikliğin başkalarını da etkileyebildiği ve insanlığın dikkatsizce attığı bazı adımların ekosistemler kadar kendisi için de felaketlere dönüşebildiğini hatırlatan ekoloji savunucuları, en azından bu yüzden temkinli olmamız konusunda bizi uyarıyor. Yeryüzündeki biyolojik çeşitliliği ve ekosistemleri neden korumak gerektiği üzerine süren tartışmalarda özetle: canlı türlerinin her birinin insanın olduğu gibi bir 'kendi iç değeri' olduğu, bütün türlerin ve ekosistemlerin insanın çıkarından bağımsız olarak değerli olduğu için korunmayı hak ettiği, ekosistemlerin insanların da yararlandığı (hava ve su temizleme gibi) önemli servisleri olduğu için korunması gerektiği, doğanın gıda ve ilaç gibi ekonomik ürünler sağladığı, bugün bilinmese bile bazı canlıların gelecekte insanlara önemli yararlar sağlayabileceği argümanları yanında, el değmemiş alanların bir *insanlık mirası* olarak görülüp gelecek kuşaklar için korunması gerektiği görüşleri de sayılabilir.

Toplumun sınırlarını bütün canlıları kapsayacak şekilde genişletmemiz gerektiğini ilk savunanlardan Leopold, bitki, hayvan, toprak... tüm ekolojiyi kucaklayarak onun bütün üyeleriyle saygı içinde yaşamamızı öneriyor. İnsanın yarattığı kimyasalların doğa üzerindeki zararlı etkisini bilimsellikle ve edebî biçimde ele aldığı *Sessiz İlkbahar* kitabıyla kitleleri etkileyen biyolog Carson çevre hareketinin öncülerinden sayılıyor. Spinoza'nın fikirlerinden de yararlanarak geliştirdiği (bir felsefi görüş sayılamasa da pek çok

politik çevre hareketini etkilemiş olan) *derin ekoloji* yaklaşımının kurucularından Naess, 'yaşayan' kavramına biyologların canlı saymadığı toprak gibi doğa parçalarını da katıyor. Yüzeysel çevreciliğin de insan-merkezli bakış açısını eleştirirken bütün canlılar için eşit hakları savunuyor ve çözümü endüstriyel toplumun ötesinde ekolojik yaşam biçimlerinde de arıyor.

Doğayı tüketirken soyut anlamda kaybettiklerimiz de sadece 'ahlâki değerlerimiz' değil; kendi 'yaşam sevincimiz' de eksiliyor. Modern insan doğadan kopuk şekilde, kapalı mekânlar ve ekranlar karşısında, aldığı gıdaların kaynağından bile iyice yabancılaşmış olarak yaşayabiliyorsa da yadsınamaz şekilde doğanın bir parçası. Onun güzelliğinin yarattığı duygular şarkılarımıza, resim ve edebiyata, sanata konu oluyor. Çoğumuz klimalı bir odanın serinliği yerine bir ağaç gölgesinde otururken kendimizi daha mutlu hissediyoruz. Kuş sesi duyulan ortamlarda insanların depresyona daha az meyilli olduğu gösteriliyor. Doğanın parçası olmaktan duyduğumuz o *yaşam sevincini* belki saksılarda yetiştirdiğimiz çiçeklerde, beslediğimiz ev hayvanlarında arıyoruz. Şehirlerdeki parklar, suni yaratılmış doğa ortamları huzur arayan kalabalıkları kendisine çekiyor.

Bugünkü uygarlığın sürüklenmekte olduğu kara senaryoda insan tabiatına *açgözlülük* ve *hırs* hâkim olmuş gibi gözükse de bunu kader olarak kabullenmek insanı hayvanlardan ayıran en önemli özelliklerden umudu kesmek demek. Oysa kitleleri temel doğrulara; iyi, hakkaniyetli, merhametli olmaya; güzelliğe yönlendirmek çok da zor olmamalı. Nihayetinde ailede, okulda, dini öğretilerde hep işiterek büyüdüğümüz 'canlılara/yaratılmışa değer verip korumak, tutumlu olmak, hak yememek' gibi değerlerimiz varken, ne olup bittiğinden iyice yabancılaşmış olmasa başkaları açken gıdayı çöpe atmayı, israfı ve açgözlülüğü, gelecek nesillerden çalmayı, çeşit çeşit canlının yaşadığı orman-çayır-dereleri bozmayı, hayvanlara eziyet etmeyi kim 'kendi iç huzurunu' kaybetmeden yapabilir? Bu konularda farkındalık yaratmayı becerebilirsek bir değişim süreci başlatılamaz mı? İnsan toplumlarının yarattığı sosyo-ekonomik düzenin de doğa sistemleri gibi karmaşık sistemler içerdiğini düşünürsek, değişimi büyütebilecek *pekiştirici döngüleri* ve *kritik eşikleri* olduğunu da varsayabiliriz. Bu eşikleri aşmayı başarıp değişimi bir başlatabilirsek değişimin nerelere varabileceğini kim kestirebilir?

Ama bilincine vardığımız halde kendi gelecek kuşaklarımız için bile adım atmaya hâlâ bugünkü kadar duyarsız, gönülsüz kalırsak ve 'benden sonra tufan' anlayışı ağır basmaya devam ederse bu yıkım sürecinin hız kesmesini ummak boş bir hayal. Burada, ünlü bilim adamı Hawking'in kâr amacıyla dikkatsiz davranan insanın günün birinde kendi geliştirdiği teknolojiyle başının belaya girebileceği uyarısını hatırlayalım. İklim değişik-

liği, nükleer savaş, genetiği değiştirilmiş bir süper virüs ya da akıllı robotların silahlandırılması gibi nedenlerle insan türünün yeryüzünden yok olma riskini değerlendiren Hawking, bir an önce uzayda kolonileşme önerisinde bulunuyor. Günün birinde (nihayetinde güneşin birkaç milyar yıl sonra ömrü bittiğinde) insanı yeryüzünden silecek bir büyük yok oluş elbette mümkün ve buna karşı uzayda yerleşme hayali anlaşılabilir. Ama bu gidişi insana bağlayan Hawking'in bunu sanki kaderimizmiş gibi görmesini eleştiriyoruz. Son tahlilde kimin daha gerçekçi olduğu elbette tartışmaya açık.

İnsan doğasından bu kadar umudu kesip kötümser olursak, iyice aşırıya kaçıp 'insanın, diğer canlılara jest olarak kendi türünü yok etme olasılığı' üzerine, yazarlar Kochi ve Ordan'ın bir 'düşünce egzersizi' olarak sunduğu felsefi makaleye kulak verebiliriz. Yazarlar, insan-merkezli yıkıcı uygarlığımızın uzayda da taşındığı her yerde karşısına çıkacak (akıl sahibi veya değil) bütün canlıları ve nihayetinde kendisini de tüketme, yani aynı düzeni uzaya taşıma olasılığını hatırlatıyor. İnsanoğlunun yıkıcı geçmişine en uygun ahlâki karşılığın 'biyolojik üstünlük' iddiasından vazgeçip diğer canlılara sonsuz bir hediye olarak kendi canlı türünü sonlandırması olabileceği değerlendirmesini yapıyor. Çok haksızlar denebilir mi?

Kaynakça

Barlas, Nükhet. *Dünya Gemisi*. PAN Yayıncılık, 2017.

Beşinci Değerlendirme Raporu (IPCC Fifth Assessment Report). BM Hükümetler Arası İklim Değişikliği Paneli Raporu, 2014.

Bin Yılın Ekosistem Değerlendirmesi. Ekosistemler ve İnsan Refahı: Sentez raporu (Millenium Ecosystem Assessment. Ecosystems and Human Well-being: Synthesis Report), Dünya Kaynaklar Enstitüsü (WRI), 2005.

Büyümenin Sınırları: 30. Yıl Güncellemesi (The Limits to Growth: The 30-year Update). Meadows DH, DL Meadows, J Randers. Chelsea Green Publishing Company, 2004.

Callicott, J. B. *Ekoloji: Etik Açısından* (Ecology: An Ethical Perspective). 2012. Nature Education Knowledge 3(10):16

Carson, Rachel. *Sessiz Bahar*, Palme Yayıncılık, 2011. (*Silent Spring* 1962- Al Gore önsözüyle yeniden basımı.)

Comte-Sponville, André. *Büyük Erdemler Risalesi*. İletişim Yayınları, 2015.

Çevre Görünümü 2050: Eylemsizliğin Sonuçları (Environment Outlook 2050: Consequences of Inaction). OECD. 2012.

Dayanıklı Toplum, Dayanıklı Gezegen: Seçilmeye Değer Bir Gelecek (Resilient Planet Resilient People: A future worth choosing). Birleşmiş Milletler Genel Sekreterliği Küresel Sürdürülebilirlik Yüksek Paneli Raporu. 2012.

Derin Ekoloji: Doğa Önemliymiş Gibi Yaşamak (Deep Ecology: Living As If Nature Mattered), Devall and Sessions on Defending the Earth. Timothy W. Luke. Sage Publications, Organization & Environment. Vol. 15 No. 2, June 2002, s. 178-186

Doğu Batı dergisi, "Faunaya Ağıt: Hayvan". Sayı: 82, Ağustos-Eylül-Ekim 2017.

Dünyanın Enerji Geleceği Raporu (World Energy Outlook). Uluslararası Enerji Ajansı (IEA). 2016.

Dünya Tarım Görünümü Raporu (World Agriculture Outlook). 2015-2024. Gıda ve Tarım Örgütü (FAO), 2015.

Ekolojik Ekonomi: Prensipler ve Uygulamalar (Ecological Economics: Principles and Applications). Herman Daly, Joshua Farley. Island Press, 2011.

Herman, Daly. *Büyümenin Ötesi: Sürdürülebilir Kalkınma Ekonomisi* (Beyond Growth: the Economics of Sustainable Development). Beacon Press, 1996.

İnsanlığın Toplu İntiharı İçin Bir Tartışma (An Argument for the Global Suicide of Humanity). Tarik Kochi & Noam Ordan. Borderlands e-journal. Vol. 7. No. 3. 2008.

Koruma Biyolojisi: Etik Temelleri (Conservation Biology: Ethical Foundations). Sahotra Sarkar & Frank M. David. 2012. Nature Education Knowledge 3(10):3

Küresel Çevre Görünümü Raporu (Global Environment Outlook). BM Çevre Programı. 2016.

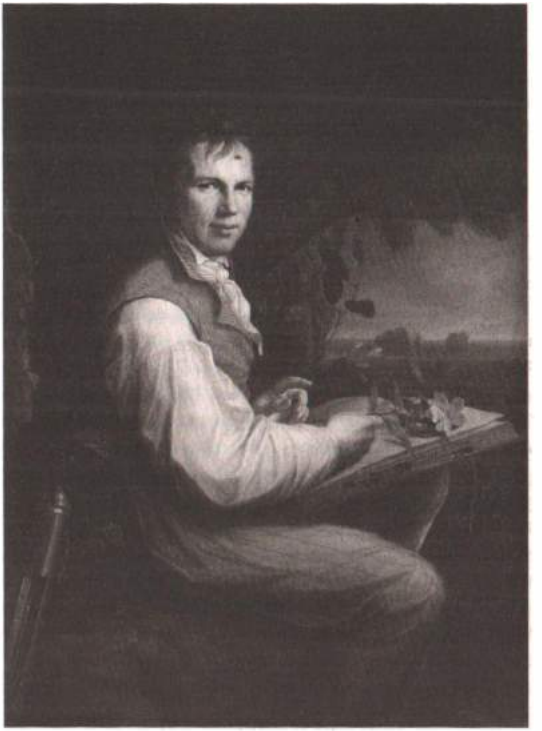
Leopold, Aldo, *Kum Yöresi Yıllığı* (A Sand County Almanac), Oxford University Press, 1949.

Sürdürülebilir Kalkınma Anlayışının Ekonomik Boyutuna Ekolojik Bir Yaklaşım. Selim Kılıç. İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi. No:47. Ekim 2012, s. 201-226.

Sürdürülebilirlik: Etik Temelleri (Sustainability: Ethical Foundations). Thompson, P. B. 2012. Nature Education Knowledge 3(10):11

Uluslararası Enerji Geleceği (International Energy Outlook). ABD Enerji Bilgi ve İstatistik İdaresi (US-EIA). 2016.

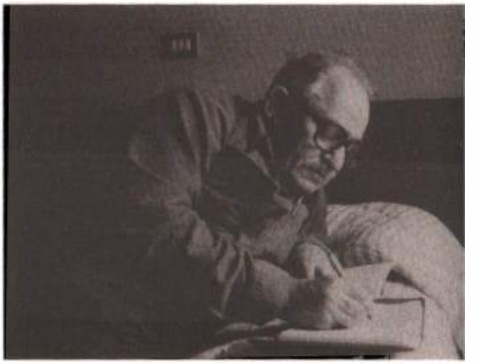
Yaşayan Gezegen Raporu. Dünya Doğayı Koruma Vakfı (WWF). 2016.



Alexander von Humboldt



Charles Fourier



Murray Bookchin

Geçmişten Günümüze Ekolojik Kriz ve Çözüm Önerileri

Erol Malçok

Dünyadaki canlı yaşamın bütünü artık insanın yapıp ettiklerini kaldıramaz hale geldi. Doğa tarihine bakıldığında, insanın doğaya müdahalesi ve tahribatı hep var olan bir olguydu. Ancak geçmiş çağlarda doğa bu tahribatı ve tüketimi telafi edebiliyordu, çünkzü yaratılan tahribat da gene doğal araç ve yöntemlerle gerçekleşiyordu; üstelik dünyanın büyüklüğü ve nüfusun azlığı düşünüldüğünde tahribat küçük ölçekli kalıyordu. Günümüzde ise bambaşka bir manzarayla karşı karşıyayız. Sanayi devriminden bu yana geçen yıllarda ve özellikle yaşadığımız çağda, doğa tahribatı neredeyse tümüyle nitelik değiştirdi denebilir. Toprağı, havayı ve suyu zehirleyen, bunların kendini yenilemesini zorlaştıran ve kimi zaman imkânsızlaştıran, teknolojik gelişmelere dayalı kimyasal bazlı büyük bir kirlilik, dünya çapında devasa boyutlarda tüketimle birleştiğinde, ekolojik kriz dediğimiz ağır bir manzara çıkıyor ortaya. Bu manzara karşısında irkilen ve dehşete düşen insanlar ise ekolojik mücadele hamlesiyle karşı durmaya çalışıyorlar. Dünya genelinde farklı bakış açıları ve yöntemlerle devam eden ekolojik mücadelenin ya da ekolojik duyarlılığın kökleri uzun zaman öncesine dayanıyor. Söz konusu olan, Charles Fourier'den Murray Bookchin'e, oradan günümüz ekoloji hareketine uzanan bir fikirler ve mücadeleler tarihidir.

"Doğanın Düşmanı"[1]

Sivil toplum kuruluşu Karbon Bildirim Projesi tarafından hazırlanan *Carbon Majors Report*'a göre, 1988 yılından bu yana gerçekleşen karbon gazı salınımının % 71'i sadece 100 şirket tarafından gerçekleştirildi. Bu tablo bize doğanın düşmanının tek tek bireyler değil, üretim ve tüketim piyasasını belirleyen büyük şirketler aracılığıyla kapitalist sistemin kendisinin olduğunu net bir şekilde gösteriyor. Bireyler tüketim toplumunun aktif birer parçası olmasa, şirketler bütün bunları yapabilir miydi diye düşünebiliriz. Evet, belki de yapamazdı. Onun içindir ki şirket devlettir, devletlerdir. Antonio Negri ve Michael Hardt'ın *İmparatorluk* kitabında ayrıntılı bir şekilde ortaya koyduğu gibi sermaye, ulusal sınırları tanımayan akışkan bir imparatorluktur artık. Üstelik tüm devletlerin ideolojik aygıtları, kitleleri kapitalizmin çıkarları doğrultusunda manipüle etmek için çalışır. Örneğin yapımı ölümcül bir hata olan Mersin Akkuyu ve Sinop nükleer santralleri, Nobel ödüllü fizikçi Aziz Sancar reklâmlarda oynatılarak kabul edilebilir olarak gösterilmeye çalışılır. Biz nükleerin zararlı olup olmadığını Nobel ödüllü fizikçiden daha mı iyi bileceğiz algısı oluşturulmaya çalışılır böylece.

Ekolojinin tarihçesinden bahsedecekken bu güncel politik girişi neden yaptık? Çünkü sorun çok büyük ve dünya ölçeğinde bir sorun. Yani bizlerin duyarlı bireyler olarak geliştirebileceğimiz tutumlarla çözülemez nitelikte. Biz kendi öz saygımızı korumak ve gelecek toplum refleksi oluşturmak açısından elbette tüketimimize ve yaşam tarzımıza çok dikkat edeceğiz ama bunun yeterli olmadığını bilerek. Karşımızda insanların attığı her adımı takip edip, ona göre yeni tüketim biçimleri sunan ve bireyin rızasını almak için her yola başvuran bir sistem var. Bu nedenledir ki ihtiyaç kavramını yeniden tanımlayıp, bireysel karşı duruşlarımızı toplumsallaştırmak çok önemli. Kamusal alanın etik-estetik bütünlüğünü ve doğayla uyumluluğunu gözeten, haysiyet sahibi, gerçek anlamda bireyler hızla çoğalmak zorunda. Hepimizin bildiği ama karşısında akıl tutulmasına uğramış gibi kalakaldığımız doğa tahribatının boyutlarını uzun uzadıya anlatmayıp yeri geldikçe değineceğiz. Daha çok, sorunun toplumsal organizasyon sorunu olduğunu yüzyıllar öncesinden görüp günümüze kadar uyarıcılığını sürdüren filozofların sosyal ekoloji bağlamında düşüncelerini ele alacağız.

Charles Fourier ve Ütopyası

Sosyal Ekoloji kavramını ilk kullanan ve enstitüsünü kuran kişinin Murray Bookchin olmasına rağmen kökleri Fourier üzerinden 18. yüzyıla kadar

[1] Joel Kovel, *Doğanın Düşmanı: Kapitalizmin Sonu mu, Dünyanın Sonu mu?*, Metis Yayınları, 2005.

uzanmaktadır. Fourier insanın köleliği, ekolojik tahribat ve nüfus yoğunluğu sorunlarını çok erken fark etmişti. Fransa'da sanayileşme henüz yeni başlarken o, endüstriyalizmden nefret ederek en kapsamlı ve ciddi kapitalizm eleştirisini yapacaktı. Fourier ekonomik ve sosyal sömürünün, hiyerarşik ilişkilerin, doğa tahribatıyla bağını ilk ortaya koyan filozoftur diyebiliriz. Fourier, kapitalizmin insanlara dayattığı sınıfsal ayırıma dayalı, ikiyüzlü, bürokratik kokuşmuşluk dolu yaşam karşısında özgür bireylerden oluşan komün hayatını savunuyordu. Falanster ismini verdiği komünün olmazsa olmazlarını sıralamak Fourier'yi ve ekolojik krize çözüm önerilerini anlamamızda büyük katkı sağlayacaktır.

Fourierist komünlerde, çalışmak zorunlu değil gönüllülük esasına dayalıdır. Hiç kimse bir alanın uzmanı değildir. İkişer saat dönüşümlü olarak herkes her işte çalışır ve böylece çalışmak sıkıcılıktan çıkıp eğlenceli bir hal alır. Çalışmanın eğlenceli hale gelmesi için "çekici emek" kavramını kullanır Fourier. Topluluğun ihtiyacı sağlanacak kadar çalışıldıktan sonra oyun, sanat ve eğlenceye büyük bir zaman kalır.

Çocukların eğitim alanları ve insanların yaşam alanları Falanster mimariye göre tasarlanarak güneşten mümkün olan en yüksek düzeyde faydalanılır. Mekânların aydınlığı, doğayla içiçeliği ve uyumu esas alınır. Falanster mimari sonradan Fransa'nın kimi bölgelerinde kullanılmıştır. Ortak üretilen yiyecekler az enerji kullanmak amacıyla büyük mutfaklarda pişirilir. Hep beraber büyük yemekhanelerde yenilir. Çamaşırların tek bir yerde toplanıp yıkanması sağlanır. Fourier'nin bu hassasiyetleri Çernişevski'nin iki ciltlik romanı *Nasıl Yapmalı*'da ayrıntılı olarak yer almıştır.

Çocukların bakımından sadece anne ve babası değil komünün tüm bireyleri sorumludur. Bu bakış açısı çocukların aileler tarafından mülkiyet gibi görülmesinin önüne geçilmesinde önemli işlev görmüştür. Kapitalist toplumda eğitim, "yaramaz" çocukların hizaya getirilip, yetişkinlerin ikiyüzlü ahlâk kurallarının benimsetilmesine indirgenerek, sektörlere işçi yetiştirilmesine dönüştürülmüştür. Fourier, "insanların daha çocukluktan itibaren yaşamlarının toplumsal kurallarla baskı altına alınıp, özgürlüklerinin, cinselliklerinin kısıtlanması, kendini baskılama ve içe atma yoluyla değişik psikolojik sorunlara yol açar," diyerek Freud'a da öncülük etmiştir. O, kapitalizmi insanlar üzerinde engellemeler oluşturmak yoluyla uyumsuzluk üretmekle suçlar. Oysa asıl uyum, insanların tutkularını özgürce yaşayabileceği, değişik kişilik ve özelliklerin zenginlik olarak görüldüğü bir toplumda yaşanacaktır. Kapitalist eğitim anlayışının ıslah edilmesi gerektiğini düşündüğü "obur, tartışmacı, uyanık, dik başlı, meraklı, ele avuca sığmaz, hayalci çocuk, olabilecek en mükemmel çocuktur." Falansterler, bütçesinin

önemli bir tutarını çocukları çok yönlü yetiştirmek, zevklerini, tutkularını, merak ve ihtiyaçlarını geliştirmek için harcar.

Fourier'ye göre aile, kapitalizmin insanlara dayattığı tek eşli bir esaret, ikiyüzlülüğün kanıtı ve yasallaştırılmış fuhuştur. Cinsellik belirli kurallara hapsedilmiş, heteroseksüellik meşru ilişki sayılırken diğer ilişki biçimleri dışlanmıştır. Aile ve cinsellik tekdüzeliğin hüküm sürdüğü bir düzene tâbi kılınmıştır. Kadın ve erkeğin eşit haklara sahip olmaması da bu zihniyetin bir sonucudur. Öyle ki anarşist filozoflardan Proudhon, genç yaşlarında Fourier'nin düşünceleriyle tanıştığında, onun cinsellikle ilgili düşüncelerini aykırı bulup dönemin valisine şikâyet etmiştir.

Üretimin âdil paylaşımından dolayı kimse yemek ve barınma sorunu yaşamaz. Özgürlükçü toplumda çalışma süresinin çok kısa olması, karşılıklı yardımlaşmanın yüksekliği, insanların temel ihtiyaçlarını karşılamakta zorluk yaşamaması ve doğayla uyumlu yaşam, hastalıkları önleyici bir sağlık işlevi de görecektir.

Fourierist komünler dünyanın birçok yerine yayılmış, etkisi o öldükten sonra da devam etmiş ve bazı komünler çok uzun süreler yaşamayı başarmıştır. Fourier akademik kariyeri olmaması sebebiyle gölgede kalmış fakat etkisi engellenememiştir. Yaptığı sosyolojik ve ekolojik çalışmalar önemli bir sosyolog olmayı fazlasıyla hak eder niteliktedir. Marx'ın *Komünist Manifesto*'su ve *Alman İdeolojisi*'nde çok fazlaca Fourier etkisi görülürken, 1871 yılının 72 gün süren Paris Komünü'nde binlerce Fourierist işçi yer almıştır. Paris Komünü'nde öne çıkan otonom yapıyı düşündüğümüzde bu oldukça önemlidir. Ekoloji, otonomi ve veganizme özel bir vurgu yapan komün öncülerinden Elisée Reclus de bu iklimin ürünü olsa gerektir.

1970'li yıllardan itibaren birçok özgürlükçü sosyalistte doğrudan ya da dolaylı olarak Fourier etkileri görülür. Bunların en başında Toplumsal Ekoloji Enstitüsü'nün kurucusu Murray Bookchin gelir. Yazdığı kitaplarda Bookchin her fırsatta Fourier'ye olan sevgisini ortaya koyar. Ursula K. Le Guin, David Harvey, Joel Kovel, Antonio Negri, Zapatista hareketten Marcos, Ivan Illich, René Schérer, Pascal Bruckner, John Updike, Italo Calvino, André Breton, Roland Barthes gibi daha birçok düşünür ve edebiyatçı Fourier'den etkilenenler arasındadır. Dostoyevski'nin de Fourerist bir örgüte üye olup köylüleri Çar'a karşı ayaklanmaya teşvik ettiği için idama mahkûm edildiğini de söylemeden geçmeyelim. Yazarlar ve sanatçılar üzerindeki Fourier etkisi, sosyal ekoloji düşüncesinin yayılması açısından çok güzel sonuçlar vermiştir.

ÜTOPYA'DAN GERÇEĞE: ELISÉE RECLUS

1830-1905 yılları arasında yaşamış olan Reclus'yü ve düşüncelerini, öne çıkan bir özelliğiyle anlatmak çok zor. Çünkü o, sosyal coğrafyadan köylülüğe, kadın haklarına, ekonomik adaletsizliğe, ırkçılığa, çocuk haklarına, ekolojiye, estetik ve sanatın toplumsal işlevine, tüketim kültürüne, anarşizme kadar her konuda hem kalem oynatmış hem de yaşamıyla pratik tutumunu ortaya koymuş bir filozoftur. Reclus, bu holistik bakış açısıyla sosyal ekolojinin kurucusu Murray Bookchin'i öncellerken, Paris Komünü üzerinde büyük bir fikirsel etkisi olan Charles Fourier'nin takipçisi olduğunu da göstermiştir.

Reclus, özne olarak insana klasik batı hümanizminden çok farklı bir anlam ve sorumluluk yükler. Onun öznesi, evrensel ve doğanın ne altında ne üstünde olup tam tersine doğayla içiçe, uyumlu olarak kendi öz-gerçekleştirmesinin[2] özgürleştiriciliğiyle, ütopyasının taşıyıcısı bir öznedir. Reclus toplumun ve dayanışmanın, özgürlük ve bireyleşmekten asla ayrı düşünülemeyeceğini savunarak, bireyin tahakküme karşı duruşunu önemli bir yere koyar. Onun tahakküm karşıtı tavrı, yalnız insanlar için değil, başka varlıklar ve hattâ tüm doğa için geçerlidir. Bu nedenle de etik kaygılarla hayatının sonuna kadar vejetaryen olarak yaşamıştır.

Reclus'yü diğer filozoflardan ayıran en önemli özelliği, insan merkezli bakış açısını eleştirip yeryüzü merkezli bir bakış açısı geliştirmiş olmasıdır. Günümüzün de en büyük problemlerinden birisi olan insan merkezcilik, hayvan ve doğa katliamında sınır tanımayarak yeryüzünü yaşanmaz bir hale getirmek üzere. Ona göre güzel bir yaşam doğanın merkez alındığı etik ve estetik bir kaygıyla sağlanabilir ancak. Reclus *Bir Dağın Öyküsü*'nde şöyle der; "Her halk, deyim yerindeyse, çevresindeki doğayı yeniden giydirir. Tarlalarıyla, yollarıyla, konutları ve her türlü inşaatla, ağaçları konumlandırması ve genel manzarayı düzenlemesiyle halk, kendi ideallerinin karakterini açığa vurur. Halk gerçekten bir güzellik duygusu taşıyorsa, doğayı daha da güzelleştirecektir. Öte yandan, eğer insanlığın büyük bölümü günümüzdeki gibi hoyrat, bencil ve sığ bir yaşam sürdürmeye devam ederse, sefil izlerini yeryüzüne bırakması kaçınılmazdır. Böylece, şairin umarsız çığlığı gerçeğe dönüşür. "Nereye kaçabilirim ki? Doğanın kendisi iğrençleşti."[3]

Reclus sevgiyle bağlandığı insan, hayvan ve doğanın uyumlu birlikteliği için ütopyası gereğince hiç ödün vermeden sonuna kadar savaştı. İnsanın

[2] Öz-gerçekleştirme: insanın kendini tüm yeteneklerini ve potansiyellerini kullanabilecek şekilde yetiştirmesi anlamında bir ruhbilim terimi olan "self-realization"ın karşılığı olarak kullanılmıştır.

[3] John Clark - Camille Martin, *Anarşi, Coğrafya, Modernite: Elisée Reclus'nün Seçilmiş Yazıları*, Can Yayınları 2016, s. 52.

ekolojik, özgür bir toplum kurabilmesinin ön koşulunun kendi benliğini dönüştürüp bağımsız, dayanışmacı birey olarak varlığını gerçekleştirmesi olduğunu vurguladı. Paris Komünü'nün öncülerinden olan Reclus, ütopyası komün aracılığıyla gerçekleşmeye başladığında bile en sert ve yakıcı eleştirileri gene bizzat gerçekleştirdi. Ona göre komün, Paris aracılığıyla tüm Fransa'ya hâkim olma ve hükümetleşmeye gîderek, devlet refleksiyle hareket etmeye kalktığında, kaybetmeye de başlamıştı. Oysa komünün gerçek gücü, hiyerarşik olmayışında ve tabana yayılmasındaydı. Her bölgeye yayılmış komünler olmalı ve inisiyatif almalıydılar. Köylülerle de yeterli bağ kurulamamıştı. Yani gelecek toplumun kurucu ögesi özgür bireylerin evrimsel süreci yeterli boyutlara ulaşmamıştı.

Fakat bütün bunlar Paris Komünü'nün tarihsel önemini hiç azaltmaz. Çünkü hiyerarşik olmayan bir örgütlenmenin yani komünün, iktidarı devirebileceğinin tarihteki ilk örneğidir. 1871'de gerçekleşen isyanın sonucunda komünarlar 72 gün boyunca Paris'i elinde tutmayı başardı. Bu 72 günde bile mülkiyetin ortaklaşması, sanatın toplumsallaşması, ekoloji, kadın hakları, çocuk hakları, hayvan hakları ve daha birçok konuda inanılmaz bir gelişme göstermiştir komün. Daha da önemlisi bizlerin üzerinde yeşereceği büyük bir teorik miras bırakmıştır. Örneğin Karl Marx bazı tezlerini komünden sonra yeniden gözden geçirmiştir.

Reclus komün yenildikten sonra on yıl kadar cezaevinde kalıp, bir yolunu bularak Belçika'ya kaçar. Belçika'daki yaşamının ardından ABD'ye geçen Reclus, orada gördüğü büyük hayvan çiftlikleri üzerinden kapitalizmin yarattığı ekolojik tahribatı inceler. Bu anlamıyla et-süt-yumurta endüstrisinin ilk eleştirel örneklerini verenlerden birisi olmuştur. Ayrıca ona göre büyük toprak sahipleri, işçileri teknik anlamda çok iyi iş yapacak şekilde yetiştirebilirler ve fakat onların toplumsallığını en düşük seviyede tutarak sadece bir tebaa olarak hareket etmelerini sağlarlar. Reclus böylece sosyoloji ve ekolojinin birbiriyle olan bağını da vurgulamış olur. Kristin Ross'un Paris Komünü üzerine yaptığı *Ortak Lüks*[4] isimli müthiş çalışmasından öğreniyoruz ki, Reclus kırsala gittiğinde o büyük arazilere bakıp oradaki yaşanmışlıkları gözünde canlandırarak, "keşke buraların asıl yaşayanı köylüler de bunu fark edebilseydi, asıl sağlamamız gereken köylünün toprakla kuracağı entelektüel ilişkidir," diye iç geçirmiştir.

Reclus estetik ve tüketim ilişkisi üzerine yazdığı makalelerde, estetiğin kapitalistlerin elinde gerçek anlamından uzaklaştırılıp bireyde tüketme arzusu yaratmak için kullanıldığını ortaya koyar. Nesnenin işlevinin önemli olması gerekirken, modern dünyada görüntü her şeydir artık. Reclus bu çalışmalarında kapitalizmin, tüketim toplumunun mantığının nerelere uzana-

[4] Kristin Ross, *Ortak Lüks*, Metis Yayınları, 2016.

bileceğini şaşırtıcı bir kesinlikle analiz eder. Örneğin tüketim ve moda eleştirisi yaptığı bir makalesinde giysinin tamamen işlevsel olması gerektiğini öne sürerek o zamanki giyim hareketine ilham kaynağı olmuştur. Çünkü insanlar özellikle de kadınlar daracık ve sıkıştırılmış giysilere hapsolmuştu. Moda kültürüne meydan okuyan bu yaklaşım, gereksiz tüketimin önüne geçerek doğayla da daha barışıktır. Reclus'nün *Anarşi, Coğrafya, Modernite* ismiyle Türkçeye çevrilen kitabında geçen seyahat anılarında Polinezyalıları, deli gibi sağa sola koşturan misyonerlerin arasında, çıplaklıklarıyla "dünyanın en güzel insanları" olarak betimler.

Kapitalizm, doğayı da metalaştırarak sermayedarlar için bir kazanç kapısına dönüştürmekte hiç tereddüt etmez. "İster kaya, mağara, şelale ya da buzul olsun, her doğa harikası –bir sesin yankıları da dâhil olmak üzere– her şey özel mülkiyete geçebilir. Girişimciler şelaleleri kiralar, bedavacıların coşkun suları izlememesi için, etrafına tahta duvar çekerler."[5]

Reclus, Fransa'da bulunduğu yıllarda, ırkçılığı dar kafalılık ve toplumları birbirine düşürmenin en iğrenç yollarından birisi olarak görüp şiddetle eleştirmiştir. Kendisi, yerli Fanny L'Herminez ile mutlu ve saygın bir ilişki yürüterek hem ırkçılığa hem de patriarkaya karşı pratik tutum almayı başarmıştır. Amerika'da yaşadığı kölelik sonrası ırkçılık döneminde ise Amerikalı muhalifler ve reformcular henüz ırkçılığa karşı durmazken o, açık bir tutum almıştır.

Reclus doğa, birey ve toplum ilişkileri açısından olmaması gereken şeyleri eleştirel bir gözle ortaya koyarken olması gerekenleri de bizatihi kendi yaşamıyla göstermiştir. İnsanın doğaya hükmetmesi gerektiği şeklindeki modernist Avrupa merkezci bakış açısını kökten reddetmiş ve insanın doğanın karşısında değil içinde olması gerektiğini savunmuştur. Bu yaklaşım, insan yaşamının ekolojik boyutuna sunulan en büyük katkıdır. Bunun tamamlayıcı ögesi ise yaptığı binlerce sayfalık sosyal coğrafya çalışmalarıdır. Bu çalışmaları onu sosyal coğrafyanın kurucu isimlerinden biri haline getirmiştir. Birbirini bütünleyen teori ve çalışmalarındaki zenginlik, Reclus'yü, ekoanarşizmin Kropotkin'den de önceki kurucuları arasına sokmuştur.

Kropotkin ve Karşılıklı Yardımlaşma

Kropotkin, 1870'lerin başında son birkaç yılını tamamen coğrafya çalışmalarıyla Rusya'da geçiren genç bir coğrafyacıyken, 1871 Paris Komünü patlak verir. Komünün etkisiyle işçi hareketi ve anarşizmle tanışan Kropotkin, Rus İmparatorluğu Coğrafya Topluluğu Sekreterliği görevini reddedip,

[5] John Clark - Camille Martin, *Anarşi, Coğrafya, Modernite: Elisée Reclus'nün Seçilmiş Yazıları*, Can Yayınları 2016, s. 127.

1872'de İsviçre'ye giderek enternasyonal çalışmalara katılır. Reclus'nün düşünceleri, sonradan ekoanarşizmin en önemli temsilcisi haline gelecek olan genç Kropotkin'e yön verir. Kropotkin, hızla teorik birikimini arttırarak birçok dergide yazmaya başlar. Sonradan Kropotkin'in *Ekmeğin Fethi* kitabına ismini veren de Reclus olacaktır.

Kropotkin insanın hırsları, arzuları ve hattâ hükmetme hevesini kabul etmekle beraber bunun iyi bir toplumsal organizasyonla, yani tek tek insanlara, çıkarlarının toplumun çıkarlarına bağlı olduğunu anlatarak üstesinden gelinebileceğini söyler. Bireyin çıkarı toplumun çıkarının karşısında değil onunla birliktedir. Karşılıklı yardımlaşma hem bireyin hem de toplumun özgür birlikteliği için üzerinde önemle durulması gereken bir kavramdır. Kropotkin karşılıklı yardımlaşma ilkesiyle kendi içerisinde iyi ilişkiler kuran bir toplum tahayyül etmez yalnızca. Bireyin ve toplumun doğayla kurduğu ilişkiyi de merkeze koyar. Ona göre, doğadaki ilişkilerin renkliliği ve biraradalığı, her canlının bir başka canlının hayatına etkide bulunması, birbirinden beslenmesi, doğayla uyumlu yaşamaya çalışan insanın da yaşamını etkiler. Örneğin klanlar en azından kendi içerisindeki farklılıkları bir renk olarak görür ve bu anlamıyla doğadaki çeşitliliğin birliğini çok iyi taklit ederdi. Ne var ki Kropotkin'in karşılıklı yardımlaşmayı doğa yasası olarak görmesi Umberto Eco'nun deyimiyle bir "aşırı yorum"dur diyebiliriz. Kropotkin'in yaşadığı dönemin psikolojik atmosferini düşündüğümüzde, biyoloji biliminin gözde olması ve onun üzerinden ispatlamalara gidilmesi anlaşılabilirdir. Fakat insan doğasında iyilik, kötülük, şiddet, karşılıklı yardımlaşma vardır ya da yoktur gibi determinist yaklaşımlar bugün gelinen nokta itibariyle aşılmak zorundadır. Bu tek boyutlu bakış açısı bizi çıkmaz sokaklara sürükler. Biliyoruz ki ilksel dönemlerden günümüze bu saydığımız ve saymadığımız başka özellikler insanda potansiyel olarak hep vardı. Ve değişik toplumsal örgütlenmelerde farklı boyutlarda ve farklı biçimlerde açığa çıktı. İlksel dönemlerde çatışmacı ya da barış halinde yaşayan topluluklar olduğu gibi, günümüzde de bu mümkündür. Yalnızca şunu söyleyebiliriz, ilksel dönemde karşılıklı yardımlaşmaya duyulan ihtiyaç hemen hemen bütün topluluklarda çatışmayı çok daha az ortaya çıkarıyordu.

Kropotkin evrim teorisine karşı çıkmamakla beraber Herbert Spencer'ın sosyal Darwinizm'ine karşı ciddi bir mücadele verir. O halde diyebiliriz ki, karşılıklı yardımlaşma bu hesaplaşmanın ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Kropotkin sosyal Darwinizm düşüncesinde insanların var olmak için birbiriyle sürekli mücadele ve çatışma halinde olduğu ve bunun bir "doğa kanunu" olduğu yönlü yaklaşıma karşı çıkıyordu. O, bu bakış açısının sürekli hiyerarşi ve ayrıcalık üreterek, liberal ekonomiyi kutsayacak bir bakış açısı olduğunu düşünüyordu. Sosyal yaşamı ve ekonomiyi böy-

le örgütlemek, insan ilişkilerinde tahakküm yaratacağı gibi insan doğa ve hayvan ilişkilerinde de insan "lehine" inanılmaz bir dengesizlik yaratacaktır. Güçlü olanın en üstte olduğu ve daha çok şeye sahip olma hakkını kendinde gördüğü bir toplumun bir süre sonra doğayla olan ilişkisi sürdürülemez hale gelecektir. Bugünkü ekolojik yıkımın sebebinin kökeninde bu ve benzeri bakış açılarının ürettiği sonuçlar yatar. Gelinen noktada neoliberalizm hem ekonomik hem de ekolojik bir çıkmaza tüm dünyayı sürüklemiş görünüyor. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde Adorno ve Horkheimer modern batı toplumunun insanmerkezciliğini ve doğayı sadece hükmedilecek araçsal bir şey olarak gören modernist anlayışı eleştirmişti. Deleuze ve Guattari de gerek teorik gerek eylemsel duruşlarıyla modernizmin ekosisteme olan zararı konusunda insanlığı uyaracaktı.

Bütün bunlardan çıkaracağımız en önemli ve baş etmemiz gereken sorun, insanlığın kültürel evrimleşmesinin geldiği yerdir. Sosyolog Richard Sennett, *Beraber*[6] isimli kitabında insanların ilksel zamanlarda büyük çoğunlukla nasıl karşılıklı yardımlaşma içerisinde yaşadıklarını, kültürel evrimleşmeyle giderek atomize olup bencil bireyler haline geldiklerini ve kamusal hayatın çöküşünü etkileyici bir dille anlatır. Frederich Engels de toplumsal yaşamda olması gerekeni savunurken "özgürlük zorunluluğun bilincine varmaktır" diyerek, Kropotkin'in gönüllü birlikteliğe dayalı hiyerarşi içermeyen toplumsallığına başka bir yerden dolaylı bir katkı sunmuş olur. Gerçekten de Engels'in bu özgürlük anlayışı liberal özgürlük anlayışından bambaşka bir özgürlüğü tarif eder: Zorunluluğun bilincinden doğan bir gönüllülük.

Doğa, coğrafya, hiyerarşi, toplumun yatay örgütlenmesi, ekoloji, ekonomi ve daha bir çok konuda Kropotkin, Reclus'ye benzer görüşlere sahip olduğu için bunlardan bu bölümde uzun uzadıya bahsetmeyip, Alexander Von Humboldt'un görüşlerine bir göz atacağız.

Doğanın Keşfinden Toplumsal Ekolojiye Zihinsel ve Pratik Bir Yolculuk: Alexander Von Humboldt

Her insanın bir hayali ve hayatının merkezine koyduğu bir uğraşı vardır. Humboldt için bu doğayı anlama, onun karşısında ya da üzerinde değil tamamıyla içerisinde olma arzusuydu. Bunun için de küçük yaşlarından beri eline ne geçse üzerinde çalışıyor, notlar alıyor ve hayvanların hareketlerini incelemek için onların peşine düşüyordu. Küçük yaşta, çok sevdiği babasını kaybeden Humboldt, kardeşiyle birlikte annesinin katı disiplini altında

[6] Richard Sennett, *Beraber*, Ayrıntı Yayınları, 2012.

ve akademik başarıya odaklı büyütülmüştü. Annesinin bu ısrarının, kardeşinin tersine Humboldt üzerinde pek başarılı olduğu söylenemez. 1769'da Napolyon'la aynı yıl doğan Humboldt, genç yaşlarındayken 1789 Fransız Devrimi'nden çok etkilenir. Eşitlik, özgürlük, kardeşlik ideallerinin tüm Avrupa'yı etkileyeceğine dair umut besler.

1794'te maden denetimi yaptığı işine kısa bir süre ara vererek Jena'da yaşayan kardeşi Wilhelm'e bir ziyarette bulunur. Jena Üniversitesi liberal tutumundan dolayı diğer tüm Alman devletlerine göre özgürlükçü bir ortama sahiptir. Bu ortam Humboldt'un Jena Üniversitesi'nde çalışan Friedrich Schiller ve oraya çok yakın olan Weimar'da yaşayan Goethe ile tanışmasına vesile olur. Goethe, Humboldt'un doğaya olan merakından ve tutkulu kişiliğinden çok etkilenir. Humboldt ile Goethe'nin anatomi merakı onları sabahlara kadar kadavra üzerinde çalışmaya sevk eder. Goethe bir süre sonra şunu söyleyecektir: "Humboldt ile sohbet etmek yüzlerce kitap okumaktan daha çok etkilidir." O, genç Humboldt'un sohbetlerine katılabilmek için gittiği yerlerde âdeta onu takip eder.

Humboldt'un hep düşünü kurduğu Güney Amerika doğasını keşif yolculuğu, tüm zorluklarına rağmen, annesinin ölümünden sonra gerçekleşir. Buradaki zorluk Humboldt'un hazır olup olmamasından çok, gidiş yolu üzerindeki savaş gemilerinin varlığından kaynaklanmaktadır. Humboldt bütün zorlukları göğüsleyerek arkadaşı Aimé Bonpland ile 4 Kasım 1799' da Güney Amerika'ya varmayı başarır. Güney Amerika onun incelemeleri için büyük bir çeşitlilik sunmaktadır. Artık en büyük tutkusu doğayı keşfetmek, anlamak ve kaydetmek işi hızla hayata geçmektedir. Termometresiyle 50° dereceleri aşan yüksek sıcaklıkları kaydeder. Elektrikli yılan balıklarını gözlemler. Yüklendiği teknik âletleriyle And dağlarını geçerek daha önce hiçbir bilim insanın gitmediği yerlere ulaşır. Öyle ki 5700 metrelik Antisana Dağı'nın 5500 metresine yol arkadaşlarından Carlos Montufar'ın ölümden döndüğü bir tırmanış gerçekleştirir. Daha önce buralara gelmiş olan Fransalı bilim insanları, volkanik dağı incelemek için en fazla 4500 metreye çıkabilmişlerdir. Birçok dağa tırmanan Humboldt, döneminin en iyi dağcısı sayılırdı, ama hayalindeki tırmanışı geçekleştireceği Chimborazo Dağı onun bile gözünü korkutuyordu. Ekibi ve soğuktan elle tutamaz hale geldiği âletleriyle 5917 metreye ulaşmayı başarır sonunda.

Yağmur ormanlarındaki çeşitlilik, dağ tırmanışlarındaki bitkilerin muhteşem güzelliği, patlayan volkan gözlemleri ve en sonunda Chimborazo'dan döndüklerinde Humboldt'un zihninde müthiş bir fikir yaratır. And dağlarının eteklerinde oturur ve "doğanın çizimi" anlamına gelebilecek *Naturgemalde* kavramını oluşturur. Sonra bir taslak çizimi yapar. Bu çizim ilerleyen dönemde yayımlanacak kitaplarında yer alacaktır. Kolay kolay baş-

ka dillere çevrilemeyen bu kavram özünde doğanın çeşitliliğindeki birliği simgeliyordu. Humboldt'a göre her nesne birbirini etkiliyor ve bir bütünün parçaları olarak işlev görüyordu. Resim, doğayı birbirine bağlı bir ağ olarak gösteriyordu. Bu bakış açısı doğa bilimi tarihinde bir ilktir ve bugün kullandığımız ekoloji kavramının temellerini oluşturur. Zira Humboldt kendi bakış açısını kısaca mikrokozmos olarak tanımlıyordu.

Humboldt üç yıldan fazla zaman geçirdiği Latin Amerika'da İspanyolların egemenliği altında, yerlilerin acı çekmesine ve gözyaşlarına tanık olmuş ve çok üzülmüştü. Bunu daha sonra yazacağı *Yeni İspanya Krallığı Üzerine Siyasi Bir Deneme* kitabında dile getirecek ve İspanyol acımasızlığını sert bir dille eleştirecekti. Humboldt, gittiği yerlerde hiçbir zaman uğraşısını sadece kendi bilimsel alanıyla sınırlı tutmamış âdeta bir sosyal coğrafyacı titizliğiyle gözlemler yapıp tavrını ortaya koymuştur. Bu tavır, onun sosyal ekolojisinin temelini oluşturur. Örneğin bitkibilime ilgisi vesilesiyle o zamanki ABD başkanı Thomas Jefferson ile tanıştığında onun yerel üretime ve küçük çiftçiye verdiği değeri görüp çok etkilenmiş, fakat köle sahibi olmasını da başkanın arkadaşı aracılığıyla eleştirmiştir. Humboldt'a göre adalet ve özgürlük saraylardan ve az sayıda kişinin refahından çok daha önemlidir.

Humboldt, Amerika Kıtası boyunca, kereste elde etmek için ağaç kesimlerini ve ormanların yok oluşunu gördükçe yaptığı incelemelerde bunun nasıl sel felaketlerine ve doğal yıkımlara, iklim değişikliğine yol açacağını hep anlatmaya çalıştı. İnsan elindeki doğa yıkıcılığını, köleliği, gelir adaletsizliğini, etnik ayırımcılığı, özgürlükler sorununu, hayvanlara yapılan eziyetleri bir bütün olarak görebilen Humboldt, Fransız ütopyacı Charles Fourier'den sonra sırasıyla Toplumsal Ekoloji'ye en önemli katkıyı yapan ikinci bilim insanı ve filozoftur diyebiliriz.

Amerika kıtasından insan, bitki ve hayvan yaşamı açısından bir bütün olarak elde ettiği gözlemleriyle Avrupa'ya dönen Humboldt, Fransa'da karşılaştığı Simon Bolivar'ı çok etkiler. Bolivar, İspanyol sömürgesi altındaki kendi kıtasını Humboldt'un çok daha iyi bilmesinden dolayı ona büyük bir saygı duyar ve neredeyse yazdığı her şeyi okur. Bu tanışıklık Bolivar'ın kendi ülkesine dönüp, İspanyollara karşı isyan başlatmasında çok büyük bir yer tutacaktır. Güney Amerika'nın özgürlük savaşı boyunca Humboldt ile Bolivar'ın bağı hiç kopmayacaktır.

Güney Amerika'daki bulgularıyla, Hindistan'ı gözlemleyip ikisini kıyaslamak isteyen Humboldt, o zaman İngiltere işgali altında bulunan Hindistan'a bir türlü gidemez. Çünkü İngiltere, İspanyolların Güney Amerika'da yaptıklarını teşhir eden Humboldt'un kendilerinin Hintlilere yaptıklarını da yazacağından korkar. Humboldt o dönem Napolyon'dan sonra dünyada

en çok tanınan insandır ve yazdığı şeyler çok dikkate alınmaktadır. Humboldt'un İngiltere'deki etkisi en çok Charles Darwin üzerinden gerçekleşir. Darwin, Cambridge'deki son yılında Humboldt'un *Personal Narrative* (Kişisel Hikâye) kitabını okuduğunda çok etkilenmişti. O artık Humboldt'un tüm kitaplarını neredeyse ezbere bilecek ve 27 Aralık 1831'de gemisi Beagle ile denize ilk açıldığında bu yolculuğu yapmasına sebep olan *Personal Narrative* kitabıyla birlikte, Humboldt'un yazdığı hemen her şeyi yanına alacaktı. Geminin kaptanı da böyle tembihlemişti zaten. Darwin, Humboldt'un ağ halinde birbirine bağlı doğa tezini daha da geliştirecek ve evrim teorisini oluşturacaktı. Hocası ve ilham kaynağı saydığı Humboldt'u ölmeden önce ziyaret etmeyi de ihmal etmeyecekti.

Hindistan'a gitme ısrarından sonuç alamayan Humboldt, Rusya'ya bir gezi düzenleyerek sonuçlarını iki kitapta toplar. Burada en çok ormansızlaştırma, insan türünün iklime etkisi, insafsızca sulama ve endüstriyel merkezlerden salınan buhar ve gazların doğaya etkisini dile getiriyordu. Bu, o zamanlar için çok yeni ve kabul edilmesi zor bilgilerdi. Ayrıca Andrea Wulf'un *Doğanın Keşfi* kitabından öğrendiğimiz kadarıyla Rus şair Puşkin, Humboldt için "ağzından büyüleyici konuşmalar dökülüyor" diyecekti onu tanıdığında.

Humboldt'un bilim insanları, yazarlar, şairler ve ressamlar üzerindeki etkisi 19 Mayıs 1859'daki ölümünden sonra da devam etti. Bunlardan birisi de Alman zoolog Ernst Haeckel idi. Haeckel sırasıyla Humboldt ve Darwin'den çok etkilenmişti. Haeckel, Humboldt'un karmaşık, karşılıklı ilişkilerden oluşan birleşik bir bütün düşüncesini alıyor ve buna bir isim veriyordu: "Ekoloji." John Muir ise doğa korumacılığı üzerine kafa yoruyor ve ekoloji mücadelesini kamusal alana taşıyan ilk insan oluyordu. Nehirlerin, dağların, ormanların, olduğu gibi kalabilmesi için büyük çabalar gösteriyordu. "Dolara çevrilebilen hiçbir şey ne kadar korunursa korunsun güvende değildir" diyordu Muir.

Humboldt'un en önemli özelliklerinden birisi toplumsal, ekonomik ve politik konuların ekoloji ile ne kadar bağlantılı olduğunu erken dönemde ispatlamasıdır. En büyük başarısı ise bilimi erişilebilir ve popüler hale getirmek oldu. Herkes ondan bir şey öğreniyordu: çiftçiler, zanaatkârlar, öğrenciler, öğretmenler, sanatçılar, bilim insanları, müzisyenler, şairler, yazarlar ve siyasetçiler... Kuzey Amerika'da çok az tanınan Humboldt, *Kozmos* kitabını yazdıktan sonra orada da çok etkileyici bir kişilik olacaktı. En çok etkilenen kişiler arasında Ralp Waldo Emerson, Edgar Allan Poe, Walt Whitman ve Henry David Thoreau yer alacaktı. Humboldt'un doğa görüşü ve şiirsel ifadeleri Thoreau'ya şiir ile bilimi birleştirmesi için güven verecekti. *Walden* âdeta, Humboldt'un *Kozmos*'una cevap niteliğindedir.

DOĞAYLA UYUMLU VE MİNİMAL BİR YAŞAM ÖRNEĞİ: HENRY DAVID THOREAU

Thoreau, Harvard Üniversitesi'nde eğitimini tamamlayıp, Walden Gölü kenarına yerleşir. Burada kendi yaptığı barakada doğayla uyumlu bir yaşam sürmektir amacı. O, ihtiyaç duyduğu yiyeceğin de neredeyse tamamını kendi yetiştirir. Az yemek hayatının en önemli düsturlarından birisi olduğu için de çok zorlanmaz kendi yiyeceğini temin etmekte. Çok az şey için yakınındaki kasabaya başvurur. Kasabaya, daha çok insanlarla sohbet etmek ve onlarla ilişki geliştirmek için gider. Kasabalıyla iletişiminde şehirden gelmiş bir entelektüel havası estirmez. Fakat basit köylü kafasını da aşağılamaya düşmeden, özenli bir dille eleştirir.

Thoreau, Walden Gölü'nde ve etrafındaki ormanda sürekli gözlemler yapıp, onları kaydeder. Bir de günlük tutar. Doğadaki yaşamdan edindiği bilgileri şiir diliyle yazıya döker. Yazdıkları kimi tanınmış şahsiyetler tarafından alaya alınırken, Thoreau, Humboldt'un yazdıklarından güç almaktadır. Humboldt, doğa gözlemlerini şiirsel bir söyleyişle kaleme aldığı için çok büyük bir yelpazedeki şair, ressam, bilim insanı, yazar ve entelektüeli etkilemiştir. Sağlığında sadece iki kitabı basılan ve birisi satış açısından fiyaskoyla sonuçlanan Thoreau, ölümünden sonra basılan tüm eserleri ve günlükleriyle İngilizceyi en iyi kullanan yazarlar arasında gösterilmiştir.

Kendisinden on dört yaş büyük olan Ralph Waldo Emerson'la çok yakın arkadaşlığı olan Thoreau, onun aşkınsal fikirlerinden çok etkilenmiş ve hayatına uygulamaya çalışmıştır. Doğayla uyumlu yaşama çabası da onu tam bir panteist yaparken, İncil'den etkilendiğini ve Hıristiyanlığı reddetmediğini de dile getirmiştir. Thoreau'nun bu görüşleri ve yaşam felsefesi derin ekolojinin kurucusu Arne Naas'a rehber olmuştur. Yeri gelmişken derin ekolojiden bahsedecek olursak, derin ekoloji akademik çevreler dışında hatırı sayılır bir kitle tarafından sahiplenilmiştir ve en önemli iki ilkesi şunlardır.

> "1. Dünya'daki insan ve insan dışı yaşamın refahı ve gelişmesi asli değer taşır (eş anlamlılar: içsel değer, içkin değer). Bu değerler insan dışı dünyanın insani amaçlar için kullanışlı olmasından bağımsızdır.
>
> 2. İnsan yaşamının ve kültürlerin gelişmesi ancak çok daha küçük bir nüfusla mümkündür. İnsan dışı yaşamın gelişmesiyse daha küçük bir nüfusu zorunlu kılar."[7]

[7] Greg Garrard, *Ekoeleştiri: Ekoloji ve Çevre Üzerine Kültürel Tartışmalar*, Kolektif Kitap, 2016, s. 42.

Derin ekoloji, insanmerkezciliğin karşısına doğa merkezciliği koyar. Bu yaklaşım kimi derin ekolojist yazarlarca abartılıp, insan düşmanlığına dönüşünce derin ekoloji akımı ciddi eleştirilerle yüz yüze kalmıştır. En önemli eleştirilerden birisi de insanın diğer canlılarla aynı görülmesinden dolayı, doğayla yeniden kuracağı ilişkisindeki onarma sorumluluğunun hafife alınmasınadır. Örneğin bu yaklaşım, ekoeleştirinin ilk modern örneklerden birisi olan D. H. Lawrence'ın *Âşık Kadınlar* romanında dile gelir. Lawrence, romanındaki karakterine "şu insan türünün yok olmasını istiyorum" dedirterek insanın doğaya yapıp ettiklerine tepkisini gösterir. Dave Foreman ve Christopher Manes gibi derin ekolojist yazarlar ise özellikle nüfus konusunda zalimce açıklamalarda bulunmuştur. Asıl hedefin kapitalist üretim-tüketim ilişkileri olması gerekirken nüfusa odaklanmak sistemin sorumluluğunu gölgede bırakır. Tabii aşırı nüfus, doğru bir yaklaşımla bir sorun olarak görülmelidir.

THOREAU'NUN YAŞAM FELSEFESİ:

1-) "İnsanlar doğuştan hür yaratılmıştır, fakat kısa zamanda hükümetleri onları esir eder. Fakat asıl esaret insanların maddiyata önem vererek kendi kendilerini esir etmesidir. '*Ben derim ki, bu ülkede şiire, felsefeye, yaşantının tümüne en zıt düşen, hattâ cinayetten daha zararlı olan, bu para hırsıdır.*'

2-) Gerçek özgürlük, bir insanın kendi ihtiyaçlarını mümkün olduğu kadar kendisinin karşılaması ile elde edilir.

3-) Sıhhat ve mutluluk, en iyi şekilde, yaşamı basitleştirerek, doğaya yakın ve uyumlu ilişkiler kurarak gerçekleşebilir.

4-) Gerçekler, her şeyden, aşk, para ve şöhretten çok daha önemlidir. Ama önümüze konulan gerçekler ne kadar ünlü otoritelerden gelirse gelsin, ispatsız kabul edilemez."[8]

Thoreau'nun insanların mücadele geleneğine yaptığı en büyük katkılardan birisi ise, temellerini *Gönüllü Kulluk Üzerine Bir Söylev* kitabında 1600'lü yılların başlarında Etienne de la Boetie'nin attığı sivil itaatsizlik kavramıdır. Meşru bulmadığı devlet yaptırımlarını yerine getirmeyip, şiddete başvurmadan karşı koyma şeklinde özetleyebileceğimiz sivil itaatsizlik Gandhi'nin eylemlerine de rehber olmuştur. Bu kavramdan ilham alanlar arasında Tolstoy ve Martin Luther King de yer alır. Thoreau ile aynı dönem-

[8] Namık Karadeniz, *Zamanın Geçtiği Hayaller*, Henry David Thoreau Yazısı. (namikaradeniz.wordpress.com)

de yaşamış olan Herman Melville'i de ilk pasif direniş romanı olan *Kâtip Bartleby*'yi yazdığını söyleyerek anmalıyız.

Thoreau bireyin kendisini gerçekleştirmesini ve özellikle doğa tahribatına yol açan tüketimini asgari seviyeye indirmesi gerektiği konusundaki iradesini çok önemser. Ona göre asıl kurtuluş bireyin kendi kendisini eğitmesiyle gelecektir. Dünyanın kurtuluşunun ise yaban yaşamda yattığını düşünen Thoreau, milli park kavramını da literatürümüze ilk sokan insandır. Thoreau için son bir cümle söyleyeceksek olursak, o düşündüğü gibi yaşadı ve kendi deyimiyle pişmanlık duygusunu hiç tatmadı. Ve Amerika'da Thoreau'nun açtığı yola en büyük katkıyı daha sonra Murray Bookchin yapacaktı.

ÖZGÜR EKOLOJİK TOPLUMUN GERÇEKLEŞMESİNE ADANMIŞ BİR YAŞAM: MURRAY BOOKCHIN

Almanya'daki Humboldt Üniversitesi sosyal ekoloji bölümüne konferansa çağrıldığında Bookchin, hayatının en mutlu anlarından birisini yaşamıştır herhalde. Herhangi bir akademik kariyeri olmayan Bookchin, nihayet çabalarının sonucunu alıyor ve güzel bir ironiyle de büyük bilim insanı Humboldt'un adının verildiği üniversiteye, kurucusu olduğu sosyal ekoloji kavramını anlatmaya gidiyordu. Hem de bu isimde bir kürsüde.

1950'li yıllardan beri sosyal ekoloji kavramını üretip, sayısız eserler veren Bookchin, 1970'li yıllara gelindiğinde fark edilmeye başlamıştı. Örneğin 1973 yılında büyük şehirlerin "hastalıklı bir büyüme" gösterdiğini söyleyerek, *Küçük Güzeldir* kitabını yayımlayan E. F. Schumacher, Bookchin'in *Sentetik Çevremiz* adlı çalışmasından çok etkilenmişti. Herbert Marcuse, 1972 yılında yayımlanan *Karşı Devrim ve İsyan* kitabında Bookchin'in söylediklerini yinelercesine, "Doğanın özgürleştirici güçlerinin keşfi ve bunların özgür bir toplum inşasındaki yaşamsal rolleri, toplumsal değişimde yeni bir güç haline gelmektedir. İnsanın kendi insani yetilerine doğru özgürleşmesi, doğanın özgürlüğüne bağlı olduğu için toplumsal ve ekolojik değişimler birarada yürütülmelidir," diyecekti.[9]

1974 yılında *Mülksüzler*'i yayımlayan Ursula K. Le Guin ise, "Bookchin'in yazıları, benim *Mülksüzler*'de betimlediğim anarşist ütopyamı ortaya koyan düşüncelerin en temel kaynaklarından biri olmuştu" diyordu. Le Guin, kendi seçtiği dokuz en önemli Bookchin makalesinden oluşan *Geleceğin Devrimi* kitabına önsöz yazarak da kitabın basılmasına önayak olmuştur. Ursula K. Le Guin burada, Bookchin'i çağın yetiştirdiği en ele avuca sığmaz filozoflardan birisi olarak anar. Kitap Dipnot Yayınları tara-

[9] Janet Biehl, *Ecology or Catastrophe: The Life Of Murray Bookchin*, Oxford University Press, Ch. VIII., s. 1.

fından da bu önsözle Türkçeye çevrildi.[10] 1975 yılında da aktivist-yazar Ernest Callenbach, Bookchin'in ekotopya kavramını sonradan çok popüler olan romanına isim olarak verecekti.[11]

Bookchin'in felsefi düşüncesinin ve ekolojik krize çözüm önerilerinin ayrıntılarına geçmeden önce bu etkileşimleri vermemizin sebebi, onun çok zor koşullarda düşüncelerini yaymaya çalışıp uzun zamanda ve büyük bir sabırla başarıya ulaşabilmesiydi. Gerçekten de Bookchin, Marksizm ve anarşizmin o zamana kadar teorik ve pratik mirasını eleştirel bir şekilde ele alıp *sosyal ekoloji* kavramını bir ideoloji olarak ortaya attığı yıllarda ABD'deki solcular arasında Çin, Küba ve Vietnam devrimlerinin etkisiyle başka bir siyasal iklim hâkimdi. Ama Bookchin bu çevrelerde şiddetle eleştiriye tutulma pahasına otonomiyi ve hiyerarşisiz örgütlenmeyi, tek başına bile kalsa hep savundu. Böylece ekoloji kavramının önemini insanların gündemine getirmeyi bir biçimde başardı.

Bookchin Düşüncesine Kısa Bir Giriş

Bookchin'in temel çıkış noktası insanın insana olan tahakkümünün insanın doğaya olan tahakkümünü doğuruyor olmasıdır. Bu nedenle toplumsal ekoloji kavramını oluşturmuştur. Onun toplumu bir ekosistem gibidir. Her şey birbirine bağlı ve "karşılıklı yardımlaşma" içerisinde olmalıdır. Bu ekolojik-holistik anlayışta toplumsal cinsiyet, ekonomi, doğanın dengesi, ırkçılık ve etnik sorun gibi konuların hiçbirisi diğerinin önüne geçmez. İnsan, bu konulardaki sorumluluklarını üstlenerek, hiyerarşik olmayan, yüzyüze konuşarak kararlar aldığı meclisler aracılığıyla ancak özgürlüğünü yaşayabilir. Bunları hayata geçirmek için devrimi beklemeye de gerek yoktur. Örgütlenilebilen mahalle, kasaba, ilçe meclisleri aracılığıyla ve özgürlükçü belediyecilik anlayışıyla kent içinde âdeta başka bir uygulama alanı oluşturulur. Bu aynı zamanda, bir toplumsal siyasi krizle halkın sokaklara döküldüğü devrimci durumda kurumların hazır olması anlamına gelir. Aksi takdirde toplumun birden ortaya çıkan isyanı, muhatabını bulamadığı için sönümlenip kaybolacaktır. Bookchin'in, meramını anlamaya bir giriş olması açısından, üzerinde önemle durduğu temel konuları kısaca aktaralım:

Hiyerarşi ve Sömürü

Hiyerarşinin çözülüşü Murray Bookchin'in en önemli sorunsalıdır diyebiliriz. Çünkü her türlü hiyerarşik ilişki, toplumun kılcal damarlarına kadar işlemiş durumdadır. Zaten en kapsamlı çalışması olan *Özgürlüğün Ekolojisi*

[10] Murray Bookchin, *Geleceğin Devrimi Halk Meclisleri ve Doğrudan Demokrasi*, Dipnot Yayınları, 2015.
[11] Ernest Callenbach, *Ekotopya*, Agora Yayınları, 2010.

kitabının alt başlığı da "hiyerarşinin ortaya çıkışı ve çözülüşüdür." Eğer hiyerarşiyi ortadan kaldırmak istiyorsak, ilk önce onun nasıl ortaya çıktığını anlamak zorundayız. Bookchin bunun farkındaydı ve hiyerarşinin yükselişi sorunu, çok eskiye giden bir tarih araştırması gerektirdiğinden antropoloji alanında yoğun bir çalışma programı hazırlamıştı kendisine. Yapmış olduğu araştırmalar sonucu ilk insan topluluklarının doğa içinde, küçük ölçeklerde, hiyerarşisiz ve eşitlikçi bir şekilde yaşadıklarını gördü. "Doroty Lee, Wintu Topluluğunda, eşitlik kavramının şeylerin en derin doğasında olduğunu yazmıştı. Buna bağlı olarak Wintu dili hiyerarşik kelime ve anlamlardan bağımsızdı. Bir anne çocuğun isteklerini göz ardı eden bir dille konuşmazdı. Örneğin "bebeği aldım" demezdi; "bebekle birlikte gittim" derdi.[12] Bu ilk insan toplulukları sadece eşitlikçi değil aynı zamanda her biri bir diğerine karşılıklı bağımlı ve anaerkil yapıdaydılar. Kadın işleri ve erkek işleri eşit önemde olup birbirinin tamamlayıcısıydılar. İnsanlar sadece ihtiyacı olan kadarını alırlardı, yani adı konulmamış kullanım hakkı ilkesine uygun olarak davranırlardı. Bu çerçevede ilk insan toplulukları hem kendi aralarında hem de doğal dünyayla uyum içerisinde yaşadılar. Kendi toplumsal yapıları eşitlikçi ve dayanışmacı olduğu için doğayı da öyle algıladılar. Bookchin'in "organik toplum" olarak tanımladığının dışında kalan topluluklarda, hiyerarşi kendiliğinden ve aşamalı olarak ortaya çıkmıştı. Örneğin güçlerini kaybettikçe zayıf duruma düşeceğini düşünen yaşlılar, bilgiyi son ana kadar kendi tekellerinde tutup buna dayanarak gençler üzerinde gerontokratik bir hegemonya kurmaya başladılar. Arkasından şamanların ve rahiplerin hiyerarşisi geldi. Şamanların bazı savaşçılara kutsal anlamlar atfetmesi onları kabile reisleri haline getirdi. Bu durum özellikle kadınlar ve gençler üzerinde bir hiyerarşiye yol açacak, kullanılan dile de yavaş yavaş aşağılama kelimeleri girecekti. Yaş, ırk ve toplumsal cinsiyet ayrışmaları giderek toplumların ayrılmaz bir parçası haline geldi. Tarıma geçiş ve hayvanların evcilleştirilmesi ise bazı insanlara toprak mülkiyeti üzerinden bir ayrıcalık getirerek, sınıf ayrışmasını toplum yaşamına soktu. Bu durum için çoğumuzun bildiği gibi Jean-Jacques Rousseau şöyle söyleyecekti: "Topluluktaki insanlardan biri bir toprak parçasını çitle çevirip burası benim dediği ve diğerlerinin de ses çıkarmadığı an mahvolduğumuz yani davayı kaybettiğimiz ilk andır." Pandora'nın kutusu bir daha kolay kolay kapanmamak üzere açılmıştır artık. Burada, kapitalist topluma gelinceye kadar ki süreci uzun uzadıya anlatmayacağız. Fakat Bookchin'in şu önemli tespitini anmadan geçmeyelim: "Hiyerarşik yapının toplumsal yaşantı içerisinde yerleşmesinin bir uzantısı olarak insan, kendini daha üstün görüp, doğa ile olan

[12] Janet Biehl, *Ecology or Catastrophe: The Life Of Murray Bookchin*, Oxford University Press, Ch. VII.

ilişkisini de bir hiyerarşi içerisinde tanımlamaya başladı. İnsanlar ve onların iş güçleri salt üretim aracı olarak görülmeye başlandıkça doğanın kendisi de artan bir biçimde doğal kaynaklar olarak algılanmaya başlandı."[13]

Birinci Doğa İkinci Doğa Meselesi

Neyin doğal neyin doğal olmadığına dair yargılar uzun zamandır sürdürülen tartışmalara ve etik karışıklığa sebep olmuştur. Batı felsefesi merkezli yaklaşım el değmemişlik üzerinden birinci doğa ve insan müdahalesi üzerinden gelişen ikinci doğa kavramlarını felsefi literatüre sokmuştur. Bu durum insanın ve eylemlerinin doğal olmadığı gibi yaygın bir kanı oluşmasına yol açmıştır. İnsan ve ürettiği şeyleri doğa dışı görmemiz mümkün değildir. Tabii ki bu söylem insan eliyle oluşturulan kimi nesnelerin ve faaliyetlerin inorganikliğini görmezden gelmeyi de gerektirmez. Sorun, oluşan bu "ikinci doğa"yı neye ve nasıl evrilteceğimiz sorunudur. "İkinci doğa"yı yok edip yerine tekrar "birinci doğa"yı koyma karşıtlığı üzerinden oluşturulmaya çalışılan bir çözüm yönteminin nesnel temeli yoktur.

Murray Bookchin vahşi "birinci doğa" ve insan eliyle yaratılan toplumsal "ikinci doğa" ikilemine karşı çıkar. Bu iki gelişimi, yadsıyamayacağımız yaratıcı ve ortak bir evrim olarak ele alır. Bookchin insanlığın zihinsel ve kültürel anlamda ulaştığı aşamadan ilksel duruma geri dönemeyeceğini ve fakat elinde olan imkân ve nesneleri nasıl kullanması gerektiğine dair bir ekolojik etik geliştirmeye ihtiyacı olduğunu söyler.

Mistik ekolojistler ise "biyomerkezci" kavramlarıyla insanlığın ve ikinci doğanın sorunlarını sıklıkla aşağılarlar. Böylesi ekolojik bakışlar "vahşilik" olarak düşündükleri birinci doğaya saygıda kusur etmezken genellikle insan türünü evrimsel bir felaket, biyosferdeki bir "kanser" olarak görür. Bookchin hayatının önemli bir kısmında ekomerkezciliği insan düşmanlığına kadar vardıran derin ekolojistlerin radikal kanadıyla uğraşmıştır.

"Kentsiz Kentleşme" Kamusal Alan ve Teknoloji

Bookchin kent tarihini tamamen olumsuz olarak görmez. Ona göre, hareket alanı geniş erkeğin kadın üzerinde ve yaşlıların gençler üzerinde kurduğu hiyerarşi ve kan bağından kaynaklı istilacılığa dayalı savaş hiyerarşisi kabile yaşantısının can sıkıcı gerçekleridir. İlk kent yaşamı ise kardeşlik ve yurttaşlık hukukuna dayalı topluma geçiş açısından olumludur. Uzak geçmişin kentleri, aralarında farklılıklar olsa da doğal çevre, etik ve tinsellik üzerinden benzer yapılardaydı.

[13] Janet Biehl, *Ecology or Catastrophe: The Life Of Murray Bookchin*, Oxford University Press, Ch. VII.

Eski kentlerde yurttaşlık kavramı, kendi yaşamının ve toplumun sorumluluğunu üstlenme noktasında hakkını veren bir içeriğe sahipti. Fakat kentler zamanla aşırı büyümüş, kır yaşamı ile arasında bir uçurum ve yabancılaşma oluşturarak sürdürülebilir olmaktan çıkmıştır. Günümüzde, nüfusu yirmi beş milyona ulaşan kentler, tüketim ve toplumsal yaşam üzerinden baktığımızda göz korkutucudur. Kentin fazlaca büyümesi merkezileşmeyi ve merkezin otoritesini had safhaya çıkarır. Bunun en önemli modeli ise ulus-devlettir.

Modernliğin yaratacağı en büyük sıkıntının insanın ruhunu kaybetmesi, birbirine ve doğaya yabancılaşması olduğunu Goethe, Fourier, Marx, Nietzsche, Dostoyevski ve Baudelaire eserleriyle birkaç yüzyıl önce ortaya koymuştu. Çok sevdiği Fourier'nin takipçisi olarak Bookchin, bu bağlamda kamusal alana sahip çıkmayı önemser ve şöyle der: "Bir kamu alanı yaratmak için özgür bir çaba içinde olmazsak eğer, siyasi topluluk kalıbı sadece metafor olarak kalır; hiçbir sese, yüze ve tutkuya sahip olamaz. Dolayısıyla bu topluluğun potansiyel bileşenleri yalıtılmış barınaklarında, amaçsız yaşamlarında, kişisel anonimliklerinde ve düşünceye dayalı olmayan "zevklerinde" özelleşir. Kullanmaya zorunlu tutuldukları elektronik araçlar kadar kansız, giydikleri modaya uygun giysiler kadar düşüncesiz, kendilerini avuttukları ev hayvanları kadar dilsiz hale gelirler."

Teknolojiyi ve teknoloji üretimini incelediğimizde paradoksal bir durum karşımıza çıkıyor. Teknik, bir yandan yaşamı kolaylaştıracak büyük imkânlar sunarken bir yandan da üretim-tüketim süreçleriyle doğa tahribatının ve yabancılaşmanın kucağına iter bizi. Modern zamanların teknik anlayışı hammadde, girdi-çıktı, azami kâr ve bol tüketim, eskisini atıp yenisini alma gibi konulara odaklanır. Antik Yunan'da ortaya çıkan *techne* anlayışı ise nesnelerin toplumun ihtiyacından fazla üretilmemesine, uzun ömürlü ve kolay tamir edilebilir olmasına dikkat eden zanaatkârlık içeriğine sahiptir. Bookchin toplumsal-ekolojik sorunların çözümünü, tekniği bir kenara bırakıp emek yoğun çalışmada bulan dönemin kimi akademisyenlerini şiddetle eleştirir. Onların işçilerin halini anlamadığını ve insanın kendi toplumsallaşması ve kültürel faaliyetleri için zaman yaratma ihtiyacını göremediklerini söyler. Ekolojik krizin sebebini nasıl ki sadece nüfus yoğunluğu olarak gösteremezsek kimi çevrelerin iddia ettiği gibi tek başına teknoloji sorunu olarak da gösteremeyiz. İlksel toplumlara geri dönme düşü kursak bile, zihinlerimizde yer etmiş olan teknik bilgi yok olmayacağı için, bize düşen şey onu doğadaki tahribatları gidermeye yönelik bir akılcılıkla ve sınırlanmış haliyle kullanmaktır. Bunun için de ihtiyaçlarımızı yeniden tanımlayıp, tüketimi en az seviyeye indirmek hayati önemdedir. Bir toplum düşünün, güvenlik sorunu ve reklâm ihtiyacından dolayı her gece

her yer yapay bir şekilde aydınlatılıyor. Başka bir toplum düşünün ki hırsızlık, taciz-tecavüz olmadığı için güvenlik sorunu yok. Kimse tüketime özendirilmediği için reklam diye bir olgu yok ve geceleyin şehirlerin üstüne çökerek gökyüzünü görünmez kılan onca gereksiz aydınlatmaya ihtiyaç duyulmuyor.

"Toplumu Yeniden Kurmak"

Bookchin'in düşüncelerini genel olarak özetlememiz gerekirse, ona göre insanın ve diğer canlıların yaşamlarını sürdürebilmesi açısından, artık zorunlu hale gelen ve başka bir dünya hedefleyen ekolojik-politik hareketin sürekliliği esastır. Doğayla uyumlu, kolektif ve sağlıklı bir ilişki geliştirebilmenin önkoşulu özel mülkiyetin, sınıfların, devletin ortadan kalkmasıdır.

Yaşadığımız toplumdan hayalini kurduğumuz özgür-ekolojik topluma geçmek, yoğun bir etik-entelektüel hazırlık süreci olmadan gerçekleşmeyecektir. Bu nedenle uzun bir eğitim sürecini göze almalıyız. Başlangıçta geniş bir kamuoyunun dikkatini çekecek önemli meseleler ortaya çıkmadıkça yalnızca az sayıda insan böyle bir harekette çalışacak, mahalle meclislerine ve yerel yönetim konfederasyonlarına katılacaktır. İnsanlar kendi bölgelerinde oluşacak bir ekolojik hareket durumunda ateşli bir atılımla ortaya çıkabilirler. Bu bizi yanıltmamalıdır, çünkü bir anda yanan ateş aynı hızla sönümlenebilir. Önemli olan bu hareketlerin gelecekte yeniden çağrılabilecek bir gelenek yaratmaları ve sağladıkları popüler eğitimin topluluk üyeleri tarafından unutulmamasıdır. Topluluk, ekolojik-özgür toplum hedefini ödün vermeksizin bu eğitimlerde ortaya koymalıdır.

Yeni programlar ve yeni politikalar bireyin yakın çevresi, ulaşım olanakları, ekonomik koşulları, çevre kirliliği sorunları, çalışma koşulları etrafında örgütlenmesi gerekir. Topluluk merkezli kooperatifler, meslekî merkezler ve nihayetinde yurttaş meclisleri kurarak iktidar mahallelere ve yerel yönetimlere aktarılmalıdır. Böyle bir hareketin başarısı, kazanacağı âni ve sürekli destekle ölçülemez. Özgürlükçü yerel yönetimcilik, ekolojik yönelimli bir ekonomi karşısında bütünlüklü bir yaklaşımı temsil eder. Tarım ve sınai üretimle ilgili kararlar ve politikalar yurttaşlar tarafından yüz yüze toplanılan meclislerde alınır; insanlar işçiler, çiftçiler ya da profesyoneller olarak değil, meslekî uzmanlıklarına bakılmaksızın üretim etkinliklerinin yönlendirilmesinde yer alacak yurttaşlar olarak bu meclislere katılırlar. Meclislerde, gettolaştırılmış varlıklar olarak değil en üst düzeyde işleyen varlıklar olarak iş görürler.

Yöneleceğimiz doğal tarım yoluyla, yalnızca besin tüketicileri olan bireyler olarak besin yetiştirme sürecine de dâhil oluruz. Yabancılaştırıldığımız doğal dünyaya bir bütün olarak yeniden yakınlaşırız. Ve toprak varlı-

ğımızın bir parçası haline gelir. Gittikçe yaygınlaşan gıda toplulukları ve toplum destekli tarım uygulamaları bunu sağlamada önemli bir işlev görmektedir. Gıda toplulukları, yerel üreticiyi doğal tarım kriterleriyle üretim yapmaya teşvik eder ve onun ürünlerini tüketicilere ulaştırarak ekonomik olarak ayakta durmasını sağlar.

Ekolojik bir topluluk, toprağı, fabrikaları, üretim ve dağıtım alanlarını merkezileştirmek yerine, ekonomisini yerel yönetime dönüştürür ve diğer yerel yönetimlerle bir araya gelerek kaynaklarını bölgesel bir konfedere sisteme dâhil eder. Toprak, fabrikalar ve ilişkiler mülkiyetçi bir çıkar geliştirebilecek işçi-üreticiler tarafından değil, özgür toplulukların halk meclisleri tarafından denetlenecektir. Bir anlamda herkes öz çıkarını düşünen bir ben, sınıfsal bir varlık ya da özelleşmiş bir kolektifin parçası olarak değil, bilinçli bir yurttaş olarak iş görecektir. Herkesin topluluğa elinden gelen en iyi biçimde katkıda bulunduğu ve ortak üretimden ihtiyaç duyduğu şeyi aldığı bir toplumda, özelleşmiş çıkarlarından bağımsız bir biçimde yaşayan birey, yurttaşlığa önceden görülmemiş geniş bir maddi dayanak kazandıracaktır.

Ekolojik bir toplumun, yerleşik bulundukları doğal ekosisteme uyum sağlamış müstakil meskenlerin ya da daha küçük hane komünlerinin oluşturduğu birer komün olan, makul büyüklükteki yerel yönetimlerden oluşacağını söylemek hayalcilik olmaz. Topluluk halinde ya da birey halinde yaşama vizyonu, bugün olduğu gibi gelecek kuşaklarda da her bireyin alacağı kararlarla belirlenecektir.

Toplulukların birbirlerine her anlamda yakın olmaları sağlanır. Her yerel yönetim kendisine komşu olan yerel yönetimlerden makul bir ulaşım uzaklığında olur. Ulaşım raylı sistemle ve bisikletlerle sağlanır. Yapılması gereken işler Fourier'nin komünlerindeki gibi belli bir uzmanlık tanımlanmadan bireyler arasında dönüşümlü olarak yapılır. Toprak ve bitkiler kendi doğal ortamında değerlendirileceği için kurulacak olan çeşitlilik ve denge sayesinde tarım ilaçlarına gerek kalmaz. Bazı bölgelerin olabildiğince büyük kısımları yaban yaşam için ayrılır. İnsan türcülüğünü esas alan planlamalara son verilir. Çeşitlendirilmiş bir iş süreci ve sağlık amacıyla bedenin fiziksel olarak kullanımı teşvik edilir. Spor ve dengeli beslenme aracılığıyla önleyici halk sağlığı uygulanır. Güneş ve rüzgâr enerjileri ihtiyaç temelinde yaygın kullanılır. Küçük ve çok amaçlı makinelere, ihtiyaca göre biçimlendirilmiş bir teknolojiye, nitelikli malların üretilmesine ve asgari bir enerji harcamasına dayanan sanayi tesisleri çeşitli bölgelere yerleştirilerek olabildiğince çok topluluğa hizmet edecektir. Ayrıca emekten tasarruf etmeye yarayan gereçlere -bunlar bilgisayarlar ya da otomatik makineler

olabilir- büyük bir önem verilir. Bu, bireylere istedikleri boş zamanı yaratmada etkili olacaktır.

Hiyerarşik ilişkileri tartışmasız bir biçimde reddeden sosyal ekoloji düşüncesinin önemi, doğa korumacılığı olmadan ortaya çıkar. Korumacı mantığın kendisi gene hiyerarşik bakış açısının ürünüdür. Yoksa ilk en sert doğa koruma yasaları Hitler dönemi Almanya'sında çıkarılmıştır. Bu şekilde bir doğa korumacılığı eko-faşizm kavramının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Öncüsü Alman Ernst Moritz ve öğrencisi Wilhelm Riehl'dir. Riehl sanayileşme ve şehirleşme karşıtlığıyla ün salmıştır. Bariz bir Yahudi düşmanlığı fikrine sahip olup, şehirlerin Yahudi icadı olduğunu ve Almanların bu vesileyle saf köylü yaşamından koparıldığını düşünecek kadar ileri gider. Hitler döneminde ise varoluşçu filozof Martin Heidegger'in *Blood und Boden* yani kan ve toprak söylemi eko-faşizmi beslemiştir. Alman kanıyla ve teriyle sulanmış Alman toprakları temiz kalmalıdır. Bu temizlik anlayışı işin içine Yahudi düşmanlığını da katarak başka bir boyut kazanmıştır.

İNSANIN HAYVANA ETTİKLERİNİN YOL AÇTIĞI DOĞA TAHRİBATI

Uğraşmamız gereken en önemli sorunlardan birisi de türcülük sorunudur. Temelini büyük oranda tek tanrılı dinlerin "her şey insan için yaratıldı" şeklindeki yaklaşımında ve hayvanları makine olarak gören belli bir dönemin Descartesçı felsefesinden alan bu bakış açısı hiyerarşi üretir. İnsanın kendisini her şeyin üstünde görme kibrini daim kılar. İnsanın, hayvana ettikleri *Faunaya Ağıt* sayısında yeterince işlendiği için burada uzun uzadıya bahsetmeyeceğiz, ancak beslenme biçimimizin yarattığı doğa tahribatı açısından insan ve hayvan ilişkisine değinmek zorundayız. Hayvan yemenin etik tartışması, Pisagor'dan bu yana yapılıyor. Hattâ vejetaryen kavramı üretilinceye kadar hepimizin bildiği gibi et yemeyenlere Phisagoryen denirdi. Bugünkü insan hem kendi yiyeceği için bitki ekiyor hem de yediği hayvanların beslenmesi için büyük arazileri istila ediyor. Endüstriyel et, süt ve yumurta tüketiminin ulaştığı boyut hayvanların yem ihtiyacı için maalesef devasa arazilere ihtiyaç duyuyor. Bunun yanında büyük çiftlikler inanılmaz derecede su ve enerji tüketiyor. Böylece doğa tahribatı çok yönlü bir biçimde işliyor. Oysa veganlık yaygınlaşmış olsa ekim için çok daha az arazi ihtiyacı olacak ve büyük çiftlikler kendiliğinden yok olacak. Böylece ormanlık alanların tarım arazisi olmasının da önüne geçilecek.

Dönemin ihtiyacını en iyi karşılama potansiyeli taşıyan sosyal ekolojiye ve kurucusu Murray Bookchin'e büyük bir yer ayırdık bu yazıda. Fakat şunu da belirtmeliyiz ki bütün eserlerini okuduğumuz Bookchin'in insanın hiyerarşik davranışına ve türcülüğe büyük bir vurgu yapmasına rağmen, et

yemeyi hiç eleştirmediğini gördük. Onun biyografisinden anlıyoruz ki, ara ara kendisi de et tüketiyormuş. 2017 yılının Ekim ayında Bilbao'da yapılan *II. Uluslararası Sosyal Ekoloji Konferansı*'nda karşılaştığımız kızı Debbie Bookchin ile konuştuğumuzda o da bunu doğruluyordu. Ama konferansa katılan tüm sosyal ekolojistler, üç günlük konferans boyunca sadece vegan yemekler yiyerek ve normal hayatlarında da vegan-vejetaryen olduğunu söyleyerek Bookchin'i ileri taşımış oldular bu anlamda.

Buraya kadar andığımız filozoflar dışında ekolojik krize çözüm önerileri sunan daha birçok yazar ve aktivist var elbette. Yazının sınırları buna elvermediği için tüm yaklaşımları ele alamadık. Bu konuda çığır açan filozoflara daha çok yer verdik. Fakat 2000'li yılların ekososyalist manifestosunu yazan Joel Kovel ve Michael Löwy'i de anmadan geçmeyelim. *Tarih ve Tin, Arzu Çağı* ve *Doğanın Düşmanı* gibi çok önemli eserlere imza atmış, yakın zamanda kaybettiğimiz Joel Kovel, asıl alanı psikanaliz ve antropoloji olmasına rağmen dert edindiği ekoloji konusunda bir aktivist-yazar olarak çok önemli katkılarda bulunmuştur.

Çok güncel olması ve ekoloji camiasında yankı uyandırması bakımından George Monbiot'nun *Yaban Yaşam* çalışmasını da kısaca ele almalıyız. Monbiot, Türkçeye yeniden yabanlaştırma olarak çevrilebilen *rewilding* kavramı üzerine düşünürken ne yapılması ve ne yapılmaması gerektiğine dair kendi görüşlerini geliştirir. Monbiot'ya göre, ilksel yabani yaşamı geri getirmek anlamsızdır ve mümkün de değildir zaten. O, aynen Bookchin'de olduğu gibi bir ekolojik etik çerçevesinde teknolojinin imkanlarından faydalanmayı önerir. Yeniden yabanlaştırmanın uygarlığı terk etmekle ilgisi yoktur, aksine geliştirmekle ilgilidir. Yani "insanı daha az sevmek değil, doğayı daha çok sevmektir."

Korumacı anlayışa bilim insanlarının son doğa gözlemlerinin de ışığında karşı çıkar ve doğayı bir bahçe gibi yönetmeye kalkmanın olumsuz sonuçlar vereceğini söyler. Çünkü "doğa sadece canlı türlerinin bir araya gelmesinden değil, bunların birbirleriyle ve fiziksel çevreyle sürekli değişen ilişkilerinden oluşur. Yabanlaştırma, doğayı kontrol etme dürtüsüne direnmek ve onun kendi yolunu bulmasına izin vermek demektir."[14]

Hayvancılık yeniden yabanlaştırmanın önündeki en büyük engeldir. Toprağın yeniden yabanlaştırılması kadar denizin yeniden yabanlaştırılması da çok önemlidir. Çocukların doğayla ilişkisini geliştirip, eskiden olduğu gibi yaban yaşama katılması en kritik sorunlarımızdandır. Tarımdaki mono-kültür uygulamalar doğayı mahvettiği gibi insan yaşamını da tekdüzeleştirir.

[14] George Monbiot, *Yaban Yaşam*, Everest Yayınları, 2018, s. 24.

Monbiot, son olarak dünyanın birçok yerinde, irade konularak gerçekleştirilen yaban yaşama bölgesel geri dönüşleri örnek vermektedir. Monbiot'nun çalışmasını bir bütün olarak ele aldığımızda, bütün bu önlemlerin kapitalizme rağmen nasıl gerçekleşeceğinden bahsetmediğini görürüz. Toplumsal bir değişimin olmadığı yerde bu tür çabaların sonuçları yerel yönetimlerin ve hükümetlerin izin verdiği kadarıyla sınırlı olacaktır.

Sonuç yerine

Neoliberal politikaların artık insanların beklentilerine cevap vermediği bir döneme girdik. Bu, her ne kadar şimdilik mülteci sorununu da çok etkili bir şekilde kullanarak otoriteryen, ulusalcı ve içe kapanık devlet politikalarının işine yarasa da insanlar, küresel iklim krizi ve genel yaşam kalitesi konusunda, gerçek alternatifin kendi yaşamının sorumluluğunu almak anlamında doğrudan demokrasi olduğunu görecektir. Umutlu olmak için yeterince sebebimiz var. Genel olarak insanlarda, doğaya dönüş özlemi hızla yükseliyor. Tarihteki sayısız otonom yaşam çabaları da bize yol gösterecektir: İsviçre'nin kantonları, Fourier'nin birçok ülkeye yayılmış komünleri, Alexis de Tocqueville'den öğrendiğimiz kadarıyla ABD'de çok uzun bir süre yaşayan kasaba ve kent meclisleri, 72 günde bile birçok dönüşüm gerçekleştirmiş Paris Komünü, İspanya İç Savaşı (veya İspanya Devrimi) ve CNT sendikası, Stalin'in sosyalist enternasyonalden kovması sonucu mecburen yöneldikleri özyönetimle bile ortaya attıkları *praxis* felsefesi ve kısa sürede kendi toplumsal-ekonomik yeterliliğini gerçekleştirerek bir dönem Avrupa'nın hayranlığının yanında hasetini de kazanan Yugoslavya örneği...

Umut verici küresel örgütlenme olarak ise *La Via Campesina* (Çiftçinin Yolu) öne çıkmaktadır. Ekolojik tahribat küresel ölçekte olduğu için uluslararası bir dayanışma çok önemlidir. Bunu yıllar öncesinden fark eden dünyanın 69 ülkesinden 148 çiftçi örgütü, 1993 yılında La Via Campesina'yı kurdu. Türkiyeli çiftçiler de Çiftçi Sen-in öncülüğünde 2004 yılında bu birliğe üye olmuştur. Cinsiyet eşitliği, ekoloji ve ekonomik adaleti merkezine koyan LVC, deyim yerindeyse tam bir uluslararası sosyal ekolojik örgütlenmedir.

Joel Kovel, ölmeden kısa bir süre önce şöyle diyordu: "Kapitalizm dünyayı büyük bir ekolojik kriz ortamına sokarak bize bir fırsat da vermiş oldu. Tüm canlı hayatı mahveden kapitalizme bir son verip, tarihe böyle geçme fırsatı."

Ya barbarlık içerisinde sefil yaşamlarımıza bir süre daha devam ederek birçok canlı türüyle birlikte kendimizi de yok edeceğiz ya da özgür, ekolojik, sınıfsız ve sınırsız bir dünyanın kapısını aralayarak derin bir nefes alacağız.

Çevresel Krizlerin Doğuşunda Francis Bacon'ın Rolü ve Bakış Açısı*

Mohammad Bidhendi[1]
Rezida Nigomatullina[2] **& Mohsen Shiravand**[3]

Giriş

Biyoetik, insan-doğa bağıntısını konu edinir. Bu iki öznellikten birinin ya da diğerinin, kendini oluşturan bu iki temel unsurdan birini diğerine göre "kıl payı farkla açıklamadan" gelişmesi faydasızdır. Burada inancımız odur ki, bu iki unsurun çözümlenmesi ve açıklanması, ikisinin de tekil olarak yorumlanacak iki ayrı mesele olarak ele alınması ile sonuç verecektir. Bu fikirleri kabul etmek yazarları, bu iki meseleyi (soyut/kurgusal değil) somut/olgusal tabiatı çözümlenirken bağlantılı olarak gören bir yaklaşım sergilemeye sevk etmiştir. Aslında, biyoetik** alanında insan etkileşiminin de-

---

Çeviren: Dr. Berat Yoldaş, Sosyoloji Bölümü, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi.

* Makalenin orijinal metni için bkz.; "The Role and Stance of Francis Bacon in Initiating Environmental Crisis Occurrences", *Review of European Studies*, Vol. 6, No. 4; 2014. ISSN 1918-7173 E-ISSN 1918-7181 Published by Canadian Center of Science and Education

[1] Felsefe Bölümü, İsfahan Üniversitesi, İran

[2] Felsefe Bölümü, Kazan (Volga) Federal Üniversitesi, Rusya

[3] Felsefe Bölümü, Kazan (Volga) Federal Üniversitesi, Rusya

** ç.n.: Van Rensselaer Potter, 1971 yılında yayımlanan ve biyoetik alanının kurucu metni olma özelliğini taşıyan *Bioethics, Bridge to the Future* adlı kitabının ilk sayfalarında, biyoetiğin fen bilimleri ve beşeri bilimler alanlarının her ikisini de kapsayan, "disiplinlerarası etik" olarak da adlandırılabilecek yeni bir etik türü olduğunu öne sürer. Biyoetik, sadece disiplinlerarası sınırları değil, disiplinlerin içinde ekoller arası gerilimleri de aşmayı amaçlar. Tarihsel olarak bilimsel devrimden itibaren etkili olmaya başlayan biyolojik işlergeciliğe karşı dirimselcilik ("mechanism versus vitalism") ve indirgemeciliğe karşı bütüncülük ("reductionism versus holism") gerilimle-

neysel gerçeklikteki çözümlemesi yapılırken, insan dış dünyaya/çevreye yabancı bir unsur olarak katılır (Potter, 1971, ss. 5-7). Buna göre, bu ana meseleye ilişkin belli başlı sorular şöyle sıralanabilir:

- İnsan ve Doğa alanları arasındaki bağıntı, bu iki alandan hangisinin kurucusudur?
- Var olan bütün potansiyelleriyle bu ikisi arasındaki bağıntı, kıl payı bir farktan mı oluşmaktadır, yoksa onları birbirine bağlayan özel ve kısıtlı bir örtüşmeden mi ibarettir?
- Bu bağıntı tek yönlü mü yoksa çift yönlü müdür?
- Felsefi bakış açısı biyoetik taraf ından nasıl değerlendirilmektedir?
- Daha özel bir anlamda, Francis Bacon'ın felsefi kavramları, iki tarafı bulunan bu bağıntının hangi tarafına katkıda bulunur?
- Özellikle "İnsan" ve "Dünya"ya ilişkin açıklamalarına ve çeşitli felsefe alanlarında sunduğu tanımlarına bakacak olursak, Bacon bu iki varoluş alanına ilişkin ne önermektedir: tek yönlü bir bağıntı mı (madunluk ilişkisi), yoksa çift yönlü (dönüşlü) bir ilişki mi?
- Bacon'ın ampirik öğretisinde doğa-insan bağıntısının kurucu ögeleri hangileridir?

Yukarıdaki soruları yanıtlayarak, Bacon'ın nihai "Biyoetik" kavrayışına yönelik daha doğru ve akılcı bir yanıt ortaya konabilir. Buradaki ana mesele, Bacon'ın "Biyoetik"e ilişkin düşünme desenini saptayabilmektir. Bunu yapmak için, ilk önce Biyoetik alanında aşağıda bahsedeceğimiz iki tür ilişkinin tartışılması şarttır ki, bu tartışma, onun öğretilerine ilişkin önümüzde duran diğer meseleleri tartışabilmemizin zeminini oluşturacaktır.

İNSAN VE DOĞA: MADUNLUK İLİŞKİSİ Mİ, DÖNÜŞLÜ İLİŞKİ Mİ?

Bugünün modern biyoetik bilimi (Wenz, 2001, ss. 261-285) dört farklı kanonik biyoetik değerler seti ile donanmıştır: Antroposantrik, Zoosantrik, Yaşam-Merkezci ve Evrenselci. Dördünün de odağı tek bir mesele üzerinde, insan ve doğa arasındaki "iki tür ilişki" üzerindedir. Bir anlamda, biyoetik kapsamındaki madunluk ilişkisi ve serbest ilişki, bu dört öğretinin içeriği çözümlendiğinde elde edilmektedir. Bir tarafta odak, tüm davranışsal

ri, biyoetik çerçevesinde uzlaştırılması arzulanan bakış açılarına örnektir (Potter, 1971, ss. 4-5). "İnsan"ın kendisi de, bu gerilimlerde başlı başına karmaşık bir kavşak teşkil eder. Çünkü hem beşeri bilimlerce özel/ayrıcalıklı bir inceleme alanı ve inceleme nesnesi olarak ele alınması, hem dış dünyayı/çevreyi ve aynı zamanda kendisini kültür etkisiyle yeniden düzenliyor ve değiştiriyor oluşu (doğa vs. yetiştirilme/"nature versus nurture"), hem de biyoetik alanında kendisinin hayatta kalması ve mutluluğu için en uygun çevre özelliklerinin tartışılması nedeniyle (Potter, 1971, ss. 1-5, 105, 135, 144, 157) "insan"ın dış dünyadan/çevreden ilk önce koparılıp, sonra da ona yeniden eklenen karmaşık bir soyutla(n)ma konumu vardır.

ve düşünsel eylemleri ve tepkileri ile insan varlığı üzerinde, diğer tarafta ise organik, bitkisel ve hayvansal düzeni ile doğa üzerindedir. Gerçekte, varoluşun bir kısmının eylemleri bağımsızken ve özgür iradeden kaynaklanırken, diğer kısmının eylemleri ise [başka] bir iradenin hükmüne tâbidir. Madunluk ilişkisinin özü, iradenin tabiatında ve fiziksel dünyadaki daha üst seviyede bir güçte, insandadır. Gerçekte, madunluk ilişkisine göre, insan efendi, doğa ise onun kulu olarak görülür. Bu ilişkide insan, doğaya bahşedilmemiş bir hakka sahipken, doğa, efendisinin ihtiyaçlarını tek taraflı olarak karşılamak zorundadır.

Tartışma, madunluk ilişkisinin özelliklerine dair çok önemli bir soruyu muhatap alarak devam edecek: Madunluk ilişkisi, insan ve doğa arasındakini kolektif bir ilişki olarak mı, yoksa bir bileşim biçiminde mi tanımakta ve gözetmektedir?

Bu soruya verilecek herhangi bir yanıt, biyoetik için yüksek öneme sahip olacaktır. Genel anlamda, şöyle bir yanıt verilebilir: kuşkusuz, madunluk ilişkisini benimseyenler, insanın "ağaç" ile ilişkisi, insanın "dağ" ile olan ilişkisini açıklayamayacağından, doğa'yı "kolektif" biçimiyle ele alacaklardır; aslında, madunluk ilişkisinin genel ruhunu ve meşrebini, doğada var olan fiziksel görüngülerin bu ayrıksı tabiatı oluşturur.

Serbest ilişkiye baktığımızda, temel olgu olarak dünyanın birleşik gerçeklik tabiatını vurgulayan, ve her yaratığı bağımsız birer kimlik olarak gören bir bakış açısı olduğunu; ve buna bağlı olarak tüm yaratıklara aynı etik imtiyazların bahşedildiğini görürüz. Böylesi bir ilişki, sadece insana değil, doğadaki tüm yaratıkların içkin değerlerine saygının olduğu bir ilişkidir. Doğanın haklarını, insanın alanı içerisinde de korumaya yapılan vurgu, bu ilişki türündeki diğer bir davranış ilkesidir. Dünya, tüm üyelerinin kurucular (eşit haklara sahip eşit vatandaşlar) olarak tanındığı bir aile olarak kabul edildiğinde, insan bu ilişkinin temel unsurları arasında egemenlik hakkına ve baskın bir konuma sahip olamaz (Leopold, 2001, ss. 120-135).

Şimdi, bu iki ilişkinin tabiatını belirlediğimize göre, Bacon'ın bakış açısı bu anlamda nerede konumlanmaktadır?

O, madunluk ilişkisinin mi yoksa serbest ilişkinin mi savunucusudur?

Bacon'ın felsefi yapılarının değerlendirilerek açıklanması ve onun antropoloji ve biyoloji'ye dair kavrayışlarının gözden geçirilmesi, bu meseleye ilişkin değerli çıkarımlar yapmamıza yardımcı olabilir. Tabii ki, onun devrimci bilim insanı rolü göz ardı edilmemelidir. Gerçekten de, Bacon'ın bilimsel devriminin felsefi yapılarını kavramak için asıl anahtar, felsefenin nesnelliğine ve yönüne ilişkin değişimlerin olduğu iki alanda gizlidir. Bu yaklaşım çerçevesinde, onun öğretisine ilişkin aşağıdaki hususların altını çizeceğiz:

TEMEL ANTROPOLOJİ ÖĞRETİSİ

- Yaratılışın mutlak amacı insandır, ve insanın mutlak amacı da "mutlu yaşam" potansiyelini gerçekleştirmektir. (Bacon, 2000, ss. 80-85)

- İnsanın bilgiyle, bilimle ve teknolojiyle donanması, dünya üzerinde yaşamanın en temel ilkesi gereğidir; bu yüzden, tüm bu güçler insanın doğadaki alanını genişletmek ve insana mutlu yaşamı getirmek için birleştirilmelidir. (Rossi, 1965, s. 49)

- Bu bakışa göre, insan mutluluğu dünyevi olduğundan ve, bu mutluluk sadece bilimle ve ampirik teknoloji ile elde edilebileceğinden (Church, 1974, s. 71), bu ideal hayata ulaşmak için, insanın etik değerlerle ve özelliklerle donanmaya hiç ihtiyacı yoktur (Bacon, 2006, s. 157).

BİYOLOJİ ÖĞRETİSİ

"Doğanın teolojisi" ve "vahiy teolojisi"ni birbirinden ayıran metafizik ile, doğa alanının (Tanrı-Doğa temasını koparark) sekülerleşmesi (Wallace, 1967, s. 72), yaratıcıdan aşağı doğru inen makamlar* arasındaki ereksel nedenleri** ve bunların "doğal absürdizm" ile olan çapraz referanslarını ortadan kaldırmış (Bacon, 2006, ss. 80-100); ve bu sekülerleşme, fiziksel alan ile, yaratılış makamlarının yer aldığı metafiziksel alan arasındaki bağlantının kopmasına (doğada salt maddeciliğe) yol açmıştır (Bacon, 2000, s. 25; Anderson, 1975, s. 56). Buradaki düşünce, doğanın canlılıktan ve ruhtan yoksun olduğu, yalnızca cansız maddelerden ibaret olduğudur.

Antropoloji öğretisindeki bu vurguyla Bacon, varlığı*** doğa ve çevre içinde bütünsel bir çember olarak takdim etmiş olur. İnsan'ı da doğanın "üstün kimse"si ve "egemen irade"si olarak takdim eder. Ona göre, doğal dünya ve onun yaratıkları ya ereksellikten yoksundur, ya da onların ereği, nihai ereğin öncülü yerine başlangıcı olan bir ilk adımdan başka bir şey değildir ki, böylelikle, Bacon'a göre gerçeklik, insanın bu dünyadaki yaşantısından ziyade, ve sadece, insanın kendisidir. Bacon, kendisine göre maddecilik üzerine kurulu olan ve doğada erişilebilecek tüm etik değerlerden

---

* Herhangi bir dinsel anlatı çerçevesinde, yaratılmışlar arasındaki hiyerarşiye göre Tanrı'dan gündelik yaşama doğru alçalan ve buradan yaratıcıya yükselen makamlar. (ç.n.)

** Aristoteles, bir fenomenin ya da şeyin bilinebilmesi için onun nedenlerinin de sorgulaması ve bilinmesi gerektiğini öne sürer. Bu süreçte, açıklanması gereken dört farklı "neden" vardır; 1- maddi neden (*material cause*), 2- formel/biçimsel neden (*formal cause*), 3- fail neden (*efficient cause*), 4- ereksel neden (*final cause*). Bunlardan 'ereksel neden' bize fenomenin ya da şeyin nihai amacı, yönelimi (*telos*) hakkında bilgi verir. (Aristoteles, Fizik (Çeviri Saffet Babür), Yapı Kredi Yayınları 2. Baskı, 2001; akt. Yılmaz, Ö. "Aristoteles'in Dört Neden Kuramının Günümüz Biyolojisi Açısından Önemi", *FLSF(Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 2013 Güz, Sayı:16, ss: 221-230.) (ç.n.)

*** "being" (ç.n.)

azade olan biyolojik alanda, doğanın çözgüsü* ve dokusundaki bir tür absürdizme işaret etmektedir. Doğadaki ereksel nedenleri ortadan kaldırarak, insanın ellerini doğanın yazgısını istediği şekilde ve tavırla belirlemesi için serbest bırakmıştır.

Bu anlamda, "New Organon"da** şöyle yazar; "Ereksel neden mantığıyla düşünmek, bilimsel ilerleme sağlamak yerine onu yok eder". (Bacon, 2000, s. 121)

Burada denilebilir ki, bir taraftan antropoloji alanında insanı tanrısal bir mertebeye yerleştirip dünyadaki tüm ilişkilerden Tanrı'yı atarak ve tüm işlerin dizginlerini insanın eline vererek, diğer taraftan da doğanın statüsünü alçaltıp doğanın (ereksel nedenler ve canlılık da dâhil) bütün tanrısal özelliklerini tasfiye ederek insanın ellerini doğal kaynakları yağmalaması ve sömürmesi için serbest bırakır.

İNSANIN DOĞA'YA BAKIŞI

İnsan-doğa ilişkisine dair tartışmanın ana meselelerinden bir diğeri de insanın doğaya bakışının niteliğidir. Bu mesele o kadar önemlidir ki, Çevresel Biyoetik alanının büyük kısmı ona ayrılmıştır.

Burada muhatap alınmakta olan iki kanonik soru şunlardır:

- İnsan, doğanın gök kubbesine*** nasıl bir kavrayışla girer?
- Bu kavrayışa eriştikten sonra, insanın doğaya ilişkin düşünme şekli ve araçları hangileridir? Bunlar algılar, zihin ya da sezgiler olabilir mi?

Aslında, bu kısımdaki ana soru olan insanın doğaya nasıl baktığını yanıtlayarak Bacon, Çevresel Biyoetik'in dört katmanlı kuramcılarından biri olarak duruşunu oluşturmaya çalışır. Yukarıdaki meselelerden ikincisine dair yaptığı açıklamalara ek olarak, zaman zaman kendi fikirlerini açıklamak için alegori, mecaz ve benzetme yöntemlerine başvurur. Bu açıklamalar, onun biyoloji alanına dair hakiki görüşlerini açığa vurur.

Bacon'ın yazınında "sorguya çekmek", "baskı ve işkence altındaki doğa", "dişil doğa" ve "baskın insan" gibi ifadelere sık rastlanır. O, edebî deyim ve ifadeleri usulüne uygun şekilde yazınında kullanma konusunda tam bir uzmandı (Jahangiri, 1376, s. 10); ancak, onun gibi tek amacı insanın

---

* Dokumacılıkta, bir kumaşın dokumasındaki dikey iplere 'çözgü', yatay iplere ise 'atkı' adı verilir. (ç.n.)

** *Organon*, Aristoteles'in mantık üzerine yaptığı çalışmalar bütününe sonradan atfedilmiş bir isimdir ve Yunancadaki anlamı "alet, araç, organ"dır. Francis Bacon da, 1620'de yeni bir bilim paradigması olarak, Aristoteles'in eski mantık yaklaşımını (eski düşünme aracını) eleştiren ve yeni bir mantık yaklaşımını açıklayan, "bilimin yeni aracı" anlamına gelen *Novum Organum Scientiarum*'u Latince olarak yayımlamıştır. Bu eser *New Organon* adıyla İngilizceye çevrilmiştir. (ç.n.)

*** Burada kullanılan orijinal ifade "celestial sphere"dir. Kapsam, alan, evren, hâkimiyet bölgesi anlamlarını birleştiren bir şekilde, "gök kubbe" olarak çevrilmesi tercih edilmiştir. (ç.n.)

yaşam tarzını doğa üzerinde egemenlik kurarak değiştirmek olan birinin felsefesindeki ifadeleri, alegorileri ve mecazları sadece edebî gösteriş olarak yorumlamak bir hata olurdu. Fikrimiz odur ki, Bacon'ın bu tür ifadeleri kullanması, onun kendi bilişsel ideallerini ve objektiflik konusunu en ince şekilde ayrıntılandırma isteğini yansıtıyordu. Burada yaptığımız, Bacon'ın doğaya bakışını onun kendi felsefi yorumlarını kullanarak açıklamaya girişmektir. Bu yorumların işlenmesi ve açıklanması bize, çevre meselelerine ilişkin olumlu ya da olumsuz yaklaşımlara dair, onun adını korkmadan ve şüpheye düşmeden kullanma fırsatı verecektir. Şunun gibi bir soru sormak mümkündür: Bacon çevre konusundaki etik ilkeleri ve çevrenin etik değerini dert edinmekte midir? Yoksa, o eşsiz fikirleriyle, çevresel etiğe ilişkin hümanistik bir kuramın temellerini sağlamada öne çıktığı düşünülebilecek biri midir? Son birkaç on yılın çevreye ilişkin en yeni hareketlerinden birine yönelik bu sorular hakkında berrak bir görüşe sahip olmak önemlidir. Bu tartışma, çalışmamızda önemli bir paya sahiptir.

Ekofeminizm

Feminizm nedir ve çevre ile nasıl ilişki kurar?

Bacon'ın katkısı, ekofeminizm açısından nasıl değerlendirilmektedir?

Feminizm, maço bakışın her fırsatta kendisini taciz ettiğini öne süren bir harekettir. Gerçekte, feministler çeşitli bakımlardan kendi özgürlüklerinin arayışındadırlar. Ekofeminizm teriminin çevre alanına girişi, 80'lerde Françoise D. Eaubonne aracılığıyla olmuştur. Karen J. Warren ise, bu terimin diğer alanlarda da yayılmasına vurgu yapmış isimler arasındadır. Aslında, varsayımlarında kullandıkları terminoloji "baskınlık", "saldırganlık", "seks" (ilişki ve kadınlık) ve "eşitlik" gibi ifadelerinden oluştuğu için, ekofeminizmin devrimci bir eylem olarak sınıflandırılması gerekir. Denebilir ki, bu kavram sınırlarını aşarak çevre alanını da içine almıştır. Bundan dolayı, yukarda bahsi geçen terimler, erkek-kadın, insan-doğa, sınıflar ya da ırklar arası, vb. herhangi bir alandaki her türlü "saldırganlık ve baskıya" karşı ateşlenebilecek toplardır. Eylemciler ne düşünürse düşünsün, bu ideolojinin amaçlarına aykırı herhangi bir etik düzen, kusurlu ve zalim bir düzendir: Bu görüş, erkeğin üstün kadının ise aşağı olduğu her türlü ikili değer sistemine karşıdır.

Şu halde, kadınlık ile doğa arasındaki arayüz nerede konumlanır?

Bacon, feminizme ilişkin konuların çoğuyla ilgili, doğaya ve doğanın kadınsı tabiatına dair benzetme ve mecaz biçimindeki meşhur ifadelerin sahibidir. Bu noktada, Bacon'ın fikirleri ve anlatımı, onun mecazlarını olumlu tarafıyla anlayan çevrecilerin zihinlerini besleyen en iyi düşünsel kaynak olarak görülür ve biyoetik alanında uygulamaya geçirilir. Bacon için doğa,

toplumsal cinsiyet bakımından erkeğin boyun eğdirmesine tâbi olan bir tavır benimsemiştir (Anderson, 1975, s. 25; Merchant, 1992, s. 740).

Ona göre, bilim erkeği, doğa ise kadını temsil etmektedir. Erkek ve kadının görevleri ile bilim ve doğanın görevleri arasında bir paralellik kurar. Bu bilimsel mecazda, canlı bir anne olan doğanın, sömürüye boyun eğen cansız maddeye hayat verişi kapitalist düzeni yansıtır. Biyoetik alanındaki meşhur düşünürlerden biri olan C. Merchant bu olguya işaret ederek şöyle der, "Bir anneyi öldürmek, ve otopsi yaparak onun bedenini parçalara ayırmak, kolay bir iş değildir" (Merchant, 1980, s. 182; Merchant, s. 193).

Deneyci felsefesiyle Bacon'ın, insanın mutlu yaşama amacı için ekmiş olduğu tohumlar meyvesiz kaldığı gibi, postmodern insanın kapitalist ve baskıcı düzeni kullanarak doğayı sömürmesi ve onun "doğal hakları"nı söküp alması için bir ruhsata dönüşmüştür. Ona göre doğa, insanın refahı için gerekli olan, keşfedilmesi gereken, kıymetli sırlarla doludur; ve doğa güç kullanımına göz yumabildiği, katlanabildiği için bu sırların açığa çıkarılması kaçınılmazdır (Bacon, 2000, s. 102). Doğayı, bir erkek tarafından ehlileştirilmesi ve itaatkâr hale gelmesi gereken yabani bir kadına benzetir. Yüzeydeki ve derindeki madenler, sular ve tüm doğal kaynaklar doğanın maddesel rahmine yerleştirilmiştir; bu nedenle bilgi, bilim ve teknoloji baskı uygulayarak doğanın bunları açığa çıkarmasını sağlamalıdır (Merchant, 2012, ss. 10-32).

Bir yandan doğanın kadınsı tabiatını ele alan, diğer yandan da onu sırlarını açıklaması için işkenceye maruz bırakan böyle bir mecaz, Bacon'ın felsefesinin ana çizgisine özgüdür.

Doğanın Güvenilmezliği

Ortaçağ'ın sonunda, Bacon'ın öğretisi ilk ortaya çıktığında, ilâhi özellikleriyle huzur veren doğa gitgide yabani, amansız ve güvenilmez bir doğa haline geldi ve şu soru ortaya çıktı, "doğa nerede hata yaptı, ve gizleyip sakladığı hangi sırlar onu güvenilmez yapıyor?"

Doğayı seven insan, ne oldu da skolastik dönemden sonra ona düşman hale geldi?

Doğa tarafından işlenen suç neydi, ve bunda Bacon'ın rolü nedir?

İnsanın doğa üzerindeki egemenliği meselesiyle ilgilenmeden önce, bu meseleyle doğrudan ilgili bir noktaya dokunmak gerekiyor. Burada, Bacon'ın ikame formülünde ortaya koyduğu abartılı insan görüşü gözden kaçırılmamalıdır; "Tanrıyı temsil eden insan, eksi (-), insanı görmezden gelen Tanrı".

Ortaçağ'da, insan kendi kayıp gerçekliğini doğada keşfetmekle meşguldü ve bu girişimde kullanılacak araç da gerçeklik arayışının bilgisiydi.

Bacon, bu masum ilişkide bir değişiklik yaparak, insanın ve onun bilimsel arayışının faydalı bir amaca hizmet etmesi gerektiğini iddia etti. Bunu yaparken, doğa üzerindeki güç ve egemenliğe atıfta bulunuyordu. Ona göre bilim, güç demekti. Eğer insanın doğa üzerindeki sömürücü yönelimi titizlikle keşfedilir ve geliştirilirse, doğrudan aşağıdaki ardışık düzen elde edilecekti:

uygulama başarı kazanım sonuç

Algılayan insan------>Doğa------>Keşifler------>Güç------>Egemenlik

Araştırmacı ve potansiyel olarak güç arayışındaki insan (imkânsız bir hakikati keşfetmek yerine) doğadan hareket ederek başlıyor ve üst sınırı belirlenmiş olan, gittikçe yükselen bir seyirle güçlü ve başkalaşım geçirmiş bir insan haline geliyor.

Bacon, egemen insanı üretecek bu güçlü makineyi nasıl tasarladı?

Bacon'ın *Yeni Atlantis*'ini ve Süleyman'ın Evi'nin rolünü göz önüne alırsak, mesele biraz daha berraklaşacaktır. Bu ütopyada Süleyman'ın Evi, mekanik insanı üretmek zorunda olan bir Düşünme Odası'nı temsil eder. Bacon gayet iyi biliyordu ki doğa kaynaklara, yani keşfedildiğinde insanı tarifsiz bir güçle donatacak değerli hazinelere sahipti. Güç arayışındaki araştıran insan, doğaya egemen olabilmek için onun hakkındaki bilgisini uygulamaya koymalıydı. Aslında, modern biyolojik bilimler de tamamen insanın doğa üzerindeki egemenliğinden ibarettir.

İnsan doğaya tapmış, saygı duymuş, onu onurlandırmış ve övmüştü, ancak şimdi Bacon doğayı tahrip etmeyi ve ona egemen olmayı düşünüyordu; bir nevi, doğayı günümüz insanının mahkeme salonunda sorguya çekmeyi istiyordu. Bu meseleyi telaffuz etmek için mecâzi bir yaklaşım kullanmaktadır. "Sorguya çekmek" ve "işkence altındaki Doğa" gibi ifadeleri kullanarak Bacon, doğanın iyi bir anne olmadığı, insandan pek çok sırrı saklayan bir günahkâr ve suçlu olduğu düşüncesine varmaya çalışır. Bu dil bize, Ortaçağ'da farklı inançlara uygulanan işkenceleri hatırlatır. Doğa, sonu gelmez maskelere ve sırlara sahiptir; bu nedenle, dosyası kabarık bir suçlu gibi sürekli sorgulamaya tâbi tutulmalıdır. Bir anlamda Bacon, ifşa olan her sır ile bir kilit açılmakta ve modern insan daha çok güç kazanmakta demek istemiştir.

Bacon'ın doğayı insanda açgözlülük uyandıran nesnelere benzeten bu yorumları, kuramsal olarak çevre krizleri üzerinde önemli etkiye sahiptir. Böylesi öğretilere dayanarak çevreye yapılan sayısız müdahaleler ve ek olarak çevrecilerin eleştirileri, Bacon'ın doğaya ilişkin sömürücü zihniyetini mahkûm eder. O, güçlü insanı üretebilmek için kendisini doğaya ilişkin

bütün mecburiyetlerden kurtarmış ve bilim söz konusu olduğunda doğanın tüm kırmızı çizgilerini ihlal etmiştir.

Dinî otorite ve insanın doğa üzerindeki egemenliği

Bacon, doğanın bedeni üzerinde otopsi yaparak insanın doğa üzerindeki egemenliği fikrini pekiştirirken ve hattâ tüm çevre felaketlerine neden olan modern insanın egemenliğini teşvik eden yorumları meşrulaştırıp kendi davranış ilkelerini desteklerken, İncil'e ait olan öğretilere de başvurur. "İnsanın doğa üzerindeki egemenliğini sağlayarak mutlu bir yaşam sürme"ye dair önerilerinin ilâhi nitelikte olduğunu iddia eder.

Hıristiyanlık öğretisi doğal felaketleri teşvik mi etmektedir? Yoksa Tanrı, yarattığı gibi şimdi de doğanın yıkımını mı buyurmaktadır? Ya da Bacon, İncil'in hangi bölümüne atıf yapmaktadır?

O, Hıristiyanlığın, insanın diğer tüm yaratıkların üstünde oluşunu tasdik ettiğine inanır ki; böylelikle, kendisine etik ilke ve değerlere uygun davranılmasını hak eden tek yaratık insandır. Adem ve Havva'nın cennetten kovulmasına ilişkin olarak, insanın bu krallığa geri kabul edilmesi gerektiğini iddia eder. Böyle bir egemenliğin kanonik şartının, doğayı sorguya çekerek doğa yasalarını doğru algılamak olduğuna işaret ederek fikirlerini pekiştirir. Eski Ahit'in yaratılışla ilgili ilk Beş Kitap'ına* baktığımızda, Adem'e şöyle denmiştir, "Topraktan alındığın için, tekrar toprağa dönene dek, karnını alın terin ile doyuracaksın" (Genesis 3/19) ve "Tanrı onları kutsadı, ve onlara dedi ki, meyve verin, çoğalın ve dünyaya yayılın, ve ona hâkim olun: ve denizdeki balıklar, gökteki kuşlar, ve dünya üzerinde hareket eden tüm canlılar üzerinde 'egemen' olun" (*age*., 1/28). Buradan, felsefenin, doğa üzerinde egemenlik anlamına gelen insanın mutlu yaşamını somutlaştırarak ilerlemesi gerektiği çıkarılabilir. Bacon, doğayı sorguya çekmek için gereken bahaneye ilişkin hatalı yorumlarını, dinî kaynaklara atıfta bulunarak destekler. Gayet açıktır ki, Bacon (öte dünyadaki cennete karşıt olarak) cenneti bu dünyada yaratmaya ve hâkimiyeti (Tanrı'nın hâkimiyetine karşıt olarak) modern insana vermeye kalkışmıştır.

Bilişin araçlarını yorumlama ve değerlendirme

Hakikati arayan insanın bilişi için kullanılan araçlar çok önemlidir. Bu araçlar, hakikatin tabiatına ve onun azami sınırlarına göre tanımlanır. Bacon tarafından seçilen hakikatin tabiatını çoktan tartıştık; şimdi ise buna ilişkin

* *Pentateuch* (ç.n.)

kullandığı araçları bağımsız bir şekilde eleştirmemiz ve değerlendirmeye tâbi tutmamız gerekiyor.

Bacon'ın epistemik metodolojisinin rolü ve duruşu nasıl meşrulaştırılmıştır?

Bacon, hakikate ulaşmak için gerekli tüm epistemik araçları kullanmış mıdır?

Epistemik metodoloji, biyoetik, ve doğal ve çevresel felaketler arasındaki bağıntı nasıl açıklanmıştır?

Bu meseleyi daha tutarlı kılmak için, onun öğretisine ilişkin tüm çözümlemeleri ortaya çıkaracak bir ışık kaynağı mahiyetinde, Bacon'ın felsefi amacına atıfta bulunmak gerekir. Dünyayı, insanların rahatlık ve refah içinde yaşamaya devam edecekleri bir cennete dönüştürmek onun en büyük amacıdır ki bu, insanı doğanın gök kubbesindeki başkarakter haline getirecek unsurlar olan bilim ve teknoloji ile başarılabilir. Bu şekilde, belli bir yaşam tarzını dünyada somutlaştırmayı hedeflemek, felsefede özel bir desen ve eğilim gerektirir ki; Bacon bunu, ampirizm üzerine odaklanıp tanrısal teoloji ile doğayı birbirinden ayırarak yapmıştır.

Bacon'ın ampirizm ekolüne dâhil edilmesinin nedeni, onun hiç kuşkuya yer bırakmayan berrak ve biçimsel önermelerine ek olarak, onun felsefesiyle ilgili yapılan çözümlemelerdir.

Platon ve Aristoteles'i, biyolojik ve deneyci bilimlere karşı kayıtsızlıkları ve sadece kuramsal bilimlere odaklanmaları nedeniyle pek çok kez eleştirmiştir.

Bacon, onları sofist olmakla suçlamıştır (Bacon, 1966, B, s. 83 ve 2000, ss. 62-74). Kuramsal mantığın ampirik meselelerdeki önceliğine dair meşhur saptamasında şöyle der, "Aristoteles'in *Naturalia*'sında ve *Metafizik*'inde, mantığın sesi [benzetme ile mantıksal çıkarım] doğanın sesinden fazladır" (Bacon, 1966, A, s. 112).

Onun eleştirisi, sadece rasyonalistlere değil, aynı zamanda hakikate ulaşmada salt ampirik yaklaşımlardan başkasını tanımayan felsefeci ve düşünürlere de yönelikti. Rasyonalizmin sembolleri olan Platon ve Aristoteles'ten memnun değildi; çünkü onlar meselelerin ampirik yanını göz ardı ederken, metafizik olanı ve yaratılış makamlarını gözetiyordu. Bacon, fiziksel alan dışındaki hiçbir ilâhi alanı tanımayan Xenophon gibi düşünürlerin ilgilendiği türden bir hakikati de bulmakla ilgilenmedi (Bacon, 2006, s. 105).

Bacon'a göre, gerçeğin kaynağının, salt ampiristlerin ve rasyonalistlerin erişemeyeceği özellikleri vardır. Yolu şu sözleriyle çizer, "Bunlar (salt ampiristler), aynı karıncaların sadece kırıntı toplaması ve onları tüketmesi gibi, kısıtlı ampirik gidişatla yetinerek mantıklarını kullanmazlar" (Bacon, 1966, A, s. 131).

Bacon, uygulamalı kavramlardan yoksun, hayata dair bu dünyanın gereksinimlerini karşılamak için bir omurga kurmayan felsefeleri eleştirir (Bacon, 2000, s. 72). Aslında, onun felsefesinin özü, kuramsal ve işe yaramaz meseleler yerine açıklamaya, buluşlara ve ampirik gözlemlere öncelik tanıyarak, eylemin özgünlüğünü öncelemekti. Ona göre, algılar mantıktan üstündü (Bacon, 2007, ss. 2-10). O, felsefesinin deney üzerine kurulu olduğunu kabul ediyordu; "Benim felsefem, kurgusal erdemler ve mantık üzerine değil, dünyanın bağlamsal içeriğinden tasvir edilmiş gözlem ve deney üzerine kuruludur" (Bacon, 2000, s. 100).

Bacon'ın epistemoloji alanındaki metodolojisi, mantıktan çok algı ve deneye atfedilmelidir. Mantığı açık şekilde reddetmese de, felsefi yaklaşımı ve talimatları ampirizme uygun olarak düzenlenmiştir. Buna bağlı olarak, şu soru oluşmaktadır: Bacon, metafizik alanına erişmek için herhangi bir yöntem önermiş midir?

Metodolojinin önsezisini göz önünde bulundurmuş mudur? Fiziksel ve metafiziksel alanlar arasındaki ayırımın, onun ampirik felsefesi için temel olarak görüldüğü açıktır. Teolojiyi doğal ve tanrısal olarak bölmek Bacon'ın buluşuydu ve böylelikle metafiziği, fiziğin gök kubbesinden ayırmıştı (Bacon, 2006, ss. 80-101).

Ona göre doğa, doğal felsefe üzerine kuruludur. Kutsal Kitap ise, İlâhi felsefeye özgü olduğu gibi, bu iki felsefi alan arasında bir bağlantı da yoktur; çünkü bu iki alan arasındaki herhangi bir bağlantı aktarmacılığa ve sonuçta metafiziğin ve felsefenin bozulmasına yol açardı. Bacon, metafiziği Kutsal Kitapta bulunan, doğada ise sadece derin tefekkür yoluyla ulaşılabilen inancın alanı olarak adlandırır. Başka şekilde söylersek, Tanrı, ruh, öz ve genelde metafiziği oluşturan meseleler algılarımızla kavranamayacağından, bunların tartışılması bir işe yaramaz; bu alan üzerine tefekkür edileceğine insanın refahı dert edinilmelidir. Ona göre, "bu felsefeciler (metafizikçiler) ilksel prensipleri (özü) ve genellikleri incelemeye odaklanıyorlar ve sonuçta doğal soyutlama nedeniyle potansiyel maddeye ya da bölünemez elemente ulaşıyorlar. Bu meseleler, doğru sonuçlara ulaşılsa bile, insanların refahına katkıda bulunmadığından kıymetsizdir" (Bacon, 2000, s. 70). Burada, daha önemli konular olan insanın kaderine ve yaşam tarzına karışmadıkları için, Bacon'ın metafizikçi felsefecilere saygı duymadığı açıklık kazanır. Buna göre, kaynağını algılara dayandırması ve sadece tümevarım yöntemine sadık kalarak olgularla ilgilenmesi nedeniyle Bacon'ın felsefesinin pozitivizm özelliklerinde olduğunu söylersek abartı olmayacaktır. O, doğanın bağrında açıklamalar, hava araçları, gemiler, teleskop ve toplar gibi buluşlar ve teknikler arar. Bu gereksinimleri karşılamak için, zeminini ve sınırlarını önceden belirlemiştir. Doğadan ereksel nedenleri tasfiye ede-

rek, salt algılar yoluyla doğayı maddi şekilde ele alarak, Tanrı'yı doğadan tasfiye ederek, insanı varoluşun kahramanı olarak tanıtarak ("hümanizm"), ve tüm etik ögeleri ve değerleri bu kurgudan dışlayarak (ilâhi insanın yerine modern insanı tanımlayarak), insanın dünyevi amaçları başaracak bir robot olarak eğitilip ehlileştirildiği zemini sağlamıştır.

Genel olarak, Bacon'ın öğretilerine ilişkin tartışılanlardan şu çıkarılabilir: Bacon'a göre "insan" etik değerleri ve özellikleri olmayan bir insana dönüştürülmüştür. Ona göre "doğa" da yaşam belirtisi göstermez, nihai amaçlardan yoksundur ve tamamen maddidir; yani doğa herhangi bir tanrısallıktan yoksundur.

Mantık ve Biyoetik

Mantıkla ilgili bildiklerimiz genel olarak Aristocu bir tanımdan gelmektedir: dikkat edildiği takdirde zihni yanlış düşünmekten uzak tutan kurallar bütünü. Ancak öyle görünüyor ki, Bacon'ın bilimsel devrimi ve bu devrimin insana refah ve mutlu bir yaşam sağlamak olan nihai amacı, insan felsefesini ve özellikle de mantığı etkilemiştir. Ona göre, "tüm yollar 'insan refahına' çıkar". O, mantık alanını, doğayı egemenlik altına alma "tekniğine" dönüştürünceye kadar kuramını dayattı; bu teknik insanın kullandığı, doğayı ve çevreyi etkileyen bir araçtı. Bu alana girmeden önce, meselenin daha tutarlı olması için insan felsefesi, "Antropoloji" ve "Siyaset Felsefesi"ne ayrılmalıydı (Bacon, 2006, ss. 100-108).

Antropoloji, bireyin ve toplumun çözümlendiği bir alandır. Fizyoloji ve ilâhi bilgi, antropolojinin dallarıdır (*age*., ss. 106-110). Bacon, ilâhi bilgiyi iki bölüme ayırır: doğanın özünün, ya da ruhunun bilgisi, ve akli yetiler ile davranışların bilgisi. Ona göre ilâhi özün bilgisi vahiy teolojisine (Kutsal Kitap) ait olduğundan, bunu felsefenin alanından uzak tutmuştur. Bacon'a göre ruh üzerine herhangi bir tartışma sadece teolojiktir, noetik* değil. Ancak, mantık biliminin bağlı olduğu ruhun yetileri ve davranışları, iki bölüm halindedir: noetik yetiler ve etik yetiler. Başka bir deyişle, mantık ve etik, ruhsal yetilerin ürünüdür.

Mantık nedir ve biyoetik ile nasıl bağlantı kurar?

Mantık, doğanın alanına doğrudan mı girer yoksa bir araç olarak mı?

Bacon'a göre, hakikati ortaya çıkarmanın aracı ve onu tanımanın yoludur. Diğer felsefecilerden farklı olarak, hakikatin alışıldık karşılaştırmalı tabiatını dile getirmez, onu keşfetmek tek amacıdır (ona göre hakikat, faydada yatar). O, beyni hakikatten uzaklaştıran zihinsel hataları ve yanılgıları

* *Noetik*, metafizik felsefenin zihin ve anlayış ile ilgilenen bir dalıdır (Wikipedia, "Noetics"). (ç.n.)

(idolleri) incelemeyi mantığın görevi olarak görür. Bacon'ın mantık yaklaşımı dört teknik içerir:

1) araştırma ya da buluş, 2) eğitim ya da muhakeme, 3) hafızanın korunması, 4) geleneğin aktarımı.

Bacon'ın bu ayrımı yaparken kullandığı akıl yürütme tarzı, onun felsefesinin kurucusu olan bilimsel devrimine atfedilir; ve bu devrim, "insanın daha iyi yaşaması" için mantık adında bir araca ihtiyaç varmış gibi kurgulanmıştır. Onun inancına göre mantığın verdiği koordinatlar, buluşlardan ve modern araç gereçlerin üretiminden, muhakemeden, süreklilikten ve aktarımdan sorumludur (*age*., ss. 120-135).

Mantığın tanımını "hakikatin keşfedilmesi" olarak yaptığında, ona göre hakikatin, önceden insan beyni tarafından bilinmeyen yeni ürünlerin ve şeylerin icat edilmesinden başka bir şey olmadığı anlaşılır (*age*., ss. 122-127). Bu noktada, klasik mantık ile Bacon'ın zihnindeki nihai amaç arasında bir fark olduğu görülür.

Bacon'ın insan felsefesinin doğaya ve doğal felaketlere ilişkin fikirleri içinde belki de en önemli kısımlarından biri ve biyoetiğin muhatap aldığı eleştirileri azaltabilecek olanı, ahlâk felsefesi meselesidir. Etik meselesi insan felsefesinin ana kolu olduğundan, Bacon'ın biyoetiğe ve çevreye ilişkin bazı tartışmaları kendi felsefesi içinde ele alması çok yerinde ve kıymetli olurdu.

Biyoetiğin yeni ve genç bir bilim olduğunu kabul ediyoruz; ancak Bacon, doğayı insanın ellerine bir araç olarak bile bile teslim ederken, onun verdiği bu izin doğada ortaya çıkacak çevre sorunlarına razı olmak anlamına gelmektedir ki, bugün insanın yüzleştiği ikilem de budur.

Aslında, bu eleştiri şu şekilde daha açık ifade edilebilir: Doğaya araçsal bir bakışı olmasına ve doğanın otopsisini buyurmasına rağmen, Bacon neden insana, ampirik felsefesine uygun biyoetik ölçüler önermemiştir?

Bacon neden nihai amacı mutlu yaşam olan felsefesinde, bu amaca doğanın otopsisi yoluyla ulaşılacağını söylerken, niyeti teknoetik* ile aynı olan biyoetikten hiç bahsetmemiştir?

Eğer Bacon, devrimsel kavramlar üreten ampirik felsefesiyle doğanın desteklenmesini salık veren etiği orantılı şekilde birleştirebilseydi, kurgusal bir doğaya araçsal şekilde bakmazdı.

---

*Yeni teknolojilerin etik açıdan tartışılması Platon'un *Phaedrus*'undan beri süregelse de, bunun başlı başına bir felsefe alanı olarak ortaya çıkışı görece yenidir. "Teknoetik" terimi 1977'de felsefeci Mario Bunge tarafından üretilmiştir. Bunge, yeni teknolojilerin tasarlanması ve üretilmesi sürecinde sadece ampirik bilgi ile değil, aynı zamanda etik ilkelerle de hareket edilmesi gerektiğini vurgulamıştır (Wikipedia, "Ethics of Technology"). (ç.n.)

Sonuç

Antropoloji ve biyolojiye ilişkin alternatif düşünme şekli ve varsayımları ile Francis Bacon, çevre felaketlerine gebe bir mekanizma tasarlamıştır. Bu sonucun ortaya çıkmasındaki ana nedenin, Tanrı insan ve Tanrı doğa gibi gerçekten temel felsefi kavramların tasfiye edilerek bunların yerine aynı kavramların yanlış ve uydurma tanımlarının konulması olduğuna inanıyoruz. Sonuçta tüm dolaylı kanıtlar, Bacon'ın felsefesinin çevre alanındaki etkilerinin, onun adını "biyoçevresel antroposantrizm" grubunun üyeleri arasına koyacağını göstermektedir.

Kaynakça

Anderson, F. H. (1975). *The Philosophy of Francis Bacon*, Publisher: Octagon Books.

Bacon, F. (2006). *Advancement of Learning*, DODO press.

Bacon, F. (2000). *New Organon*. Cambridge University Press. http://dx.doi.org/10.1017/CBO9781139164030

Bacon, F. (1908). *Essays, Charles Scribner's Son*, New York.

Bacon, F. (1966). *The Masculine Birth of Time*, Benjamin, Farrington, Chicago.

Bacon, F. (2009). *New Atlantis*, Scotts Valley.

Bacon, F. (1966). *"A" The Refutation of Philosophies in Benjamin Farrington, the Philosophy of Francis Bacon*, Chicago.

Bacon, F. (1966). *"B" Thoughts and Conclusions in Benjamin*, The Philosophy of Francis Bacon, Chicago.

Durant, W. (1951). *The Story of Philosophy, The Lives and Opinions of the World's Greatest Philosophers*, Time incorporate, New York.

Jahangiri, M. (1997). *Lives and works and ideas of Francis Bacon*, Scientific and Cultural Publishing Company.

Leopold, A. (2001). *Eco centrism the land Ethic, Environmental Ethics, Reading in Theory and AOO Location.*

Merchant, C. (1992). *Radical Ecology*, Psychology Press.

Merchant, C. (2012). *Francis Bacon and the "vexations of art": Experimentation as intervention*, The British journal for the history of science.

Merchant, C. (1981). *Women and Nature, Is Nature Calling?* Santa Rosa, CA: Polebridge Press.

Merchant, C. (1980). *The Death of Nature-Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco: Harper Collins.

Potter, V. R. (1971). *Bioethics: Bridge to the further*, Poinsettia: Englewood Cliffs n's.

Rossi, P. (1965). *Francis Bacon from Magic to Science.*

Wallace, K. R. (1967). *Francis Bacon on the Nature of Man.* Oxford University Press.

Wenz, P. S. (2001). *Environmental Ethics*, New York: Oxford University press

White, L. (1967). *The historical Roots of our Ecological Crisis, Science, New Series*, American Association Press.

"Tuhaf Bir Ekoloji": Doğasını Bozduğumuz Bir Doğanın Doğası*

Molly Wallace

> Kısaca, doğa olduğu varsayılanın kesinliğinin – bir içe bakış kaynağı ve bir masumiyet vaadi – muhtemelen ölümcül bir biçimde, içi boşaltılmıştır.
> -Donna Haraway, *Simianlar, Siborglar ve Kadınlar*[1]

Katherine Hayles *Chaos Bound* adlı kitabında, postmodernizmi "doğasını bozma" ya da diğer bir ifadeyle "insan deneyiminin temel, değişmez ögeleri olarak düşünülen şeyin yaşamın doğal gerçekleri değil, toplumsal yapılar olduğu düşüncesinin gerçekleştirilme"si (265) süreci olarak tanımlar. Bu toplumsal olarak inşa edilmiş "doğal gerçekler"in biri elbette doğanın kendisidir. Genetik mühendisliği, sibernetik ve sosyobiyoloji gibi bilimsel yenilikler ve yapısöküm gibi felsefi akımlar bağlamında, sömürülmek ya da korunmak için özerk bir nesne olarak "doğa"nın "doğası bozulmuştur". Böyle bir doğa, hem felsefi hem de maddi anlamdadır –doğanın zaten hep bir inşa olduğunun fark edilmesi; hem de doğanın, artık inşa edildiği için var olmasının (eğer var oldu ise) mümkün olmadığının fark edilmesi bilincidir. Kültürün karşı kutbu olarak ve dolayısıyla keşif için önümüzde uzanan, "bir içgörü ve vaat kaynağı" dışsal bir doğaya dair modern algı, mev-

---

Çeviri: Senem Demiralp

* "A bizarre Ecology": The nature of Denatured Nature, Interdisciplinary Studies in Literature and Environment, Vol. 7, No: 2 (Yaz 2000), ss. 137-153.

[1] Bu makalede tartışmıyorum ancak Donna Haraway postmordernizm ve doğa konusunda kesinlikle en ilginç ve önemli düşünürlerdendir. Özellikle *Simianlar, Siborglar ve Kadın* (1991) ve *Modest Witness @ Second Millenium* (1997) adlı eserlerini inceleyebilirsiniz.

cut ekolojik durum açısından giderek daha az kullanışlı hale gelmiştir. Koyunlar klonlandığı ve domuzlara insan genleri yerleştirildiği zaman, kültür olarak insan ve doğa olarak hayvan ayırımı artık eskisi kadar radikal değildir; uluslararası toplum sera gazlarını azaltmayı kabul ettiğinde, bilimsel ve siyasal temsil arasındaki ayırım giderek daha fazla aşılmaktadır. Bu fiziksel konular, toplumsal konstrüktivizme kayan felsefi akımlarla birlikte, doğaya dair geleneksel kavramları yeniden gözden geçirme ihtiyacını ortaya koymaktadır.

Doğa dendiğinde ne anlaşıldığı artık kesin değilse, o zaman çağdaş ekolojinin bir problemi de felsefi olarak doğası bozulmuş bir doğa kavramının içinde barındırdığı çelişkiyi uzlaştırmaktır.[2] Elbette, bu sorunu ele almanın bir yolu, mevcut durumu Fredric Jameson'ın öne sürdüğü gibi, kültürün genişlemesine koşut olarak kültürün "alan"ının da muazzam bir genleşme" sürecine girdiğini göz önünde bulundurmaktır. "Doğa", daha önce doğal olanı da bünyesinde kabul ederek kültürün kendisini yutmasına müsaade edip geri çekilmektedir. Eğer modernizm bir modernleşme süreciyse, "doğayı" evcilleştirme ve kontrol etme teşebbüsü olarak postmodernizm, modernleşmenin nihai başarısı olarak görülebilir: "Modernizmde... eski, daha eski ve arkaik, tortusal doğa veya varlık alanları, mevcuttur; kültür bu doğaya hâlâ bir şey yapabilir... Modernleşme süreci tamamlandığında ve doğa ufukta kaybolduğunda elinizde kalan postmodernizmdir" (*Postmodernizm* ix). Şüphesiz, çağdaş bilim ve teknoloji göz önünde bulundurulduğunda, "kültür", DNA testlerinden, stratosferin uydu ile izlenmesine kadar, devasa oranlarda genişlemiş görünmektedir. Walter Truett Anderson'ın iddia ettiği gibi, "Doğadan kastettiğiniz şey, Dünya yüzeyinin insan faaliyetlerinden etkilenmemiş bir parçası ise, bunu unutun. Öyle bir ekosistem yok, öyle bir hayvan yok, öyle bir yer yok –olmayalı da uzun zaman oldu" (185).

Doğası bozulmuş bir doğa, "postmodern" bir ekolojiye ilişkin çok sayıda soruyu gündeme getiriyor. Modern ekolojinin önemli bir kısmı, ekolojik sorunlarımızın, kültürün doğadan ayrılmasından kaynaklandığı varsayımına dayanır ve postmodern durumun, kültürün daha önce görülmemiş bir şekilde genişlemesi olarak nitelendirilmesi halinde, bu bağlantıdan daha da uzaklaşmış oluyoruz. Bu durumda "postmodern ekoloji" kavramı bize bariz bir oksimoron gibi görünecektir. Postmodern kuram, doğayı / kültürü

[2] "Ekoloji" muhakkak çok geniş bir terimdir. Çağdaş ekolojinin bir özelliği de çeşitliliğidir. Burada değineceğim metinler, doğrusunu ifade etmek gerekirse ekolojiden ziyade "postmodern" felsefe kategorisinin altına düşmektedir. Benim uğraşım öncelikli olarak "doğa"nın yeniden kavramsallaştırılması ve daha geniş mânâda ekoloji üzerindeki etkisidir.

bir zıtlık olarak "yapısöküme" uğratarak, ekolojiyi amaçsız bırakmış gibi görünmektedir.

Ancak garip bir şekilde, bu kültürel "genleşme"ye rağmen, ekoloji gene de güçlü bir siyasi ve felsefi akımdır. Jameson, bunun "postmodernizmin temel çelişkisi" olduğunu ileri sürmektedir:

> [Ekolojinin] yeniden keşfedilmesi ve sınırların yeniden çizilmesi, modernleşmenin modernizmini ve kapitalizmin daha erken bir anına eşlik eden üretimci ethosunu reddettiği ölçüde postmoderndir. [Ekoloji], her ne kadar insani olarak inşa edilmiş olsa da insan tarihinin Öteki'si olarak görülen, Doğanın her türlü kavramsallaştırılmasında örtük Prometheusçuluğu da aynı şekilde reddetmelidir. Bu nedenle Doğaya ilişkin hassasiyetin tutkulu şekilde canlanması ile karşıt bir temellendiriciliğin nasıl birarada var olabileceği sorunsalının postmodernin kalbinde yatan esas bir gizem olduğunu düşünüyorum. (Seeds of Time, 46-7).

Bir şekilde, postmodern kişiler eşzamanlı olarak politik ve duygusal anlamda bağlanabilecekleri dışsal bir doğa olduğuna ve tutkuyla bağlı oldukları bu doğanın "temellendirilmiş" olmadığına inanma becerisine sahiptir. Bu yazının inceleyeceği şey de tam postmodern ekolojinin, Jameson tarafından ileri sürülmüş, –ancak ama benim görüşüme göre yetersiz ölçüde çözümlenmiş–, bu "ana gizemi" olacaktır.

Jameson, postmodernizmin kültürün genişlemesi tezine sadık olduğu için, doğa/kültür çelişkisini kültürün lehine çözümler. Çağdaş ekolojinin tutkulu bir şekilde bağlı olduğu "doğa"nın, Aydınlanma ve Aydınlanma sonrası düşüncesinin tasfiyesi olmasa bile evcilleştirilmesi için titiz bir şekilde işlenen "o eski 'doğa'" ile "aynı" nitelikte olup olmadığını sorar ve aynı olduğu yönünde karar verir. Jameson'a göre ekoloji, "doğanın" –tam tersi bir dürtüyle de olsa– "evcilleştirme" ve "tasfiye" süreçlerini yavaşlatmak veya tersine çevirmek için gayretle çalışan bu arkaik modernist görüşünü korumayı sürdürmektedir. "Doğa"yı evcilleştirilmek veya tasfiye etmek üzere bir nesne olarak görmek, pek çok açıdan, doğayı "iç görü kaynağı ve masumiyet vaadi" olarak görmenin bir anlamda diğer yüzüdür. Her ikisi de modernist bir doğa ve kültür düşüncesini yinelemektedir.

Jameson'a göre "Postmodernizm", güncel küresel kapitalist üretim tarzının "kültürel mantığına" işaret eder; piyasanın sosyo-kültürel ekosistem için bir tür yarı-doğal kontrol mekanizması haline geldiği bir durum. Oysaki modernizmde "doğa", sermayenin içselleştirmeye çalıştığı radikal "dışsal" olandı. Postmodernizmde o "dış" artık mevcut değildir ve sermayenin kendisi doğal hale gelmiştir. Bu bağlamda "doğa", sık sık "ticaretin ve ticaretin barışçıl etkileri" aracılığıyla "evcilleştirilmeye" ihtiyaç duyulduğu

düşünülen "insan doğası" ile yer değiştirir. Ekolojinin "küçüklük, tutumluluk ve bunun gibi yeni alışkanlıkları" ile otoriter kontrol tarzları arasında ürkütücü bir benzerlik belirir; zira her ikisi de "baskıcı" yönetim kategorisine girmektedir (*Seeds*, 47).[3] Cary Wolfe, Jameson'ın duruşunu şöyle açıklıyor: "'Ekoloji', Jameson'ın postmodern kültürün bir 'ideologemi' olarak nitelendirdiği şey haline gelmiştir; "postmodernin sistemik mantığını yeniden üretirken doğanın kalıntısal, modernist Ütopyacı vazifesi" kavramından faydalanan *bir ideolojik birimdir* (29). Bu durumda Jameson için, karşıt temellendirici bir natüralizmin gizemi, piyasanın mantığıyla çözülür: "Piyasa ve piyasacı argümanlar, bu postmodern natüralizmin nihai biçimi gibi bir şeydir: hem özcülük hem de bir temellendiricilik mantığını içererek, piyasa âdeta bütün postmodern metafiziği kapsayan bir gösteri sunar" (*Seeds* 51).

Jameson'ın piyasaya vurgusu postmodern ekolojiyi anlamak için çok önemli olsa da (bu konuya geri döneceğiz), postmodern ekolojinin çelişkisini kültüre ve kültürün "zaptına" indirgemesi –ekolojinin "tutumluluğunun" siyasal muhafazakârlıkla eş biçimli olması– bana ilginç olabilecek bir soruya verilmiş tatmin etmeyen bir cevap gibi geliyor. Jameson'ın formülleştirmesinde gördüğüm sorun, ikili karşıtlığın korunmasıdır: ekoloji ya "doğa"nın insanlık tarihinin radikal olarak dışsal ve ayrık olan "ötekisi" olduğuna inanmalıdır ya da doğanın sadece insani bir inşa olduğunu kabul etmelidir –ya doğa ya kültür.

Jameson'a cevaben, postmodern "doğa"nın "Aydınlanma ve Aydınlanma sonrası düşüncenin tasfiyesi için olmasa da, evcilleştirilmesi için bu denli titizlikle işlenen eski doğa" ile "aynı" olmadığını iddia ediyorum. Burada daha ziyade, problem zıtlığın ta kendisidir ve uzun bir tarihe sahip felsefi bir problemdir. Mevcut durumun bir "antinomi" olarak göründüğü gerçeği, felsefi bir kavramsal sürüncemenin varlığını kanıtlar ve eğer çözülemiyor gibi görünüyorsa en azından, Batı metafiziğinden miras aldığımız felsefi çerçevede kavranıldığı ölçüde *çözülemiyor* görünmektedir. Jameson'ın tanımladığı "temel zıtlık", iki karşıt ve uzlaşmaz seçenekten oluşan modern bir epistemolojinin sonucudur: ya doğa "orada dışarıda"dır ya da inşa edilmiştir. Ekolojinin *her ikisi* gibi de görünmesi bu seçimlerin yeniden düşünülmesi üzerinde etkili olmalıdır.

[3] "*Old Orders for New: Ecology, Animal Rights, and the Poverty of Humanism*" aldı eserinde Cary Wolfe öncelikli olarak "derin ekoloji"ye atıfta bulunmak için Jameson'ın ekolojiye dair referanslarını ikna edici bir biçimde okur. Bu, Jameson'un ekolojik düşüncenin "baskılayıcı" doğasına vurgusunu açıklayan bir okumadır. Jameson açıkça belirtmediği için, "ekoloji"yi daha genel bir yorumldım. Böylelikle "temel antinominin" kültürel kapsamını genişleteren bir yoruma ulaşabildim.

Zıtlık, ancak farklı bir biçimde ve farklı bir çerçeveyle ele alındığında "çözülebilir". Doğası bozulmuş bir doğa felsefesi sorunu, başka bir ifadeyle, bir temsil sorunudur. Siyasi ya da ahlâki açıdan, "onun adına konuşur" gibi doğayı ifade edebilmemizin tek yolu, onu öncelikle felsefi ya da estetik olarak yeniden ortaya koyabilmektir. Jameson, postmodern ekolojinin "temel antinomi"sine ilişkin değerlendirmesinin isabetli olduğuna yönelik bir şüphe yoktur, ancak sadece (inşa edilmiş) epistemolojimiz (gene inşa edilmiş) ontolojimizin gerisinde kaldığı için. Doğası bozulmuş bir doğanın felsefesine yönelik ekolojik bir yaklaşım, çeşitli ikili karşıtlıkların çöküşünü yalnızca birini diğerine indirgemeden açıklayabilecek bir kurama dayanmalıdır. Postmodern felsefe, doğa/kültür ikiliğine tutunmaktan ziyade, ikiliğin kendisinin temellerini zayıflatmak için karşıt bir temellendirici ekolojistlerin hangi "doğa"ya tutunarak konuştuklarını sormak zorundadır.

Jameson, postmodern ekolojinin paradoksunu tanımlama ve kavramsallaştırma teşebbüsünde yalnız değildir. Bruno Latour da *Biz Hiç Modern Olmadık*'ta yaptığı modernist ve postmodernist epistemoloji tahlilinde, görünürdeki bu oksimorona işaret etmektedir. Jameson, postmodernizmi, kültürün genişlemesi ve modernist ahlâkın (doğanın evcilleştirilmesi ve tasfiyesi) zaferi olarak görürken, Latour güncel durumu bu modernist projenin başarısızlığı olarak değerlendirir. "Doğa"nın tamamının insanın kararlarından (yönetme ya da yönetmeme, geliştirme ya da koruma) etkilendiğinden kesinkes emin olmakla birlikte, Latour, insanların doğayı tamamen kontrol edebileceği fikrinin eşzamanlı olarak etkililiğini yitirdiğine işaret etmektedir. Nitekim doğanın doğasının bozulmasıyla eşzamanlı olarak, bilim ve endüstrideki "ilerlemeler" ve kültürel alanın hem felsefi hem de maddi açıdan "tasfiye edilmesi"yle, doğanın kültürel açıdan kontrolünün bir yanılsama olduğunun giderek farkına varıyoruz. "Kontrol etmek", dışsal ve kültür karşıtı bir şeyi inceleme süreci olmaktan ziyade, son yirmi veya otuz yılda giderek daha belirgin ve görünür hale gelen ekolojik sorunlar bağlamında, kendi oluşumumuzu ve doğayı dönüştürmeyi anlamaya yönelik bir teşebbüstür. Latour'un belirttiği gibi, "Bastırılmış olan intikam dolu bir şekilde geri döner... Üstünde mutlak hâkimiyet kurduğumuz varsayılan doğa bizi eşit derecede küresel bir şekilde yönetir ve hepimizi tehdit eder" (8). Dolayısıyla durum, ne "doğa"nın tam mânâsıyla "kültüre ait" bir boyut haline gelmesi, ne de dünyanın giderek artan bir şekilde insan merkezli hale gelmesidir (her ikisi de muhtemelen doğru olmakla birlikte). doğa ve kültür, saf ve özerk "alanlar" olarak kendilerini yeniden tanımlayabilecek derecede katmerlenmektedir.

Jameson, postmodern ekolojinin antinomisini modern doğa / kültür ikiliğine başvurarak çözmeye çalışırken, Latour bu antinomiyi ikili karşıt-

lıkların temellerini yeniden düşünmek için kullanır. Aslına bakılırsa, Latour'un analizi, temellendiricilik karşıtı bir temellendiriciliğin görünürdeki tutarsızlığının, modernizmin kendi içsel kararsızlığını açığa vurduğunu öne sürmektedir. Modernizmi (ve modern ekolojinin çoğunu) karakterize eden epistemolojik çerçeveyi gözden geçiren Latour, "doğadan ayrılma" tezinin (modern toplumun doğa ve kültürü arasında belirgin bir çizgi çekme çabasından dolayı aurasını yitirdiği fikri) artık bizim ekolojik durumumuz için geçerli olmadığını ve hattâ daha da ileri giderek zaten hiç var olmadığını ileri sürer. Latour, doğanın ve kültürün ayrılmaz bir biçimde bağlantılı olduğu büyülü bir dünyaya "geri dönmeye" gerek olmadığını, çünkü zaten o dünyadan hiç ayrılmadığımızı iddia eder. Aslına bakılırsa, şu anda kimileriyle karşı karşıya olduğumuz doğanın ve kültürün ucube melezlerini [hybrids] üreterek doğayla böylesine *iç içe* geçmiş olmamızı sağlayan şey, tam da bu türden bir ayrılmaya olan *inançtır*.

Latour böylece, Jameson'un antinomisini postmodern bir fenomen olarak değil, bizatihi modernist epistemolojinin krizinin bir ürünü olarak görecekti. Latour'a göre modernizm, doğanın kültür tarafından tasfiyesi değil, daha ziyade bu ikisinin hızlandırılmış entegrasyonudur. Doğanın ve kültürün melezleri ancak yakın zamanda görünür hale geldiyse, bunun nedeni, artık görmezden gelinemeyecek kadar çok sayıda olmalarıdır. Latour, modernizmi kendi şartlarına göre sorgulayarak bu melezlerin çoğalmasını açıklamaktadır. Doğa/kültür dikotomisini muhafaza etmek ve doğanın kültürün tahakkümü altına girdiğini savunmak yerine –Latour, bu ikiliği yeniden ele alır. Dahası, modernizmin tamamen bu ikilik tarafından karakterize edilemeyeceğini (ve bunun zaten asla yapılamadığını) ileri sürer. Latour modernizmin ilkelerini modern "anayasa" olarak adlandırdığı şeyde tanımlar:

> "Modern", etkin olmaya devam etmeleri için ayrı kalmaları gereken, ancak yakın zamanda birbiriyle karıştırılmaya başlanan, tamamen farklı iki pratik [kavram] setini ifade eder. İlk pratik [kavram] seti, "çeviri" aracılığı ile tamamen yeni türden varlıklar arasında karışımlar, doğa ve kültür arasında melezler yaratır. İkincisi, "arındırma" aracılığı ile, tamamen birbirinden ayrı iki ontolojik bölge yaratır: Bir yandan insanın, diğer yanda insan olmayanlarınki. (11)

Modernizm böylece temel bir paradoks üzerine inşa edilmiştir. "Arındırma" olarak da nitelendirilebilecek modern eleştirel duruş, doğa ve kültürün birbiriyle karıştırılması mümkün olmayan radikal biçimde ayrı ontolojik bölgeler olduğunu öne sürer; bununla birlikte, melezlerin resmi imkânsızlığı eşzamanlı olarak kendi kitlesel üretimlerini mümkün kılar. Eğer doğa-

dan radikal ayrılma hiç gerçekleşmemişse, o zaman Latour zaten "asla modern olmadığımız" sonucuna varır.

Latour'un paradoksal iddiası belki de en iyi bilimsel nesnellik ideolojisi (arınma) ve teknolojinin mekaniği dolayımıyla açıklanabilir. "Aurasını yitirmiş" modern dünyada, bilim, ampirik olarak kanıtlanabilen "evrensel yasalar"ı keşfederek ikiliğin doğa kutbundan sorumludur. Bilim, bu keşifleri kültürel olarak oluşturulmuş teknolojileri (hava pompası, mikroskop, bilgisayar, atom) kullanarak hayata geçirir. Yakın zamana kadar, bilim adamlarının "keşfetmesine" olanak sağlayan teknolojiler ve doğal yasalar arasındaki fark açıktı: teknolojiler kültürel olarak inşa edilmişti, ancak ürettikleri, gözlemlenmeyi bekleyen doğa basitçe oradaydı. Latour, Robert Boyle'ın vakum pompasını örnek gösterir: üretilen vakumun kendisi doğaldı; aparat ise yapay. Geriye dönüp bakıldığında, Latour, bir laboratuvarda evrensel bir doğal yasanın keşfedilmesini sağlayacak bir hava pompası yapımının ne doğal ne de yapay olduğunu yahut hem doğal hem yapay olduğunu görebildiğimizi iddia eder.

Muhakkak doğal yasaların kültürel yapılar olduğu fikri, postmodern felsefede artık tanıdık bir argümandır ve Latour'un gayet farkında olduğu bir şeydir (kendisi bunu "aslında bir inançla dalga geçme" olarak ifade eder). Latour'un faydalı müdahalesi, "doğayı" terk etmeden "kültürü" tanımak ve bunu her iki terimi de sorgulamak suretiyle gerçekleştirmektir. Boyle'ın vakumunun üretildiği pompa teknolojisi, onu daha az gerçek kılmaz. Hava pompası ve onun vakumu melezdir; kültürel olarak üretilmiş nesneler olup, bunları üreten kültürü dönüştürmüştür. Bunlar "yarı-nesneler"dir –ne özne ne de nesne, doğa-kültürün karmaşık yapıları, artık tire ile birleştirilmiş ve ayrılmaz durumdalar.

Jameson'ın kültürün genişlemesi tezini üstüne inşa ettiği doğa ve kültürü birbirinden kesin bir çizgiyle ayıran modernist yaklaşımıyla akraba "aurasını yitirme" tezi –böylelikle sadece Latour'un Anayasası'nın ("arınma") "üst kısmını" geçerli kabul edecektir. Bununla birlikte, "alt yarının" tanınması, kararlı bir biçimde modern dışı, ya da zaten hiç modern olmadığımızdan, doğa ve kültür arasındaki "modern öncesi" ara yüzler olan büyüleyici bir dünyayı resmetmektedir. Latour'un iddia ettiği gibi, "Biz de dünyanın başımıza yıkılıyor olduğundan korkuyoruz. Biz de önemsiz bir aerosol sprey sıkma jestini göksel tabularla ilişkilendiriyoruz" (7). Buradaki fikir, aerosol tabularını daha "akılcı" bir bilim ile aurasızlaştırmaya çalışmak değil, bilim ve teknolojinin bu aura yitiminin arkasındaki güç olduğunu kabul etmektir.

Bu tür melezlerin tanımlanmasına yönelik mevcut kuramsal modellerin çoğunun sorunu, saflık konusundaki ısrarlarıdır. Latour'a göre modern

kuram ve felsefenin önündeki sınama, hibritleri ayrıştırmak ve saflaştırmak olmuştur ki bunu bizatihi modernizm ontolojik olarak saf iki kutup üreterek yapmıştır: "Burada, sol cenahta, şeylerin kendileri var; orada, sağ cenahta ise özgür ifade, düşünen özneler, değerler ve semboller toplumu"(37). Anayasanın sadece bu "üst yarısı" üstüne odaklanan Batı felsefesi, melezlerin fark edilmeden ve kontrolsüzce çoğalmasına müsaade etti. Kuramın kendisi, doğaya (bilim) ve kültüre (beşeri bilimler ve sosyal bilimler) ve son zamanlarda "söylem"e –bir başka kıyaslanamaz, doğa ve kültür kutbunun her ikisinden de kopuk, ikisinin arasında aracılık yapmadan özgürce salınan "saf" bir alan– karşılık gelen saf analiz çerçevelerine bölünmüş, uzmanlaşmıştır. Bu üç yaklaşımın her biri temelde özerk olarak düzenlenmiştir. Latour, "Bilimi yüceltebilir, güç oyunlarını oynayabilir veya gerçeklikte inançla dalga geçebiliriz, fakat bu üç yakıcı asidi birbiri ile karıştırmamalıyız" (6). Aslına bakılırsa, Latour bu üç arıtıcının ötesine geçmese de melezlerle birlikte çoğalmış; melezlerin içinde bulunan daha ufak saflık parçaları ile ifade edilen; bilim, politika ve söylem içinde daha rafine alt disiplinler oluşturan ve hassas bir tür işbölümü üreten çok sayıda özerk arıtıcı olduğu açıktır.

Böyle bir saflığa içkin zorluklar özellikle ekolojik bağlamda açıktır –bu ekolojiyi Jameson'ın antinomisi için oldukça paradigmatik kılan bir gerçek. Postmodern ekolojinin aynı anda temellendirici ve karşıt bir temellendirici olması mümkündür, çünkü ekoloji saflaştırılmış kategorilere tam olarak uymaz. Ekolojik konular mantıksal sonuçlarına göre izlenirse, disiplinleri çaprazlayan ve gözlem nesnesini her bir kritik referans çerçevesiyle dönüştüren ara bağlantı ağları üretirler. Fakat Latour'un belirttiği gibi, bu bariz disiplinlerarasılık genellikle bağlantıların incelenmesine değil, kritik bölgelerin bölünmesine yol açıyor:

> En masum aerosol düğmesine basın ve Antarktika'ya, oradan da Irvine'deki Califomia Üniversitesi'ne, Lyon dağ sıralarına, asal gazların kimyasına ve belki de Birleşmiş Milletlere doğru ilerleyeceksiniz, ama ne kadar çok saf disiplin mevcutsa bu kırılgan zincir o kadar çok parçaya bölünecektir. (2-3)

Ozon deliği, bu örnekte, ontolojik, felsefi, kimyasal, politik ve söylemseldir. Hem insanlığın (kültürün) eseridir, hem de insanlık dışı süreçlerden (doğa) meydana gelmektedir. Hem araştırmanın nesnesi hem de diyalogdaki aktif bir özne olup, ona dair anlayışımızı dönüştürmektedir.

Doğal / kültürel melezlerin ve "ağlarının" sadece nesneler olmadığını, aynı zamanda eleştirel kuramı düzenleyen ve şekillendiren birer sorgulama girdisi olduğunu iddia ederek Latour, "sosyo-teknik ağlar" olarak adlandır-

dığı şey için bir alan yaratır. İnsan ve hayvan, doğal ve yapay, makine ve organizmadan meydana gelen karmaşık bir alan –postmodern dünyanın ontolojisi ve epistemolojisi. Doğanın ve kültürün, temellendiriciliğin ve karşıt bir temellendiriciliğin tuzaklarından kaçınan Latour, Jameson'ın doğanın "sonsuza kadar yok olduğu" postmodernizm versiyonuna içkin sinizmine felsefi bir alternatif hayal etmeyi başarır. Bununla birlikte, Latour'un modelinin problemi, "tüm postmodern metafiziklerin gösterisi" olan piyasayı tam olarak açıklamamasıdır.

Çağdaş "doğa"ya ilişkin hiçbir tarihsel nüansa dayalı kuram, ekonomik sistemin "doğanın" inşası ve tüketimi üzerindeki etkisini göz ardı edemez. "Doğa", en nihayetinde, giderek metalaşıyor. "Gerçek" olan her şeyin bir simülasyona dönüştürüldüğü ve satışa sunulduğu küresel kapitalist bir ekonomi bağlamında, "The Nature Company"nin* her alışveriş merkezinde bir satış mağazası olduğu bir dönemde, Jean Baudrillard'ın saptamasıyla, "enerji krizi ve ekolojik arka plan, Hollywood'da oldukça iyi iş yapan aynı tarzda (ve aynı değerde) felaket filmlerinin ta kendisi olmasıyla" anlam kazanmaya başlar (373-4).[4] Jameson'ın da iddia ettiği gibi, postmodernizmin karakter özelliklerinin birçoğu –gelip geçici niteliği; derinliksizliği; tarihdışılığı– metalaşmanın çevrenin içine öyle bir seviyede sindiği kapitalizmin mevcut aşamasıyla dikkat çekecek şekilde uyumludur (ki doğrudan suç ortağı değilse). Jameson'un ifade ettiği gibi, "postmodernizm, bir süreç olarak katıksız metalaşmanın tüketimidir" (*Postmodernizm* x). Postmodern ekolojinin "karşıt bir temellendiricilik" (amiyane tabiriyle, "doğa"nın verili bir unsurdan ziyade "bir inşa" olduğu) kavramı, hiç şüphesiz "doğa"nın piyasada satılmak üzere inşa edilmesine kısmen bir yanıttır.

Latour'un modern-dışı miti, doğanın doğasının bozulması üzerinde odaklanması ve bilimsel nesnelliği eleştirmesi bakımından şüpheli bir biçimde "postmodern" gibi görünse de, Latour'un postmodern teoriye duyduğu hoşnutsuzluk aşikârdır. "Bu entelektüel akımı tarif etmeye yetecek derecede çirkin kelimeleri henüz bulamadım"(61). Ancak postmodernizmi reddetmesi Latour'u, geç kapitalizmin ürettiği "kültürel mantığın" gerçek gücünü analiz etme imkânından mahrum bırakır. Aslına bakılırsa, tanımladığı yarı-nesneler ve melez ağlar, modern bilimin olduğu kadar modern kapitalizm ve emperyalizmin sonuçlarıdır. Latour'un modernizmin kolaylıkla işaret edilebilen en güçlü entelektüel ve maddi kuvvetleriyle –piyasa ve bilim– arasındaki bağlantılardan kaçınması, tahlilinde bir boşluğa yol

* Bilimsel oyuncaklar ve deniz kabukları, fosiller, mineraller vb. doğaya ait nesnelerin satıldığı Amerikan menşeili zincir firma (ç.n.)

[4] Güncel birkaç örnek vermek gerekirse *Kasırga, Sel, Asteroid* gibi sinema örneklerinde doğal afetler kötü adamlara rakip olmaktadır.

açıyor ki, bu kuramsal modeli için yürüttüğü özellikle siyasi ve ekonomik bağlama ilişkin tartışmasında açıkça görülebilir bir eksikliktir.

Eğer modern anayasanın İkili işleyişi (arınma ve çeviri) giderek daha fazla görünür hale geliyorsa, bunun nedeni modern projenin hem kendi içinde hem de dışında şaşkınlık içinde olmasıdır. Giderek artan bir şekilde arınması zorlaşan melezlerin çoğalmasının yanısıra, modernizmin ikiz hedeflerinin de –Latour'un ifade ettiği üzere, "insanın insan üzerindeki egemenliğine son vermek" ve "doğayı hâkim kılmak" (9)– son yıllarda giderek içi boşalmıştır. Latour, 1989 yılını modern dışı mitinde önemli bir yıl olarak öne çıkarıyor. Sosyalizmin çöküşünü simgeleyen Berlin Duvarı'nın yıkılışı, Latour için modern toplumsal projenin çöküşünü ve demistifikasyonunu temsil ediyor: "İnsanın insan tarafından sömürüsünü ortadan kaldırmaya çalışırken sosyalizm sömürüyü ölçülemez boyutlarda arttırdı" (8). Sosyalizmin çöküşü, haliyle daha da genişlemiş olan kapitalizm için bir "zafer" olarak sonuçlandı. Ancak Latour'a göre, bu "zafer" kısa ömürlü oldu çünkü kısa bir süre sonra, kapitalizmin maskesi düştü: "İnsanın insan tarafından sömürüsünü doğanın insan tarafından sömürüsüne doğru yönlendirerek, kapitalizm her ikisini de ziyadesiyle büyütmüştür" (8). Latour'un doğru bir şekilde işaret ettiği üzere, modernist ideolojinin bu gibi başarısızlıkları, günümüzde özgürleşme ve keşif kuvvetinden ziyade sömürü ve yıkım kuvveti olarak görülen modernizmden yana genel bir memnuniyetsizliğe yol açtı.

Bununla birlikte, modernizme ilişkin bu hayal kırıklığı, kapitalizmin herhangi bir şekilde yok olmasına neden olmamıştır. Aksine, Jameson'ın da belirttiği gibi, sosyalizmin çöküşü sadece kapitalizmin doğallaş(tırıl)masına yol açtı. Hattâ öyle ki, Jameson'ın açıkladığı gibi [kapitalizm] "yeryüzünün ve doğanın tamamen tahrip edilmesini hayal etmek, geç kapitalizmin çöktüğünü hayal etmekten... daha kolay görünecek" kadar doğallaşmıştır." (*Seeds* xii).

Her ne kadar Latour, Jamesoncı "doğanın sonsuza kadar yitmiş olması" sinizminin üstesinden gelmiş ve eleştirel kuramın ihtiyaç duyduğu yön değiştirmeyi sağlamış olsa da –artık bir melez olarak düşünülen, şeyleri, söylemleri ve iktidarı kuşatacak şekilde– analizinin Jameson'unki gibi merkezî bir siyasi odağı yoktur. Sözde nesnelerin aracılığını tanımak isteminde, Latour, nesnelerin ve "doğanın" (son zamana kadar) sonuçsuzca görünen bir şekilde topluma dâhil edilmesinin ve dolaşıma girmesinin, modern bilimin ilerleyişine imkân sağlamanın yanısıra sözde nesnelerin ayrılmaz bir parçası olduğu muazzam bir kapitalist genişleme için de imkân sağladığı gerçeğine değinmez.

Çağdaş ekoloji konularını ele almak istiyorsak, benim önerim, doğayı ne tamamen bir kültüre dâhil olmuş yitik bir nesne olarak görebilir –doğanın çok fazla yansıması vardır; "sözde nesnelerimiz" de doğaldır–; ne de küresel kapitalizmin ve kapitalizm tarihinin ekolojik durum üzerindeki muazzam gücünü göz ardı edebiliriz. Bu bağlamda, Karen Tei Yamashita'nın yakın zamanda çıkan romanı *Through the Arc of the Rainforest*[5] eserine, özellikle doğası bozulmuş tabiat olgusunu postmodern bağlamda ele alan bir çalışmaya döneceğim. Bu roman Latour ya da Jameson tarafından ortaya konan kuramsal modeller aracılığıyla "okunabilir" olsa da burada romanı bir analiz nesnesi olarak değil, Jameson tarafından sunulan Marksist tarzda bir eleştiri ile Latour tarafından ileri sürülen doğa/kültür zıtlığının sorgulanmasını yararlı biçimde sentezlemeye imkân veren, kendi başına kuramsal bir model olarak okumayı önereceğim. Edebiyata "dönüş" çoğu zaman, metinsel analize bir dönüş anlamına gelir. Soruşturmanın hedefi (bu örnekte) "gerçek" dünyadaki doğası bozulmuş doğanın gizemlerinden, bu "doğa"nın kurgusal metnindeki tezahürüne kaymasıdır. Ne var ki, *Through the Arc of the Rainforest*'a yönelmemin sebebi sadece eserin kuramı "uygulamaya koyuyor" gibi görünmesi değil, aynı zamanda kendisinin de doğası bozulmuş bir doğaya ait bir "kuram" olduğu içindir.

Latour'un bütüncül bir eleştirel kuram çağrısını ele alırken, edebiyatın epistemolojik ve felsefi rolünün yeniden değerlendirilmesi potansiyel olarak oldukça faydalıdır. "Hassas bir mekiğin cennetleri, endüstrileri, metinleri, ruhları ve ahlâk yasasını bir araya getirmesi gerektiği fikri" mevcut kuramsal söylemde "esrarengiz, düşünülemez, [ve] imkânsız" (Latour 5) görünse de bu tarz bir melez edebiyatta görülmemiş şey değildir. Diğer bilgi formlarının aksine edebiyat, zıtlıkları, çelişkili anlam ve yorum seviyelerini besleyebilir ve barındırabilir. Bu itibarla, William Paulson'ın öne sürdüğü gibi edebiyat, "betimleyici dillerin betimlememize imkân tanıdığı fenomenler arasındaki geçişler hakkında konuşabilme" becerisi ile "kendi bünyesi içinde disiplinlerarası"dır (40). *Through the Arc of the Rainforest* hem kalıntısal modernist fikri temsil ederek, hem de ne kadar soluk olsa da yeni yeni zuhur eden postmodern doğası bozulmuş bir doğanın ana hatlarını çizerek, zıtlığın görünüşte karşıt yanları arasındaki geçişlerden bahseder.[6]

Through the Arc of the Rainforest çok uzak olmayan bir gelecekte Brezilya yağmur ormanlarında geçen bir eko-kıssadır. Olay örgüsü tanıdık istikamet izler –doğadan trajik bir düşüş; modern teknolojinin tırmanması ve

[5] Henüz Türkçeye çevrilmemiş bir roman olduğu için eserin ismini olduğu gibi bıraktık. Türkçeye *Yağmur Ormanları Arkının İçinden* olarak çevrilebilir.

[6] "Kalıntısal" ve "doğmakta olan" gibi terimleri genel hatlarıyla Raymond Williams'tan ödünç alıyorum. *Marksizm ve Edebiyat*'ı inceleyiniz (New York: Oxford UP, 1977): 121-128.

doğanın artan bir şekilde nesneleştirilmesi; baskılananın apokaliptik geri dönüşünden sonra doğaya dönüş– bu, kültürün (nihai olarak olsa başarısız olsa da) doğayı evcilleştirmek ve / veya tasfiye etmek için uğraştığı Jamesoncı modern bir "doğanın" varlığını öne süren bir hikâye. Bu itibarla, Yamashita'nın romanı, Walter Truett Anderson'ın "uzak yeşil" perspektifi olarak ifade ettiği endüstriyel toplumun oldukça didaktik bir eleştirisi olarak okunabilir.

Ancak, aynı zamanda, *Through the Arc of the Rainforest* böyle bir okumaya direnmektedir. Doğayla kültür arasında keskin ikili bir karşıtlık –modernizmin ve modernleşmenin tam merkezinde olan– netliğini yitirir: Nesneler romana özneler olarak girer; doğa hem kültürün kendisidir hem değildir; küresel ve yerel birbirine bağlıdır; küçük ev üretimi çok uluslu hale gelir; ve çok uluslu firmalar ise Amazon doğal tedavi usulünü sermayeleştirir. Doğa-kültürün çağdaş bir modeli olarak, *Through the Arc of the Rainforest* sadece modern ikiliğin iki yüzü hakkında değildir; aynı zamanda bu ikisinin ortasında kalan sahada olan biten şeylerle ilgilidir –doğası bozulmuş bir doğanın melezleri, harikaları ve dehşetleri.

Yamashita'nın paradigmatik "doğal" ortamda (Brezilya'daki yağmur ormanları) geçen romanı, gelişmekte olan ülkeler, teknoloji, endüstri ve ekolojiye ilişkin çağdaş söylemlerin sahasında top çevirmekte ve bunlarla alay etmektedir. Romanın ana eylemi, ormansızlaşma ve erozyon yoluyla, Brezilya yağmur ormanlarının ortasında beliren ekolojik bir harikanın etrafında gerçekleşir: "Mataco" olarak bilinen çok büyük bir plastik tabaka. Romanda merkezî bir figür (bir karakter değilse bile) olarak, Mataco doğası bozulmuş tabiatın doğasını kavramsallaştırmaya başlayacak kurgusal bir model sunar. Her ne kadar *Through the Arc of the Rainforest* sahici bir melez toplulukları koleksiyonu barındırsa da, Mataco romanda yüce bir "sözde nesne" konumundadır –romanın kendisini üreten bir doğa-kültür, özne-nesnedir.

İlk ortaya çıkarıldığında, Mataco, dünyanın doğal harikalarından biri olarak kabul edilir. Küresel ekolojik gruplar, onu sömürüden korumak için telaşa düşerler. Onu ortaya çıkaran güçler –tarlalaştırma, aşırı otlatma ve diğer "çölleştirme" işlemleri– zaten doğanın ve kültürün melezleri olmasına rağmen, Mataco'nun kendisi başlangıçta "doğal" görünmektedir ve kökeniyle ilgili pek çok spekülasyon ortaya çıkar. Alternatif bir doğal kaynak, Tanrı'nın bir işareti, dünya dışı varlıkların kanıtı ya da tanımlayanların pozisyonu ve eğimine bağlı olarak potansiyel bir tatil yeri olarak görülür. Ancak roman ilerledikçe ve bilim adamları maddeyi analiz ettikleri zaman, "doğal" Mataco'nun aslında bir açıdan yapay olduğuna ya da daha doğrusu, artan melezlik ve ağ iletişimi dönemine paralel olarak meydana

geldiğine karar verilir. Mataco bir anlamda, doğanın ve kültürün paradigmatik bir melezidir:

> Bilim adamları, Mataco'nun geçen yüzyıl içinde çoğunlukla plastik, poliüretan ve straforun daha yaygın biçimlerinin geliştirilmesine paralel olarak oluştuğunu iddia ettiler. Yeryüzünün iskân edilen hemen hemen her bölümü altında, biyolojik olarak parçalanamayan malzemenin gömülü olduğu muazzam dolgu alanları, uğradıkları muazzam baskıyla Yeryüzü mantosunun daha da alt katmanlarına itildi. Erimiş kütlenin sıvı birikintileri, yeraltı damarlarından bakir bölgelere sıkışmıştı. Amazon Ormanları, yeryüzündeki son bakir alanlardan biri, bol miktarda bu maddeden barındırıyor. (202)

Mataco böylelikle hem doğal hem de yapaydır, çöpten meydana gelmektedir (özellikle "birinci dünya"nın "üçüncü dünya"da ortaya çıkan, davetsiz atığı), ancak Yeryüzünün "doğal" güçleri tarafından inşa edilmiştir.

Bu sertleşmiş, erimiş kitle sadece hayal edilen gerçekliğin bir ürünü değil, aynı zamanda fikirlerin, siyasetlerin, emperyal tarihin ve küresel ekonominin bir araya gelmesidir. Bu şekilde, bu büyük plastik tabaka romanın kendisi için bir metafor olarak okunabilir. *Diyalojik İmgelem* kitabında, M. M. Bahtin, romanın bir tür olarak, toplumsal söylemlerden ya da romancıyı çevreleyen "heteroglossia"dan (çokdillilik) meydana gelmiş farklı dil türlerinden oluştuğunu öne sürer. Romancı bu muhtelif söylemleri tutarlı bir bütünün içinde âdeta bir orkestrayı yönetiyormuşçasına konuşturur. Bu söylemler romana yedirildikçe, birbirleri üzerinde melezleştirici bir etki yapmaya başlarlar. Bahtin'in öne sürdüğü gibi, bu "romana özgü melez, *farklı dilleri birbiriyle temas etmek üzere bir araya getiren, sanatsal gözle düzenlenmiş bir sistemdir*; bir dilin başka bir dil ile aydınlatılmasını hedefleyen bir sistem" (361).

Roman, bu nedenle, bir tür melez, birbirleriyle iletişime giren diyalojik söylemler koleksiyonudur. Kendisini çevreleyen "doğa-kültür" heteroglossia'sından yola çıkarak roman kaçınılmaz şekilde çağdaş toplumsal bağlamı yansıtır ve bu bağlam için bir fihrist sağlar. Bu, romanın sosyal bağlamı basitçe taklit ettiği anlamına gelmediği gibi, bağlamı temsilci bir tarzda da "temsil" ettiği anlamına gelmez. David Carroll'ın Bahtin'in sosyo-biçimsel unsurlarına ilişkin ifade ettiği gibi, "o halde, romancının dünyası, nesnenin kendisi ya da onun tutarlı ve uygun bir temsili değil, daha ziyade nesneyi çevreleyen ideolojik ve dilbilgisel çatışmalardır; nesneye ilişkin anlayışı ve temsili erteler ve böler" (76). Bu nedenle roman, nesnellik talep edemeyecek melez bir söylemler ağı sağlar. Roman, hem bir dünyayı temsil eder ve hem de "gerçek" ve "söylemsel ve politik" olsa da bu dünyanın

–Bahtin'in uygun bir şekilde ifade ettiği gibi "plastik imkânlar"la dolu bir dünya– ontolojik anlamda var olmadığını kabul eder (3).

(Edebî bir tür olarak) romanın kendisi gibi Mataco da, yeni bir formda toplanmış doğal ve kültürel yapıntıların bir karışımıdır. Aslına bakılırsa, *Through the Arc of the Rainforest*'ın nedeni Mataco'dur ve gene Mataco'nun kendisi romanda yaşanan olayların tanığıdır. Yamashita'nın anlatıcısı ufak, yuvarlak bir Mataco plastiğidir; bu Latouryan "sözde nesne", uçuk bir ekolojik kaza sonucu Kazumasa isimli Japon bir adamın vücuduna ilişir. Kazumasa'nın alnının kıyısının yörüngesine yerleşen küre, karakterler arasında televizyon kanallarını gezinir gibi dolaşarak okuyucu için bir iletişim uydusu gibi işlev görür. Bir doğa ve kültür melezi olan bu sıra dışı anlatıcı, karakterlerin kuramadığı bağlantıları kurabilirmiş ve romanın eylemi üzerinde "Tanrısal üstten bakışa" sahip gibi görünse de, romanın kendisi gibi nesnelerin esas "tabiatı" ("doğa"nın kendisi dâhil olmak üzere) hakkında doğrudan bilgiye sahip olduğunu iddia etmez –Carroll, romanın tür olarak "nesneyi çevreleyen ideolojik ve dilbilimsel çatışmalar" olduğunu iddia eder. Küre, postmodern bir dünyada tam anlamıyla yarı ilâhi bir anlatıcıdır. Yahut, kürenin kendisini tanımladığı gibi, bir tür postmodern Lassie türüdür: "Hayvanın (dizinin baş karakteri Lassie) sahibinden bariz bir şekilde daha geniş bir algıya sahip olduğu, çocuk dizilerinde tarif edilen durumdan biriydi" (Yamashita 24).

Yamashita'nın ekolojiye yönelik yenilikçi yaklaşımı, geleneksel dikotomileri aşan bağlantılar doğurur – melezliğe dair bir model ve eleştiri sağlayan, doğaya ve kültüre ilişkin ekosistemik bir vizyon. Böylece, *Through the Arc of the Rainforest,* Latour'un melezlik olgusuna bir örnek teşkil eder. Latour'un odak noktası tereddütsüz biçimde modern bilimin üstünde olmasına karşın Yamashita modernist "Anayasa"nın oluşumunda ve muhafazasında piyasanın oynadığı rolün de altını çiziyor. Yamashita, eko-kıssasını Brezilya yağmur ormanlarına yerleştirerek çağdaş çevresel sorunların küresel ekonomik yönlerini vurguluyor.

Through the Arc of the Rainforest küresel tüketim kültürü ideolojisini ve ona meyilli simulakral "ekolojik bilinc"i iğneler. Postmodern "siyaset"e yönelik Jamesonvari saldırısında Yamashita, "Tabii, Mataco'yu çevreleyen alan, uluslararası ekolojik grupların Amazon ormanının son derece fotojenik olduğunu ve nefis takvim fotoğrafı sağladığını keşfettiğinden beri tartışma konusudur" (98) diye açıklamıştır. Yamashita, Kuzey Amerika tüketim kültürünün daha ileri bir parodisi olarak sözlerine devam eder, "Zamanında, Los Angeles ve New York şehirlerinde aynı sayıda lambada kulübü ve 'yağmur ormanlarını kurtarma' grubu vardı. İnsanlar bu şehvetli dansı yaparken kasıklarını deli gibi döndürüyor ve kilometrelerce ötede yok edi-

len zavallı ormanlara iç çekiyor ve inliyordu... Ancak lambada gibi hepsi, bunların hepsi geçti gitti" (98).

Baudrillardvari bir "simulakrın başlangıcı"nda, Brezilya yağmur ormanları, ruhsuz bir simülasyona, Birinci Dünya'da tüketilmek üzere cilalı bir fotoğrafa dönüşür ve Mataco'nun ortaya çıkışı, sadece bu amaçsız metalaştırmayı yoğunlaştırmaya hizmet eder. Aslına bakılırsa, Mataco plastiğinin nihai simulakral malzeme olduğu keşfedilir. Başlangıçta, Mataco geçirimsizdir. Geleneksel madencilik teknikleri, plastiğin herhangi bir kısmını çıkarmakta başarısız olur. Ancak, bilim adamları sonunda, bir plastik asit ve lazer birleşimi aracılığıyla plastiği kazmayı ve kullanmayı başarırlar. Bu teknoloji bir kez kullanılmaya başlandığında, Mataco'nun mükemmel bir doğal kaynak olduğu keşfedilir ve Mataco plastiği kültürün sonsuz kapris lerine pasif bir şekilde âdeta teslim olur. Hemen hemen her şekle, dokuya ve kıvama sokulabilmektedir; çelikten daha güçlü veya yenecek kadar yumuşak olabilir. Gerçek olandan daha gerçekçi görünebilir: "Mataco plastiği doğal coşkuyu, nemi, tazeliği – yani yaşam hissiyatının ta kendisini yeniden yaratmayı başardı" (142).

Yamashita, Mataco'nun "doğal" kaynak imgesini, Brezilya kaynaklarının kolonyal sömürge tarihine bağlamaktadır ve bu vesileyle Félix Guattari'nin "dünya pazarının neo-liberal efsanesi" olarak adlandırdığı olgu, kapitalizmin doğallaşmasını sorgulamaktadır: "Bu efsaneye göre, bir ekonomik topluluk bunun [dünya pazarının] kanunlarına teslim olur olmaz sorunları âdeta sihirli bir şekilde çözülüp yok olur." (Kaosmosis 123). Brezilya hükümeti, Brezilya'daki bu tür araştırmalardan elde edilen kârı korumak amacıyla Mataco plastiklerine yönelik araştırmalara yasal ve ekonomik kısıtlamalar getirir. Meclis üyelerinin öne sürdüğü gibi, "Brezilya'nın zengin altın madenleri geçmişte Portekiz Kralı'nın kasalarına boşaltılmış ve sonuçta da İngiltere'deki Sanayi Devrimi'ni finanse etmiştir. Bu sefer, eğer sahip olunacak bir zenginlik varsa, Brezilya'da kalması evladır" (96). Bununla birlikte, Brezilya gibi bir ülkede "post" sömürgeci deneyim birçok yönden sömürgeciliğin devamıdır. Kongrenin diğer üyelerinin dudak büktüğü gibi, "Mataco'nun hazinesi, en iyi ihtimalle, Uluslararası Para Fonu'na yapılan sürekli faiz ödemelerinde ufak bir katkıdır" (96).

Aslında, Brezilya hükümetinin Mataco'yu Brezilya'nın kontrolünde tutma çabalarına rağmen, yeni doğal kaynağın üzerinde en büyük kontrolü ele geçiren Amerikalı ulusötesi şirket GGG olur. Kendisini istediği gibi "klonlayabilen" GGG, varlığını Brezilya'ya nakleder: "GGG, muhteşem bir işlevsel mucize gibiydi. Mataco âdeta gökyüzünden düşmüş, yaşayan, nefes alan bir organizmaydı" (111). Tıpkı sömürgeci güçler, metropolü finanse etmek için Brezilya'nın doğal kaynaklarını kullandıkları gibi, ulusö-

tesi şirket de New York ofisinin "kasalarını doldurmak" için Mataco plastikleri pazarını kullanır. Anlatıcı-küre aktarmaya devam eder, "...Brezilya'nın IMF'yle yaptığı borçlanma anlaşmalarından beri duyulmamış miktarda sermaye, âniden ABD GGG Şirketlerinden Mataco'daki Brezilyalı paydaşına âdeta aktı" (76).

Mataco plastiği, canavarsı melezler üreten ve "Plastik Çağı"nı başlatan en büyük tercüman haline gelir. Yamashita, "İnşaattan modaya her endüstri Mataco plastiklerine atladı" şeklinde ifade ediyor (142). Romandaki toplum Mataco plastikleriyle tamamen bütünleşir: binalar onunla inşa edilir; plastik gıdalar ondan üretilir, hattâ plastik cerrahlar nefes alabildiğini keşfettiklerinde, insanların yüzleri onunla yeniden inşa edilir. Romandaki yaşamsal dünya tamamen öylesine plastikleşir ki artık kimse "gerçek" ile "plastik" olanın veya "doğal" ile "yapay" olanın arasındaki farkı anlayamaz hale gelir. GGG'nin Amerikalı yöneticisi J. B. Tweep, heyecanla "plastikten yaratılabilecek bir dünya" keşfeder (167).

Bu devasa boyutlara ulaşan plastikleştirme hareketi, doğanın sonsuza kadar yitmesi gibi görünebilir –ve kesinlikle J. B. Tweep için, Mataco plastiği saf kültür, saf gelir, saf ranttır– ancak roman arıtıcılara değil, arabulucuculara odaklanmaktadır. Her ne kadar ekonomik (ve bilimsel) bir bakış açısına göre, (Tweep'in de belirttiği gibi) "gökyüzü sınırdır", ancak, *Through the Arc of the Rainforest* doğası bozulmuş doğanın kendi sınırlarını kendi koyduğunu ileri sürmektedir. Latour'un ozon deliğine dair analizini anımsatırcasına, melezlik bugün daha görünür hale gelmiştir, çünkü baskılanmış melezlerimiz "intikamla" geri dönmektedir. Ayrıca Félix Guattari'nin "Üç Ekoloji" çalışmasında ifade ettiği gibi "İnsanlığın tekno-bilimsel gücünün sınırları vardır. Doğa, geri teper" (134). Doğanın ve kültürün bir melezi, nihai bir yarı-nesne olan Mataco, roman toplumunun tüm yönlerine sızar, sınırına ulaşır. Başlangıçta biyo-bozunur olmayan çöp, dünyanın çekirdeğinin "doğal" gücüne (ilk etapta Mataco'yu oluşturmak için) duyarlı olsa da nihayetinde Mataco'nun kendisi, "doğal" güçlere karşı savunmasızdır. Plastik maddesindeki sınırsız ekonomik büyüme ile eş zamanlı olarak, plastik yiyen yeni bir bakteri türü gelişir. Mataco plastiğinden oluşan her şey yok olmaya başlar ve anlatıcı-küre dâhil olmak üzere tüm yapıntılar çözülür –ve tabii ilişkisel olarak romanın kendisi de.

Roman "bastırılanın geri dönüşü" sonucu "doğanın" nihai zaferi gibi görünebilir. Bu durumda, roman Jameson'ın kendi kendini denetleyen bir otoriteryanizmle izomorf (eşbiçimli) bir ekoloji tezini destekleyecek bir okumaya konu olabilir. Romandaki doğa ve kültür karışımlarının bir çeşit kıyametvari sonuçlara sahip olduğu açıkça görünmektedir. Bununla birlikte roman, postmodernizmin hiper-melezliğinin aşikâr bir eleştirisidir, an-

cak melezliğe tam olarak karşı değildir. Her şeyden önce romanın kendisi de Mataco'nun ortaya çıkışıyla var olur ve anlatılabilmek için plastik küreye bağımlıdır. Basitçe teknolojiyi göz ardı etmek gerçek anlamda bir seçenek değildir. Plastik kürenin ifade ettiği gibi, Kazumasa "bana tekinsiz bir rahatsızlıkla bakışlarını dikti fakat sonunda pes etti. Bu benim hatam değildi. İnsan kendini ömür boyu süren bir yakınlıktan öyle kolayca ayıramıyor" (203). Asıl nokta, melezleri ortadan kaldırmak değil, onları görkem ve dehşetleriyle yansıtır biçimde tanınır kılmaktır.

Romanın içindeki karakterler ekolojik bir afeti deneyimliyor olsa da bu eko-kıssanın okuyucuları için aynı şey geçerli değildir. Anlatıcı-küre romanın sonunda çözülerek yok olsa da, okuyucuya ikinci bir şans bahşedilir. *Through the Arc of the Rainforest* döngüseldir. Küre kitabın başında roman olaylarının bir "hatırası" olarak yeni bir bedene girer ve hikâye başa döndüğünde hatıra artık bizimdir. Küre, "Hatıra artık tamamlandığına göre sana veda ediyorum. Kimin hatırasını soruyorsun? Gerçekten kimin?" diyerek sözlerini tamamlar (212). Potansiyel bir felaketin bilgisini haiz olarak, melezlerimizi inşa ederken artık daha dikkatli olabiliriz.

Jameson'ın işaret ettiği gibi, bir antinomi bir çelişkiden farklıdır. Antinomi daha düzenli, daha temizdir; zıtlık, iki zıt ve bağdaşmayan seçeneğin biraradalığıdır. Bu itibarla nispeten daha kolay tarif edilebilir. Ya biri, ya diğeridir; temellendiricilik veya karşıt bir temellendiricilik; doğa yahut kültür. Bir çelişki ise, potansiyel açıdan daha karmaşıktır. Çelişki bir çözüm ihtimalini ima eder: "çelişki, hakkında pek çok farklı, görünürde çelişkili şey söylenen müstesna bir olgudur; biraz çaba ve maharet çelişkili iki şeyin bir şekilde ilişkili veya aynı olduğunu göstermek için yeterlidir" (2). Jameson, benim de burada denediğim gibi postmodernizmin zıtlıklarını çelişki "semptomları" olarak okuma girişiminde bulunur. Jameson'ın "çaba ve mahareti" postmodern ekolojiyi ayrıştırmış ve çözümlemiştir ancak bunu modernist epistemolojiyi muhafaza ederek yapar. Kanaatimce, doğası bozulmuş doğayı tanımlamak için yetersiz bir "çözümleme".

Through the Arc of the Rainforest'da bir noktada anlatıcı, doğa ve kültürün, plastik ve yağmur ormanlarının, melez karışımlarını "tuhaf bir ekoloji" olarak tarif eder. "Tuhaf bir ekoloji", en azından "doğa"nın modernist versiyonunun durduğu yerden –radikal biçimde dışsal bir ana kaya, bir "evcilleştirme ve tasfiye" veya "iç görü ve masumiyet vaadi" kaynağı– postmodern ekolojiyi gayet yetkinlikle tarif edebilen bir tabirdir. Doğası bozulmuş doğa modernist "Anayasa"nın kalıntısal lensinden bakıldığında bir antinomi gibi görünüyor olsa da, postmodern felsefe modernizmin sağladığı kavramsal çerçevenin ötesine geçmeli ve karşı karşıya olduğumuz devasa melezliği mümkün kılan şeyin tam da doğa ve kültüre ilişkin bu antimonik

düşünce tarzı olduğunu anımsayarak bu çelişki ile uzlaşmaya başlamalıdır. Postmodern ekoloji bir temsil krizine işaret eder. Kapitalizmin hakiki doğa kanunu olduğu, "doğa" yeniden "sonsuza dek yitik" ve "geri tepiyor" göründüğü tarihsel bir anda, Yamashita'nın *Through the Arc of the Rainforest* romanı doğası bozulmuş doğanın doğmakta olan ve henüz çelişkili doğasını tasavvur etmek için melez bir kuramsal çerçeve sağlamaya başlamıştır.

Kaynakça

Anderson, Walter Truett. *Evolution Isn't What It Used To Be.* New York: W.H. Freeman and Company, 1996.

Bakhtin, M.M. *The Dialogic Imagination.* Ed. Michael Holquist. Trans. Holquist and Caryl Emerson. Austin: University of Texas Press, 1981.

Baudrillard, Jean. "The Precession of Simulacra." *A Postmodern Reader.* Ed. Joseph Natoli and Linda Hutcheon. Albany: State University of New York Press, 1993. 342-376.

Carroll, David. "The Alterity of Discourse: Form, History, and the Question of the Political in M.M. Bakhtin. *Diacritics* (Summer 1983): 65-83.

Guattari, Félix. *Chaosmosis, an Ethico-Aesthetic Paradigm.* Trans. Paul Bains and Tulian Pfanis. Bloomineton: Indiana University Press, 1995.

—, "The Three Ecologies." Trans. Chris Turner *New Formations 8* (Summer 1989): 131-147.

Haraway, Donna. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature.* New York: Routledge, 1991.

Hayles, N Katherine. *Chaos Bound: Orderly Disorder in Contemporary Literature and Science.* Ithaca: Cornell University Press, 1990.

Jameson, Fredric. *Postmodernism Or, The Cultural Logic of Late Capitalism.* Durham: Duke University Press, 1991.

—, *Seeds of Times*, New York: Columbia University Press, 1994.

Latour, Bruno. *We Have Never Been Modern.* Trans. Catherine Porter. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

Paulson, William. "Literature, Complexity, Interdisciplinarity." *Chaos and Order: Complex Dynamics in Literature and Science.* Ed. Katherine Hayles. Chicago: Chicago University Press, 1991. 37-54.

Wolfe, Cary. "Old Orders for New: Ecology, Animal Rights, and the Poverty of Humanism." *Diacritics* (Summer 1998): 21-40.

Yamashita, Karen Tei. *Through the Arc of the Rainforest.* Minneapolis: Coffee House Press, 1990.

Bir Antroposen Eleştirisi İnsan Merkezlilikten "Teknik" Farkındalığa*

Necati Erbil Ertürk

"Aslında kozmosu ele geçirmek değil istediğimiz,
yalnızca Yer'in sınırlarını kozmosun sınırlarına dek genişletmek."
Stanisław Lem, *Solaris*

Giriş

"Antroposen'de toplum", "antroposende insan", "antroposende sanat", "antroposende sermaye" gibi makale ya da tebliğ başlıkları veya bizatihi toplantı temaları her geçen gün daha fazla kulağımıza çalınıyor. Son yılların hızla popülerleşen kavramlarından biri antroposen. Öncelikle felsefe ve sanatta kendine yer edinen siyaset bilimi, iktisat, sosyoloji ve antropoloji gibi sosyal bilimler disiplinleri içerisinde de atıf çekebilen bir çerçeve kavram. Bir yönüyle, bilimsel disiplinlerin yeni açılımlar için başka disiplinlerin kavram setlerine yöneldiği ve disiplinlerarası kavramsal alışveriş yoğunluğunun arttığı bir dönemi temsil etme özelliği taşıyor. Öte yandan, felsefe ve sosyal bilimlerin bugüne kadar biyolojiden kimyaya –hiç de komşu olmadığı iddia edilebilecek– pek çok farklı disiplinden kavramlar ödünç aldığını görmüştük; ancak esasen jeoloji/jeofiziğe ait bir kavramın felsefe ve sanatın ötesinde sosyal bilimler içinde bu derece kendine yer bulabilmesi görece yeni ve ilgi çekici bir durum.

Antroposen, Antik Yunanca *anthropos* (insan) ve *kainos* (yeni, yakın) kelimelerinin bir araya gelmesiyle türetilmiştir. Kavram jeofizik alanında ilk olarak 1873 yılında İtalyan jeofizikçi Antonio Stoppani tarafından in-

* Değerli Hocam Aykut Çelebi'ye beni bu ufuk açıcı tartışma alanıyla tanıştırdığı için minnettarım.

sanlığın dünya üzerindeki artan güç ve etkisini ortaya koymak için "anthropozoic dönem" şeklinde kullanılmıştır. Kavramın yeniden gündeme gelmesi, 2000 yılında kimyacı Paul Crutzen ve Eugene Stormer tarafından olmuş ve ilerleyen dönemde kavrama olan ilgi jeofiziğin ötesine geçerek felsefe, sanat, siyaset gibi alanlara taşmıştır. Temel olarak, "holocene" jeolojik çağının sona erdiği, dünyanın yeni bir jeolojik çağa girdiği ve bu çağda esas belirleyici jeolojik gücün insan olduğu tezi etrafında şekillenmektedir.[1]

Bir Jeofizik Tartışması: Dünya Antroposene Girdi Mi?

Jeoloji/jeofizik disiplini içerisinde dünyanın antroposene girip girmediği, *holocene*'den farklı bir dönem icadına yol açacak bilimsel bir *rebus sic stantibus* olup olmadığı tartışılmaktadır. Bu tartışmanın merkezinde Antroposen Çalışma Grubu[2] adı altında toplanan bir grup bilim adamının çalışmaları bulunmaktadır. Bilim çevrelerince kabul edilen Jeolojik Zaman Cetvelinde artık *holocene*'in yerini antroposene bırakması gerektiğini savunan Antroposen Çalışma Grubu, antroposeni insani faaliyetlerin önde gelen jeolojik koşul ve süreçlerin yerini aldığı –ve içinde bulunduğumuz– jeolojik dönem olarak tanımlamaktadır. Buna göre, küresel ölçekte insan etkisiyle meydana gelen çevresel değişiklikler (küresel ısınma, okyanusların kirlenmesi, organik ölü bölgelerin yaygınlaşması vs.) antroposen jeolojik döneminin ana özellikleridir.

Uluslararası Stratigrafi Komisyonu tarafından resmen Jeolojik Zaman Cetvelinin en yeni dönemi olarak antroposen henüz kabul edilmemiştir. Komisyon, yeni bir jeolojik dönemin kabul edilmesi için önerilen kavrama ilişkin iki kritere sahip: (1) bilimsel olarak kanıtlanmak ve (2) bilim topluluğu için kullanışlı olmak. Antroposen Çalışma Grubu, kavramın ikinci kriteri tamamen karşıladığını, kavramın resmen Jeolojik Zaman Cetveline kabul edilmesiyle bilim çevrelerince daha da fazla kabul göreceğini öne sürmektedir. Bununla birlikte, özellikle birinci kriter etrafında kavrama bir dizi eleştiri getirilmektedir: yeni bir jeolojik dönemlendirme için yeterli bilimsel kanıtın mevcut olmadığı, kavramın geçmişten çok geleceği merkeze aldığı, kavramın altını çizdiği temel süreçlerin insanlık tarihine ait olduğunu ve insanlık tarihinden çok daha uzun bir süreye yayılan dünyanın jeo-

[1] Antroposen, holocene kavramı dolayımıyla anlaşılmalıdır. Holo (bütün, tüm) ve cene (kainos-yeni), çok kabaca yeni bütün anlamı taşımaktadır. Antroposen kavramı ortaya atılırken, holocene'den sonra gelmesi sebebiyle "cene" sanki döneme karşılık geliyor düşünülmüş olmakla birlikte, anlam olarak "yeni" veya "son" insan gibi bir anlam setine karşılık gelmesi üzerine düşünülmeye değer.

[2] Antroposen Çalışma Grubu'nun faaliyetleri hakkında daha detaylı bilgi için bknz. http://quaternary.stratigraphy.org/workinggroups/anthropocene/ (Anthropocene Working Group)

lojik tarihi için yetersiz kaldığı ve kavramın bilimsel yönünden çok siyasi mesaj yanının ağır bastığı önde gelen eleştirilerdir.[3]

Antroposenin jeofizik içerisindeki yeri ile kavramın bilimsel açıklama kapasitesine dair tartışma sürüyor. Jeofiziğin kavram seti ve metodolojisi bağlamında, geniş mutabakat yaratan bir tanımlama henüz mümkün görünmüyor. Kavramın bu müphemliği, gündeme geldiği diğer disiplinler için de öne sürülebilir. Bununla birlikte, antroposenin yeni birtakım sorunların ele alınabilmesi için ilgi çekici bir potansiyel taşıdığı da aşikâr. İnsanı dünya üzerindeki başat jeolojik güç olarak kabul etme yönelimi, bir çeşit radikal hümanizm görüntüsü sunuyor. Bunun da ötesinde, insan-doğa, insan-dünya, insan-evren ikilikleri içerisinde insana son derece merkezî ve muktedir bir önem atfediyor. Dolayısıyla, kavramın Rönesans-Aydınlanmanın insan/özne merkezli düşüncesi ve pozitivist bilim anlayışının temel kabulleriyle koşutluğu bu noktada akılda tutulmalı. 4,5 milyar yıldır var olduğu tahmin edilen dünyanın içinde bulunduğu jeolojik dönemi, yaklaşık 200 bin yıllık bir geçmişe sahip ve varoluşu ancak dünya içerisinde mümkün olan bir türün merkeziliğiyle anlamlandırma denemesi aslında bir hayli iddialı. Gene de insanı doğrudan doğa ve dünyayla ilişkisinde sorunsallaştırma ve etkinliklerinin sonucuyla ırk, ulus, din, devlet, kimlik vb. olmaksızın yalın bir insan-doğa karşıtlığında yüz yüze getirme çabası, mevcut bilme ve açıklama pratiklerinden özgürleştirici bir nitelik arzediyor.

Antroposenin epistemolojik sınırları

Kavramın jeofizik dışındaki alanlarda artan bir şekilde kullanımına karşın, kavramın sunduğu epistemolojik imkânlar hakkında birtakım soru işaretleri de mevcut. Antroposene en çok "yatırım yapmış" düşünürlerden biri olan Bruno Latour dahi kavramın her şeyi kapsayan/açıklayan (ve dolayısıyla hiçbir şeyi açıklamayan) yanını ortaya koymuş, antroposenin felsefi açıdan dayanıklı bir kavram olamayacağını teslim etmekle birlikte önemli sorunların tartışılması için faydalı bir zemin teşkil ettiğini dile getirmiştir.[4] Latour'un bu bağlamda bir ölçüde hakkını vermek gerekir. Örneğin 2011 yılında *The Economist* dergisi, ekolojik sorunları ele aldığı sayısını "Antroposene Hoşgeldiniz" kapağıyla vermiştir.[5] Kaldı ki Antroposen Çalışma Grubu da kavramın formel bilimsel yanından ziyade bilim çevreleri için

[3] https://theanthropocene.org/the-anthropocene-scientists-respond-to-criticisms-of-a-new-geological-epoch/

[4] Bruno Latour, *Diplomacy in the face of Gaia*, eds. Heather Davies ve Etienne Turpin, Open Humanities Press, 2015, Londra.

[5] The Economist, *Welcome to the Anthropocene*, 28 Mayıs 2011.

kullanışlılığına vurgu yapıyor. Bununla birlikte, kavramın felsefi bağlamda açıklama gücünü sınayan başka düşünürlerden de bahsetmek mümkün.

Peter Sloterdijk, bir anlamda antroposeni icat eden Batı aklının düşünsel alışkanlıklarını eleştirerek tartışmaya dâhil olur. Sloterdijk'e göre, antroposen tartışması, izleri Marx'ta da görülebilecek şekilde, büyük anlatılar içerisinde pragmatik bir dönemleme kurma yönündeki bilindik düşünsel çabaya tekabül eder. Bu yaklaşımın henüz Batı düşüncesi içinde teşekkül etmemiş yeni bir "anlatısal akıl eleştirisine" tâbi tutulması gerektiğini ifade ederek, her anlatının sonuna (ereğine) göre tasarlandığını, dolayısıyla antroposen gibi zamana dair teleolojik bir algı barındıran düşüncelerin Batı düşüncesinde kıyamet zihniyetiyle ilişkili ele alındığına dikkat çeker.[6] Sloterdijk böylelikle kavramın mevcut haliyle varoluşsal bir temelde tartışılmasının koşullarının Batı düşüncesi içinde bulunmadığına işaret etmektedir. Kavrama ilişkin bu eleştirilerin yanısıra, içinde bulunduğumuz varsayılan yeni jeofizik dönemin neden "capitalocene" (Donna Haraway)[7], "technocene" veya "eurocene" (Peter Sloterdijk) sayılamayacağına ilişkin sorular da henüz tatmin edici bir şekilde yanıtlanmış değildir. Böylelikle kavramın içsel tutarlılığından kaynaklı sorunların yanısıra, diğer rakip kavramlara karşı da bariz bir üstünlük kurabildiğini öne sürmek halihazırda mümkün değildir.

Batı Düşüncesinde Teknik: Kısa Bir Tarihçe

İnsanın doğa üzerindeki artan gücü ve etkisini sorunsallaştırabilmek, bu güç ve etkinin kaynakları ile sonuçları üzerinde düşünebilmek ve nihayetinde bu sonuçlarla nasıl mücadele edilebileceğine dair fikir yürütebilmek için antroposen bu aşamada verimli bir sıçrama tahtası sunuyor. Bununla birlikte, tazeliği sebebiyle hayli müphem anlam sınırlarına sahip kavramın nasıl bir çalışma gündemiyle sürdürülmesi gerektiği tartışması kapanmış değildir. Bu aşamada, antroposen kavramının merkeze insanı almasını olumlamakla birlikte, insanın madde/doğa/dünyayla ilişkisini anlamlandırabilmek için teknik kavramının dolayımına muhtaç olduğunu düşünüyorum. Bu bağlamda, Batı düşüncesi içinde görece iyi tahkim edilmiş teknik kavramı etrafında şekillenen düşünceye başvurarak antroposeni eleştirel bir sınamadan geçirmeyi deneyeceğim. Bu girişimin kavramın radikal hümanist çizgisinden ve insan merkezliliğinden kurtulmak bakımından, bir ölçüde faydalı olmasını umuyorum.

---

[6] Peter Sloterdijk, *The Anthropocene: a process-state at the edge of geohistory?*, eds. Heather Davies ve Etienne Turpin, Londra, Open Humanities Press, 2015.

[7] Donna Haraway, Martha Kenney görüşmesi, *Anthropocene, Capitalocene, Chtchulcene*, eds. Heather Davies ve Etienne Turpin, Londra, Open Humanities Press, 2015.

Antik Yunanca *tekhne* kelimesinden gelen ve Latince *ars*'a tekabül eden teknik, birbirine benzer ancak farklı iki anlama tekabül etmektedir. Öncelikle, teknik her türlü uzmanlık, beceri, eklemleme/dile getirme (*articulate*) faaliyeti anlamına gelir. Başka bir deyişle, insanın maddeye müdahale etme ve yeniden düzenleme kapasitesine dair bilginin genel adıdır. İkinci olarak, teknik aynı zamanda, insan tarafından üretilmiş yapay nesneler (enstrüman, âlet, makine, bilgisayar vb.) anlamında da kullanılmaktadır. İnsanın bilgi olarak tekniğe başvurarak meydana getirdiği âlet edevat setini niteler. Bu yönüyle, kavramın temelinde, yapaylık vurgusu, doğal ile yapay olanın arasındaki gerilim yatmaktadır. Tekrara düşme pahasına bir daha vurgulayalım: insanın doğayla ilişkisi teknik dolayımı üzerinden gerçekleşmektedir. Teknik bu anlamda insanın doğayı dönüştürücü müdahalesine ve bu müdahalenin bilgisine tekabül eder. Nitekim teknik insanın doğayı dönüştürmesini ve hattâ ona hâkim olmasını sağlamaktadır. Öte yandan tekniğin de insan açısından önemli sonuçlar doğurduğunu öne sürmek mümkündür.

Aristoteles, tekniğin hem el (organ) hem de zekâ gerektirdiğini, elin aynı zamanda bir âlet, hattâ ilk âlet olduğunu ve âlet yapımına yaradığını öne sürmüştür. Ona göre, âlet aynı elin vücuttan uzaması gibi, eli uzatır, yani teknik doğayı uzatır/genişletir. Aristoteles, tekniğe içkin bir doğa karşıtlığı görmemiştir. Descartes ise fizik yasalarının gözlemlenmekle yetinilmemesi ve onları gündelik hayata uygulamak gerektiğini, tekniğin aslında tüm insanların genel iyiliğinin sağlanması için kullanılmasının doğru olacağını vurgular. Descartes böylelikle tekniğe içkin bir yönelim değil, toplumsal ve ahlâki bir amaç atfeder. Aristoteles'te olduğu gibi Descartes'ta da teknik ve doğa dikotomik bir gerilim içinde konumlandırılmamış, insanın doğayla ilişkisinde ve iyilik arayışında faydalı bir kavram olarak olumlanmıştır. Rousseau ve Alman romantizmi teknik ilerleme ve kapitalist dönüşümden adı konulmamış bir irkilme hissetmekle birlikte, tekniğin yıkıcı yönüne bütünlükçü ve eleştirel bir yaklaşım getirmemiştir. Öte yandan, Marx'ta da tekniğin toplumu ve doğayı dönüştürücü yönü benimsenmiş, üretim araçları sorunsallaştırılmamış, üretim araçlarına sahip olma toplumsal çatışmanın merkezine oturtulmuş ve üretim araçlarının örgütlenmesi, proletaryanın kendinde bir sınıf olmasının koşulu olarak kayıtlanmıştır.

20. yüzyıla gelindiğinde, Faşizm deneyimini arkasında bırakan ve reel sosyalizmin gölgesinde yaşayan –Batı– Avrupa'da, teknik tartışması özgürlük bağlamında ele alınmıştır. Nitekim ilerlemeci zihniyetin köklü bir eleştirisine girişen Frankfurt Okulu, teknik gelişmenin ve teknolojik imkânların sosyopolitik tehlikelerine dikkat çekmiştir. Örneğin Habermas geleneksel olarak doğayı dönüştürme ve kontrol aracı olarak algılanan tekniğin, özellikle toplumsal gözetleme ve denetleme imkânlarının daha önce

görülmemiş ölçüde gelişmesinden kuşku duymuştur. Kapitalizmin geldiği aşamada insan ile makine arasındaki ayırımın günden güne belirsizleştiğine dikkat çeken Habermas, toplumların da artan bir şekilde kültürel normlar yerine teknolojik normlarla yönetildiğini vurgulamıştır. Bu bağlamda, Habermas insanla teknik arasındaki ilişkinin tersine dönmeye başladığını, "insanın mı tekniği, tekniğin mi insanı yönettiği" sorusunun meşru bir soru olarak ortada durduğunu ileri sürmüştür.[8]

Frankfurt Okulu içerisinden yükselen diğer eleştirel ses ise Herbert Marcuse'ye aittir. Marcuse, ilerlemeciliğe yönelttiği eleştirilerinde, yaşam tarzlarının tektipleşmesi, entelektüel zayıflama, teknolojik felaketler gibi tehlikelere dikkat çekmiş, teknolojik ilerlemenin insanın insan üzerinde tahakkümünün yoğunlaştırılmasına hizmet ettiğini vurgulamıştır. [9] Tekniğe yönelik bu kuşkucu düşünce tarzı, belli ölçülerde Horkheimer ve Adorno gibi Frankfurt Okulu'nun diğer temsilcilerinde de görülebilir. Öte yandan, gene aynı araçsal akıl teması etrafında, Hannah Arendt modern toplumun doğrudan *homo faber*'in kişiliğinde cisimleştiğini öne sürmektedir. Görüldüğü gibi, bu dönem teknik eleştirilerinin genel çizgisi, teknolojik ilerlemenin tektipleşmeye, yabancılaşmaya ve otoriter/totaliter siyasal sonuçlara yol açabileceği etrafında toplanmıştır. Dolayısıyla, antroposen tartışmasından farklı olarak, tekniğin doğa üzerindeki etkileri ve insan üzerindeki dolaylı etkilerinden bahsetmek yerine, tekniğin doğrudan toplumsal tahakküm için araçsallaştırılması bağlamı öne çıkmıştır. Başka bir deyişle, bu dönem tartışmalarında teknik, toplumsal ilişkiler üzerindeki etkisi bağlamında eleştirilmiş; ancak doğa ve doğa dolayımıyla insan üzerindeki etkileri en azından merkezî bir konum işgal etmemiştir.

Teknik ve Varlık: Heidegger'den Stiegler'e

Frankfurt Okulu'nun ilerlemeciliğe ve bu bağlamda tekniğe yönelik itirazları, tekniğin yıkıcı yönlerinin göz ardı edilmemesini ve özgürlükle ilişkisinin göz önünde bulundurulmasını gerektirmektedir. Bu bağlamda, tekniğe yönelik varoluşçu bir okuma ihtiyacı doğmaktadır. (Tekniğin yıkıcılığı, varoluşu ortadan kaldırmaktan ve özgürlük üzerindeki etkisi de varoluşu kısıtlamaktan başka bir şey değildir.) Konuya ilişkin Heidegger'in düşüncesini ele alan Bernard Stiegler, *Teknik ve Zaman*'da insanla teknik arasındaki ilişkiye varoluşçu bir ontolojik çerçeve önermektedir.[10] Heidegger'in temel varoluşçu metodolojisini benimseyen ancak tekniğe dair olumsuz yaklaşımını ters yüz etme çabasına giren Stiegler'in felsefesi Fransız tek-

[8] Jürgen Habermas, *"İdeoloji" Olarak Teknik ve Bilim*, İstanbul, Yapı Kredi yay., 9. Baskı, 2016.
[9] Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Paris, éditions de Minuit, 1968.
[10] Bernard Stiegler, *La Technique et Le Temps – la faute d'Epiméthée*, Paris, Galilée, 1994.

nologlarının (George Simondon, André Leroi-Gourhan, Bertrand Gilles) düşüncelerinden beslenmiştir.

Heidegger insanın varoluşunu *Dasein* terimi üzerinden düşünür. *Dasein*, "orada olmayı" ifade ederken, aslında öze karşıt olarak "varoluş" için kullanılan Almanca skolastik bir terimdir. Deneyimin soyut taşıyıcısı ve düzenleyicisi olarak bilinç görüşünden kaçınan Heidegger, *Dasein*'ı indirgenemez biçimde ve özneler arası olarak konumlandırır; *Dasein*, "Dünya İçinde Varlık" ve "Ötekilerle Birlikte Varlıktır". Keza Heidegger, dünyadaki şeylerin kendisi için mevcut olmaktan ziyade, "el altında olduğunu"; yani, şeylerin başlangıçta belirli şekillerde kullanabileceğimiz âletler ya da gereçler olarak, ilişkili pratikler alanına karşılık gelen bir düzenleme içinde var olduğunu söyler. Kierkegaard'dan esinle varlığı ölüm karşısındaki kaygı olarak gören Heidegger, bunun dışında *Dasein*'ın belirlenmiş bir özü olmadığını ve *Dasein*'ın dolayısıyla kendini yaratma özgürlüğüyle farklılaştığını belirtir.[11] Öte yandan Heidegger Dasein'ın şeylerle ilişkisini -belki de Kartezyen özne-nesne ayrımından kaçınmak için- çok fazla detaylandırmamıştır. Nitekim Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*'da, tekniği doğrudan Kartezyen rasyonalizm alanına hapsedip Gestell (çerçeveleme) kavramıyla ele alacaktır.[12]

Dasein'ı zamansallığı içerisinde ele alan Stiegler'e göre, *Dasein* olacak olana sahiptir, o sadece var değildir, olacak olandır, dolayısıyla zamandır. Yani, beklenti, tahmin, öngörüdür (anticipation). *Dasein*, sonunu (ölümü) bilir ama onu asla tanıyamayacaktır. *Dasein* sonu içindir ama sonu onun için değildir. (La finitude est l'infinitude du fini) *Dasein*'ın sonu belirlenimsizdir, hesaplanamaz veya kanıtlanamaz. *Dasein*, esasen dünyadır, yani halihazırda dünyada kolektif olarak bulunandır (déjà-là). Stiegler'de *Dasein* pro-grammatiktir, onun differansı sıradanlığındaki (banalité) yapıntısallığın oluş biçimleridir. Burada olanın geçmişi ve burada olan için geçmiş, *Dasein*'ın yapıntısallığıdır; çünkü o geçmişi olamaz, bu geçmiş ona başkalarından aktarılmıştır.[13] Dasein'ın geçmişi kaçınılmaz olarak onun dışında-

[11] David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, İstanbul, Paradigma Yay., 2. Baskı, 2005, s. 163-172.

[12] Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev: Doğan Özlem, İstanbul, Paradigma Yay., 1998, s. 63: "Çerçeveleme (Gestell), düzenleme tarzı içerisinde real-olanın gizini el-altında-duran olarak açmak için insana saldıran, yani insana meydana okuyan bu saldırının biraraya toplayıcısı anlamına gelir. Çerçeveleme, modern tekniğin özünde hüküm süren ve bizzat teknik bir şey olmayan gizini-açmanın tarzı anlamına gelir."

[13] Stiegler, kültürün bu aktarma biçimlerinin toplamından başka bir şey olmadığını öne sürer. Keza tekniğin kültürden hızlı ilerlemesini temel sorun olarak ortaya koyar. Böylelikle, Dasein'ın, kolektif bir aradalığın parçası olma bilgisinin, tekniğin hızının geride kalması Stiegler'de temel bir varoluşsal sorun olarak ortaya konacaktır. Bkz. Bernard Stiegler, *Dans la Disruption – Comment Ne Pas Devenir Fou?*, Paris, LLL, 2016.

dır, *Dasein* kendi olmayan bir geçmiştir (zamansallık). Bu bakımdan *Dasein* bir unutuluş, bir hata, ölümlülüğün farkına varmadır.

Stiegler, Heidegger'in, meşhur Rektörlük Konuşmasında Epimetheus ve Prometheus'u birbirini tamamlayan bir şekilde ele almamasını çarpıcı bulur. Ona göre, Prometheus ve Epimetheus kendi sonu için varlık olarak tanımlanmış zamansallığın yapısı için elzemdir. Bu noktada, Epimetheus mitini hatırlamak faydalı olacaktır.[14] Prometheus'un Zeus'un verdiği özellikleri dağıtma görevinde başarısız olmuş kardeşi Epimetheus'a tanrıların ateşini (teknik) çalarak yardım ettiği miti hatırlatarak Stiegler'in vurgulamak istediği şudur: varoluşumuz da düşünme tarzımız da sadece önsel değildir; her ikisi de daima geriye dönüklükle maluldür. Yani, Stiegler varoluşun ve dolayısıyla düşüncenin Prometheusçu (Pro- ön, önce ve metheus/mathesis-hesaplama) olduğu kadar Epimetheusçu (Epi-sonra, sonradan) yönüne dikkat çeker. Buna göre, varlığımız ve bunu bilme biçimlerimizi, aynı *Dasein* gibi, kolektif olarak devraldığımız gibi aynı zamanda özellikle teknikle ilişkimizin sonuçlarını geriye dönük düşünmekle karakterize olur. Aynı ancak kendi varoluşumuzu tehlikeye atacak denli doğanın işleyişini bozduktan sonra madde/doğa/dünyayla ilişkimizi düşünmeye başladığımızda olduğu gibi... Heideggerci ifadeyle, içine "fırlatıldığımız" bu özsüz/tözsüz varoluşu bir-aradalık temelinde yorumlama çabası olarak düşünce...

Bu çerçevede, Stiegler' e göre teknik, *Dasein* ile ortaya konulan varlığın bütün koşullarını yerine getirir. Zira Aristoteles'i, yani protez olarak tekniği hatırlarsak: protez (pro-these) a) öne koyulandır (yani mekânsaldır) b) önceden koyulandır (yani zamansaldır). Yani protez sahibinin differansıdır, hayat hikâyesidir, bireyleşmesidir. Böylece, insan maddeyi icat ederken aslında onun üstünden kendisini de icat etmiş olur, böylelikle varlığın içkin dışsal yönelimi de ortaya konmuş olur.

Bernard Stiegler'in Felsefesinde Teknik ve Antroposen

Varlığın teknik dolayımıyla dışsallaşması düşüncesi noktasında, Leroi-Gourhan'ın düşünsel mirası Stiegler'de son derece belirgindir. Heidegger'in ontolojisini Leroi-Gourhan'ın etnik-teknik ayırımıyla açımlayan Stiegler,

[14] Kabaca, Olimpos'taki tanrılar Prometheus'u dünyadaki varlıklara çeşitli özelliklerle donatmakla görevlendirir. Kardeşi Epimetheus Prometheus'tan bu görevi kendisine bırakmasını ve kendisini denetlemekle yetinmesini ister. Prometheus'un onayını alan Epimetheus, Tanrıların verdiği sepetteki özellikleri kendince bir düzen içerisinde yaratıklara dağıtmaya koyulur. Kimi yaratıklara çevikliği, kimi yaratıklara gücü, kimi yaratıklara aldatıcı güzelliği vererek kendince tutarlı bir dağıtım yapar. Ancak sıra çıplak, çirkin ve beceriksiz insana geldiğinde sepette herhangi bir özellik kalmadığını fark eder. Panikle kardeşi Prometheus'a bilgi verir. Prometheus ise sorunu çözmek için Olimpos'taki ateşi bir âsâ içinde kaçırarak insana verir. Ateş, tekniktir.

organik ve organize canlıyla (vivant organique organisé) inorganik ve organize madde (matiere inorganique organisée) arasındaki ilişkiyi varoluşsal görür. Varlığın kendi dışındalığını vurgulayan Stiegler, iç ortam (milieu intérieur), yani etnik/insani kerte ile dış ortam (milieu extérieur), yani doğa/madde arasındaki ilişkiselliğe dikkat çeker. Stiegler'de teknik, insan varoluşunda kurucu bir momenttir. İnsan tekniği kurarken kendini de kurar; bir kez kurulmakla teknik kendi eğilimine (tendance) sahiptir, insana tâbi değildir.[15] Fransız teknolog düşünce geleneğine atıfla, Stiegler tam da bu eğilimin incelenmesinin aynı sosyoloji ve psikoloji gibi ayrı bir disiplin olarak teknolojinin konusu olduğunu söyler. Dolayısıyla insan tekniği kurduktan sonra tekniğin sahibi değildir. Maddi olanla insani olan arasında dengeli bir etkileşim vardır. Ne var ki önce sanayileşme ama en çok da otomatizasyonla birlikte iç-dış ortam arasındaki denge insan aleyhine bozulur ve teknik (aynı sermaye gibi) sağaltıcı yönünü yitirerek bir zehir olarak farmakona dönüşür. Bu aşamada, insan tekniğin söz hakkını kaybetmiş bir işleticisi/operatörü haline gelir. İşte artık bu kertede, insani varoluş maddenin doğasına boyun eğmeye başlar, "robotlar dünyayı ele geçirir". Böyle bir dönemi nitelemek için antroposen kavramı belki kullanışlı olabilir, ancak tam da insani varoluşun gerilediği bir dönemi insan merkezli bir kavramla anlamlandırmak ilginç bir tezat sunmaktadır.

Stiegler bu durumu aşmak için entropi[16] düşüncesine başvurur. Stiegler evrenin hızla düzensizliğe ve ısı artışına gittiği bu süreçte, negatif entropiyi, negentropiyi hayatın anlamı olarak görür. Maddeyle ilişkimizin maddenin eğilimine göre sürdüğü ve kaçınılmaz sona giden mevcut durum yerine, insani varoluşun maddenin eğilimiyle bir denge içinde ilerlediği bir hal. (Zira Stiegler için, mevcut haliyle tüketim kaynakların yetersizliği değil, psikolojik nedenlerle sürdürülemez.) Toparlarsak, Steigler'in düşüncesinde antroposende esas tehlike düşüncenin yok olmasıdır. Stiegler bilgiyi ne bilişsellik, ne de aşkınsallık olarak görür; ancak gelinen yerde bilgi günden güne daha formel, daha organize, daha dışsal hale gelmiştir. Bu bilgiyle, (egzosomatik) beyin dışı hafızanın tüm imkânlarıyla düşünebilmek antroposende yapılacak en iyi şeydir. Zira, önemli olan hangi çağda yaşandığı değildir, bu bir düşünsel yapıntıdır; önemli olan ne düşündüğümüzdür (noesis).[17]

---

[15] Stiegler'deki "tendance" ile Heidegger'deki Gestell arasında benzerlik ve farklılıklar dikkat çekicidir. Gestell ile Heidegger tekniği olumsuzlamaya girişirken, Stiegler tendance ile tekniğin kendine has yönelimine dikkat çeker.

[16] Termodinamiğin ikinci yasası olarak da bilinen entropi, fizikte bir sistemin mekanik işe çevrilemeyecek termal enerjisini temsil eden termodinamik terimidir. Entropiye göre, evren enerji (ısı) artışına ve düzensizliğe doğru yönelimlidir.

[17] https://www.youtube.com/watch?v=HoxPk4VBbOk&t=1937s&spfreload=5 (6 Nisan 2017).

Stiegler'in Heideggerci varoluşçuluğunun antroposene yönelik yaklaşımı, Sloterdijk ve Haraway gibi düşünürlerin yaklaşımlarıyla paralellikler taşımaktadır. Heideggerci bir uslamlamayla Sloterdijk, eğer varlık zamansa, varlık için en büyük sorunun geç kalma olduğunu vurgular ve çağdaş küresel sorunlara karşı geliştirilecek bir stratejik düşüncenin ivedilikle oluşması gerektiğini savunur.[18] Haraway ise Stieglerci varoluşçuluğu feminist cepheden olumlayarak bir adım öteye götürür ve insanla tekniğin birleşiminden ortaya çıkacak yeni varlığın (siborg, insan ve tekniğin üreme yerine genesisle kendini yeniden ürettiği melez bir varoluş) kadını üremenin fonksiyonu olmaktan kurtararak bir çeşit *sym-poesis* içinde birlikte var olmayı mümkün kılacağını savunur.[19]

Sonuç yerine

Karşı karşıya olduğumuz can yakıcı küresel sorunlara bir cevap geliştirme çağrısı olarak antroposen kavramının hakkını verelim. Kuşkusuz antroposen, yeni sorunlar için yeni bir kavramsallaştırma potansiyeli olarak orada duruyor. Öte yandan, salt kavramın ortaya çıkışını bir başlangıç olarak görerek, onu "catch-all" karakterinden kurtarıp iyi tahkim edilmiş bir düşünsel referans noktasına dönüştürebilmeye de ihtiyacımız var.

Antroposen, insanın dünya üzerindeki en büyük jeolojik güç olduğunu iddia ediyor. Bilimsel olarak tartışılmakla birlikte, karşı karşıya olduğumuz küresel ısınma, okyanusların kirliliği, teknolojik ilerlemenin tehlikeli sonuçları bağlamında bu su götürmez bir gerçek. Ancak paradoksal olarak, insan (antropos) ekseninde tanımladığımız bu çağ, bizim için belki de insanlıktan en uzak, insani varoluşa en yabancı tarihsel dönem.

İnsanın madde/doğa/dünyayla ilişkisi, Sanayi Devrimi ve Fordizmden bu yana, tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar maddi bir temelde kendini ortaya koyuyor. Bu çağı insan merkezli anlamlandırmak radikal hümanist bir kibir barındırma riskine rağmen, faydalı bir çıkış noktası olabilir. Ancak bu yeni durumu antroposen altında toparlayacaksak, antroposen kavramını özellikle varoluşsal bir perspektiften teknikle daha dengeli bir ilişkiyi mümkün kılacak bir referans noktası haline getirmeye ihtiyacımız var. Böylelikle hem düşünsel ufkumuzu hem de toplumsal harekete geçme tarzlarımızı aşan küresel farkındalık/dayanışma gerektiren sorunlar karşısında yeni bir düşünsel yol açabiliriz. Sloterdijk'in deyişiyle, dönemleştiren düşüncenin verili –dolayısıyla sınırlandırıcı– zaman-mekan koşullandırmalarının ötesinde, teknikle ilişkimiz ve bunun sonuçlarını varoluşsal bir perspektiften ele alan bir düşünsel "yolda olmak" vaktidir belki artık...

[18] Sloterdijk, *age.*

[19] Donna Haraway, *Siborg Manifestosu*, çev: Osman Akınhay, İstanbul, Agora yay., 2006.

ANTROPOSEN KAVRAMININ TOPLUMSAL İNŞASI: NESNEL BİLİM, POPÜLER KÜLTÜR VE ÇEVRECİ POLİTİKA

Çağrı Eryılmaz*

GİRİŞ

Tarımda kullanılan kimyasalların zararları ve toprak kirliliği konuları bilimsel topluluk içinde bilinmelerine rağmen, ancak 1962 yılında –modern çevre hareketinin de katalizörü olacak– Rachel Carson'un *Sessiz Bahar* (2011) adlı kitabı yayımlandığında toplumun gündemine gelebilmiştir. 1983'te dünya ekonomisinde milyarlarca dolar değerinde kayba neden olarak kamuoyunun dikkatini çeken El Nino kasırgası, aslında 1500'lü yıllardan bu yana bilinmektedir. Benzer biçimde asit yağmurları ve küresel ısınma gibi günümüzün en önemli iki küresel çevre sorunu da toplum, kültür ve bilim alanlarında kabul görmeden yüzyıl önce de bilinmekteydi. Bu örnekler göstermektedir ki, çevre sorunlarının gerçekliğinin toplum tarafından kabul edilmesi için bilimsel bulguların varlığı yeterli olmamaktadır.

İnsanlığın dünyada ciddi ve kalıcı çevre sorunlarına neden olduğunu öne süren Antroposen kavramı, 20. yüzyılın ilk yarısından itibaren kullanılmasına rağmen, ancak 2000 yılında bilimsel topluluğun önüne çıkarılmış ve geçen zaman içinde medya ve politika alanlarında kabul görmüştür. Antroposen kaynaklı çevre sorunlarının bilimsel gerçekliği ile kavramın toplumda meşruiyet kazanması arasında geçen zaman, diğer çevre sorunlarında da görülen bir toplumsal inşa sürecini işaret etmektedir.

* Dr. Çağrı Eryılmaz, Sinop Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

Bu çalışmanın amacı Antroposen kavramını toplumsal inşacılık çerçevesinden incelemektir. Makalede, öncelikle toplumsal inşacılık kavramı ve çevre sorunları ilişkisi açıklanacaktır. Çevre sorunlarının inşa aşamaları Hannigan'ın (2006) yaklaşımı temel alınarak özetlenecektir. Sonra, Antroposen kavramının bir çevre sorunu olarak *oluşturma*, *sunum* ve *mücadele* aşamaları içinde inşa edilmesi süreci örneklerle gösterilecektir. Son bölümde, Antroposen kavramının ve diğer çevre sorunlarının inşa süreci değerlendirilecektir.

TOPLUMSAL İNŞACILIK VE ÇEVRE SORUNLARI

Toplumsal gerçekliğin varlığı ile toplum tarafından algılanışı arasındaki fark, postmodern dönemde sosyal bilimlerin temel sorularından biridir; toplumsal inşacılık yaklaşımı da bu önemli soruya cevap vermeye çalışmaktadır. Çevre sorunlarının bilimsel gerçekliği ile toplumdaki algısı arasındaki fark da çevre sosyolojisi içinde toplumsal inşacı yaklaşım tarafından açıklanmaya çalışmaktadır. Bu bölümde toplumsal inşacılık kısaca özetlendikten sonra, çevre sosyolojisi çerçevesinde bilimsel çalışma ve çevre sosyoloğunun rolü üzerinden ortaya konacaktır. El Nino kasırgası ve iklim değişikliği gibi önemli ve küresel çevre sorunları üzerinden inşacı yaklaşım örnekleri verilecektir.

İlk kez Berger ve Luckmann (2018) tarafından kullanılan toplumsal inşacılık kavramı, gerçekliğe dair tek ve dayatmacı bir anlayışın olamayacağını öne süren Fransız postyapısalcılığın "soyutlayıcı ve evrenselci kuramlara" dair eleştirisine dayanmaktadır (Phillips ve Jorgensen 2002; akt. Daly 2005: 25). Sismondo'ya göre (1993) toplumsal inşacılık epistemolojileri, kuramları, toplumsal nesneleri ve şeyleri içeren geniş bir alanı kapsamaktadır. Toplumsal bir nesne olan bilimsel bilgi de bu çerçevede inşa edilmektedir. İnşa edilen nesnelere göre dört toplumsal inşacılık türü tanımlanmaktadır: Birincisinde düşünce ve gösterimin inşası konu edilirken ikincisinde yapay ve maddi müdahaleler yoluyla gerçekleşen inşa incelenmektedir. Üçüncüsünde aktörlerin ve aktörlerin etkileşimiyle oluşan inşa dikkat çekerken sonuncusunda bilimcilerin veri ve gözleme dayanarak inşa ettikleri kuramlar ve açıklamalar vurgulanmaktadır (Sismondo 1993: 516, 547). Bu çalışma kapsamında incelenen Antroposen kavramının inşa süreci bilimsel bir temele dayanması nedeniyle, Sismondo'nun inşacılık türleri içinde dördüncüye uymaktadır.

Çevre ve insan-çevre ilişkisine dair herhangi bir mutlak gerçeklik veya söylem olamayacağını öne süren postmodern yaklaşıma göre çevre, tamamen toplumsal olarak inşa edilmektedir. Bu süreçte herhangi bir dışsal gerçeklik ile maddi sürece ihtiyaç duyulmamaktadır (Dickens 1996: 71). Yo-

rumlayıcı-inşacı yaklaşıma göre çevresel riskler toplumsal ve kültürel olarak inşa edilerek dil ve söylem ile topluma aktarılır. Bilimsel kanıtlar gerçeklik olarak değil iddia olarak kabul edilir ve katılımcı politik süreçler ile inşa edilir. Buna karşıt olan pozitif-gerçekçi düşünceye göre ise bilim bir çevre sorununu tanımladığında, toplum ve karar vericiler tarafından gerçeklik olarak kabul edilip gerekli politikalar uygulanır (Corfee-Morlot vd. 2007: 2744). Demeritt (2002), çevrenin toplumsal inşasında birbirinden çok farklı kategoriler ortaya koymaktadır: İlk kategori felsefi inşacılıktır; kavramlar ile dilbilimsel kategoriler saf düşünceden kavramsal olarak inşa edilir. İkincisinde ise "doğaya dair yanlış düşünce ile ideolojiler" egemen gücün etkisinde inşa edilir. Üçüncüde, "toplumsal ve çevresel sorunlar ile doğa" nesnel iddia-oluşturma sürecinde fenomonolojik olarak inşa edilir. Dördüncü olarak bilimsel bilginin sosyolojisi kategorisinde, "bilimsel bilgi ve doğal olgular" bilimsel aktörler arasında uzlaşmalarla inşa edilir. Beşincisi söylemsel tiptir; doğa kavramları dil ve söylem üzerinden inşa edilir. Son olarak aktör ilişkiler ağı kuramı kategorisine göre yarı-nesneler ve semiyotik nesneler insan ve insan-dışı aktörler aracılığıyla inşa edilir (Demeritt 2002: 767- 770).

Çevre sorunları topluma sunulurken bilimsel verilere dayandırılmaktadır. Ancak, özellikle küresel ölçekteki çevre sorunları çeşitli belirsizlikler içermektedir. Bu nedenle çevre ve çevre sorunları bilimin nesnel gerçekliğinin ötesinde "toplumsal, politik ve kültürel süreçlerle" inşa edilmektedir. Kesin olarak kabul edilen bilimsel veriler de içinde bulunulan çağa ve bağlama göre değişebilmektedir. Bir zamanlar dünyanın düz oluşunun bilimsel olarak kabul edilmiş olması gibi günümüzde de örneğin sağlık alanındaki bilimsel kabuller hızla değişebilmektedir. Bugün de, küresel iklim değişikliği gibi bilimsel verilerin yeterli olduğu düşünülen bir çevre sorununda bile, bilimsel topluluk içinde şüpheler tam olarak giderilmiş değildir (Hannigan 2006: 29). Bilimsel kanıtların önemini ve gerekliliğini yadsıyan Daly'e göre (2005: 20) ise "çevrenin yıkılması veya korunması" konuları nesnel ve herkesin kabul edebileceği kanıtlara dayanmaktan çok "bireylerin ve grupların dünya görüşlerine dayanmaktadır".

Toplumsal inşacılık, bilimsel çalışmaları olduğu gibi kabul etmek yerine bulguların farklı yorumlara açık olabileceğini aklında tutmaktadır. Çevre sosyologlarının görevi, bilimcilerin iddialarını "belgelemek" değil kirlilik, enerji darboğazları ve benzeri çevre sorunlarının "tanımlanma, pazarlık ve meşruiyet kazanma gibi dinamik toplumsal süreçlerin sonucu" olduğunu ortaya koymaktır. Zira bulgulardan sonuçlara, kuramlara ve nihayet politikalara dayanan uygulamalara giden yol bir toplumsal inşa süreci içermektedir. Bu süreçte çevre sorunlarının gerçekliğinden çok, mevcut poli-

tik gündem etkili olmaktadır (Hannigan 2006: 29-30). Bu çerçevede çevre sosyoloğunun ilgi alanı Kuzeybatı Amerika'daki baykuşların sayısı değil, iddia-oluşturan "oduncular, yerel iş sahipleri, uluslararası kereste şirketleri, çevreciler gibi farklı toplumsal aktörler" arasındaki güç ilişkileri olmalıdır (Greider ve Garkowich 1994: 21, akt. Hannigan 2006: 33). Zira çevre sorunlarının ve doğal gerçekliğin tanımlanmasının altında nesnel bir gerçekliğin dile getirilişinden çok toplumdaki "eşitsizlikler ve gizli güç ilişkileri" yatmaktadır (Daly 2005: 36).

Toplumsal inşacılığın çevre sosyolojisi içinde en sık karşılaştığı eleştiri, bilimsel ve fiziksel gerçekliği tamamen reddettiği; böylece çevre yıkımını kolaylaştırdığı yönündedir. Gerçek ve herkesin üzerinde anlaşabileceği bir doğa tanımı yoksa ve doğanın hangi durumunun daha iyi olduğuna yönelik bir uzlaşmaya erişilemeyecekse çevre koruma çabasının anlamsız ve temelsiz olduğu iddia edilebilir. Bu "ontolojik olarak göreceli çıkarımlar" çevre sorunları karşısında "bırakınız yapsınlar yaklaşımını" güçlendirebilir. Aslında, inşacılar çevre sorunlarının gerçekliğini reddetmemektedirler; sadece "bilimsel perspektife" dayalı bir açıklamanın konuya dair "tamamlanmamış bir kavrayış" sağlayabildiğini vurgulamaktadırlar (Daly 2005: 20-27).

Çevre sorunlarının bilimsel gerçekliğinin bulunması ile toplum tarafından algılanması arasında gerçekleşen inşa sürecine küresel ölçekte etkili olan El Nino kasırgası ve iklim değişikliği örnek verilebilir. Zira bilimsel bulgular ile çevre sorunlarının toplumda kabul edilmesi arasında nedensel olması beklenen ilişkinin, toplumsal inşa süreçlerine bağlı olması dikkat çekmektedir. Hannigan (1999) bilimsel temellere ve kanıtlara dayanan bir iklim olayı olarak El Nino kasırgasının inşa edilmesi sürecini açıklamaktadır. 1983-4'te sekiz milyar dolar zarara yol açan kasırga, aslında 1500'lü yıllardan bu yana bilinmektedir. 1997-8 yıllarında tekrarlayan El Nino küresel ısınma ve ozon tabakasının delinmesi ile birlikte uluslararası iklim kaynaklı çevresel krizler arasındaki yerini almıştır. Akabinde, popüler kültüre hızlı bir geçiş yaparak televizyonda yer alan sohbet ve hava programlarında sıklıkla konu edilmiştir. Bu popülerliğin nedeni, El Nino'nun yerel düzeydeki bir hava olayından küresel bir çevre krizine başarılı bir biçimde dönüşebilmesidir. El Nino'nun bir çevre sorunu olarak inşa edilmesi sürecinin dayandığı bilimsel zemin "telebağlantı" kuramıdır. Bu kuram hava olayları ile dünyanın uzak bölgelerindeki anormallikler arasında bağlantı kurmayı hedefler. 1980'lere kadar kabul görmeyen telebağlantı kuramı anormal istatistikler ve nedensellik üzerinden "batı ve doğu yarı küreler arasında su ve rüzgâr değişimi" ile El Nino kasırgası arasında ilişki kurabilmiştir. Ancak, bu ilişkilendirme sürecinde "güvenilir, sağlam ve güven-

li bilimsel bilgi" yeterli değildir. Kuramın ve tahminlerin medya ile politika alanları tarafından sahiplenmesinden çok sonraları yörüngeye oturtulan NASA uyduları sayesinde yeterli bilimsel bilgi sağlanabilmiştir (Hannigan 1999: 503-512).

Günümüzün en çok bilinen çevre sorunlarından biri olan iklim değişikliğinin, bilimsel bulguların ortaya çıkarılmasından toplumda bir çevre sorunu olarak kabul edilmesine kadar olan sürecini inceleyen farklı çalışmalar yapılmıştır. Corfee-Morlot ve arkadaşları (2007) küresel ısınmanın kamusal alanda öne çıkması ve "politik bir öncelik" haline gelme sürecini 1950'lerden başlayarak incelemişlerdir. Bu süreçte, soğuk savaşın bilimsel çalışmaları hızlandırması, çevreci hareketin ortaya çıkışı ve medyanın "uzmanların bilgisini ulaşılabilir kılması" gibi gelişmelerin önemine dikkat çekmişlerdir. Hart ve Victor (1993) "bilimci seçkinlerin", 1957-1974 yılları arasındaki iklim değişikliği araştırmalarında ortaya koyduğu çok az bilimsel yeniliğe rağmen, birer "politika girişimcisi" olarak hareket ettikleri ve politik fırsatlardan faydalandıklarını öne sürmektedir. Lievens ve Kenis (2018) "iklim inkârcılarının" iklim değişikliğine karşı itirazlarının iklim biliminin politik alandan uzaklaşmasına ve tarafsızlaşmasına neden olduğunu vurgulamaktadır. Yearley (2009: 389-395) iklim değişikliğine yönelik toplumsal tepkiler konusunda sosyal bilimlerin "yok sayılan" rolünü incelemiştir. İklim değişikliği konusunda doğa bilimlerinin çalışmalarının, toplumsal tepkilerin ve kurumların beklentilerinin inşa edildiğini vurgulamaktadır. Yearley inşa sürecini hakem denetimi, bilimsel yargılar, ekonomik değerlendirme ve iklim modellemesindeki kavramlaştırma örnekleri ile açıklamaktadır. Buna göre, iklim değişikliği konusu bilimsel gerçekliğin ötesinde inşa edilmiştir; zira "devasa karmaşık bir sistemin gelecekteki davranışlarını" tahmin etmek "eksik bilgi" üretmektedir. Bugün geçerli olan iklim modelleri ile geleceğe dair kararlar alınmaya çalışılmaktadır. Ayrıca bilimsel topluluk homojen değildir; farklı görüşler öne sürülmektedir. İklim değişikliğine dair bilimsel görüşü içeren IPCC (Hükümetler Arası İklim Değişikliği Paneli)[1] raporları, farklı bilimcilerin katıldığı farklı bilimsel tartışmaları takiben "ülke temsilcilerinin katıldığı diplomatik müzakere aşamalarında" inşa edilmektedir. İklim değişikliği projeksiyonlarının inşa edildiği gibi sorunun "toplumlar, hükümetler, şirketler ve hane halkları" üzerindeki etkileri de inşa edilmektedir. Ayrıca bu aktörlerin, iklim değişikliği konusunda farklı görüşleri temsil eden gruplardan nasıl etkilendikleri de inşa konusudur.

Yearley (2005) Bill McKibben'ın 1989'da yayımladığı *Doğanın Sonu* adlı kitabını, çevre sorunlarını "çevreci baskı gruplarının" inşa etmesi pers-

[1] http://www.ipcc.ch/ (06.04.2018)

pektifi üzerinden incelemiştir. McKibben, dünyada insan etkisinin ulaşmadığı herhangi bir yer kalmadığını vurgulamaktadır. Zira Everest Dağı'nın zirvesinde bile dağcılar "kuyruk" olmaktadır. Bu çerçevede, dünyanın hemen her yerinde çevre sorunları görülmektedir. İklim değişikliği örneğinin de gösterdiği üzere, insanlık iklimi değiştirmekte ve dünyanın her yerinde çevre sorunlarına neden olmaktadır. Asıl sorun ise insana dışsal olan bir sistemin gene insanlar tarafından kontrol edilmesidir. İnsanlar dünyada neden oldukları çevre sorunlarını "yönetmenin gerektirdiği güç, bilgi ve kurumlar"dan yoksundur. McKibben doğanın sonunun geldiği iddiasını kayıp, pişmanlık ve elem hisleri ile birlikte sunmaktadır (Yearley 2005: 198-201). McKibben'ın kitabında vurguladığı dünyanın her yerinde insan kaynaklı çevre sorunlarının doğanın yıkımına neden olduğu iddiası, on yıl sonra ortaya çıkacak Antroposen kavramını öncelemektedir.

Çevre Sorunlarının İnşa Aşamaları ve Antroposen Kavramı

Çevre sorunlarının inşa süreci, Hannigan'ın (2006) toplumsal inşacılık literatürüne dayanarak geliştirdiği *oluşturma*, *sunum* ve *mücadele* aşamalarından oluşmaktadır. Bu bölümde, önce inşa sürecinin üç aşaması özetlenecektir. Sonra, Antroposen iddiasının inşa süreci oluşturma aşamasında bilim alanı, sunum aşamasında medya alanı ve mücadele aşamasında politika alanındaki örneklerle açıklanacaktır.

Çevre sorunlarının inşa süreci oluşturma, sunum ve mücadele aşamalarından meydana gelmektedir. Çevre sorununun, ilk aşamadan itibaren bilimsel verilere dayanması önemlidir. Bu aşamada, bilimcinin rolü sorunu keşfetmek, adlandırmak, sorunun temelini ve değişkenlerini belirlemektir. Bu sürecin zayıf yönleri ise yeterince net olunmaması, belirsizlikler ve çatışan bilimsel bulgulardır. Oluşturma aşamasının başarıya ulaşmasına yönelik stratejiler içinde deneye odaklanma, bilgi iddiası oluşturma ve bilimsel işbölümü öne çıkmaktadır. Bu aşamada profesyonelleri ve teknik uzmanları çalıştıran çevre örgütleri bilimsel zeminin sağlanmasında etkin bir rol oynamaktadırlar. Bir çevre sorunu bilimsel bulguları içerdiği takdirde, medya aracılığıyla topluma sunulabilir ve sonrasında çözümleri içeren politika uygulamaları talep edilebilir. Oluşturma aşamasından sonra gelen sunum aşaması kitle medyasında gerçekleşir. Çevre sorununa medya aracılığıyla dikkat çekilerek iddia meşrulaştırılır. İletişim odaklı bu süreçte düşük bir görünürlükten ve yeni olma halinin kaybedilmesinden kaçınmak gerekmektedir. Sunum aşamasının başarısı için çevre sorununun popüler konular ile ilintilendirilmesi önemlidir. Dramatik bir dil ve görsel kullanımı güçlü bir belagata dayanan sunum ile desteklemelidir. Çevre sorunla-

rının çözüme kavuştuğu mücadele aşaması, politika alanında gerçekleşir; dikkat çekme, destek bulma ve sahiplenme etkinlikleri öne çıkar. Sürecin uzaması ve karşı önermelerin dengeyi sağlaması tehlikelerinden kaçınmak gerekir. Hedefe ulaşmak için ağ oluşturma, teknik uzmanlık ve mevcut politika pencerelerinin varlığı önemlidir (Hannigan 2006: 68-69).

Oluşturma Aşaması

Bilimsel bulguların "doğal dünyadaki fiziksel gerçekliği" toplumsal ve öznel yaklaşımlardan özgür bir biçimde ve tarafsızca yansıttığına inanılır. Ancak bilimsel bilgi, iddia-oluşturma (claim-making) sürecine çok bağımlıdır (Hannigan 2006: 94). Aronson (1984, akt. Hannigan 2006: 94-95) iki tip bilgi iddiası tanımlamaktadır: Bilişsel iddialarda bilimsel gözlemler, hipotezler ve kuramlar toplumun kabul edebileceği bilgiye dönüştürülür. Örneğin karbon gazı salınımı sonucunda oluşan sera etkisinin yüzyıl içinde sıcaklıkları arttıracağı bilgisi, topluma anlayabileceği bir biçimde sunulur. Yorumlayıcı iddialarda ise bilimsel araştırma bulgularının geniş erimli ve insanları etkileyecek sonuçları kamuya ilân edilir. Örneğin, sıcaklık artışlarının muhtemel sonuçları yorumlanarak deniz seviyesinin yükselmesi sonucu Hollanda ve New Orleans gibi bölgelerin su altında kalacağı öne sürülür. Yorumlayıcı iddialar kendi içinde teknik, kültürel ve toplumsal sorun olarak üçe ayrılmaktadır: Teknik-yorumlayıcı iddiaları endüstriye ve devlete bilimsel danışmanlık yapan araştırmacılar ortaya atar. Nükleer ve benzeri tehlikeli teknolojiler, zehirli atıklar ve küresel sorunlar gibi konularda dar ve teknik bir alanda konuşuyor gibi görünseler de gerçekte, "kendi politik gündemlerini ve bilgi iddialarını yorumlarına ve önerilerine yansıtırlar." İkinci olarak, kültürel-yorumlayıcı iddia-oluşturma süreçlerinde bilimsel özerklik ve araştırma harcamalarının fonlanması amacı güdülür. Örneğin Nobel ödüllü Kanadalı kimyacı John Polanyi, kamuoyu ilgisini devletten gelen fonların eksikliğini vurgulamak için kullanmıştır. Son olarak, toplumsal sorun odaklı-yorumlayıcı iddialarda belli bir alandaki bilimsel uzmanlığın yeni ortaya çıkan bir toplumsal sorunu çözeceği öne sürülür (Aronson (1984, akt. Hannigan 2006: 95-97). Bunların dışında kalan bilgisizlik iddiaları ise, bilimciler yeni araştırmalar yapabilmek veya mevcut uygulamaları durdurmak için mevcut bilimsel bilgideki eksiklikleri vurguladıklarında ortaya çıkar (Stocking ve Hosltein 1993, Smithson 1989; akt. Hannigan 2006: 95).

Hannigan, çevre sorunlarına dair bilimsel belirsizliğin, iddia-oluşturanlara "riskin çok olduğunu ve toplumun bu konuda bir şeyler yapması gerektiği"ni söyleme imkânı sağladığını belirterek çevre sorunlarının tespitindeki bilimsel belirsizliğe dair farklı görüşleri şöyle özetlemektedir (2006:

97-99): Wynne ve Mayer'e göre (1993:33-37) herhangi bir şeyin veya uygulamanın çevreye zarar vereceğine dair bir şüphe varsa, "ihtiyatlılık ilkesi" gereği duruma müdahale edilir. Zira eylemde geç kalınırsa geri dönüşü imkânsız zararlar ortaya çıkabilir. 34 yıl boya endüstrisinde çalışmış bir kimyacı olan Alex Milne, önce ceza verilip davanın sonraya bırakılması ve delile gerek duyulmaması nedeniyle ihtiyatlılık ilkesine karşı çıkmaktadır. Bu süreç bilimsel değildir; idari ve politik niteliktedir. Sorunların kaynağı geleneksel bilimsel yöntem ve yeşil bilim arasındaki farklılıktır. Zira bilimsel yöntem ve yaklaşım, konuları en küçük parçalara bölerek farklılaşmayı azaltıp kontrolü artırırken yeşil bilim bütüncül ve karmaşık bir yapıda konuları ele almaktadır. Christoforou'ya göre (2003: 205-6) ihtiyatlılık ilkesinin pozisyonu Avrupa Birliği'nde "zorlayıcı anlaşma ilkesi" statüsünden az değildir. Burgess'e göre (2003:105) ise ihtiyatlılık ilkesi bir yandan yerel ve uluslararası politikalara temel oluşturmakta diğer yandan da modern bilime temel olan deneysel metoda meydan okumaktadır. Blowers'a göre (1993) çevre politikalarında bilimsel kanıtlara dair beş sorun ortaya çıkmaktadır: İlk olarak dış kaynaklı kirliliklerde neden-sonuç ilişkisini kurmak kolay değildir. İkincisi, küresel ısınma konusunda zaman, yayılım, etki ve benzeri konularda tahmin yapmak da zordur. Üçüncüsü, bugünkü eylemlerin sonuçları ve risklerine dair belirsizlik, geleceğe dair bir politika oluşturmayı felç etmektedir. Dördüncü olarak, çevresel veri eksikliği bilimsel zemini zayıflatmakta ve çevrecilerin durumu abarttığı iddiasına imkân vermektedir. Son olarak, çevre bilimlerinin "kırılgan yorumları" çıkarların ve çatışmaların hâkim olduğu politik alanda "karaya oturmaktadır" (akt. Hannigan 2006: 98-99).

Çevre sorunlarının inşası adım adım gelişen bir bilimsel birikim içermektedir; nihayet bütüncül bir bakış ile sonuca varılmaktadır. Genel anlayışın aksine çoğu çevre sorunu uzun süredir bilinmektedir. Örneğin karbon gazlarının sera etkisine neden olduğu yüzyıldan fazladır bilinmekteydi (Cline 1992:13-14). Asit yağmurlarının temel ilkelerinin henüz 1872'de kimyacı Robert Angus Smith tarafından belirlendiğini vurgulayan Hannigan'a göre (2006) çevre sorunlarının bilimsel niteliğe kavuşmaları için dört şart gerekmektedir. İlki çevre sorunlarının kriz seviyesine çıkmasıdır. Örneğin doğal ormanların, bitki ve hayvan türlerinin neredeyse yok olması koruma konusunu gündeme getirir. İkinci şart ise "yeni teknolojiler, araştırma araçları ve veri bankaları"nın varlığıdır. Zira bunlar daha önce mümkün olmayan bilimsel sonuçlara ulaşmayı mümkün kılarlar. Üçüncü olarak küresel ekosistemlerin bütüncül doğası bilim alanının ve kamuoyu ilgisinin artmasını sağlar. Örneğin, küresel ısınma ve biyolojik çeşitlilik kaybı gibi iki küresel önemdeki çevre sorununu da içeren tropik ormanların azalması sorunu,

dikkat çekici bir niteliğe sahiptir. Son olarak "resmî araştırma programlarının, merkezlerinin ve ağlarının kurulması" çevre sorunlarına dair araştırmaları önemli derecede artırır (Hannigan 2006: 99-100). Herhangi bir çevre sorunu, ancak bu bilimsel inşa sürecinden başarıyla çıktığı takdirde oluşturma aşamasını tamamlamış sayılmaktadır.

Bilim Alanında Antroposen

Jeoloji disiplinine ait olan Antroposen kavramının bir çevre sorunu olarak inşa edilmesi süreci, oluşturma aşamasında bilim alanındaki çalışmalarla başlamaktadır. İnsan ömrünü katbekat aşan zaman ölçeğinde, insanlığın dünya sisteminde neden olduğu çevresel sorunları ifade eden bir kavramın bilim alanındaki inşa süreci jeologların oluşturduğu saygın bilimsel örgütler, bunlara bağlı çalışma grubu ve bilimsel dergilerin öncülüğünde gerçekleşmektedir.

Jeoloji disiplini içinde insan kaynaklı çevre sorunlarının dünya üzerindeki etkilerini konu edinen "Antropojeoloji" kavramı 1950'lerden beri bilimsel çalışmalara konu olmuştur (Hausler 2017). Crutzen ve Stoermer (2000) ise 18. yüzyılın ikinci yarısından sonrasını içeren; insan etkinliklerinin dünyayı değiştirdiği jeolojik döneme Antroposen adını vermektedir. 1784'te James Watt'ın buharlı motoru icat etmesinden bu yana dünya nüfusunun altı milyarı geçmesi, kentleşmenin yayılması, fosil yakıtların aşırı tüketimi sonucu atmosfere karbon gazı salınımında artış, ozon tabakasının delinmesi, aşırı gübre kullanımı nedeniyle toprakların kirlenmesi çoğu türün, balık yataklarının dörtte birinin ve kıyı sulak alanlarının yarısının yok olması insanlığın dünyanın çehresini değiştiren etkinliklerinin çarpıcı örneklerindendir. Antroposen'in etkileri uzun süre daha kendini gösterecektir; insanlığın yıkıcı gücünün etkisi ve ölçeği de büyümektedir. Zira "insanoğlu birçok binyıl daha başlıca jeolojik güç olarak kalacaktır." Günümüzün bilgi toplumunda ekosistemlerin sürdürülebilirliği için "küresel bir araştırma ve mühendis topluluğunun rehberliğinde" "yoğun araştırma çabaları ve bilginin akılcı kullanımı" gereklidir (Crutzen ve Stoermer 2000: 17-18). Crutzen ve Stoermer'in Antroposen tanımına toplumsal inşacılık çerçevesinden bakıldığında, ilk basamak olan oluşturma aşamasında çevre sorununun tespit edildiği, ilgi çekici ve kapsayıcı bir ad verildiği görülmektedir. Ancak, kavramın tanımı kesin ve deneysel kanıtlar yerine tarihsel kayıtlara dayandırılmaktadır. Çevre bilimcilere yakıştırılan "yeşil bilim" eleştirisine uygun olarak bütüncül, tarihsel ve karmaşık bir konuda iddialı bir çıkarım sunulmaktadır. Gene de Antroposen kavramı bilimsel topluluk içinde geniş bir kabul görmüştür. Zira insan etkinliklerinin Dünyadaki yaşamı tehdit etmesi nedeniyle çevre sorunları kriz seviyesine yükselmiştir.

Crutzen ve Stoermer'ın, küresel ölçekte gerçekleşen ve yüzyıllara dayanan insan kaynaklı çevre sorunlarının çözümü için bilimcilerin rehberliğini ve bilimsel araştırmaların gerekliğini vurgulaması, inşa sürecinin mücadele aşamasında da bilimcilere önemli roller biçtiklerini göstermektedir.

Her ne kadar Antroposen Çağı kavramı bilimsel topluluk tarafından yaygın bir biçimde kullanılsa da, kavram henüz resmileşmemiştir. Bu amaçla, Londra Jeoloji Derneği'nin Katmanbilim Komisyonu'nun 2008'de yaptığı çağrı üzerine ertesi yıl bir uzman çalışma grubu oluşturulmuştur. Antroposen Çalışma Grubu,[2] Uluslararası Katmanbilim Komisyonu çerçevesinde yer alan Dördüncü Zaman Katmanbilim Alt Komisyonu'na bağlı olarak çalışmalarını bugün de sürdürmektedir. Çalışma grubu Antroposen Çağı'nı resmileştirmek amacıyla dönemin adını çağ, devir ve periyot terimlerinden biri olarak belirleyip hiyerarşik zaman düzeni içine yerleştirmeyi planlamaktadır. "Derin zaman ve çağdaş çevresel değişim" teması kapsamında çalışan grup "küresel atmosferik kompozisyon ve sıcaklık, kriyosfer kararlılığı, okyanus kimyası ve deniz seviyesi, biyoçeşitlilik, peyzaj süreçleri ve yakın-yüzey sedimantasyonu" gibi değişkenler üzerinde insan etkisini araştırmaktadır. Çalışma grubu, dünya sisteminde Antroposen dönemi işaret eden artan erozyon ve sedimantasyon, "azot, karbon, sülfür ve diğer elementlerin döngüsünde büyük ölçekli kimyasal bozulmalar", küresel iklim ve deniz seviyesinde önemli değişimler, tür istilalarını içeren biyotik değişimler gözlemiştir. Çalışma grubunda derin zaman katmanbilim tarihi ile çevresel değişim konularında dünya çapında uzmanlar çalışmaktadır. Kırk civarında uzmandan oluşan grubun çoğunluğu Kuzey Avrupa kökenlidir; ancak Çin, Güney Afrika, Brezilya ve Kenya'dan da katılım vardır.[3] Antroposen iddiasının bilimsel zeminde güçlenmesi için çalışmaların bilimsel örgütlere bağlı bir çalışma grubu altında toplanması ve devam etmesi önemlidir. Antroposen Çalışma Grubu'nun Uluslararası Katmanbilim Komisyonu altında faaliyet göstermesi, farklı bölgelerden uzmanların grupta yer alması ve bir araştırma ağı oluşturulması Antroposen kavramının bilim alanında inşasını desteklemektedir. Ancak, geniş ve karmaşık konu çeşitliliği ile zaman aralığının belirsizliği çevrecilere karşı öne sürülen yeşil bilim eleştirisini gündeme getirmekte ve Antroposen kavramının inşa sürecini olumsuz etkilemektedir.

Çalışma grubu, "ön bulgularını ve önerilerini" Güney Afrika'nın Cape Town kentinde düzenlenen 35. Uluslararası Jeoloji Kongresi'nde sunmuştur. Bulgular ve öneriler 35 kişilik geniş katılımlı çalışma grubunda oylanmış ve sonuçlar açıklanmıştır. Buna göre, katmanbilimde Antroposen kav-

[2] https://theanthropocene.org/topics/anthropocene-working-group/ (24.03.2018)
[3] http://quaternary.stratigraphy.org/workinggroups/anthropocene/ (24.03.2018)

ramının gerçekliği ve jeolojik zaman çizelgesi içinde dönemin resmileştirilmesi "büyük çoğunlukla" kabul edilmiştir. Antroposen dönemin çizelge hiyerarşisindeki yeri, 20 oyla Holosen ve Pleistosen dönemlere benzer biçimde "çağ" (epoch) olarak önerilmiştir. Antroposen Çağı'nın başlangıcı ise 28 oyla 1950 öncesi olarak kabul edilmiştir. Antroposen'in en iyi göstergesinin plütonyum çökeltisi olduğu da 10 oyla belirlenmiştir (Zalasiewicz vd. 2018: 55-60). Grubun çalışmalarına ve Antroposen'in jeoloji zaman çizelgesinde resmî olarak belirlenmesine karşı diğer bilimcilerden itirazlar yükseldiğinde, grup üyeleri gene geniş katılımlı bir makale ile cevap vermiştir. Antroposen çalışmalarının katmanbilime dayanmadığı; önemsiz ve geçici konulara odaklanıldığı ve geleceğe dair spekülasyonlara dayandığı eleştirilerine karşı 27 bilimcinin oluşturduğu grup, net bir şekilde Antroposen tanımını savunmuştur. Çalışma grubunun çalışmaları iyi, zengin ve detaylı katmanbilim kanıtlarına dayandığını vurgulamaktadırlar (Zalasiewicz 2017: 205). Farklı uzmanlık alanlarından bilimcilerin oluşturduğu grubun, çalışma sonuçlarını uluslararası bilimsel bir kongrede sunması ve jeolojik zaman çizelgesinde Antroposen dönemin resmileştirilmesi çabası, iddianın bilim alanındaki inşası için kritik önemdedir. Kavrama dair belirsizliğe son vermek ve bilim alanında resmiyet kazandırmak amacıyla somut önerilerin ortaya konulmuş olması inşa sürecinde başarılı bir adımdır. Ancak, kongreye sunulan önerilere dair çalışma grubu içinde fikir birliği sağlanamayarak oylamaya başvurulmuş olması ve belirsizliğin tam olarak çözülmeyip bilimsel bir makale ile eleştirilere maruz kalınması, Antroposen kavramının inşa sürecini oluşturma aşamasını olumsuz etkilemektedir. Grubun eleştirilere topluca ve bilimsel bir makale ile cevap vermesi ise inşa sürecinde bilimsel topluluk içindeki mücadeleyi göstermektedir.

2013'te yayına başlayan *The Anthropocene* adlı dergi insan ve dünya ekosistemleri arasındaki etkileşim üzerine "ileri düzeyde araştırma" yapmayı hedeflemektedir. Derginin yayın hayatına başlaması ile Antroposen kavramının bilimsel inşa süreci, güçlü bir bilimsel zemin kazanmıştır. Dergide yayınlanan her bilimsel makale Antroposen iddiasını güçlendirmeye ve bilimsel toplulukta güçlü bir referans noktası oluşmasına katkıda bulunmaktadır. Derginin ilk sayısında yayınlanan sunuş yazısında (Editorial 2013: 1-2) Antroposen kavramının anlamı, bilimsel zemini ve derginin amacı anlatılmaktadır: "Kentsel gelişme, endüstrileşme, tarım, madencilik" ve benzeri insan etkinlikleri nedeniyle dünyadaki fiziksel, biyolojik ve kimyasal süreçlerde değişimler meydana gelmektedir; iklim değişmektedir. Bu nedenle, dünyadaki bu değişimleri "anlamak, tahmin etmek ve onlara karşılık vermek için bilimsel araştırmanın hızlandırılması"nın gerektiği vurgulanmaktadır. İnsan etkinliklerinin dünyada neden olduğu değişik-

liklere yönelik çok sayıda bilimsel yayın vardır. Ancak, *Anthropocene* adlı bu dergi ABD Ulusal Araştırma Konseyi'nin 2010'da gerçekleştirdiği toplantıda ortaya konulan ihtiyaca yönelik ortaya çıkmıştır. Dergi küresel, yerel ve diğer ölçeklerde "toplumsal kurumları ve ekonomiyi de içerecek" çok disiplinli ve ortak çalışmalara çağrı yaparak küresel bir tartışma zemini ve forum oluşturma amacındadır. Böylece dergi, insanlığın geleceğine yönelik "rehberlik ve bilgilendirme" hedefini gerçekleştirmeyi planlamaktadır (Editorial 2013: 1-2). Derginin kuruluş sayısında editör, Antroposen kavramının önemini, dünya sistemindeki insan kaynaklı çevre sorunlarının ciddiyetini, disiplinlerarası çalışma ihtiyacını, konunun mekânsal ve tarihsel genişliği ile karmaşıklığını ortaya koyduktan sonra, derginin bu bilimsel inşa sürecindeki rolünü belirtmiştir. Dergi Antroposen kavramına dair bilimsel bir forum oluşturmakla kalmayıp bilim alanının dışında; topluma ve ekonomiye erişme amacını gütme; nihayet insanlığa önderlik etme iddiasını da ortaya koymaktadır.

2014'te Antroposen kavramını temel alan başka bir akademik dergi daha yayın hayatına başlamıştır. *The Anthropocene Review*'ın ilk sayısında yer alan editör yazısında (Oldfield vd. 2014: 3-7) derginin amacı, insan-çevre ilişkisindeki dramatik değişimlere dair "mevcutta ve gelecekteki sorunları belgelemek, anlamak ve cevap vermek" olarak belirtilmiştir. Dergi kendisine mühendislik, çevre ve beşeri bilimlerini içeren çok disiplinli bir çalışma alanı tanımlamaktadır. Ayrıca, jeoloji disiplini içinde belirli dönemlere odaklanan *Holocene*[4] ve *Quternary*[5] gibi dergilere benzer bir biçimde, Antroposen'i kendine çalışma dönemi olarak belirlemiştir. Geçmişi "inşa etmenin ve anlamanın" geleceği anlamak açısından önemi vurgulanmaktadır. Antroposen döneme dair farklı sınıflandırmaları açıklayıp gelecekte beklenen sorunların daha büyük olduğunu; kötüye gidişin hızlandığını, "küresel ısınma, denizlerin yükselmesi ve biyoçeşitlilik kaybı" konularında beklenen gelişmelerin büyük bölümünün henüz gerçekleşmediğine dikkat çekilmektedir. Araştırma alanı iklim değişimi ve diğer çevresel değişimleri içerecek biçimde bir dünya sistemi olarak belirlenmiştir. Dünya sisteminin "bilimsel, toplumsal, ekonomik ve etik" yönleri içeren karmaşık bir sistem olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle çalışmaların "insan-çevre ilişkisinin uzun dönemli evrimi bağlamında" gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Birçok bilim disiplini arasında iletişim sağlama rolünü yerine getirmeyi planlayan dergi, aynı zamanda bilimsel çalışma aracılığıyla Dünya ekosistemlerindeki değişime dair bir bilinç oluşturma, "doğal kaynakların akılcı kullanımı" ve "daha sürdürülebilir ve eşitlikçi seçeneklere yönelik

[4] http://journals.sagepub.com/home/hol (11.05.2018)

[5] http://www.mdpi.com/journal/quaternary (11.05.2018)

karar alınması" için rehberlik etme amacını gütmektedir. Buna göre, kriz aşamasına ulaşmış güncel sorunlara dair "etkin eylemler" planlanmasının yanısıra "anahtar politik tepkilerin tarif edilmesi ve değerlendirilmesi" ile "yönetişim konularına" yönelik çalışmaların ortaya konması amaçlanmaktadır. Diğer Antroposen başlıklı dergiden bir yıl sonra yayımlanan *The Anthropocene Review* ile Antroposen kavramının bilimsel meşruiyeti artmış ve zemini güçlenmiştir. Jeolojik zaman çizelgesinde Antroposen iddiasının kabul edilmesini amaçlayan dergi, insan kaynaklı çevresel etkilerin yakın ve uzak gelecekte daha da artacağını vurgulamanın yanısıra, Antroposen kavramının önemine ve bu alanda bilimsel çalışma yapmanın gerekliliğine dikkat çekerek bilim alanında bir çevre sorunu inşa etme sürecini, ilk bölümü olan oluşturma aşamasında desteklemektedir. Tanımlanan çalışma alanının büyüklüğü, karmaşıklığı ve uzak geleceği de içermesi yeşil bilim adı altında vurgulanan belirsizlik eleştirisini de akla getirmektedir. Antroposen kavramının bilimsel önemini ve çalışma alanını tanımlayan dergi, diğer Antroposen temalı bilimsel dergi gibi bilim alanının dışına çıkarak kendine eyleme geçme, politik kararlara etki etme ve dünyaya rehberlik gibi politik görevler de tanımlamakta ve inşa sürecinin son bölümü olan mücadele aşamasında da etkinlik göstermektedir.

Sunum aşaması

Boykoff'a göre (2009: 431) medya çevresel konularda bilim ile politika arasında "kritik bağlantıları sağlamaktadır"; böylece çevre bilimi ve yönetişime dair karmaşıklıkların toplum tarafından anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Castrechini ve arkadaşları (2014) 1992 Rio ve 2006 Johannesburg zirveleri arasındaki dönemde iki İspanyol gazetesini analiz ettikleri çalışmalarında, medyada çevre temasının doğadan kentsel çevreye doğru kaydığını, bilimsel söylemin yerini politik söyleme bıraktığını ve toplumda çevresel konulara ilginin arttığını ortaya koymaktadırlar. Bu sonuçlara dayanarak, çevre sorunlarının sunumunda medyayı "toplumsal bir aktör" olarak tanımlamaktadırlar. Çevre sorunlarının kitle medyasındaki sunumuna dair çalışmalarda gündem belirleme, difüzyon, kamuoyu ile medya etkisi ve benzeri yaklaşımlar kullanılmaktadır. Ancak, bu yaklaşımlar "medya-merkezli" eğilimleri nedeniyle bazı çevre konularının neden öne çıkarken, diğerlerinin arkada kaldığını açıklayamamaktadır. Bu nedenle, çevre sorunlarının "toplumsal sorunlar" olarak medyada yer almasına toplumsal, kültürel ve politik bir çerçeveden bakan toplumsal inşacılık yaklaşımının gerekliliği ortaya çıkmaktadır (Hansen 1991: 454).

Çevre sorunları kriz aşamasına geldiğinde, bilimsel iddialar bilişsel aşamadan yorumlayıcı aşamaya geçerek medyaya sunulmaktadır. Bunun bir-

kaç yolu vardır: Bilimcilerin, çevrecilerin ve yöneticilerin katıldığı bir toplantıda, parlamento görüşmeleri ile komisyon toplantılarında konu medyaya sunulur. Diğer bir yol ise akademisyenlerin görüşlerini paylaştığı, çalışmalarındaki eksikleri tamamladığı ve kendilerine güven tazeledikleri akademik toplantılardır. Bu toplantılar dışında da bir çevre sorununu ortaya çıkaran bilimci doğrudan medyaya ulaşabilir. Örneğin, İsveç'te toprak bilimci Svante Oden gibi bir "bilimsel girişimci", asit yağmurları hakkındaki ilk bilimsel yayından bir yıl ve 1972 Stockholm Konferansı'ndan beş yıl önce, bir Stockholm gazetesinde asit yağmurunu duyurmuştur. Benzer biçimde, Almanya'da biyokimyacı Bernhard Ulrich asit yağmuru nedeniyle ormanların beş yıl içinde yok olacağını *Der Spiegel* dergisi üzerinden topluma sunmuş ve "ulusal ölçekte alarma" geçilmesini sağlamıştır. Medyaya ulaşmada hangi yolun daha etkili olduğu duruma göre değişmektedir. Bir çevre sorunu konusunda bilimsel bir uzlaşma yoksa bireysel çaba da etkili olabilir. Örneğin, Rachel Carson'un *Silent Spring* (1962) adlı modern çevreciliğin öncüsü olan eseri, sonrasında gelen bilimsel ve politik süreçleri tetiklemiştir. Diğer yandan, bir çevre sorunu iddiası bilimsel uzlaşma olmadan medya ilgisi ve desteği kazanınca ciddi bilimsel itirazlarla karşılaşabilmektedir. Örneğin, 1988'de NASA Direktörü James Hansen ABD Senatosu'nda yazın yaşanan sıcak hava dalgalarının sera etkisiyle ilişkili olduğunu öne sürdüğünde, bilim çevrelerinden erken bir açıklama olduğu yönünde eleştiriler yükselmiştir (Hannigan 2006: 100-101).

Medya Alanında Antroposen

Bilim alanında oluşturma aşamasıyla başlayan Antroposen iddiasının inşa sürecinde ikinci adım olan sunum aşaması, medya alanında gerçekleşmektedir. Bu aşamada, jeoloji disiplini ve diğer bilim alanlarındaki uluslararası akademik toplantılar ile önemli uluslararası yayınlarda yer alan yazılar Antroposen kavramını medya üzerinden topluma sunmaktadır.

2016'da Güney Afrika'nın Cape Town şehrinde düzenlenen 35. Uluslararası Jeoloji Kongresi'nde[6], Antroposen Çalışma grubunun Antroposen dönemi resmî jeolojik zaman çizelgesine dâhil etmesi[7] kavramın, jeologlar arasındaki önemini ve inşa sürecinin başarısını göstermektedir. Bu ve benzeri jeoloji bilimi toplantılarını takiben birçok farklı bilim alanında da Antroposen konulu konferanslar düzenlenmiş ve iddia medya aracılığıyla topluma sunulma imkânı bulmuştur. 10-12 Nisan 2014 tarihlerinde ABD'nin Milwaukee şehrinde düzenlenen Antroposen Feminizm Konferansı'nda feminizmin Antroposen dönemdeki rolü, Antroposen'in feminist epistemolo-

[6] http://www.35igc.org/ (28.02.2018)

[7] https://phys.org/news/2016-08-anthropocene-scientists.html (28.03.2018)

jisi, queer Antroposen, çevresel ırkçılık, feminist bilim, Antroposen feminizm ve benzeri konularda çalışmalar sunulmuştur.[8] Avustralya Antropoloji Derneği'nin 12-15 Aralık 2016'da Sidney Üniversitesi'nde gerçekleştirdiği "Anthropocene Transitions AAS" başlıklı konferansta antropologlar iklim değişikliği, tarihsel bilinç, göç, yönetişim, sanat, yeni medya, kentleşme ve benzeri konularda çalışmalarını paylaşmışlardır.[9] 21-27 Haziran 2017 tarihlerinde Hollanda'nın Wageningen Üniversitesi'nde "Antroposen'de Politik Ekolojiler: Değer, Yaşam ve Eleştiri" başlıklı bir yaz okulu gerçekleştirilmiştir. Eğitime antropoloji, siyaset bilimi, sosyoloji ve kalkınma çalışmaları başta olmak üzere sosyal ve çevresel bilim alanlarında doktora öğrencileri katılmıştır.[10] 22-26 Ekim 2017 tarihlerinde ABD'nin Philadelphia şehrinde yer alan Drexel Üniversitesi'nde gerçekleştirilen "The Anthropocene Campus Philadelphia" adlı konferansta Antroposen dönemde tarih yazımı, gösterim, "yavaş afet" bilinci ve çevre-teknoloji konularında oturumlar gerçekleştirilmiştir.[11] 3-6 Haziran 2018'de Finlandiya'nın Pyha şehrinde yer alan Lapland Üniversitesi'nde "Doğayı Bilmek – Antroposen'de Turizm Eğitiminin Geleceği" başlıklı bir konferans düzenlenmiştir. Turizm-dünya sistemi ilişkisi, turizm eğitiminde insan-sonrası kuramı, turizmde insan-doğa ilişkisi, eğitim ile aktivizm ilişkisi, kentsel alanda doğa ve benzeri konularda bildiriler sunulacaktır.[12] Antroposen kavramının antropoloji, politik ekoloji ve turizm gibi farklı disiplinlerce kabul görüp bilimsel toplantılara konu edilmesi; bir çevre sorunu olma iddiasının bilimsel inşa sürecinde, doğa bilimleri dışındaki sosyal bilimlere de başarılı bir biçimde yayıldığını ve meşruiyet kazandığını göstermektedir. Antroposen kavramı diğer bilim disiplinlerine yayıldıkça hem jeoloji içindeki kendini ispatlama mücadelesinde güçlenmekte hem de medya ve politika alanında yer kazanma iddiası artmaktadır.

Bilim alanında inşa edilen Antroposen iddiasının kitle medyasında topluma sunulması aşamasının başarılı olduğu görülmektedir. *Der Spiegel*, *The Economist* gibi seçkin haber dergilerinin ve BBC,[13] CNN[14] gibi küresel haber kuruluşlarının yayınları, kavramın topluma aktarılmasındaki rolleri

[8] http://c21uwm.com/anthropocene/wp-content/uploads/2013/12/Ant-Fem-2014-CFP.pdf (28.03.2018)

[9] http://sydney.edu.au/arts/conference/aas2016/index.shtml (28.03.2018)

[10] https://www.wur.nl/upload_mm/c/4/8/a0fe350a-c7cf-4959-93b1-dbfe343534ff_PhD%20workshop%20June%202017%20-%20FINAL.pdf (28.03.2018)

[11] http://drexel.edu/coas/academics/departments-centers/history/events/details/?eid=144467&iid=44259 (28.03.2018)

[12] https://www.ulapland.fi/loader.aspx?id=6df4a08e-5962-4a2b-af55-6a1cc6ade105 (28.03.2018)

[13] http://www.bbc.com/news/science-environment-17513660 (23.04.2018)

[14] https://edition.cnn.com/2017/07/11/world/sutter-mass-extinction-ceballos-study/index.html (23.03.2018)

önemlidir. *Hürriyet*,[15] NTV[16] ve BBC'nin Türkçe yayını[17] gibi Türkiye'ye yönelik yayın yapan önemli medya kuruluşlarında da Antroposen kavramı basit ve anlaşılır bir biçimde topluma sunulmaktadır. Diğer yandan, Antroposen'in medyada alanındaki başarılı kariyerine bilim dünyasından itirazlar yükselmektedir. Autin ve Holbrook (2012) Antroposen'i insan kaynaklı çevre sorunlarına dikkat çekme ve harekete geçme konusunda etkili bir "popüler kültür" kavramı olarak tanımlamakla birlikte, jeolojik kanıtların yetersiz olduğunu vurgulamaktadırlar. Zira "toplumsal yorumcuların ve çevre eylemcilerinin faydalandığı kavramın" provokatif içeriği ve medyada yayılması "ciddi bir bilimsel araştırmadan daha önemli" görülmektedir.

Antroposen Çalışma Grubu'ndan İngiliz jeolog Jan Zalasiewicz'in 2011'de *Der Spiegel*'e verdiği röportaj[18] bilimsel temelli bir çevre sorununun doğrudan medyaya aktarılmasına iyi bir örnek teşkil etmektedir. Zalasiewicz röportajda, karbondioksit emisyonlarına bağlı küresel ısınma ve okyanusların asitlenmesi sorunlarını, insanlığın dünya sisteminde neden olduğu çevre sorunlarına örnek göstermektedir. Deniz seviyesindeki yükselmenin yeni başladığını; önümüzdeki yüzyılda ve binyılda artarak devam edeceğini vurgulamaktadır. İnsan kaynaklı bu çevresel değişimler toprak katmanlarına yansımakta ve bilimciler tarafından tespit edilmektedir. Sonuçta çevresel değişimler, çok uzun zaman dilimlerini içeren jeolojik zaman çizelgesi içinde resmî olarak yer alacak seviyeye ulaşmıştır. Zalasiewicz, bilimsel çalışmaları medyada başarılı bir biçimde sunarak Antroposen iddiasının inşa sürecine etkin bir biçimde katılmaktadır. Kavramın topluma ulaşabilmesi için bilimsel altyapısı olmayan sıradan okuyucunun anlayacağı örnekler vermektedir. Örneğin, dünyayı değiştirebilme gücüne rağmen insanlığın dünyadaki yaşam için gereksiz ve mikroskobik canlıların gerekli olduğuna dikkat çekmektedir: "Onlarsız yaşam çok kısa sürede sona erer. İnsanlar olarak bizim böyle hayati bir rolümüz yok." Zalasiewicz, Antroposen kavramının toplumun genelinde ilgi görmesi için insan kaynaklı ciddi çevre sorunlarını bilimsel meşruiyete dayanarak basit bir dille aktarmaktadır. Diğer yandan da Antroposen Çalışma Grubu'nun çalışmalarına karşı çıkan bilimcilerin, kavramın inşa sürecini tehdit etmesine medya alanında karşı çıkmaktadır. Bu amaçla, "çevreci radikalizm ye-

[15] http://www.hurriyet.com.tr/gundem/2020de-canli-populasyonunun-3te-2si-yok-olabilir-40260037 (23.04.2018)

[16] https://www.ntv.com.tr/dunya/2020de-canli-populasyonunun-3te-2si-yok-olabilir,b5CQH-A-8dk-Yk7 WC7LDbtQ (23.04.2018)

[17] http://www.bbc.com/turkce?ocid=wsturkish..ppc.adwords.google.SMP(AEP)-Brand.nneed4.Branded.mktg (23.04.2018)

[18] http://www.spiegel.de/international/world/the-dawn-of-the-anthropocene-era-we-are-the-top-predator-on-earth-a-765362.html (29.03.2018)

rine birçok uzmanlık alanına mensup" bilimcinin yanısıra Londra Jeoloji Derneği'nin Antroposen dönem tanımlamasına destek verdiğini belirterek çalışma grubunun bilimsel meşruiyetini vurgulamaktadır.

Dünyanın önde gelen haber dergilerinden *The Economist*, 2011 yılında "Antroposen'e Hoş Geldiniz" başlıklı bir yazı yayımlamıştır. Yazıya seçilen başlıkla birlikte, Antroposen iddiasının önemi kabul edilip okuyuculara sunulmaktadır. Yazının girişinde basit ve çarpıcı sayısal örneklerle insanlığın dünya sistemi üzerindeki etkisine dikkat çekilmektedir. Örneğin, dünya yedi milyar insana bölündüğünde kişi başına bir trilyon ton düşmekteyken, dünya yüzeyinde ve tarihinde %1'den az yer kaplayan insan türünün "jeolojik ölçekte gezegeni şekillendiren bir doğa gücüne dönüşmesi" gerçeğinin şaşırtıcılığına vurgu yapılmaktadır. Diğer bir örnekte, Kanada'nın Athabasca kenti yakınlarındaki Syncrude madeninin yığdığı 30 milyar ton toprağın "dünyadaki bütün nehirlerin yıl boyu yığdığı sedimanı" geçtiğine dikkat çekilmektedir. Bir diğer örnekte ise, son elli yılda inşa edilmiş elli bin büyük barajın nehir akışlarını beşte bir ölçüde kestiği gerçeği sunulmaktadır. Uluslararası Katmanbilim Komisyonu ve bir grup bilimcinin insan etkilerini Antroposen olarak adlandırması çabasının "Kopernik'in dünyanın güneşin etrafında döndüğünü kavraması" kadar önemli olduğu ve insanların fikirlerini kökten değiştireceği vurgulanmaktadır. Bu çarpıcı ve kolay anlaşılır örneklerle bilim alanından çıkan Antroposen kavramı toplumun anlayacağı bir biçimde sunulduktan sonra, uygulama aşamasına geçilmesi amacıyla; "insanlar bu durum hakkında ne kadar korkmalı?" sorusu ortaya atılıp "endişelenmemek garip olurdu" cevabı verilmektedir. Böylece, basit örneklerle anlaşılır kılınmış bir çevre sorununa dair toplumun kaygı duyması amaçlamaktadır. Konunun öneminin anlaşılması ve kaygı oluşturma adımlarını takiben basit ve uygulanabilir çözümler önerilmektedir. Bu çerçevede, "gezegenin dayanıklılığını artırmak" üzere jeo-mühendislik temelli karbondioksit emilimi ve "akıllı tarım ve daha iyi atık arıtımı" yoluyla azot döngüsünün onarımı çözümleri sunulmaktadır. Böylece, Antroposen iddiası küresel boyutu ve tarihsel geçmişine rağmen basit ve teknik uygulamalarla çözüme kavuşturulacak bir biçimde inşa edilmekte; ekonomi-politik bir çerçeveden bütüncül bir sistem eleştirisi imkânı göz ardı edilmektedir. "Antroposen'e Hoş Geldiniz" başlıklı yazı, genel olarak değerlendirildiğinde bilim alanına ait olan bir kavramın basit, anlaşılır örnekler ve çözümlerle medya alanında başarılı bir biçimde sunularak inşa edildiği görülmektedir.

Bilim haberlerinin sunulduğu nature.com adlı internet sitesinde yayımlanan "Antroposen: İnsan Çağı" başlıklı yazıda[19] Antroposen'in yeni bir

[19] https://www.nature.com/news/anthropocene-the-human-age-1.17085 (29.03.2018)

jeolojik dönem olarak tanımlanma çalışmaları ve tartışmaları medyaya sunulmaktadır. Yazıda, sıradan okuyucunun Antroposen'in olumsuz etkilerini kolayca anlayabileceği grafikler kullanılmıştır. 20. yüzyılda büyük barajların, su ve gübre kullanımının dramatik artışı basit ve anlaşılır görseller ile anlatılmaktadır. ABD'nin önde gelen bilim kurumlarından Smithsonian Enstitüsü'nde,[20] Antroposen'in doğaya etkilerini insanlara göstermek amacıyla 2019'da açılması planlanan bir serginin hazırlıklarının devam ettiği belirtilmektedir. Sergide madencilik faaliyetleri, gezegenin ısınması, "deniz seviyelerinin yükselmesi, ozon tabakasının aşınması ve okyanusların asitlenmesi" gibi insan etkisine dair somut örneklerin sunulması planlanmaktadır. Saygın bir bilim kurumunda gerçekleştirilecek sergi aracılığıyla Antroposen dönemin insan kaynaklı sorunları topluma hem doğrudan gösterilecek hem de medya yolu ile sunulacaktır. Yazının devamında, bir yandan Antroposen kavramının jeoloji disiplininin dışına çıkıp "arkeoloji, tarihçi ve hattâ toplumsal cinsiyet çalışmalarına" sirayet ettiği anlatılırken, diğer yandan da bilimsel topluluktan yükselen eleştiriler sunulmaktadır. Eleştiriler Antroposen iddiasının jeolojik zaman çizelgesinde resmi ve bilimsel olarak tanımlanması için yeterli kanıtın olmadığı, bir karara varmak için henüz erken olduğu ve araştırmacıların çevre odaklı düşündükleri yönündedir. Ayrıca, Antroposen Çalışma Grubu'nda ortaya çıkan anlaşmazlık ve istifalar da vurgulanmaktadır. Antroposen kavramının önemli bir bilimsel yayındaki sunumunda grup içi tartışmaların da yer alması, çevreci yeşil bilimin ve kavramın içerdiği belirsizliklere dikkatleri çekmekte ve kavramın medya alanındaki inşa sürecini olumsuz etkilemektedir.

Mücadele aşaması

Bilimsel bir iddianın politika alanındaki inşa sürecinde doğa bilimcilerinin rolü azalırken sosyoekonomik ve teknik uzmanların rolünün artmasına dair Hannigan (2006), literatürden çeşitli örnekler sunmaktadır: Örneğin, Liberatore'ye (1992) göre 1990'ların başındaki küresel ısınma tartışmalarında, Avrupa Birliği'nin görüşü oluşturulurken "ekonomistler, politika analizcileri ve enerji teknolojisi uzmanları" öne çıkmıştır. İnşa sürecinin son bölümü olan mücadele aşamasında yer alan bilim ve politika oluşturma ilişkisinde iki kavram öne çıkar: Politika pencereleri ve bilimsel topluluklar. Politika pencereleri bilimsel temeli olan çevre sorunlarının gündeme gelmesine imkân veren politik fırsatları içerir. Bilimsel topluluklar ise "ulus aşırı örgütlenmiş bilgi temelli topluluk ağlarıdır." Haas'a (1992: 42-49) göre çevre sorunlarının belirsiz doğası, politika yapıcıların teknik otoriteye

[20] https://www.si.edu/ (12.04.2018)

ihtiyaç duymasına neden olmaktadır. Bilimsel topluluklar çevre sorunlarını ve gerekli çözümleri belirlemektedirler. Örneğin, ozon tabakasını korumak üzere 1987'de Montreal Protokolü'nün imzalanmasında etkili olmuşlardır. Hükümetler bilimcilere, teknik uzmanlara ve araştırmacılara yatırım yapmış Friends of the Earth,[21] Greenpeace ve Pollution Probe[22] gibi çevreci sivil örgütlerin teknik uzmanlığını kullanmaktadır. Politika yapımında etkili olacak diğer bir bilimsel topluluk örneği ise uluslararası bilimsel değerlendirme panelleridir. Mooney'e göre (2003: 49) bunların etkili olmasının temel nedenleri literatürün etkin bir biçimde taranmış olması, sonuçların bir ölçüde kesinlik içermesi, katılımcılar arasındaki uzman çeşitliliği, bölge ve toplumsal cinsiyet dengesinin sağlanması, sonuçların titiz bir biçimde kontrol edilmesi ve sonuç belgesinin politikaya uygun teknik bulgular içermesi olarak sıralanabilir (akt. Hannigan, 2006: 99-106). Susskind'e (1994) göre bilimsel danışmanlar çevre politikalarının oluşturulmasında beş temel rol oynarlar. Bunlar sırasıyla *sorunu bulma, kuram oluşturma, kuramı test etme, bilim iletişimcileri* ve *uygulamaya yönelik politika analizcileri* olarak adlandırılır. İlk olarak bireysel veya grup halinde; bir organizasyonun parçası olarak hareket eden bilimciler ekolojik dengedeki sorunları tespit eder. Sonra, bu sorunu ve gelecekteki muhtemel sonuçları açıklayan bir kuram oluşturulur. Test edilip ampirik olarak ispatlanan çevre sorununun varlığı, toplum tarafından anlaşılabilecek bir dilde ifade edilir. Bu bilim iletişimine örnek olarak, hayatı boyunca ekolojik konuları topluma taşıyan Kanadalı genetikçi ve yayıncı David Suziki'nin çalışmaları verilebilir. Son aşamada ise bilimsel bulgular politika önerilerine dönüştürülerek karar vericilere sunulur. Çevre konusundaki düzenlemeler ve anlaşmalarda bilimsel araştırma bulgularının ve sonuçlarının yer almasında bilimcilerin rolleri önemlidir (akt. Hannigan 2006: 106-107).

Politika Alanında Antroposen

Bilim alanındaki oluşturma ve medya alanındaki sunum aşamalarından sonra politik alanda mücadele aşaması ile Antroposen iddiasının inşa süreci tamamlanmaktadır. Bilimsel konferansların yanısıra, önemli uluslararası sivil çevre örgütlerinin yayımladıkları raporlar ve düzenledikleri toplantılar aracılığıyla Antroposen iddiası toplum tarafından benimsenerek kültür alanında meşruiyet kazanmaktadır. Bilimsel topluluğun desteğini alarak medyada sunulan Antroposen kavramı politika pencerelerinden faydalanabilmektedir. Kavramın uluslararası siyasi örgütlerin söylemlerine ve uygulamalarına dâhil olması ile mücadele aşaması inşa edilmektedir. Antropo-

[21] https://www.foei.org/ (14.04.2018)
[22] http://www.pollutionprobe.org/ (08.04.2018)

sen kavramının politik alandaki inşa sürecine dair çeşitli bilimsel çalışmalar yapılmaktadır. Franchini ve arkadaşları (2017: 195) Antroposen kavramının politik alana uygulanması için dünya ile uluslararası politik sistem arasındaki uyumsuzluğun çözülmesi gerektiğini öne sürmektedirler. Buna göre ülke sınırlarını aşan iklim değişikliği, biyoçeşitlilik kaybı gibi çevre sorunları için ulus ötesi kurumlaşmayı ve çevre konularının "ekonomik ve güvenlik çıkarları için feda edilebilecek marjinal kategoriler" yerine uygarlaşma sürecinin bir parçası" olarak görülmesini önermektedirler. Lidskog ve Waterton'a (2016: 399, 403) göre "jeolojik dünya sistemi, sosyo-ekonomi ve etik katmanları"nı içeren "Antroposen anlatısı" tek bir bütün olarak kabul ettiği insanlığın, "mekânsal ve toplumsal olarak farklılaşmış" olduğunun yeni yeni farkına varmaktadır. Zira Antroposen kavramının içeriminde "politik ve kurumsal bir sistem değişimi ihtiyacı" tartışması gerekmektedir.

Antroposen kavramının politika alanındaki inşa sürecinde uluslararası sivil çevre örgütlerinin raporları, toplantıları ve basın duyuruları önemli bir rol oynamaktadır. Dünyanın önde gelen doğa koruma kuruluşlarından WWF[23] (Dünya Doğayı Koruma Vakfı), 2016'da yayımladığı Yaşayan Gezegen Raporu'nun[24] "Antroposen kavramı tarafından tanımlandığı"nı belirtmektedir. Dünya sistemi üzerindeki insan etkilerini ve sorumluluklarını vurgulayan Antroposen kavramı, sonsuz doğal kaynakları tüketen ve büyüme odaklı "hâkim dünya görüşü"ne karşı öne sürülmektedir (WWF 2016: 4). WWF raporda, içinde bulunduğumuz Antroposen dönemde siyaset ve iş dünyasının yanısıra bireyleri de "Tek Dünya Perspektifi" altında hareket etmeye çağırmaktadır. WWF'nin geliştirdiği bu perspektif çerçevesinde, finansal akışların düzenlenmesi ve âdil kaynak yönetimi aracılığıyla doğal dünyanın korunması, daha iyi üretimin ve akılcı kullanımın sağlanması hedeflenmektedir. Finansal akışları yeniden yönlendirerek doğaya değer verilmesi, çevresel ve toplumsal maliyetlerin hesaba katılması ve doğu koruma ile sürdürülebilir yönetim etkinliklerinin desteklenmesi amaçlanmaktadır. Adil kaynak kullanımı neticesinde mevcut kaynakların paylaşımının yanısıra adil ve ekolojik seçeneklerin değerlendirilmesi ile başarının gayrisafi milli hasıla dışındaki değişkenlerle ölçülmesi planlanmaktadır. Bu eylemler sonucunda zarar görmüş ekosistemlerin korunması, habitat kayıplarının azaltılması ve koruma alanlarının artırılması yolu ile doğanın korunması hedeflenmektedir. Girdi ve çıktıların azaltılması, kaynakların sürdürülebilir kullanımı ve yenilebilir enerji kullanımının yaygınlaştırılması üretim alanında beklenen olumlu sonuçlardır. Ekolojik ayak izini azaltan

[23] https://www.worldwildlife.org/ (09.04.2018)

[24] http://awsassets.panda.org/downloads/lpr_living_planet_report_2016.pdf (31.03.2018).

hayat tarzının yayılması, enerji tüketim şeklinin değişmesi ve sağlıklı tüketim biçimlerinin yayılması yoluyla tüketim alanında Antroposen etkilerinin azaltılması öngörülmektedir (WWF 2016: 108). WWF'nin hazırladığı raporda, bilimsel bir kavram olarak ortaya çıkan Antroposen'in güçlü ve uzman bir çevreci sivil örgüt tarafından somut çözümler yolu ile başarıyla politik alana taşındığı görülmektedir. Mevcut ekonomi-politik yapıyı eleştirmeksizin önerilen parçalı çözümlerin arkasında bilimsel çalışmalar ve sivil toplumun meşruiyet sağlama gücü yer almaktadır. Antroposen kavramının inşa sürecinde oluşturma aşamasından sunum ve politika aşamalarına geçildikçe doğa bilimcilerinin rolünün azalıp iletişimci ve politika geliştiricilerinin rolünün artması da dikkat çekicidir.

WWF, Antroposen kavramına dayandırdığı ve çözüm amacıyla bir perspektif geliştirip önerdiği Yaşayan Gezegen Raporu'nu, 4 Kasım 2016 tarihinde İngiltere'de Kraliyet Derneği'nde düzenlenen etkinlikte kamuoyuna sunmuştur. Toplantıda, WWF-İngiltere'nin başkanı olan Galler Prensi'nin destek mesajı yayımlanmıştır. "Dünyada en çok tanınan üç çevrecinin güçlerini birleştirerek" Antroposen dönemde doğal dünyanın korunması için yaptığı çağrı, toplantının en dikkat çeken bölümüdür. Etkinliğe Stockholm Resilience Merkezi'nden[25] Prof. Johan Rockstrom ve dünyaca ünlü yayıncı ve doğa bilgini Sir David Attenborough[26] ve WWF-İngiltere'den yönetici Glyn Davies katılmıştır. WWF'nin Yaşayan Gezegen Raporu'nda Antroposen dönemde yaşanan değişimlere dair çarpıcı verilere dikkat çekilmiş ve "hükümetlere, iş dünyasına ve bireylere sürdürülebilir olmayan tüketimi durdurmak, iklim değişikliği ile mücadele etmek ve doğayı koruyup iyileştirmek için bir an önce harekete geçmeleri" gerektiği hatırlatılmıştır.[27] Dünyanın etkin ve saygın doğa koruma kuruluşlarından biri olan WWF, bilimcilerin ortaya çıkarıp geliştirdiği Antroposen kavramını önce hazırladığı rapora temel olarak almış, sonra da politikacı ve tanınmış bilimcilerden oluşan bir ekiple kamuoyuna tanıtmıştır. Böylece Antroposen iddiasının politik alandaki inşa sürecinin hükümetler, iş dünyası ve bireyler nezdinde uygulamalara dönüştüğü aşaması, etkin bir sivil toplum kuruluşunun uzmanlığı, medyada tanınırlığı ve güçlü politik bağlantıları ile gerçekleşme imkânı bulmaktadır.

Antroposen kavramının politik alanda uygulamaya taşınması için fırsat pencerelerinin varlığı, inşa sürecini hem kolaylaştırmakta hem de hızlandırmaktadır. Örneğin iklim değişikliği, ozon tabakası ve asit yağmurları gibi küresel ölçekte etkin olan insan kaynaklı çevre sorunları ile bunlara yöne-

[25] http://www.stockholmresilience.org/ (31.032018)
[26] https://www.britannica.com/biography/David-Attenborough (16.04.2018)
[27] https://www.wwf.org.uk/updates/call-protect-life (31.03.2018)

lik somut çözümlerin halihazırda uygulamaya geçmiş olması, Antroposen etkilere dair çözüm önerilerinin uygulanmasını kolaylaştırmakta ve tüm çevre koruma çabalarını Antroposen şemsiyesi altında toplanmasına imkân vermektedir. Avrupa Birliği ve Birleşmiş Milletler gibi uluslararası ölçekteki siyasi ve ekonomi işbirliği örgütlerinin çevre sorunlarına dair çözümlerini Antroposen kavramına dayandırması, inşa sürecinin mücadele aşamasındaki başarısını göstermektedir.

Dünyanın en büyük bölgesel ve etkin uluslararası işbirliği örgütlerinden biri olan Avrupa Birliği'nin (AB) enerjiden sorumlu Komisyon Üyesi Andris Piebalgs, 22 Ocak 2009'da Brüksel'de gerçekleştirilen AB Enerji ve Çevre Kanunu ve Politikası Konferansı'nda yaptığı konuşmasında, Antroposen dönemde AB'nin dünyaya örnek olacak sürdürülebilir bir toplum geliştirme amacını vurgulamıştır. Piebalgs'a göre, 21. yüzyılın çevre sorunlarını ve dünyanın mevcut çevresel durumunu "Nobel ödüllü Paul Crutzen, harikulâde bir biçimde Antroposen olarak tanımlamaktadır." Dünyanın var oluşundan bu yana ilk kez, insanlığın "dünyanın temel fiziksel döngüleri – su döngüsü, azot döngüsü, oksijen döngüsü ve en önemlisi karbon döngüsü– üzerinde kökten ve olumsuz bir etki"ye neden olduğunu vurgulayarak[28] bir yandan AB'nin sürdürülebilirlik politikalarına Antroposen kavramıyla bilimsel destek sağlarken, diğer yandan Antroposen'in politik alandaki inşa sürecine önemli bir katkı sunmaktadır.

AB'nin 2016'da yayımladığı "Tehdit Altındaki Türleri, Habitatlarını ve Onlara Bağımlı Yaşayan İnsanları Koruma" başlıklı eylem belgesine göre AB, bir banka ve Küresel Çevre Fonu (GEF)[29] ile birlikte toplam 34 milyon avroluk bir hibe programı oluşturmuştur. Program, tehdit altındaki biyoçeşitlilik değerlerini korumak için doğa koruması sivil toplum kuruluşlarını güçlendirmeyi ve Afrika'da tehdit altındaki türlerin habitatlarındaki koruma çalışmalarını desteklemeyi amaçlamaktadır. Biyoçeşitliliğin korunmasını amaçlayan programın girişinde "Antroposen dönemde türlerin yok oluş oranlarının önceki döneme göre üç katına çıktığı" vurgulanarak durumun aciliyeti bilimsel olarak ortaya konmuştur.[30] Antroposen kavramı, AB'de politik alanda kabul görmenin yanısıra hem AB içinde hem de Afrika olmak üzere küresel ölçekteki uygulamalarda yer almaktadır. Çevre ve sürdürülebilirlik sorunlarına dair önceki uygulamalar, yeni kabul edilen Antroposen kavramının şemsiyesi altında devam etmektedir ve gelişmektedir. Çevre sorunlarının kriz seviyesine ve küresel ölçeğe ulaşmasını öne

[28] http://europa.eu/rapid/press-release_SPEECH-09-18_en.htm (31.03.2018).
[29] https://www.thegef.org/ (31.03.2018)
[30] https://ec.europa.eu/europeaid/sites/devco/files/c-2016-8242-annex-2_en.pdf (31.03.2018)

çıkaran Antroposen kavramı, mevcut çevre koruma uygulamalarını güçlendirmektedir.

AB'yi takiben Birlemiş Milletler (BM) de Antroposen kavramını, çevre sorunlarının toplumsal etkilerinin yaşandığı politika alanına taşımıştır. Birleşmiş Milletler Çevre Programı (UNEP)[31] her yıl sadece, iklim değişikliğinin de tetiklediği çevresel felâketlerin sonucunda 26,4 milyon; yani her saniyede bir kişinin göç etmek zorunda kaldığını; çölleşme, kuraklık, endüstriyel kazalar ve deniz seviyesinin yükselmesi gibi çevre sorunlarının milyonlarca insanı göçe zorladığını belirtmektedir. İnsan kaynaklı çevresel göçlerin yaşandığı döneme bilimciler tarafından Antroposen adının verildiği vurgulanmaktadır (UNEP 2017).[32] Çevre sorunlarının uluslararası alanda tanınıp politika alanına dâhil edilmesinin önünü açan 1972 BM Çevre Konferansı[33] gibi, Antroposen kavramının BM Çevre Programı tarafından tanınması, inşa sürecinin son aşaması olan politik alandaki başarıyı göstermektedir.

Değerlendirme

Modernizmin öne sürdüğü bilimin kesin, net ve nesnel bir gerçeklik olduğu iddiasına postmodern dönemde şüpheyle yaklaşılmakta ve bilimsel araştırma süreçleri sorgulanmaktadır. Bu çerçevede toplumsal inşacılık yaklaşımı, çevre sorunlarının gerçekliğini inkâr etmeyip nesnel gerçekliğin ötesinde; toplumsal ve kültürel alanlarda oluşturma, sunum ve mücadele aşamaları sürecinde inşa edildiklerini vurgulamaktadır (Hannigan 2006). ABD yönetimlerinin, siyaset alanında önemli ölçüde kutuplaşmış bir konu olan iklim değişikliğine (Fisher vd. 2018) karşı yaklaşımı, çevre sorunlarının bilimsel gerçekliğinin toplumsal ve siyasal alanda kabul edilmesi için yeterli olmadığı görüşüne iyi bir örnek oluşturmaktadır. Başkan Obama döneminde iklim değişikliği konusunda güçlükle ve sınırlı da olsa bir ilerleme gösteren ABD yönetimi, Başkan Trump döneminde ciddi bir geriye gidiş ortaya koymaktadır. Zira Trump'ın iş başına geçmesiyle birlikte ABD'de küresel ısınma, afet yönetimi, çevre koruma ve milli parklar gibi çevresel konular göz ardı edilmektedir. Örneğin Trump yönetimi, Paris İklim Anlaşması'ndan çekilmiştir[34] ve iklim değişikliğini ulusal tehdit listesinden[35]

[31] https://www.unenvironment.org/ (03.04.2018)

[32] https://wedocs.unep.org/bitstream/handle/20.500.11822/22269/Frontiers_2017_CH6_EN.pdf?sequence=1&isAllowed=y (02.04.2018).

[33] https://sustainabledevelopment.un.org/milestones/humanenvironment (10.04.2018)

[34] http://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-40129916 (19.04.2018)

[35] https://www.independent.co.uk/news/world/americas/us-politics/trump-climate-change-threats-remove-list-global-dangers-national-security-latest-a8117486.html (19.04.2018)

çıkarmıştır. Dahası Çevre Koruma Ajansı[36] etkisizleştirilmiştir; yönetim bu kurumda çalışan bilimcilerin raporları yerine çevre karşıtı politikaları destekleyen söylemlerini ciddiye almaktadır.[37] Artık, çevre sorunlarına dair bilimsel veriler Obama dönemindeki kadar ciddiye alınmamaktadır ve iklim değişikliği bizzat Trump tarafından inkâr edilmektedir.[38] ABD yönetiminin yaklaşımında gözlenen bu radikal değişim, küresel bir çevre sorunu olan iklim değişikliğinin inşa sürecini politika alanında sarsmaktadır.

Crutzen ve Stoermer (2000) tarafından bilimsel topluluğun gündemine getirilen Antroposen kavramı, endüstri devrimi neticesinde artan nüfusun ve kentleşmenin neden olduğu küresel ölçekteki çevre sorunların kaynağı olarak insanlığı göstermektedir. Zira insanlık, dünya sistemini belirleyen başat bir güce dönüşmüştür. Jeoloji disiplinine ait bir kavram olan Antroposen, kendi bilim alanının dışına çıkarak diğer bilim alanlarının yanısıra toplumsal ve kültürel alanda da kabul görmektedir. Antroposen iddiasının inşa sürecinde ilk adım olan oluşturma aşaması, Crutzen ve Stoermer'in (2000) geniş yankı uyandıran makalesi ile başlamıştır. 2008 yılında Uluslararası Katmanbilim Komisyonu'na bağlı olarak kurulan ve farklı bilimlerden, ülkelerden gelen uzmanları içeren Antroposen Çalışma Grubu ve çalışmaları inşa sürecini oluşturma aşamasında bir diğer önemli adımı teşkil etmektedir. 2013 ve 2014 yıllarında yayın hayatına başlayan Antroposen başlıklı bilimsel dergiler, hem bilimcilerin çalışmalarını bir araya getirmek hem de bilimsel toplulukta bir referans noktası oluşturmak suretiyle, iddianın bilim alanındaki inşa sürecini güçlendirmektedir. Ancak, Antroposen Çalışma Grubu içindeki anlaşmazlıklar, kararların fikir birliği yerine oylama ile alınması; Antroposen dönemi tanımlamasının yetersiz ve bu çabaların "bilimsel olmaktansa politik" olduğuna dair bilimsel topluluktan yükselen itirazlar (Finney ve Edwards 2016: 4) inşa sürecinin oluşturma aşamasını olumsuz etkilemekte ve bilimciler arasındaki mücadeleyi göstermektedir.

Antroposen iddiasının jeoloji disiplini içinde ortaya atılmasından bu yana, hem diğer doğa bilimleri hem de feminizm, politik ekoloji ve turizm gibi sosyal bilim disiplinleri kapsamında Antroposen başlıklı konferanslar düzenlenmektedir. Jeoloji disiplini içinden çıkan kavram *Der Spiegel*, *The Economist* ve Nature.com gibi önemli ve etkili yayınlarda yer alarak toplumun anlayıp benimseyebileceği bir biçimde sunulmaktadır. Antroposen kavramına yönelik bilimsel toplantılar ve kitle medyasındaki yayınlar, *The Economist* dergisinin "Antroposen'e Hoş Geldiniz" başlıklı yazısı örneğin-

[36] https://www.epa.gov/ (19.04.2018)

[37] http://www.latimes.com/opinion/editorials/la-ed-pruitt-epa-science-regulations-trump-20180425-story.html (11.05.2018)

[38] https://www.independent.co.uk/news/world/americas/donald-trump-misunderstands-basic-facts- climate-change-piers-morgan-interview-a8181381.html (19.04.2018)

de görüldüğü gibi inşa sürecinin sunum aşamasının başarıyla gerçekleştiğini göstermektedir. Etkin bir biçimde medyada sunulan Antroposen iddiası toplumsal, kültürel ve siyasal alanda meşruiyet kazanıp nihayet mücadele aşamasına geçme imkânı bulmaktadır. WWF gibi uluslararası alanda etkin bir doğa koruma örgütünün dünyadaki çevre sorunlarının temeline Antroposen kavramını koyması ve buna yönelik bir çözüm önerisi geliştirip bir rapor halinde kamuoyuna sunması inşa sürecinin mücadele aşaması için önemli bir örnektir. Diğer yandan, benzer nitelikteki bir çevreci örgüt olan Greenpeace'in kurucularından birinin Antroposen kavramına yönelttiği sert eleştiriler mücadele aşamasını olumsuz etkilemektedir. Ayrıca, Antroposen kavramının "bilimsel olmaktansa politik", insanmerkezci ve radikal çevreci bir yaklaşım olduğuna dair bilimsel topluluk içinde farklı itirazlar da yükselmekte ve mücadele aşamasını olumsuz etkilemektedir. Gene de AB ve BM gibi uluslararası siyasi ve ekonomik örgütlerin Antroposen kavramını kurumsal söylemlerine ve politikalarına dâhil etmeleri, daha da önemlisi çözüme yönelik uygulamaları yürürlüğe koymaları mücadele aşamasının başarıyla inşa edildiğini göstermektedir.

Antroposen iddiasına temel alınan insanlık kavramı ve önerilen etkisiz çözümler mevcut ekonomi-politik yapıya uygun olarak inşa edilmektedir. Bu durum, çevre sosyolojisi içinde yer alan toplumsal ekoloji yaklaşımının liberal çevrecilik (Bookchin 1999: 27-28) olarak tanımladığı ve günümüzde çok yaygın ve hâkim olan bir eğilimi işaret etmektedir. Bu çerçevede, öncelikle insanlık biyolojik bir türe indirgenmekte; tarihsel, toplumsal ve ekonomik temelleri olan hiyerarşik farklılıklar yok sayılmakta; insanlığın her ferdi Antroposen Çağı'nın çevre sorunlarından eşit şekilde sorumlu tutulmaktadır. Sonra da, ekolojik modernleşme yaklaşımına uygun olarak mevcut ekonomik, siyasal ve toplumsal yapının yadsınarak çevre sorunlarına yönelik bilim ve teknolojide gelişmelere dayalı çözümler (Buttel 2000) ortaya konulmaktadır. Sonuçta, biyolojik bir türe indirgenen insanlığın neden olduğu çevre sorunlarının, "büyü ya da öl" kıskacındaki ataerkil kapitalizm, küresel sermaye, ulusal ve uluslararası siyasi sistem ile ilişkisi yadsınmaktadır. Ancak, temiz enerji uygulamaları, sürdürülebilir kullanım programları, çevreci sivil örgütlerin etkinlikleri ve hattâ yeşil siyasal partiler gibi mevcut ekonomi-politik sistemin dünya sistemi üzerindeki yıkıcı etkisini göz ardı eden "çevreci çözümler" etkisiz kalmaya mahkûmdur (Bookchin 1994: 23).

KAYNAKÇA

Autin, Whitney J. & John M. Holbrook. 2012. "Is the Anthropocene an Issue of Stratigraphy or Pop Culture?." *GSA Today* 22(7): 60-61.

Berger, Peter L. ve Thomas Luckmann. 2018. *Gerçekliğin Sosyal İnşası – Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*. İstanbul: Atıf Yayınları.

Bookchin, Murray. 1994. *Özgürlüğün Ekolojisi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bookchin, Murray. 1999. *Toplumu Yeniden Kurmak*. İstanbul: Metis.

Boykoff, Maxwell T. 2009. "We Speak for the Trees: Media Reporting on the Environment." *The Annual Review of Environment and Resource* 34: 431-457.

Buttel, Frederick H. 2000. "Ecological Modernization as Social Theory." *Geoforum* 31: 57-65.

Carson, Rachel. 2011. *Sessiz Bahar*. Ankara: Palme Yayınevi.

Castrechini, Angela, Enric Pol & J. Guardia-Olmos. 2014. "Media Representations of Environmental Issues: From Scientific to Political Discourse." *Revue Européenne de Psychologie Appliquée* 64: 213–220.

Corfee-Morlot, Jan, Mark Maslin & Jacquelin Burgess. 2007. "Global Warming in the Public Sphere." *Philosophical Transactions: Mathematical, Physical and Engineering Science* 365(1860): 2741-2776.

Crutzen, Paul Joseph & Eugene Stoermer. 2000. "The Anthropocene". *IGBP Newsletter* 41(1): 17–18.

Dickens, Peter. 1996. *Reconstructing Nature - Alienation, Emancipation and the Division of Labour*. New York: Routledge.

Daly, Belinda M. J. 2005. *Direct Action Environmental Protest in Britain – A Critique of Radical Environmentalism and Environmental Ethics*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Imperial College, Londra.

Demeritt, David. 2002. "What is The 'Social Construction of Nature'? A Typology and Sympathetic Critique." *Progress in Human Geography* 26(6): 767-790.

Editorial. 2013. "Anthropocene: Human Interactions with Earth Systems." *Anthropocene* 1: 1–2.

Finney, Stanley & Lucy E. Edwards. 2016. "The 'Anthropocene' Epoch: Scientific Decision or Political Statement?" *GSA Today* 26(3-4): 4-10.

Fisher, Dana, Anya M. Galli Robertson, Joseph McCartney Waggle, Amanda M. Dewey, Ann H. Dubin & William Yagatich. 2018. "Polarizing Climate Politics in America, in Ram Alagan , Seela Aladuwaka." Ss. 1-23 içinde *Environment, Politics, and Society (Research in Political Sociology, Volume 25)*. Emerald Publishing Limited.

Franchini, Matias, Eduardo Viola & Ana Flavia Barros-Platiau. 2017. "The Challenges of The Anthropocene: From International Environmental Politics to Global Governance." *Ambiente & Sociedade* 20(3): 177-202.

Hannigan, John. 1999. "Two Become One: Meteorological Science and The Construction of The El Nino/Southern Oscillation (Enso) Phenomenon." *Energy & Environment* 10(5): 503-514.

Hannigan, John. 2006. *Environmental Sociology*. Londra: Routledge.

Hansen, Anders. 1991. "The Media and The Social Construction of the Enviroment." *Media, Culture and Society* 13: 443-458.

Hart, David M. & David G. Victor. 1993. "Scientific Elites and the Making of US Policy for Climate Change Research, 1957-74." *Social Studies of Science* 23(4): 643-680.

Hausler, Hermann. 2017. "Did Anthropogeology Anticipate the Idea of the Anthropocene?" *The Anthropocene Review* 5(1): 69-86.

Lidskog, Rolf & Claire Waterton. 2016. "Anthropocene - A Cautious Welcome from Environmental Sociology." *Environmental Sociology* 2(4): 395-406.

Lievens, Matthias & Anneleen Kenis. 2018. "Social Constructivism and Beyond. On the Double Bind Between Politics and Science." *Ethics, Policy & Environment.* Doi: 10.1080/21550085.2018.1448040

Oldfield, Frank, Anthony D. Barnosky, John Dearing, Marina Fischer-Kowalski, John McNeill, Will Steffen & Jan Zalasiewicz. 2014. "The Anthropocene Review: Its Significance, Implications and The Rationale for a New Transdisciplinary Journal." *The Anthropocene Review* 1(1): 3-7.

Sismondo, Sergio. 1993. "Some Social Constructions." *Social Studies of Science* 23(3): 515-553.

UNEP. 2017. "Environmental Displacement: Human Mobility in the Anthropocene". https://wedocs.unep.org/bitstream/handle/20.500.11822/22269/Frontiers_2017_CH6_EN.pdf?sequence=1&isAllowed=y (03.04.2018).

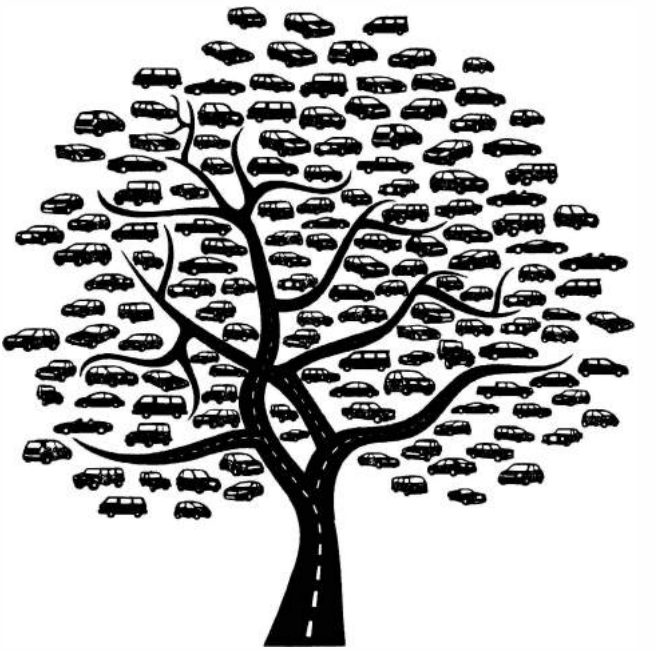
WWF. 2016. *Living Planet Report 2016 - Risk and Resilience in a New Era.* WWF International, Gland, İsviçre.

Yearley, Steven. 2005. "The End or the Humanization of Nature?" *Organization & Environment* 18(2): 198-201.

Yearley, Steven. 2009. "Sociology and Climate Change after Kyoto - What Roles for Social Science in Understanding Climate Change." *Current Sociology* 57(3): 389-405.

Zalasiewicz, Jan; Colin N. Waters, Colin P. Summerhayes, Alexander P. Wolfe, Anthony D. Barnosky, Alejandro Cearreta, Paul Crutzen, Erle Ellis, Ian J. Fairchild, Agnieszka Gałuszka, Peter Haff, Irka Hajdas, Martin J. Head, Juliana A. Ivar do Sul, Catherine Jeandel, Reinhold Leinfelder, John R. McNeill, Cath Neal, Eric Odada, Naomi Oreskes, Will Steffen, James Syvitski, Davor Vidas, Michael Wagreich & Mark Williams. 2018. "The Working Group on the Anthropocene: Summary of Evidence and Interim Recommendations." *Anthropocene* 19: 55-60.

Zalasiewicz, Jan, Colin N. Waters, Alexander P. Wolfe, Anthony D. Barnosky, Alejandro Cearreta, Matt Edgeworth, Erle C. Ellis, Ian J. Fairchild, Felix M. Gradstein, Jacques Grinevald, Peter Haff, Martin J. Head, Juliana A. Ivar do Sul, Catherine Jeandel, Reinhold Leinfelder, John R. McNeill, Naomi Oreskes, Clément Poirier, Andrew Revkin, Daniel deB. Richter, Will Steffen, Colin Summerhayes, James P. M. Syvitski, Davor Vidas, Michael Wagreich, Scott Wing & Mark Williams. 2017. "Making The Case for a Formal Anthropocene Epoch: An Analysis of Ongoing Critiques." *Newsletters on Stratigraphy* 50(2): 205-226.



Poster Çalışması: Sudhakar Etrouth

Neoliberalizme Karşı Ekolojik Anlatıyı Kurgulamak

Aslı Tosuner*

Doğanın, insan eylemleri sonucunda tahribata uğraması yeni bir sorun değildir. Tarihte birçok dönemde, farklı amaçlarla insanlar içinde bulundukları ya da ayak bastıkları doğal ortamı kontrol altına almaya çalışıp, kendi yararları için manipüle etmişlerdir. Foster'a göre "On bin yıl önce tarımın gelişiminden başlayarak, üretimin toplumsal örgütlenişinin bütün biçimleri çevre yıkımına katkıda bulunmuştur".[1] Bugün geldiğimiz aşamada ise, Sanayi Devrimi ile değişen üretim ve tüketim ilişkilerinin arttırdığı tahribatın ötesinde, evrensel bolluğa erişmek için devamlı ekonomik büyümenin gerekli olduğu inancına dayalı olan küreselleşmiş neoliberal politikalarının sonucu olarak, dünyanın ekolojik sisteminde tarihin diğer dönemlerinde olduğundan daha hızlı bir kirlenme ve değişim gerçekleşmektedir. Ekolojik sorunların incelenmesi ve çözümü, ağırlıklı olarak pozitif bilimlerin alanı gibi görülse de, insan davranışının yol açtığı bir tahribattan bahsediyorsak, insanın bu davranışını besleyen arka plandaki kültürel anlamların irdelenmesi gerekmektedir ve insan-doğa ilişkisine dair toplumsal bir değişim yapılmak isteniyorsa, bu ilişkinin altında yatan anlamların dönüştürülmesi gerekir.

* Dr. Aslı Tosuner, Maltepe Üniversitesi, İletişim Fakültesi.

[1] John B. Foster, *Savunmasız Gezegen: Çevrenin Kısa Ekonomik Tarihi*, Ankara: Epos Yayınları, 2008, s. 37.

Herhangi bir metin veya pratikte, olması gerekene dair ahlâki değerler ve yargılar görüyorsak, orada kültürel bir anlam bulunduğunu varsayabiliriz, özellikle de o problemin, siyasette, medyada ve popüler kültürde tartışılan bir konuya dönüşmesini sağladıysa.[2] Bugün ekolojik sorunların küresel kamuoyunun gündemini yoğun bir şekilde meşgul etmesi, çeşitli bilim insanları, aktivistler, düşünürler, politikacılar, sivil toplum örgütleri vb. çok sayıda kişi ve grubun son otuz yıldır bu sorunları görünür kılmak için çabalaması ve varolan kültürel anlamları tartışmaya açmaları sayesindedir.

Sorunları görünür kılmanın araçlarından biri, onları hikâyeleştirerek aktarmaktır. Hikâyeler, kültürel anlamların taşıyıcıları olmakla birlikte, insanlarda duygular uyandıran, özdeşleşme yoluyla bağlantı kurduran, içinde değerler ve ahlâki senaryolar barındıran insan zihnine özgü biçimlerdir. Küresel ısınmaya dair bilimsel verilerden ziyade, denizin ortasında ufak bir buz parçasının üzerinde durmaya çalışan bir kutup ayısının anlattığı hikâye, kamuoyunda daha fazla karşılık bulur. Bunun sebebi, insan zihninin karşılaştığı olayları, kronolojik olarak, birbiriyle ilişkili olacak şekilde sıraya dizerek, yani hikâyeleştirerek anlam yaratma kapasitesinin bulunmasıdır.

Doğayla olan ilişkimizi, yeryüzüne ve insan-doğa ilişkisine dair sahip olduğumuz fikirler belirlemektedir. Bu fikirler her ne kadar doğal ve genelgeçer görünse de, aslında doğayla ve genel olarak dünyayla ilgili algımız da kültürel bir inşadır ve ona zarar veren eylemlerimizin dayandığı inançları, toplumsal yaşamda yaygın olarak dolaşımda olan anlatılarda bulabiliriz. Örneğin, insan/doğa ayırımı gibi ayrışmalar, kesin bir gerçeklik değil, içinde bir ideolojiyi barındıran hikâyelerdir.[3] Bu hikâyelerin çoğunun bağlı olduğu bir üst anlatı olan neoliberalizm günümüzün egemen ideolojisi konumundadır. David Harvey'in ifadesiyle; "Neoliberalizm düşünce biçimlerimiz ve ekonomi politik pratiklerimize nüfuz eden hegemonik bir söylem haline gelmiştir ve artık içinde yaşadığımız dünyayı yorumlamaya ve anlamaya yönelik sağduyumuzun bir parçası olmuştur".[4] Kendini bu kadar doğal ve evrensel sunabilmesi, iktidar seçkinlerinin ve onlara bağlı (ya da onların etkisindeki) medya, düşünce kuruluşları, devlet kurumları, politikacılar ve araştırmacılar aracılığıyla, var olan ekonomi-politik düzeni meşrulaştıran anlatıları devamlı dolaşıma sokmasıyla mümkün olmuştur. An-

[2] Greg Garrard, *Ekoeleştiri, Ekoloji ve Çevre Üzerine Kültürel Tartışmalar*, İstanbul: Kolektif Kitap, 2016. s. 18-19.

[3] Charles Eisenstein, *Kutsal Ekonomi, Geçiş Çağında Para, Armağan ve Toplum*, İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2012, s. 19.

[4] David Harvey, "Yaratıcı Yıkım Olarak Neoliberalizm" *Atılım Sosyal Bilimler Dergisi*, 2012, 2 b.: 67-88. s. 68. apbs.mersin.edu.tr/files/unsalcig/Publications_006.pdf (05 23, 2018 tarihinde erişilmiştir).

cak gene de bu anlatılar sarsılmaz değildir. Tam tersine giderek artan bir şekilde, karşıtları tarafından, tutarsızlıkları, içerdiği yanlışlar ve yaşamdaki olumsuz yansımaları sağlam argümanlarla ortaya konmuştur.

Bu makale, doğayı ve yeryüzünü tahrip eden insan davranışının değişmesi için öncelikle insanın yeryüzüyle ilişkisini kuran anlamları değiştirmek gerektiği varsayımından yola çıkarak, bu davranışları meşrulaştıran ve doğallaştıran anlamları üreten hegemonik bir anlatı olan neoliberalizm anlatısının karşısında, dünyayı, insanı ve aralarındaki ilişkiyi yeniden kurabilecek güçte bir anlatı olarak küresel ekoloji anlatısının büyüdüğünü ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu amaçla önce varsayımın temellendirilmesi için öncelikle anlam üretiminde anlatıların nasıl rol üstlendiği ve topluma egemen olanların sahip olduğu otorite gücü açıklanmaktadır. Sonrasında son otuz yıldır dünyaya büyük ölçüde egemen olmuş kapitalist serbest piyasa düzeninin üst anlatısı olan neoliberalizmin dayandığı söylemlere, ona karşıt olarak güçlenmeye başlayan ekolojik anlatıların tarafından nasıl meydan okunduğunu açıklayarak, ekolojinin neoliberalizme karşıt güçlü bir kültürel çerçeve oluşturabileceği tartışılmıştır.

Anlam Üretiminde Anlatıların Rolü ve Otoritesi

İnsan, çevresini ve daha ötesindeki yaşamı sadece duyularıyla algılamamaktadır. Algıladığı şeylerin bilincindedir. Yani duyularıyla algıladıkları hakkında anlam üretme ve bu anlamları dil aracılığıyla paylaşma yetisine sahiptir.[5] Dolayısıyla anlam, dünyada kendi başına var olmaz, aktif bir çalışmayla insan zihninde üretilir. Hikâyeleştirme, yani olayları kronolojik bir yapıya oturtarak sıraya dizme, olayları insan için anlamlı hale getirmektedir. Çünkü bu sayede, olaylar birbiriyle bağlantılı hale gelmekte, aralarında neden-sonuç ilişkisi oluşmaktadır. Her yeni bilgi, insanın doğuştan itibaren zihninde kurguladığı hikâyelere eklemlenmektedir. Bu hikâyeler, kişinin özyaşamöyküsü, içinde büyüdüğü aile, etnik köken, toplum, coğrafya ve daha geniş insan topluluğunun hikâyelerinin bir birleşimidir. Bu hikâyelerin her biri, kişinin kendi deneyimledikleri ile başkalarının deneyimlerinin anlatısının karşılıklı inşası üzerinden meydana gelmektedir. Bu sebeple, maruz kaldığımız anlatıların, zihnimizde kurguladığımız hikâyelerin oluşumuna etkisi büyüktür.[6]

[5] Eric Louw, *The Media and Cultural Production*, Londra: SAGE Publications, 2014.

[6] Hikâye ve anlatı, sık sık karıştırılan ve birbirinin yerine kullanılan kavramlardır. Bu makalede, hikâyenin, sanal bir biçim olarak yaşanan olayların zihindeki temsili, anlatının ise hikâyenin maddi işaretlerle kodlanmış bir şekilde metinsel olarak hayata geçirilmiş, yani zihin dışındaki temsili olduğunu ifade eden Marie Laure-Ryan'ın tanımı kabul edilmiş ve ona göre kullanılmıştır.

Her anlatının, Abbott'ın değimiyle değişmeyen "ana olay örgüleri (masterplots)" vardır.[7] Ana olay örgüleri, insanların olması gerekene dair zihinlerindeki boşlukları otomatik olarak doldururlar. Örneğin "İşçi sınıfı erkeği sebat ederek çalışır. Okulu bırakır. Bir işe girer. Çok çalışır. Terfi eder ya da kendi işini kurar. Zengin ve başarılı hale gelir" gibi bir köşeyi dönme hikâyesi, belirli bir olay örgüsünü kullanarak, Amerikan toplumunda bir işçinin yaşamının nasıl ilerleyebileceğine dair, kapitalizmin herkesin eşit fırsata sahip olduğu söylemini tekrar üreterek bir başarı hikâyesi anlatmaktadır.[8] Anlatılar içindeki olay örgüleri, kalıplaşmış olay dizileri sunduğu için, neyin olabileceğine dair bize sınırlı bir çerçeve sunarak, geleceğe dair beklentimizi kurmaktadır.

Toplumsal gerçekliğin hegemonik çerçevelemelerine karşı olan söylemsel direniş çoğunlukla "karşıt anlatı", "karşıt hikâye" ya da "karşıt söylemler" olarak kavramsallaştırılmıştır ve karşıt anlatılar kemikleşmiş doğruların eleştirilmesini ve kırılmasına yardımcı olmakta ve bunu yaparken baskıcı toplumsal kurumların rasyonelliğinin altını oyup ve bu kurumlara daha geniş temelli bir direnişi kolaylaştırmaktadırlar.[9] Dolayısıyla egemen anlatıların meşruluğu ve inanılırlığı sarsılabilir, bunun için de ona meydan okuyabilecek güçte ve sayıda hikâye çeşitliliği ve karşıt hikâyeler ortaya çıkması gerekir.

Neoliberal Egemen Anlatıyı Sarsmak

Eisenstein içinde yaşadığımız tarihsel dönemde ekonomik, kültürel ve politik yaşama egemen olan anlatıyı "İnsanın Yükselişi" olarak adlandırmaktadır. İnsanın ateşi ehlileştirip âlet yapmaya başlamasından itibaren gelişen bu anlatı, insanı doğadan ayrı ve ona egemen olarak konumlandıran sonsuz bir büyüme hikâyesidir. Günümüzde son halini neoliberalizm adı altında sürdürmektedir. Eisenstein, bu anlatının sonuna gelindiğini ifade eder.[10]

Egemen bir anlatının meşruluğunu sarsmak için, onu sorguya açmak, içindeki tutarsızlıkları, gerçeklikle uyuşmayan yanlarını ve elbette yaşama

---

Marie-Laure Ryan, *Avatars of Story*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006. https://muse.jhu.edu/(05 24, 2018 tarihinde erişilmiştir). s. 7.

[7] H. Porter Abbott, *The Cambridge Introduction to Narrative*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 44.

[8] Tony Schirato ve Susan Yell, *Communication and Culture, An Introduction*. St. Leonards: SAGE Publications, 2000, s. 55.

[9] M. N. Lafrance, & McKenzie-Mohr, S. Women Counter-Storying Their Lives. S. McKenzie-Mohr, & M. N. Lafrance (Der.) içinde, Women Voicing Resistance, Discoursive and Narrative Explorations (s. 1-15). East Sussex: Routledge, 2014. s. 7. Stone-Mediatore, S. (2004). Reading Across Borders. New York: Palgrave MacMillan, s. 9.

[10] Charles Eisenstein, *Kutsal Ekonomi. Geçiş Çağında Para, Armağan ve Toplum*. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2012, s. 132.

verdiği zararları ifşa etmek gerekmektedir. Aslında neoliberalizmin anlatılarına karşı bu stratejilerin hepsi uzun yıllardır, dünyanın farklı yerlerinden bilim insanları, düşünürler, aktivistler, sivil toplum kuruluşları, politikacılar vb. birçok aktör tarafından uygulanmaktadır. Küreselleşme karşıtı hareket ya da "işgal et!" hareketleri gibi toplumsal hareketler, meydan okuyucu ifşanın ötesinde neoliberalizme karşıt olarak üretilmiş anlatıları performatif bir alana da taşımışlardır.

Toplumsal yaşama egemen olmuş bir iktidar anlatısının doğallaşmış büyüsel etkisinden çıkabilmek ve onun gerçekliğini sorgulayabilmek için öncelikle etrafımızı sarmış olan, doğal ve evrensel görünüp kendini olması gereken gibi sunan bir düzenin anlattıkları ve yansıttıklarının birer "hikâye" olduğunun farkına varmak gerekir. Hikâye olduğunu görmek, nesnel gerçeklik olarak sunulan içeriklerin, belirli güç odakları tarafından inşa edilip, aktarıldığını fark etmeyi sağlar ve bu farkındalık o hikâyelerle aramızda mesafe koymamızı, onun dışına çıkmamıza yardımcı olur.

Ekolojik ayak izi kavramının (ve hesabının) yaratıcı ortaklarından William E. Rees, neoliberalizm politikalarının dayandığı sürekli büyümenin, ekonomik yaşama biçim ve yön veren bir mit olduğunu ifade etmektedir. Rees'e göre evrensel büyüme illüzyonu, ekolojik sınırlar tanımamakta ve kültürel olarak insanlarda, anda yaşayıp, geleceği dikkate almama eğilimini güçlendirmektedir. Piyasa (Pazar) kapitalizmi etkili bir şekilde hırs ve birikimi kutsallaştırmakta, onun kültürel üretimini yapan kurumsal reklâmcılıksa, milyarlarca insanı istedikleri şeyi istedikleri zaman almaları yolunda (tabii önce isteklerini yaratarak) eğitmektedir ve bu kültürel anlamın vardığı nokta insanın öz değerini sahip oldukları ve tükettikleri ile ölçmeye varmasıdır.[11] Ancak ortada bir paradoks vardır. Sürekli büyüme ve ilerlemeyi hedef gösteren bir anlatı, aynı zamanda var olan koşulların hiçbir zaman yeterli olmadığı mesajını da alttan vermektedir. Ülkelerin ekonomik büyümesi devamlı yetersizdir. Aynı zamanda ne kadar mal satın alırsa alsın, bireyler de devamlı eksik ve yetersizdir. Konulan hedef, devamlı üretim ve tüketime dayalı sınırsız büyüme, yeryüzünün koşullarına uymadığı gibi, iddia ettiği, tüm insanlar için bir bolluk dünyası yaratma idealinden de çok uzaktır. Yarattığı o bolluk dünyası olsa olsa, zengin sınıflar için geçerli olmuştur. Bütün bu çelişkiler ve gerçekle uyuşmayan yönleri ortaya çıktıkça, anlatı, insanları motive edip, kendine bağlı kıldığı inanılırlığını kaybetmeye başlar. Annie Leonard'ın dediği gibi;

[11] William E. Rees, "The Ecological Crisis and Self-Delusion: Implications for the Building Sector", *Building Research & Information*, 06 05 2009: 300-311, s. 303. Doi: https://doi.org/10.1080/09613210902781470

"Toplum olarak kendimize anlattığımız hikâyeler bizi yanıltıyor. İnsanlar bu hikâyeleri duyuyor ve etraflarına bakıyorlar ve gerçekle uyuşmuyor. Örneğin, geçen yüzyılın egemen bir hikâyesi tüketiciliğin hiper bireyselci bir türüyle ilgiliydi: "Daha çok eşya sizi daha mutlu yapacak. Başarının ölçüsü sahip olduğun eşya sayısıdır. Eğer finansal olarak başarılıysam, bunu kendim yaptım ve kimseye –ya da toplumun kendisine– hiçbir şey borçlu değilim". Bu anlatılar, insanların onları hikâyeler değil gerçekler olduğunu düşündükleri derecede modern yaşama hâkim oldular. Bu hikâyelerin, onları takip eden gizli ekolojik, sağlıkla ilgili ve toplumsal bedelleri öğrenildikçe, inanılırlıkları sarsılıyor (...)"[12]

Leonard, YouTube'da milyonlarca kişi tarafından izlenmiş "Eşyaların Hikâyesi" (Story of Stuff) video serilerinin yaratıcılarındandır. Video serisi, bizi ürünlerini satın almaya teşvik eden binlerce reklâm hikâyesinin anlatmadığı şeyi, o ürünlerin gerçek hikâyelerini anlatmaktadır. Bir hikâyeyi anlatmaya nereden başlandığı ve nerede sonlandırıldığı politik bir meseledir çünkü anlatının aktardığı tüm ilişkileri, bağlantıları, kuruluşunu ve buna bağlı olarak yaratacağı algıyı değiştirir.[13] Reklâmlar insanlara ürünleri satın aldıktan sonra yaşamlarında olabilecek iyi yöndeki değişimlerin hikâyesini anlatır, ürünlerinkini değil. Bir ürünün hikâyesi, video serisinin aktardığı gibi, üretim aşamasındaki hammaddelerin kaynağı, üretim koşulları, geçirdiği aşamalardan, tüketildikten sonra nereye gittiği ve atık olarak ne kadar süre, nerede durduğuna dair tüm yolculuğunu içermektedir. Bu hikâyeler, yediği meyvenin ya da etin nereden geldiğini bilmeyen çocukların var olduğu bu dönemde hayati önem taşımaktadır. Neoliberal anlatıların sınırlı bir çerçeveden verdiği olayların bütünüyle görülmesine yardımcı olmaktadır. Bu tür hikâyelerin ifşası, tüketilen ürünlerin içerdiği bedelleri aktararak, insanlarda ahlâki kaygıları tetikleme imkânı yaratır.

Egemen bir anlatı, bu tür stratejilerle saldırıya uğradıkça, kendini vazgeçilmez ve tek seçenek olarak sunabilir. Evet, bu düzenin bazı kötü sonuçları vardır ama çaresiz konumdayızdır: "Başka alternatif yok". Margaret Thatcher'ın 1980'lerde popüler hale getirdiği bu slogan, neoliberalizmin söylemsel iktidarının en somut ortaya konuşudur. Aynı savunuyu 1999 Mart'ında serbest ticaret teorisyeni Fred Bergsten'in bir "Ticaret ve Çevre" sempozyumunda, küreselleşmeyi bisiklete benzetip, geri çevrilemeyeceğini ve durdurulursa düşeceğimizi ifade eden sözlerinde de bulabiliriz.[14]

---

[12] Annie Leonard, "Why Stories, Why Now?" *Yes! Magazine*, 2014, s. 18.

[13] Judith Butler, *Kırılgan Hayat Yasın ve Şiddetin Gücü*, İstanbul: Metis Yayınları, 2016, s. 22-23.

[14] Vandava Shiva, "Yeni Bir Mitoloji Yaratılıyor: Yoksulun Koruyucusu DTÖ" *Hadi Bunu Küreselleştirin! Dünya Ticaret Örgütü ve Şirket Egemenliğine Karşıt Mücadele* içinde, Düzenleyen: Kevin Danaher ve Roger Burbach, 123-126, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2004. s. 123.

Başka bir alternatifin olamayacağı, kapitalist serbest piyasa ekonomisine dayanan düzenin insanlar için yaşayabilir ve işler tek düzen olduğu, farklı girişimlerin başarılı olamayacağını, hegemonik biçimde toplumlara işleyen, onu evrenselleştirip doğallaştıran bir ifadedir. Zihinsel anlamda sınırlayıcı bir çerçeve yaratarak, insanların hayalgücünü, tahayyül imkânlarını ve mücadele gücünün direncini kırma amacını taşımaktadır. Çünkü var olan düzeni değiştirmek ve daha iyi hale getirmek için, öncelikle ondan daha iyi işleyebilecek olanı düşünebilmek ve risk alarak onu inşa edebilmek gerekir.[15] Hegemonik anlatıların amacı ise meşrulaştırdığı düzeni sürdürmek için, daha iyisinin olabilirliğine inanma gücünü kırmaktır. Frederic Jameson bu söylemsel gücü çok iyi ifade etmiştir: "Birisi bir zamanlar dünyanın sonunu hayal etmenin kapitalizmin sonunu hayal etmekten daha kolay olduğunu söylemiştir".[16]

Alternatif bir yaşamın, düzenin olamayacağı, olsa da çökeceği düşüncesi bir mit olmakla birlikte, böyle bir anlatının sadece inanılırlığını yitirmesi, değişim için yeterli değildir. İnsanlar, tanıdık ve âşina hikâyelere sığınırlar, o hikâyenin sonu kötü bile olsa... Hikâyenin kendisi, yabancı ve belirsiz durumlardan doğan kaygı ve korkuyu rahatlatmaya yardımcı olma amacı taşımaktadır. Farklı deneyimlerin toplumsal yaşamın dışında kodlanmayacak şekilde anlamlandırılabilmesi gerekir. Var olan düzenin dışında ve ona karşıt bir yaşam tarzı kurmuş ya da kurmaya uğraşan birçok insan ya da grubun, gene anlatı stratejileriyle marjinelleştirilip, sıradışı bir azınlık olarak yansıtıldığı unutulmamalıdır. İnsanların, neoliberalizmin herhangi bir çıkış yolu içermeyen yıkıcı anlatısına sığınmalarını engellemek ve farklı deneyimleri cesur biçimde inşa edebilmeleri için, ona karşıt olarak oluşturulan anlatıların güçlü olması gerekir. Yeni anlatının kalıcı ve güçlü olması, karşılaşılan durumlarla ilgili açıklayıcı, sorun çözücü, diğer anlatıları birleştirici ve kapsayıcı olmasıyla mümkündür. Bunun yanısıra, neoliberalizmin küreselliği göz önünde bulundurularak, ona karşıt oluşturulan anlatının da küresel anlamda işleyecek, insanların aidiyet geliştireceği, olması gerekene dair ahlâki senaryoları da olmalıdır.

Ekolojinin Karşıt Anlatı Olarak Gelişmesi

1966 yılında Dünya'nın uzaydan çekilmiş ilk fotoğrafının görüntüsü, insanlığın dünyaya dair algısını en çok etkileyen imgelerden biridir. Bu imge,

[15] Larry Kumer, Thatcher said that we have no alternatives. Progress requires that we prove her wrong. 09 04 2013. https://fabiusmaximus.com/2013/04/09/thatcher-said-that-we-have-no-alternatives-progress-requires-that-we-prove-her-wrong/). (erişildi: 05 24, 2018).

[16] Frederic Jameson, "Future City" New Left Review, 21 Mayıs-Haziran 2003. https://newleftreview.org/II/21/fredric-jameson-future-city (erişildi: 05 23, 2018).

Lovelock'ın deyimiyle dünyayı, aşağıdan yukarıya doğru yönelen indirgemeci bakıştan, yukarıdan aşağıya doğru bir anlayışla görmemizi sağlamıştır.[17] Joseph Campbell da bu imgenin, gelecekte ortaya çıkacak, yeni bir mitolojinin sembolü olabileceğini belirtmiştir ve bu mitoloji, belirli bir şehir ya da halk yerine bu gezegen ve üzerindeki herkesten söz edecektir.[18] Nitekim ileriki dönemlerde dünyanın tek bir canlı varlık, bizlerin de onun bir parçası olduğu yönündeki fikir ve teorileri besleyerek, çevreci mücadelelerin anlatılarının altına sağlam bir zemin oluşturmuştur. Dünyayı, onun dışına çıkıp bütün olarak görebilme, bütünselci bakış açısını geliştirmeye katkı sağlamakla kalmayıp, çevreci söylemin en güçlü imgesi haline gelmiştir.[19]

Dünyanın bütüncül ve tek bir ekosistem, canlı bir varlık gibi algılanması, bu algıyı besleyecek bilimsel çalışmalar ve küresel olaylarla giderek güçlenmiştir. Bu güçlenmeyi sağlayan gene bilimsel çalışmaların hikâyeleştirilip, yaygınlaştırılması ve küresel doğa olaylarının açıklanmasında başvurulan yeni (ekolojik) çerçevelerdir. Bunlardan biri, 1970'lerde NASA'da çalışmış bilim insanı James Lovelock'ın ve sonrasında biyolog Lynn Margulis'ın çalışmalarından ortaya çıkan, canlı bir organizma olarak Dünya fikrini öne süren Gaia hipotezidir. Bu hipotez dünyadaki yaşamı, onun biyosferini, atmosferini, okyanuslarını ve karalarını kapsayan ve onların her tür işleyişini düzenleyen akıllı bir varlık olarak öne sürmektedir.[20] Böylece yıllarca deniz ya da çöl gibi tek ve izole ekosistemlere odaklanan bilimsel çalışmalarda dönüşüm başlamıştır. Bu bakış açısı, dünyanın insana ait olduğu ve onun hizmetine sunulduğu görüşüne karşıt bir söylemi inşa eder; insanlar dünyaya ait ve onun parçasıdır. Dolayısıyla özne olarak dünyayı, insanların üzerinde kurgulamaktadır. Aynı zamanda dünya ve insanlarla ilgili egemen söylemin bir parçası olan yabancılaşma ve ayrışmaya karşıt olarak insanlar arasında bir bağlantı kurmaktadır.

Bu yeni bilimsel söylem, ekolojik sorunların giderek daha fazla küresel çerçevede ele alınmasıyla gelişmiş ve güçlenmiştir. Çevreci hareketin ilk güçlü metinlerinden Rachel Carson'un Sessiz Bahar'ı, gündeme getirdiği pestisit sorunun yarattığı tahribatın küreselliğini de vurguladığından, bütün ve tek ekosistem olarak dünya görüşüne katkı yapmıştır. Çünkü sorun yerel değil küresel olup, tüm canlıları etkilemektedir. Kay Milton'a göre dünya-

[17] James Lovelock, *Gaia*, İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2017. s. 13.

[18] Joseph Campbell ve Bill Moyers, *Mitolojinin Gücü, Kutsal Kitaplardan Hollywood Filmlerine Mitoloji ve Hikâyeler*, İstanbul: Mediacat Yayınları, 2009, s. 55.

[19] Kay Milton, *Environmentalism and Cultural Theory: Exploring the Role of Anthropology in Environmental Discourse*, Londra: Routledge, 1996, s. 175. http://14.139.206.50:8080/jspui/bitstream/1/2724/1/Milton,%20Kay%20-%20Environmentalism%20and%20Cultural%20Theory.pdf (05 24, 2018 tarihinde erişilmiştir).

[20] James Lovelock, Gaia. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2017.

nın farklı yerlerinde gerçekleşen yerel olayların küresel etkileri dünyanın bu şekilde görülmesini pekiştirmektedir. Örneğin küresel ısınma sonucu eriyen buzulların yarattığı yükselen deniz seviyesinin Maldiv Adaları'nda yarattığı tehdit, sanayi atıklarının kutup memelilerinin bedenlerinde bulunması vb. olaylar, insanın yarattığı ekolojik tahribatın küreselliğini, aynı zamanda daha önce birbiriyle bağlantılı olmadığı düşünülen birçok sürecin birbiriyle olan ilişkisini ortaya sermiştir.[21]

Carson'ın metni (ve başarısı), 70'li yıllardan itibaren giderek çeşitlenmeye ve çoğalmaya başlayan ekolojik anlatılara ilham vermiştir. Bunlardan biri Norveçli filozof Arne Naess'in temellerini attığı derin ekoloji kavramıdır. Derin ekolojideki "derin" kelimesi, kendini, çevreci hareketin doğayla ilgili sorunları var olan düzen içerisindeki yasal düzenlemeler gibi birtakım değişiklerle çözmeye çalışan kanadıyla ayırmak için başvurduğu bir ifadedir. Derin ekoloji, insanın dünya hakkındaki temel değer ve inançlarının değişmesi gerektiğini öne sürmektedir ve buradan yola çıkarak tüm toplumsal düzenin nasıl değişmesi gerektiğine dair fikirler üretmiştir.[22] Vandava Shiva'nın yeryüzü demokrasisi tanımında da benzer hedef ve idealleri görürüz. Shiva bu kavramı açıklarken, farklılık, çeşitlilik, barış, adalet gibi birçok değeri ve ideali bir araya toplamakta ve tıpkı Gaia kavramındaki canlı yaşam vurgusu gibi "yaşayan" demokrasi, "yaşayan" ekonomi gibi ifadelerle canlılığa, aslında yaşam içerisinde süregelen insan pratiğine vurgu yapmaktadır.[23]

Yeni üretilen bu tür kavramlar, insanlara yeni değerler, aynı zamanda yeni benlikler sunmaktadır ve bunları belirli bir topluluğa ya da ulusa mâl etmeden, tüm insanlığı ortak payda olarak ele almaktadır. Bu sebeple yeni anlatıların vurgusu dünyaya, ekosisteme ve yeryüzünedir. Dolayısıyla ekolojik-çevreci anlatı, tüm insanları ve genel anlamda canlıları kapsayan küresel bir anlatı haline gelmektedir. Küreselliğin yanında bağlantılı olmak, tüm canlıların birbiriyle ilişkili olması, bu anlatıların ortak vurgusudur. Shiva'nın, yeryüzü kimliği olarak bahsettiği küresel üst kimlik, yerel

---

[21] Kay Milton, *Environmentalism and Cultural Theory: Exploring the Role of Anthropology in Environmental Discourse*, Londra: Routledge, 1996, s. 176.

[22] Naess ekolojik bir toplumu, ademimerkeziyetçi ve tabana dayalı bir demokrasiyle yönetilen, şiddete hayır diyen, karşılıklı yardımlaşmayı benimseyen, insanların gönüllü olarak sade bir yaşam sürdüğü, kendilerine güvenlerinin yüksek olduğu, fazla yer değiştirmediği (göçebe olmayan), farklı kuşakların birarada yaşayıp birlikte çalıştığı, cemaat duygusuna sahip, uygun bir teknolojiyi benimseyen, sınai ve tarımsal ünitelerin ufak olduğu, yerleşim yerlerinin çalışma birimlerinden uzakta olmadığı, ulaşımın kamusal araçlarla sağlandığı ve erkek egemenliğinin olmadığı bir toplum olarak tasvir etmiştir. Aarne Naess, "Derin Ekolojinin Temelleri" *Derin Ekoloji* içinde, G. Tamkoç (ed.). İzmir: Ege Yayıncılık, 1994, s. 10.

[23] Vandava Shiva, *Yeryüzü Demokrasisi. Adalet, Barış ve Sürdürülebilirlik*, İstanbul: bgst Yayınları, 2010.

ve küresel olarak insanların birbirine bağlı olduğunu kabul eder.[24] Eisenstein da, yeni bir ekonomi sisteminde benliğin "Yeryüzü'yle ortak yaratıcılık içerisinde yaşayan bağlantılı" bir benlik olması gerektiğini ifade etmektedir.[25] Ortak insanlık, yeryüzü vatandaşlığı, yeryüzü ailesi gibi kavramlar, Plumwood'un kitabında bahsettiği ilişkisel bir benliğin temelinde bulunmaktadır. Egemen ekonomik paradigmanın söylemlerinde insanın sınırsız arzuları olan bencil bir varlık olarak kabul edilmektedir. Bu tür bir benlik anlayışında, yeryüzü, diğer insanlar gibi bireyin karşısında öteki olarak konumlanır ve bireyin kendi tatmini ve çıkarları için diğer insanları ve dünyayı araç olarak kullanması doğal karşılanır. Plumwood ise bu tür bir benlik anlatısının, insanların benliklerinin toplumsal ve birbiriyle bağlantılı olan doğasını inkâr ettiğini belirtmiştir. Halbuki ilişkisel bir benlik anlayışı, diyalog ve karşılıklı kabul için daha iyi bir toplumsallık ve ortak temel vaat etmektedir.[26] Bu tür bir benlik anlayışını geliştirmek, insanın diğerleri ve dünyayla olan ilişkisini yeniden kurgulamasına yardımcı olabilir.

İnsanların dünyada, diğer canlılarla ve kendileriyle olan ilişkisini yeniden düzenleyecek yeni bir benlik anlayışı ve dünya anlayışı oluşmasında bireysel ve kolektif anlatıların önemi büyüktür. Bireysel anlatılar, insanlar üzerinde bir sorunun soyut biçimde savunulmasından daha etkili olabilirler çünkü kişisel (ve özel) görünen deneyimlerle kolektif sorunlar arasında bağlantı kurma potansiyeline sahiptir. Aynı zamanda farklı insanlar arasında bağlantı kurarak deneyimler arasında köprü kurar. Kolektif anlatılar da aynı işlevi yerine getirmekle birlikte, kaybolan topluluğun tekrar güçlenmesine katkı sağlayacak şekilde bir biz hikâyesi aktarırlar. Bireysel anlatılar, bireylerin yaşamlarını değiştirebilme gücüne vurgu yaparken, kolektif anlatılar, insanların bir araya gelerek dayanışma ve paylaşımla yeni bir yaşama biçimi oluşturabileceklerini yansıtmaktadır. Bu anlatılar çoğalıp, daha fazla aktarıldıkça, yeni olasılıkları ortaya çıkarıp besleyerek, alternatif yok söyleminin etkisini kıracaktır. Günümüzde, yeni iletişim teknolojilerinin de katkısıyla, dünyanın farklı yerlerinde doğayla egemen kodların dışında bir ilişki kurmuş olup, farklı bir yaşam inşa etmiş insan ve toplulukların deneyimleri giderek artmakta ve daha görünür olmaktadır. Bu deneyimlerin (özellikle ana akım medya tarafından), marjinalleştirilmeden, kahramanlık ve başarı hikâyesi olarak aktarılması, ekolojik anlatının ana akım bir çerçeve olarak yerleşmeye başladığını gösterir. Yani ekolojik anlatının güçlendiğini, bu deneyimlerin herkesin yapamayacağı sıradışı olay-

[24] Vandava Shiva, *Yeryüzü Demokrasisi. Adalet, Barış ve Sürdürülebilirlik*, İstanbul: bgst Yayınları, 2010, s. 19.

[25] Charles Eisenstein, *Kutsal Ekonomi, Geçiş Çağında Para, Armağan ve Toplum*, İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2012, s. 139.

[26] Val Plumwood, *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*. İstanbul: Metis Yayınları, 2004, s. 191-208.

lar yerine, olması gerekenin başarıldığı örnek yaşamlar olarak görülmeye başlanmasından anlayabiliriz.

Sonuç

Çevrecilik, meşruluk kazanmaya daha fazla hizmet ettikçe, politik söylem içerisinde daha fazla ideolojik bir silah haline gelir ve çevreciliğin kendisi modern toplumlarda yeni bir ideolojik gelenek kazanır. Bu yeni ideolojiyi oluşturan ana çerçeve de ekoloji anlatısıdır. Bu çerçevenin içinde basitçe "doğa politikası" bulunmamaktadır. Özünde toplumsal dünyayı, ulusların ve bireylerin zenginliğini arttırmaya dayalı bir bütünlük yerine bireysel yararlara karşı ortak menfaati koruyan ve onunla ilgili taleplerde bulunan bir dünya şeklinde temsil etmektedir. Kolektif rasyoneliteyi, bireysel rasyoneliteye karşı savunarak onu modern toplumların kuram ve uygulamalarına geri getirmektedir.[27] Bunu, insanın doğa ve yeryüzüyle olan ilişkisini yeniden kurgulayarak ve yeni kültürel anlamlar oluşturarak yapmaktadır. Yani dünyayla yeni bir ilişki kurmanın biçimlerini içeren bir paradigma değişimini içerir.

Hikâyeler varolan bir dünyayı bozabildiği gibi yeni dünyalar inşa edebilir. Ekolojik anlatılar, insanın varoluşunu dünyada konumlandırmak, onların bağlanma ve aidiyet ihtiyaçlarına yanıt vererek güvenli bir referans noktası yaratma potansiyeline sahiptir. Aynı zamanda neoliberal anlatıların, rıza üretimi için yarattığı yetersizlik, eksiklik ve çaresizlik duygusundan daha güçlü ve daha bağlayıcı duygular sağlayabilir. Ekolojik anlatı, insanı ve dünyayı yeniden tanımlamada yeni bir çerçeve olarak gelişmektedir.

Neoliberalizm gibi güçlü ve altında çeşitli kanallardan yaydığı kendisine bağlı birçok hikâye barındıran bir üst anlatıyı sarsmanın veya dönüştürmenin en zor kısmı aslında buna imkân tanıyacak iletişim kanallarına erişebilmektir. Egemen anlatılar, iktidarın etkisi altındaki güçlü kurumsal aygıtlar aracılığıyla kendilerini her gün tekrarlayabilmektedir. Sadece medya üzerinden bir günde binlerce reklam akmaktadır. Dolayısıyla onu sarsıp ana akım hale gelmeyi amaçlayan bir karşıt anlatının karşısındaki aşılması en güç engel, görünürlüğünü sağlayacak iletişim araçlarına erişebilmektir. Gene de çevrecilik hareketi, her tür sorgulanmaya ve marjinalleştirilmeye rağmen, farklı disiplinlerden farklı medya kanalları kullanarak küresel çapta bir anlatı üretmeyi başarmıştır. Ancak anlatının, pratik yaşama yan-

[27] Klaus Eder, "The Institutionalisation of the Environmental Movement: Ecological Discourse and the Second Transformation of the Public", *Risk, Environment, Modernity, Towards a New Ecology* içinde, düzenleyen Scott Bronislaw, Szerszynski Lash ve Brian Wynne, 203-223. Thousand Oaks CA: SAGE Publications, 1996, s. 204-205.

sımasında, deneyimlerle temsil edilmesinde ayrı engeller bulunmaktadır. Bu engeller başka bir makalenin konusu olabilecek neoliberalizmin mekân kullanımı, doğanın kentten dışlanması, kent politikası, kamusal alanların sermaye tarafından işgali ve yeni benlik ve deneyim biçimlerini destekleyecek, kolektifliği besleyen alanların yetersizliği gibi konularla ilişkilidir. Kültürel anlamların üretimi zihinsel dönüşümü sağlarken, insan davranış ve eylemlerinin dönüşmesi için günlük yaşam pratiğine entegre olacak deneyimlerin yaratılıp, çoğaltılması gerekir. Bu bir kent bahçesi kurmak şeklinde de olabilir, mahallede mikro ölçekte bir dayanışma ekonomisi yaratmakla da olabilir. Bütün bu deneyimler, dünyada yerel ölçekte yapılmaya çalışılıyor ve yeryüzüne dair farklı bir anlayış geliştirmeye büyük katkı sağlıyorlar. Bundan sonra kafa yorulması gereken şey, bu deneyimleri çoğaltacak ve gündelik yaşamın normal akışının bir parçası haline getirecek zamansal ve mekânsal düzenlemelerin nasıl gerçekleştirileceğidir.

Kaynakça

Abbott, H. Porter. *The Cambridge Introduction to Narrative.* Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Bruner, Jerome. *Acts of Meaning.* Massachusetts: Harvard University Press, 1990.

Butler, Judith. *Kırılgan Hayat Yasın ve Şiddetin Gücü.* İstanbul: Metis Yayınları, 2016.

Campbell, Joseph, ve Bill Moyers. *Mitolojinin Gücü, Kutsal Kitaplardan Hollywood Filmlerine Mitoloji ve Hikâyeler.* İstanbul: Mediacat Yayınları, 2009.

Castree, Noel, ve Tom MacMillan. "Dissolving Dualisms: Actor-networks and the Reimagination of Nature", *Social Nature : Theory, Practice, and Politics* içinde, düzenleyen Noel Castree ve Bruce Braun, 208-224. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.

Eder, Klaus. "The Institutionalisation o f the Environmental Movement: Ecological Discourse and the Second Transformation of the Public." *Risk, Environment, Modernity. Towards a New Ecology* içinde, düzenleyen Scott Lash, Bronislaw Szerszynski ve Brian Wynne, 203-223. Thousand Oaks CA: SAGE Publications, 1996.

Eisenstein, Charles. *Kutsal Ekonomi. Geçiş Çağında Para, Armağan ve Toplum*, İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2012.s. 19.

Foster, John B. *Savunmasız Gezegen: Çevrenin Kısa Ekonomik Tarihi*, Ankara: Epos Yayınları, 2008.

Garrard, Greg. *Ekoeleştiri. Ekoloji ve Çevre Üzerine Kültürel Tartışmalar*, İstanbul: Kolektif Kitap, 2016.

Hammack, Phillip L. "Mind, Story, Society: The Political Psychology of Narrative." *Academia.* 2014. https://www.academia.edu/3751137/Mind_story_society_The_political_psychology_of_narrative (07 17, 2016 tarihinde erişilmiştir).

Harvey, David. "Yaratıcı Yıkım Olarak Neoliberalizm." *Atılım Sosyal Bilimler Dergisi*, 2012, 2 b.: 67-88. apbs.mersin.edu.tr/files/unsalcig/Publications_006.pdf (05 23, 2018 tarihinde erişilmiştir).

Jameson, Frederic. "Future City", *New Left Review.* 21 Mayıs-Haziran 2003. https://newleftreview.org/II/21/fredric-jameson-future-city (05 23, 2018 tarihinde erişilmiştir).

Kumer, Larry. *Thatcher said that we have no alternatives. Progress requires that we prove her wrong.* 09 04 2013. https://fabiusmaximus.com/2013/04/09/thatcher-said-that-we-have-no-alternatives-progress-requires-that-we-prove-her-wrong/). (05 24, 2018 tarihinde erişilmiştir).

Lafrance, M. N. & McKenzie-Mohr, S. Women Counter-Storying Their Lives. S. McKenzie-Mohr, & M. N. Lafrance (Der.) içinde, *Women Voicing Resistance, Discoursiveand Narrative Explorations* (s. 1-15). East Sussex: Routledge, 2014.

Leonard, Annie. "Why Stories, Why Now?", *Yes! Magazine*, 2014.

Louw, Eric. *The Media and Cultural Production.* Londra: SAGE Publications, 2014.

Lovelock, James. *Gaia.* İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2017.

Milton, Kay. *Environmentalism and Cultural Theory: Exploring the Role of Anthropology in Environmental Discourse.* Londra: Routledge, 1996. http://14.139.206.50:8080/jspui/bitstream/1/2724/1/Milton,%20Kay%20-%20Environmentalism%20and%20Cultural%20Theory.pdf (05 24, 2018 tarihinde erişilmiştir).

Plumwood, Val. *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek.* İstanbul: Metis Yayınları, 2004.

Rees, William E. "The Ecological Crisis and Self-Delusion: Implications for the Building Sector", *Building Research & Information* , 06 05 2009: 300-311.Doi: https://doi.org/10.1080/09613210902781470

Ryan, Marie-Laure. *Avatars of Story.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006. https://muse.jhu.edu/(05 20, 2018 tarihinde erişilmiştir).

Schirato, Tony, ve Susan Yell. *Communication and Culture, An Introduction.* St. Leonards: SAGE Publications, 2000.

Shiva, Vandava. "Yeni Bir Mitoloji Yaratılıyor: Yoksulun Koruyucusu DTÖ", *Hadi Bunu Küreselleştirin! Dünya Ticaret Örgütü ve Şirket Egemenliğine Karşıt Mücadele* içinde, düzenleyen Kevin Danaher ve Roger Burbach, 123-126. İstanbul: Metis Yayıncılık, 2004.

Shiva, Vandava. *Yeryüzü Demokrasisi, Adalet, Barış ve Sürdürülebilirlik,* İstanbul: bgst Yayınları, 2010.



"Gözyaşların İzini Sürmek", Resim: Robert Lindneux.

Amerikan ordusu tarafından yurtlarından edilen Cherokeeler, Woolaroc Müzesi.

Ekokurgu Işığında Amerikan İstisnacılığının Paradoksu: Doğa

Sezgin Toska*

Giriş

Çoğu Hollywood filmlerinden âşina olduğumuz gibi dünya ne zaman bir sıkıntıya girse ya da dünyadaki bir ülke veya topluluk ne zaman üstesinden gelemeyecekleri dertlerle boğuşmak zorunda kalsalar bir süper kahraman ya da süper güçleri olan bir Amerikalı çıkagelip sorunu çözüme kavuşturur. Filmlerde görülen bu sahnelerde de vurgulandığı gibi Amerikalıların diğerlerinden farklı ve üstün olduğu yani diğer insanların onların yardımına muhtaç olduğu tezleri aslında Amerika'nın kuruluş yıllarına kadar geri götürülebilen, ülkenin kuruluş amacıyla özdeşleşmiş tarihsel kimlik ve misyona dayanmaktadır. Bu durum genellikle Amerikan istisnacılığı ile özdeştirilip somutlaştırılabilir.

Ekolojik ve çevresel sorunsallar, sorunlar ve zararlar sebebiyle günümüzde yeryüzünün bir kurtarıcıya daha da fazlası bir kurtarıcı topluluğuna ihtiyacı olduğu her geçen gün belirginleşmektedir. Bu bağlamda Amerikan istisnacılığının çevresel sorunsalların ve sorunların oluşumundaki etkileri ile günümüz çevre sorunlarının çözümüne yapabileceği olası katkıları tartışmak yerinde olabilir. Diğer bir ifadeyle bu kavramın ekoloji ve çevreyle

* Dr. Sezgin Toska, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü.

ilgili söz konusu edilen zararları, sorunları ve sorunsalları ortadan kaldırıp kaldıramayacağı dikkate değer bir inceleme konusu olabilir. Bu nedenle ilk önce doğa ve Amerikan istisnacılığı arasındaki ilişkinin gelişimini ele almak sorunların tespiti ve olası çözüm yollarının başarısı hakkında temel bir veri sunabilir. Konunun tutarlılığı ve kapsamı düşünüldüğünde hâlihazırda tartışmalı Amerikan istisnacılığı kavramının felsefi, sosyolojik, psikolojik ve siyasi açıdan derinlemesine ve ayrıntılı bir incelemesine yer vermek olası gözükmemektedir. Bunun yerine sözü edilen kavramın kabul gören genel anlamı ve algılanış biçimleri üzerinden yola çıkılarak bu anlam ve algılanış biçimlerinin doğa ile karşılıklı ilişkisi ve etkileşimi tartışılmaya çalışılacaktır. Anılan kavramın anlamı için çok çeşitli ve farklı bakış açısı, yaklaşım ve terminoloji bulmak olasıdır. Fakat değinilen konu kapsamında James W. Ceaser'ın "The Origins and Character of American Exceptionalism" adlı makalesi temel alınacaktır. Ceaser makalesinde Amerikan istisnacılığının bir misyon olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgularken bu misyonun Püritenlerden başlayarak günümüze kadar devam eden tarihsel süreç boyunca geçirdiği evrelere dikkat çekmektedir. Bu bağlamda yansımaları ekokurgu eserlerde baskın bir biçimde gözüken dört temel evre ekoeleştirel bir okumayla incelenmeye çalışılacaktır. Ceaser, sözü edilen kavramın evrelerini şu şekilde tanımlamaktadır:

> Kısaca ifade etmek gerekirse, dinî bir görevden esinlenerek ortaya çıkmış bu misyonun amacı tüm dünyaya özgürlük ve liberal demokrasiyi yaymaktır. Sıralama on yedinci yüzyıl Püriten düşüncesinden devrime, devrimden on dokuzuncu yüzyılın ortasındaki 'kader beyanı'na, oradan on dokuzuncu yüzyılın sonlarındaki Amerikan Emperyalizmine, oradan Wilsoncı idealizme, daha sonra soğuk savaş antikomünizmine ve son olarak da George W. Bush'un tek taraflılığına doğru ilerler" (Ceaser, 2012, s. 8).

Ceaser'ın görüşleri dikkate alındığında dört dönemin ön plana çıktığı aşamalı bir geçişin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Püriten düşünce, Amerikan Devrimi, Kader Beyanı ve Amerikan Emperyalizmi şeklinde belirlenebilecek bu dört önemli evrenin her bir aşamasında doğa ve Amerikan istisnacılığı arasındaki ilişkiyi ve etkileşimi ekoeleştirel bir yaklaşımla ekokurgu yapıtlar üzerinden okumak mümkündür. Bu bağlamda doğanın Amerikan istisnacılığının doğuşu ve gelişimi sırasında önemli bir rol oynadığını gözlemlemenin yanısıra Amerikan istisnacılığının da doğa üzerinde son derece ciddi etkileri olduğunu gözlemlemek olasıdır.

AMERİKAN İSTİSNACILIĞI'NIN EKOELEŞTİREL OKUMASI

Amerikan istisnacılığını tanımlamak için tarihsel süreç içerisinde çok sayıda farklı göndermelere yer verilse de baskın olarak akla belli başlı birkaç kavram gelmektedir; seçilmiş olmak, farklı olmak, özel olmak ve üstün olmak. Her ne kadar farklı anlam ve çağrışımlara göndermede bulunacak potansiyele sahip olsa da Amerikan istisnacılığı ve doğa arasındaki ilişkinin her zaman mevcut olduğu ileri sürülebilir. Diğer bir ifadeyle Amerikalılar Püritenlerden başlayarak doğa ve istisnai olmak arasında bir ilişki kurmaya çalışmışlardır. Bu noktada doğanın Amerikan istisnacılığının oluşum ve gelişim sürecinde önemli bir rol oynadığı gözlemlenmektedir.

Püritenler seçilmiş olabilmenin yalnız ve münhasır yolunun Tanrı'nın onlardan yapmalarını istediği gibi doğayı boyundurukları altına almaktan geçeceğine inanıyorlardı. Üstelik doğayı boyunduruk altına almak için benimsedikleri en önemli yol da onu tahrip etmekten geçiyordu. Dolayısıyla Püritenler seçilmiş olmalarının kanıtının doğanın tahribiyle özdeş olduğuna inanmışlardı:

> Püritenler, inançlarının New England'ın vahşi doğasında sınavdan geçirilmekte olduğuna inanıyorlardı. Daha da önemlisi, vahşi doğal alan, Tanrı'nın İsraillilerle bir sözleşme yapmış olduğu yerdi. Püritenlerin gerçekten "seçkin insanlar" olduklarının ölçüsü bu vahşi doğada ne kadar iyi hareket edecekleriydi. Böylece, vahşi doğa aşılması gereken bir engel, hükmedilmesi gereken bir düşman ve giderilmesi gereken bir tehditti (DesJardins, 2006, ss. 305-306).

Püritenlerin Amerika'ya gidiş amaçlarındaki en önemli motivasyon Tanrı'dan aldıklarına inandıkları görev doğrultusunda Amerika'da "Tepedeki Şehri" (John Winthrop) kurmaktı. Püritenler Tanrı'nın gerçekten kendilerine böyle bir görevi verip vermediğini ve dolayısıyla kendilerinin de gerçekten seçilmiş insan olup olmadıklarını anlamanın yolunu bir şekilde doğayla verdikleri mücadeleye ve sonucunda elde edecekleri başarıya dayandırmışlardı. Dahası bu kutsal uğurda gerçekleştirdiklerine inandıkları yolculuğun haklılığını ortaya koyabilmek adına tarihe göz kırpmışlar ve tarihte doğruluğu kanıtlanan benzer seçilmiş insanlar ve görevler ile Amerika'da içinde bulundukları durum arasında analoji oluşturma çabasına girmişlerdir. Ortaya koydukları mücadeleyi eskiden Tanrı tarafından seçilmiş insanlarınkine benzetmek isteyen Püritenler içinde bulundukları durum ve koşullar ne olursa olsun, nasıl olursa olsun, onları aynen kabul edip bunun yeni bir olgu olduğunu benimsemek yerine onları daha önce gerçekleşen

tarihî olguların yeniden yorumu şeklinde değerlendirmek istemişlerdir. Diğer bir ifadeyle yeni tarih yazmak yerine tarihi yeniden yazmayı arzulamışlardır. Öyleyse Tanrı, onlara vaat edilen Kenan'ı vermese de onları oraya Yeni Kenan'ı oluşturabilmeleri için göndermiş, seçilmiş insanlar kılmış olmalıydı. Bu yüzden gerçekleştirecekleri misyonun değerini artırabilmek, başarılarının ne kadar mucizevi ve üstün olduğunu ortaya koyabilmek adına karşı karşıya kaldıkları koşulları –gerçekte öyle olup olmadığına bakmaksızın– mümkün olan en zor ve en aşılmaz güçlükler şeklinde gösterme yolunu seçmişlerdir. Bu bağlamda Amerika'daki doğayı "uluyan yaban" olarak isimlendiren seçilmişlerin gerçekten seçilmiş insan olup olmadıkları da bu yabanı ne kadar evcilleştirebilecekleri, onu ne kadar kontrolleri altında tutarak dönüştürebileceklerine de bağlanmıştı. Diğer bir ifadeyle seçilmiş olmanın ölçüsü doğaya verilecek zararla da doğru orantılıydı. Doğanın kendilerine karşı bir düşman ve tehdit olduğunu algılayan seçilmiş insanlar bu düşmanı yenilgiye uğratmanın ve tehditleri ortadan kaldırmanın, yani doğaya zarar vermenin kendi başarıları ile doğrudan ilgili olabileceğine inanmışlardı. Bu yüzden doğaya karşı acımasız bir tutumun oluşmasına neden olan Püritenler doğayı tahrip etmekte, onu yakıp yıkmakta hiçbir sakınca görmemişler, aksine bu ve benzer tutumların onların aslında gerçekten seçilmiş olacaklarının bir ölçüsü olduğu algısını genellikle kabul etmişlerdir. Öyleyse Amerikan istisnacılığının daha ilk evresi olarak kabul edilen dini misyonun yerine getirilmesi aşamasından başlanarak doğa ve Amerikan istisnacılığı arasında yakın ve kuvvetli bir ilişki olduğu gözlemlenebilmektedir ve genellikle bu ilişki ters bir orantıya sahiptir. Çünkü Amerikan istisnacılığının ortaya çıkışı ve gelişimi "doğaya rağmen", doğanın zararına gerçekleşmektedir.

Doğa Amerikalıların Amerikalılara özgü bir kimlik oluşturmalarında önemli bir rol üstlenmiştir ve aynı zamanda bu kimlik için gerekli olan ayırt edici Amerikan karakterinin oluşmasına da katkıda bulunmuştur. Doğadan ya da doğa ile ilişkilerden kaynaklanan bu tür özellikler Amerikalıların kendilerini Avrupalılardan farklı ve özel görmelerini sağlayan istisnai özelliklerden bazılarını oluşturmaktadır. Amerika Birleşik Devletleri'nin kuruluşundan sonra Amerikalılar bilim, ekonomi ve kültür bakımından, diğer bir ifadeyle medeniyet olarak kendilerinden ileride olan Avrupalılara karşı kendileri daha iyi, güçlü ve harikulade (kutsal) hissettirecek bazı arayışlara girdiler. Bu arayışlara tatmin edici yanıtlardan biri gene doğadan gelmiştir. Böylelikle Amerikalılar doğanın harikalıklarını bir anlamda Avrupalılara karşı olan aşağılık komplekslerini yenmek için kullandılar.

Doğa, Amerika Birleşik Devletleri'nin kuruluş sürecinde Amerikan kimliğinin oluşumuna ve gelişimine katkı vermesinin yanısıra Amerikan

milliyetçiliğinin oluşumunda da göz ardı edilemeyecek bir işleve sahip olmuştur. Bu bağlamda Avrupa'dan siyasi ve ekonomik bağımsızlığını kazanmış Amerika, bu uğurda entelektüel bağımsızlığını da kazanmanın peşine düşmüştür. Özellikle kendilerine özgü edebiyat oluşturma çabaları içerisinde doğa gene en temel etkenlerden biri olarak kendine yer bulmuştur. "Ulusal bir edebiyata çağrı –on dokuzuncu yüzyılın başında her yerde hazır ve nazır olan– sürekli ve tutarlı bir şekilde Amerika'da doğa üzerinden ifade edildi" (Branch, 1996, s. 284).

Amerika'nın bilinen ilk profesyonel yazarı olarak kabul edilen ve Amerikan Gotik edebiyatının öncülerinden sayılan Charles Brockden Brown, doğayı özgün Amerikan edebiyatının ayırt edici bir unsuru olarak ortaya koymayı denedi. Kendisini bir Amerikalı olarak gördüğü için bazen Avrupa Gotik edebiyatında yaygın olarak kullanılan kurgu özelliklerinden faydalanmak yerine bu türde kullanabilmek üzere sadece Amerika'ya özgü unsurları bulma çabasına girdi. Bu yüzden Avrupa'da yaygın olarak kullanılan Gotik kale ve ejderha canavarlar yerine yerlileri (Kızılderilileri) ve yabanı Gotik kurgunun gereçleri olarak öne çıkardı:

> Yeni eylem kaynakları ve merak uyandıracak yeni güdüler kullanılmalı, bizim kendi ülkemiz tarafından bize sunulan bu keşif alanı esasen Avrupa'da mevcut olanlardan farklı olmalıdır, belki kolayca tasarlanabilen, ...çocuksu hurafeler ve patlamış töre-örf-ahlâk; Gotik kaleler ve ejderhalar genellikle bu amaç için kullanılan gereçlerdir. Yerli düşmanlığı olayları ve Batı yabanın tehlikeleri çok daha uygun. Amerikalı yerli birisi için bunları görmezden gelmenin özrü kabul edilemez" (Brown, 1973, s. 29).

Amerika'da edebî türlerde üretecekleri çalışmalar için özgünlük yakalamak isteyen ve özellikle Avrupa'dan farklı olduklarını belirtmekle kalmayıp bu ayırımı vurgulayan Brown gibi yazarların Amerika'ya özgü konu, unsur, özellik ve gereçler bulmada doğaya başvurmaları oldukça dikkate değerdir. Brown'ın yanısıra Amerika'nın önde gelen entelektüellerinden Emerson ve Thoreau da Amerikan entelektüel bağımsızlık mücadelesi çabalarına katkıda bulunmuşlardır. Bu dönemde de Emerson ve Thoreau gibi iki önemli figürün entelektüel bağımsızlık mücadelesinde gene doğaya başvurması oldukça dikkat çekicidir.

Emerson, Amerikalıların kendine özgü kültürünün, değerlerinin ve evrenle ilişkilerinin oluşumunda bir özgünlük sağlayabilmek adına tarihi ve geleneği reddettiğini vurgular. Diğer bir ifadeyle diğer ülkelerin tarihleri, gelenekleri ve geçmişleri Amerika'nın temel alacağı unsurlar olmamalıdır:

> Çağımız geçmişe yönelik. O [geçmiş] ataların mezarlarını inşa eder. Biyografiler, tarihler, eleştiriler yazar. Önceki kuşaklar Tanrı ve doğayı yüz yüze gözlemlediler; biz ise onların gözlerinden. Biz niye evrenle özgün bir ilişkiden keyif almayalım? Biz niye geleneğin değil de fikirlerin şiirine sahip olmayalım, bize ilham olan dine onların tarihine sahip olmak yerine. Doğada bir mevsimin içine saklanmış, yaşam akarsuyu sel olup yanımızdan ve içimizden geçer, sağladığı enerjiler/güçler ile doğayla orantılı eyleme bizi davet eden, niye geçmişin kuru kemikleri arasında el yordamıyla yolumuzu bulmaya çabalıyoruz? Güneş bugün de parlıyor, tarlalarda daha fazla keten ve yün var, yeni topraklar, yeni insanlar, yeni düşünceler var. Kendi işimizi, kanunlarımızı, ibadetimizi isteyelim (Emerson, 1950, s. 3).

Amerika'da özgün bir düşünce yapısı geliştirmek isteyen, yeni coğrafyada, yeni insanlar ve yeni fikirler ile bunu başarmanın yollarını arayan Emerson için ilk adım Antik Yunan'dan sonraki gelenekselleşmiş ve yaygın olarak kabul edilen tarih, gelenek ve geçmişi reddetmek olmuştur. Emerson'a göre yeni düşünce sistemi oluşturma ve bunun beraberinde getireceği yeni fikirler, kanunlar ve hattâ ibadet tarzları için Avrupa'yı taklit etmekten vazgeçilmeli ve başka otoritelerin yazılı kaynaklarından dolaylı olarak elde edilmiş mevcut bilgi rezervi sorgulanmalı ve bunun yerine Amerikan kaynakları kullanılarak elde edilecek doğrudan deneyim ile oluşturulacak ve biçimlenecek yeni düşünce sistemi dolaysız aracısız ve doğrudan olmalıdır. Bunu başarmanın yolu da bir bakıma insanların Tanrı ve doğayla yüz yüze gelmesinden geçmektedir. Bu bakımdan tüm çalışmaların ortak amacı doğanın teorisini bulmaktır. Çünkü evren, doğa ve ruhtan meydana gelmiştir. Doğa en bilinen anlamıyla insan tarafından değiştirilememiş özlere işaret eder. Öyleyse Amerikan entelektüel devrimi için Avrupa'ya ait çoğu temeli göz ardı eden Emerson'a göre temel alınacak yegâne kaynak doğa gözükmektedir. Fikirler bu temel üzerinde olmalı, bu temelden yararlanılarak filizlenmelidir.

Bu bağlamda dönemin diğer önemli figürleri arasında gösterilen Thoreau da yeni fikirler üretmek ve geliştirmek için doğayı temel almış ve/veya doğayı entelektüel çalışmaları için bir zemin ya da arka fon olarak kullanmıştır (Buell, 2005, s. 27). Sebebi, bakış açısı ya da yorumu nasıl olursa olsun, Amerika'nın entelektüel bağımsızlık çabalarında uğraş verenlerin kimi zaman birbirlerinden bağımsız, farklı ve hattâ zıt biçimde de olsa bir şekilde doğa ile entelektüel bağımsızlık mücadelesi arasında bir bağ kurdukları gözlemlenebilmektedir. Bu bağlamda söz konusu düşünürlerin Amerikan kültürel bağımsızlığının temellerini ve istisnai olabilmeyi doğada aradıkları ya da doğa aracılığıyla aradıkları ileri sürülebilir.

Bu dönemde Amerikan milliyetçiliği ya da Amerikan entelektüel bağımsızlığı mücadelesi dışında Amerikan istisnacılığı için önemli olan diğer bir gelişme de Kader Beyanı (Manifest Destiny)'dır. Kader Beyanı'nı Amerikan istisnacılığının önemli aşamalarından biri olarak niteleyen Ceaser, 1830'lu yıllardan sonra popülerleşen bu politik programın amacının Amerika Kıta'sında daha fazla toprak elde etmek, Avrupa'dan gelen büyük göç dalgasına kapıları açmak ve demokrasinin kafalara yer edilmesini sağlamak olduğunu belirtirken daha fazla toprak kazanmaya indirgenen bu doktrinin altında yatan esas büyük fikrin ise ilerleme olduğunun altını çizer (Ceaser, 2012, s. 14). İlk etapta Kader Beyanı'nın ana hedefini oluşturan ilerleme fikri Kuzey Amerika Kıtası ile sınırlı gözükmektedir. Fakat bu sınırlama dahi Kader Beyanı'nın ya da ilerleme fikrinin doğanın yıkımına karşı herhangi bir sınırlama koymadığını göstermiştir. Amerika'yı ve vatandaşlarını daha da yüceltmek üstün ırk olduklarını ortaya koymak için ilerlemenin önünde durabilecek herhangi bir engelin ortadan kaldırılması gerekirdi. Diğer bir ifadeyle ilerleme her şeyin, özellikle de doğanın zararına gerçekleştirilebilirdi ve gerçekleştirilmeliydi. Bu bağlamda ilerlemenin en somut göstergelerinden biri olarak demir yolları yapımındaki artış, sanayileşme ve ilerlemeyi sağlayacak diğer koşullar ve ortamlar doğanın umarsızca tahribinin ana unsurları olarak değerlendirilebilmekteydi. Yayılmacı siyasetle ilgili olarak Avrupa'dan gelen aşırı göç dalgasının ihtiyaçlarının karşılanmasının yanısıra, endüstrileşme ile birlikte doğal varlıkların salt birer doğal kaynak olarak değerlendirilmesinin hız kazanması, bu varlıkların hammadde sayılmasını ön plana çıkararak sömürülmesini olanaklı hale getirip önemli ölçüde zarar görmelerine neden olmuştur. Öyleyse yayılmacı siyaset ve ilerleme fikrine koşut olarak doğal varlıkların tahribatında bir artış olduğu ifade edilebilir. Diğer bir ifadeyle Kader Beyanı'nın başarısı aslında doğanın tüketilmesi ve tükenmesi anlamına da gelmektedir.

Bu gelişmenin doğurduğu sonuçlar edebiyata da yansımıştır. Aslında edebiyatın bu gelişmeye kayıtsız kalmadığını söylemek daha doğrudur. Bu bağlamda Kader Beyanı dönemindeki ilerlemeci, gelişimci ve yayılmacı politikalarının doğa üzerindeki tahribatını demiryolu ve tren imgeleriyle eserlerinde somutlaştırarak işleyen Frank Norris ve William Faulkner bu noktada akla gelen önemli isimlerdendir. Bu yazarlar Kader Beyanı ve doğa arasındaki ilişkinin dikkate değer bir şekilde ortaya konmasında önemli katkıda bulunmuşlardır. Özellikle Frank Norris'in bu ilişkiyi ahtapot imgesiyle somutlaştırması ilerleme fikrinin doğaya verdiği zararı çarpıcı bir şekilde gözler önüne sermektedir:

> Boneville'e giden lokomotifin zayıf ve sürekli öten düdüğünü çiftliğin düzlükleri boyunca duydu. Gidiş güzergâhında tekrar tekrar kısa ve ara-

> lıklarla kavşaklar, keskin virajlar ve köprülerde trenin düdüğü çaldı; Tren kötülük habercisi notalarla, çatal sesiyle böğürerek, gözdağı ve meydan okumanın aksanlarıyla çınlayarak geçip gitti ve aniden Presley dörtnala giden canavarı hayalinde tekrar gördü, buhar ve çeliğin terörünü bir ufuktan diğerine hızla geçip giden trenin kızıl renkli kocaman gözünü bir kere daha anımsadı. Artık onu muazzam bir gücün sembolü olarak görüyordu; devasa, kötü, gürültüsünün yansımasını vadinin her bir köşesine yayan bir şey olarak. Geçtiği yerlerde kan ve yıkım bırakan bir şey. Toprağı pençeleyen çelikten kıllarıyla bir şeytandı bu; ruhsuz, demir kalpli gücüyle bu bir canavar, devasa bir şey, bir Ahtapottu (Norris, 1963, ss. 32-33).

Eğer demir yolları ve trenler ilerleme, gelişme ve yayılmanın kayda değer göstergelerinden olarak kabul edilirse ve ilerleme de Kader Beyanı'nın en önemli hedefi olarak alınırsa, trenin doğaya verdiği zarar basitçe bir makinenin doğa üzerinde yarattığı tahrip olarak değerlendirilmemelidir. Aksine bu makine imgesi kendi sınırlarını aşarak dönemin yaklaşımlarının Amerikan İstisnacılığı'nın büyüme ve güce sahip olma hususundaki destek ve tutkusunu somutlaştırmaktadır. Öte yandan bu tutkulu çabanın toprak imgesi üzerinden doğaya verebileceği zararın boyutları gözler önüne getirilmeye çalışılmıştır. Diğer bir ifadeyle tüm bu soyut gelebilecek derin ve detaylı konular kullanılan ufak bir örnekleme/imgelem ile betimlenmiş, fakat betimleme görece ufak örneğinin sınırları içine hapsolmayarak daha geniş anlamları çağrıştırmayı başarabilmiştir. Bu bağlamda tren yolları inşası süreci (1810-1850 & 1850-1890) ile Kader Beyanı politikalarının (1830-1860) aşağı yukarı aynı dönemlere denk gelmesi basit bir tesadüften öteye geçebilecek çağrışımları akıllara getirebilmektedir. Öyleyse Norris'in tren ve demir yolları özelinde bu konunun dramatik ve hattâ trajik etkilerini ele alması, bir bakıma Kader Beyanı'nın ilerleme ve daha fazla güce sahip olma hedefiyle doğa arasındaki ilişkisini ortaya koyarken, bu ilişkinin bir tarafın güçlendikçe diğer tarafın daha da zarar göreceği şekilde bir denkleme sahip olabileceğini de gösterebilmektedir. Çünkü ahtapota benzeyen bu gelişme ahtapotu büyüttükçe, bu büyüyen canavarın daha güçlü ve etkili bir şekilde toprağı kuşatmasına onu pençelemesine ve bu "Demir canavar[ın] koyunları tam ortalarından acımasızca ve insafsızca biçip geçmiş..." (Norris, 1963, ss. 32-33) olmasına tanık olunacaktır. Toprak ve hayvanlar özelinden somutlaştırılan bu tür bir düşünce, doğanın zarar gördükçe canavarın daha da büyüyeceğini ve canavarın büyüdükçe doğaya daha da fazla zarar vereceği bir fasit dairenin oluşumuna işaret etmektedir. Kader Beyanı bir yönden Amerikalıları daha güçlü ve dolayısıyla daha üstün ve daha müstesna (exceptional) kılarken diğer yönden doğaya daha çok zarar veren tip-

ler ortaya çıkarmaktadır. Bu yeni yaklaşım altındaki kişiler yeri geldiğinde hiç düşünmeden doğa katliamını hedefe varmak için bir gereklilik olarak görebilmektedir. Dolayısıyla daha fazla müstesna olmak için doğanın daha fazla tahrip edilmesi gerekliliği sanki bir koşula dönüşmüş gibidir. Bu durum Amerikan istisnacılığının başarıya ulaşması için kullanmak zorunda olduğu bir anahtar olarak ortaya konulmaktadır.

Kader Beyanı döneminde Amerika Kıtası ve özellikle Kuzey Amerika Kıtası'nın belirli bir bölümüyle sınırlı kalan yayılmacı ve sömürgeci politikalar Ceaser'ın Amerikan istisnacılığının aşamalarından biri olarak belirttiği Amerikan Emperyalizmi evresiyle birlikte Kuzey Amerika ve hattâ Amerika Kıtası'nın dışına çıkarak tüm yeryüzüne yayılmaya başlamıştır. Bu bağlamda her ne pahasına olursa olsun büyüme ve kâr etme düşüncesi aynı zamanda Amerikan emperyalizmini de körüklendirecek bir anlayışın benimsenmesine neden olmuştu. Dolayısıyla bu ekonomik açılım aslında Amerikan ideal ve değerlerinin de tüm dünyaya yayılması anlamına geliyordu. Diğer bir ifadeyle kendilerini ayrıcalıklı ve üstün gören Amerikalıların bu değerlerini diğer ülkelerle paylaşmanın ya da gerektiğinde zor kullanarak benimsetmenin derdine düştükleri anlaşılmaktadır. Kendilerine Tanrı tarafından verildiğine inandıkları bu görevi tüm dünya genelinde yerine getirmek adına bir çaba içerisine girmişlerdi. Amerikan değerleri ya da Amerikalıların üstünlükleri tüm dünya tarafından kabul edilmeliydi. Bu aynı zamanda Amerikan istisnacılığının ortaya çıkışı ve gelişimi aşamalarında doğanın tahribata, yıkıma ve sömürüye tâbi tuttulmasının sadece Amerika kıtasıyla sınırlı kalmayarak Amerikan istisnacılığının bu evrede öngördüğü gibi Amerikan idealleri ve değerleriyle birlikte tüm yeryüzüne yayılması endişesinin doğmasına neden olmuştur. Kendi ülkesi ve kıtası ile sınırlı kalmayan Amerikan istisnacılığı hem kendini hem de doğa yıkımını sınırları ve kıtasının dışına çıkarmıştır. Öyleyse çoğu zaman doğanın pahasına gerçekleşse de diğer ülkeler de Amerikan istisnacılığından haberdar olmalıydı. Eğer Amerikan istisnacılığı kıta sınırlarını aşmak için doğanın yıkımına başvuracak ya da doğa yıkımını bu idealin gerçekleşmesinin bir aracı olarak kullanacaksa, bu durum Amerika Kıtası'ndan sonra şimdi de kıtanın dışında kalan doğal varlıkların daha önce diğer ülkeler tarafından zarara uğratılıp sömürülmüş olsalar bile bu kez bir defa daha ve eskisine göre daha fazla oran ve hızla Amerikan istisnacılığı için sömürülmesi anlamına gelecekti. Bu bağlamda Josiah Strong'un Amerikan Emperyalizmini tarif eden konuşması hem Amerikan Emperyalizmi ve Amerikan istisnacılığı arasındaki ilişkiyi hem de bunun doğaya vereceği olumsuzluklara işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir:

> Bana öyle geliyor ki, Tanrı sonsuz ilim ve hüner ile Anglosakson ırkını dünyanın geleceğinde, yaşanacağı kesin olan bir vakit için yetiştiriyor... Öyleyse emsalsiz enerjimin bu ırkı, sayıların tüm görkemi ve bunun arkasındaki zenginliğin/kudretin gücü ile umalım ki en büyük özgürlüğün, en saf Hıristiyanlığın, özellikle insanlığı kurumlarıyla hayran bırakacak hesaplanmış/uygun saldırgan özellikleriyle gelişmiş en yüksek medeniyetin temsilcisi tüm yeryüzüne yayılacaktır (Strong, 1891, s. 222).

Strong, Amerikan istisnacılığının Amerikan Emperyalizmine dönüşmesi gerektiği üzerine vurgu yaparken aynı zamanda bu iki kavram arasındaki bağın ne kadar güçlü olabileceğini de işaret etmektedir. Bu yüzden artık medeniyetin zirvesi olarak kabul edilen Amerikan değerleri, kurumları ve üstünlüğü zaten onları bu değerlere ulaşmak ve bu değerleri tüm yeryüzüne yaymaları için Tanrı tarafından yetiştirildiği düşünülen üstün ve emsalsiz Amerikalılar tarafından Amerika Birleşik Devletleri ülkesi ve Amerika Kıtası'nın dışına çıkarılarak tüm yeryüzüne gerekirse agresif tutumlara başvurularak yayılmalıdır. Buradaki yeryüzü sözcüğü ise ilgi çekicidir, çünkü ekolojik ve yeryüzü merkezli yaklaşımlara göre Strong'un söylemi bir kez daha okunduğunda bu idealin yeryüzü için farklı sonuçlara neden olabileceği de akla gelebilmektedir. Bu bağlamda Amerikan istisnacılığı adına Amerikan değerlerinin yeryüzüne yayılması, onu ele geçirmesi, onu istila etmesi, aynı zamanda yeryüzünün tamamının yıkıma açık hale gelebileceğini de öncelemektedir. Bu bakımdan Kader Beyanı ile sadece Amerika kıtası ile sınırlı kalan doğa yıkımı, Amerikan istisnacılığının emperyalizm aşamasıyla birlikte Amerika kıtası sınırlarını aşarak tüm dünyaya yayılmaya başlamıştır. Dahası bu idealin yeryüzündeki tüm varlıkları Amerikan istisnacılığının hizmetinde bir hedefe hattâ bir nesneye dönüştürdüğü gözlemlenebilir. Amerikan Emperyalizminin önde gelen ilkesi doğrultusunda doğa üstünde oluşturacağı yıkımın izlerini Albert Beveridge'nin 1898 yılında yaptığı konuşmada bulmak olasıdır:

> Soyumuza itaat etmeliyiz ve yeni pazarları işgal etmeliyiz ve eğer gerekirse yeni toprakları. Bu, imparatorluğun Anglosakson güdüsüdür. Amerikan Fabrikaları Amerikalıların kullanabileceğinden daha fazlasını imal ediyor, Amerikan toprağı Amerikalıların tüketebileceğinden daha fazlasını üretiyor. Kader çoktan bizim politikamızı bizim için yazdı. Dünyanın ticareti bizim olmalıdır ve olacaktır... Büyük koloniler bizim ticaret merkezlerimizden doğacak, Amerikan yasası, düzeni ve medeniyeti şimdiye kadar kanlı ve cahil/yobaz kalmış kıyılara/karalara kök salacaktır (Beveridge, Boston Herald, April, 28-1898).

Beveridge, Amerikan emperyalizminin ve doğal olarak Amerikan istisnacılığının geçmişle bağını "soyumuza itaat" etmeliyiz ifadesiyle bağdaştırıp kuvvetlendirmektedir. Bu bakımdan Amerikan istisnacılığının tarihsel bir süreç içerisinde değişik aşamalardan geçse de gene de belli başlı ortak hedef ve motivasyonlara sahip olduğu düşüncesi bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Amerika Birleşik Devletleri kuruluş aşamalarından itibaren her zaman "tepedeki şehir" olmayı amaçlamıştır. Bu yüzden her zaman en iyi olmayı ve diğerleri için bir örnek olabilmenin yollarını araştırmış gerektiğinde de tepede olmanın avantajını kullanarak diğerlerini gözlemlemeyi ve hattâ kontrol edebilmeyi de denemek istediğinin işaretlerini çoğu kez göstermiştir. Kuruluş amacını görece başaran Amerika Birleşik Devletleri aynı zamanda hemen hemen herkesin ulaşmayı hedefleyeceği bir "Amerikan Rüyası" yarattığını da düşünmüştür. Bu rüyayı gerçekleştirmek için Amerika'ya giden kimi insanların yanısıra kendi ülkesini bu rüyanın peşinden sürüklemek isteyen birçok siyasi lider de vardır. Ayrıca kendi ülkelerinde bu rüyayı gerçekleştirmek isteyen diğer insanlardan da söz etmek olasıdır. Bu bağlamda 'Amerikan Rüyası'nın Amerika'da ya da onu takip eden ülke ve kişilerce gerçekleştirilip gerçekleştirilmediği ya da hangi ölçüde (ne oranda) gerçekleştirilip gerçekleştirilmediği hâlâ şüphe kaldıran kabulleri gerektirse de Beveridge'nin 'Kader Beyanı' dönemindeki büyümek ideali ile paralellik gösteren bu dönem idealinin daha çok üretmek, daha çok tüketmek ve tükettirmek üzerinden şekillendiği kabul edilirse üretim ve tüketim alışkanlıklarıyla beraber Amerikan yaşam tarzının (ideallerinin) Amerika'nın tamamına ve hattâ ülke sınırlarını aşıp tüm yeryüzüne yayılması sonucunda yeryüzünün tahribe uğramış olduğu ve bir çeşit felaketin kaçınılmaz olarak yeryüzünde gerçekleşeceği konusunda herhangi bir şüphe kalmadığı genellikle kabul edilmektedir. Bu konu Kim Stanley Robinson tarafından yazılan *The Forty Signs of Rain* adlı bir ekokurgu eserde şu şekilde ele alınmaktadır:

> Sayın Başkan, kaynakların kullanımını onları sağlamak için ne kadar toprak gerektiği açısından hesaplamak, iyi bir ekonomik indeks için sadece iyi bir isimdir... Bu tıpkı çek defterinizi dengelemek gibi bilinmesi iyi olan bir şeydir ve bunun gösterdiği Amerika'nın kapladığı/sahip olduğu yüzölçümünün on katı daha fazla kaynağı tükettiğidir. Öyleyse, dünyanın çoğundaki daha fazla nüfus yoğunlukları dikkate alındığında, eğer yeryüzündeki herkes bizim gibi yaşamaya çalışırsa, bizi desteklemesi için en az on dört tane daha yeryüzü gerekir (Forty Signs of Rain, 160-161).

Bu bağlamda nüfusuna göre büyük ve geniş toprak yüzölçümüne sahip Amerika Birleşik Devletleri'ndeki üretim ve tüketim oranı dikkate alındığında nüfusun, ülkenin yeterince tatmin edeceği tüketim oranını aştığı anlaşılmaktadır. Bu oran başarının anahtarının daha fazla üretim ve tüketim modeline yaslanmasından dolayı sadece ülke topraklarını aşmamış, bu idealin benimsenip devam ettirilmesi sonucunda tüm dünyaya yayılmıştır. Eğer bu anlayıştan vazgeçilmezse tüm yeryüzünün sağlayabileceğinden daha fazlasına ihtiyaç duyulacağı sonucu ortaya çıkmaktadır. Eğer Amerikan yaşam tarzı ve özellikle tüketim alışkanlığı[1] tüm dünya genelinde yaygın bir şekilde benimsenip uygulanırsa bu anlayışın sürdürülebilirliği hususunda birçok soru işareti oluşmaktadır. Şu anda dahi on dört yeryüzüne ihtiyaç duyan böylesine bir sistemin itici gücünün, hep daha fazla büyümek ve tüketmek olduğu akılda tutulursa kısa zaman içinde on dört yeryüzünün de yetersiz kalacağı ve daha fazlasına ihtiyaç duyulacağı açıktır.

Amerika dünyada tek güç olduğunu düşünüp tarihten gelen misyonu doğrultusunda lider ülke olduğunu vurgulamaktadır. Bu yüzden Amerika'nın ilkeleri, düşüncesi ve sahip olduğu, benimsediği ya da desteklediği ekonomik modelleri kültürel, siyasi ve ekonomik gelişmelerin çoğunun şekillenmesinde önemli ve belirleyici etki yaratabilmektedir. O halde "Amerika'nın bireyselciliğinde, tüketiminde, piyasa güçlerini kabulünde, kapitalizm ve küreselleşmeye bağlılığında, toplumsal ve kamu hizmetlerindeki yetersizliğinde ve diğer birçok işlerinde ülke sürekli olarak zengin görüngenin (spectrum) bir ucuna doğru yönelmektedir" (Speth, 2008, s. xvi). Gustav'ın tespitinden yola çıkarak Amerika'nın kapitalizmin ve dolayısıyla küreselleşmenin baş takipçilerinden ve destekçilerinden biri olduğu ileri sürülebilir. Böylesine bir yaklaşım tepedeki örnek olmak isteyen tarihten gelen bir misyonla bağlantılı olarak değerlendirildiğinde, Amerika'nın sadece kendi ülkesi ile sınırlı kalmayan, yeryüzündeki diğer ülkeleri de etkileyen finansal ve siyasi stratejilerinin doğa üzerindeki etkilerinin sorgulanması gerekmektedir. Çünkü "kapitalizmin belirleyici özellikleri –bugün oluşturulduğu gibi– çevre üzerinde hayli yıkıcı olan ekonomik ve siyasi bir gerçeklik oluşturmak için birlikte çalışmaktadır" (Speth, 2008, s. 7). Ame-

[1] Tüketim arttıkça dünyadan daha fazla fosil yakıt, mineral ve maden çıkarıldı,.. daha fazla ağaç kesildi ve daha fazla toprakta tarım yapıldı. Örneğin 1950'den 2005'e, maden üretimi altı kat, petrol tüketimi sekiz kat ve doğal gaz tüketimi on dört kat arttı. Günümüzde her yıl, toplam 60 milyar ton doğal kaynak çıkarılmaktadır; otuz yıl öncesine göre yaklaşık yüzde 50 fazla... Bugün bir Avrupalı, günde ortalama 43 kilo, bir Amerikalıysa 88 kilo doğal kaynak tüketmektedir. Toplamda, dünyada topraktan günde 112 Empire State Binası'na eşdeğer doğal kaynak çıkarılmaktadır. Bu doğal kaynakların sürekli artan tüketim seviyelerini karşılamak adına sömürülmesi, dünyanın sistemlerine daha fazla bir baskı yapmaktadır ve bu süreç, insanoğlunun ve başka sayısız canlı türünün muhtaç olduğu ekolojik sistemleri dramatik bir şekilde bozmaktadır (Assadourian, 2010, s. 5).

rikan istisnacılığının yayılımını ve egemenliğini destekleyecek bu tür ekonomik ve siyasi sistemlerin, doğal varlıkları sürdürülemez derecede istismar etmek isteyeceği ve hattâ daha da ileri giderek onların yıkımına neden olup kirlilik de üretebilecekleri gözlemlenmektedir. Bu yüzden böylesine bir baskı altında yeryüzünün ve doğal varlıkların kendilerini ikame etmelerini, yenilemelerini ve oluşan kirliliğin temizlenmesini umut etmek, söz konusu sistemin buna izin vermeyeceği de düşünülecek olursa, bu koşullar altında iyimserlikten öteye geçemeyecektir. Çünkü aksi bir durumu tanımlamak için mutlaka mucize sıfatını kullanmak gerekebilir.

Amerikan istisnacılığının bu aşamasının kapitalizmi benimsemesi, süper güç olmak için ondan yararlanması ve kapitalizmin de ekonomik büyümeye dayanması dikkate alındığında, başta/ilk önce kendisi için ve sonra da istisnai kalabilmek ve süper gücünü koruyabilmek adına, finansal ve siyasi sistemleri sürekli büyüme ilkesini gözeterek yaymak ve baskın kılmak istediği sonucuna varılabilir. Dolayısıyla Amerikan istisnacılığının bu aşamasının lokomotifi olarak değerlendirilebilecek büyüme ekonomisinin sürdürülebilmesi için daha fazla hammadde ve enerjiye gereksinim vardır. Bu yüzden bu gereksinimleri karşılayabilmek adına doğal varlıklar sömürülmeli ve eğer gerekirse bu amaç doğrultusunda diğer ülkeler ve coğrafyalar sömürgeleştirilmelidir. John Bellamy Foster, *Ecology Against Capitalism* adlı eserinde kapitalist ekonominin öncelikle ve en çok kârın arttırılmasına odaklandığından, ekonomik büyümenin dünya nüfusunun büyük çoğunluğunun mutsuzluğu ve sömürüsünü de içeren her türlü bedele rağmen gerçekleştirilmesinin peşinde olduğunu ve bu heyecanlı büyüme koşuşturmasının genellikle enerji ve maddelerin çabuk ve aşırı derecede tüketilmesine bunun yanısıra çok daha fazla atığın çevreye bırakılmasına neden olduğunu, böylelikle de çevresel yıkımın arttığını vurgulamaktadır (Foster, 2002, s. 10).

Bu bağlamda Amerikan İstisnacılığının benimsediği ekonomik anlayışın temel gerekçesi ve işleyiş tarzı öncü şirketlerin yöneticilerinden biri tarafından *Vapor Trails* adlı ekokurgu romanda şu şekilde ifade edilmektedir:

> Oturdular ve tavşan yuvasının dibine vardığında Alice'in yediğine benzeyen, yediklerinde onların boyunu uzatacak sihirli bir keki, kralın desteğiyle krallıktaki herkese veren zeki bir büyücünün bulunduğu hayali krallık hakkındaki müthiş bir kukla gösterisini izlediler. Böylelikle büyüyen halk yaban hayvanlardan daha fazla korkmalarına gerek kalmadığını anladı, eskiden gidebildiklerinden çok daha uzağa seyahat edebiliyorlardı. Fakat çok geçmeden evlerinin artık yeterince büyük olmadığını ve nispeten artan iştahlarını duyurabilecek yeterli gıdayı toplayamadıklarını keşfettiler. Hemen yeni evlerini inşa edecekleri kereste için

çevrelerindeki bütün ağaçları kesiyorlardı ve elde edilebilir her gıda zerresini topluyorlardı. İçlerinden bir kaçı şikâyet ettiğinde, kral, ihtiyacı oldukları tek şeyin artık büyük düşünmek olduğunu çünkü devamlı başarı için büyümenin anahtar olduğunda ısrar etti" (Vapor Trails, 184).

Büyümenin Amerikan istisnacılığı için anahtar olduğu kabul edilirse finansal ve siyasi başarının ancak sürekli büyüme temelli politikalarla gerçekleşebileceği vurgulanmaktadır. Ne yazık ki böylesine bir büyüme ancak doğal varlıkların doğal kaynaklara indirgenmesi ve dönüştürülmesiyle gerçekleşebilmektedir. Bu bakımdan daha fazla büyüme gene daha fazla doğa yıkımı/tahribi anlamına gelmektedir. Öyleyse, Amerikan istisnacılığının insanları başarılı, zengin ve mutlu olabilmek için büyük düşünmeye büyük hareket etmeye (eylemde bulunmaya ya da rol oynamaya) ve büyük oranda tüketmeye inandırdığı anlaşılmaktadır. Fakat böylesine bir düşünce tarzı, *Vapor Trails* adlı ekokurgu eserde de belirtildiği gibi daha fazla ağacın dolayısıyla daha fazla doğal varlığın aşırı derecede tüketilmesinin sadece yolunu açmakla kalmıyor, bunu teşvik ediyor ve hattâ sistem içerisindeki insanları bir bakıma buna mecbur bırakıyor. Aynı zamanda eserde de görüldüğü üzere sistemin başındaki en yüksek otorite olan Kralın da insanları doğaya zarar verecek böylesine eylemlere ve tutumlara yönlendirmesi başarı için doğanın tahribatından başka bir seçeneğin gündeme getirilememesine neden olmaktadır. Sistem ve sistemin temsilcisi kral değişmedikçe, otoritenin baskısı ve yönlendirmesi altında yaşayan birey ve toplulukların, farklı bir tutum ve davranış sergilemeleri pek mümkün gözükmemektedir.

Amerikan istisnacılığının en önemli aşamalarından biri olarak değerlendirilen emperyalizm, Amerika Birleşik Devletleri'ni bulunduğu kıtanın dışına çıkararak onun bir dünya gücü olmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Bu sayede A.B.D ideolojik yapısı ve ekonomik anlayışıyla birlikte dünya genelindeki ilgili politikaları etkilemeyi ve hattâ onları yönlendirip, egemenliği alında tutmayı başarabilmektedir. Dünya genelinde yaygınlaşan böylesine siyasi ve ekonomik bir egemenlik, kendisiyle beraber doğanın yıkımının ve kirletilmesinin de Amerika kıtasının ötesine taşınarak neredeyse tüm yeryüzüne yayılmasına neden olmuştur. Bu bağlamda daha önceleri görülen yerel ve kısıtlı doğa tahribatları ile kirlilikleri Amerikan emperyalizminin baskısı, yönlendirmesi ve teşviki ile kısa sürede daha da hızlanmış ve artmıştır. Yani belirli bir süre ve belirli şartlar dâhilinde hedeflerini küreselleşmeyle dc gerçekleştirmek isteyen bu idealin Amerikan kültür ve ekonomik sistemlerinin yanısıra doğanın tahribatını ve kirliliğini de yani doğanın ortadan kaldırılmasını da küresel hale getirdiği gözlemlenebilmektedir:

> A.B.D'den az gelişmiş ülkelere ekolojik tehlike ihracatı dört biçimde gerçekleşmektedir (1) yeni petrol alanları, ormanlar, tarım arazileri, maden yatakları ve diğer doğal kaynaklara erişim sağlayan yıkıcı yatırım planlarının yanısıra, ülke içinde sahip olunan tehlikeli sanayilere doğrudan yabancı yatırım (2) ulusötesi sermaye tarafından sahip olunan kirletici ve çevreye zararlı üretim süreçleri ve kirletici tesislerin Güney'e tehciri/taşınması (3) daha fazla kâr getiren ancak daha tehlikeli gıdaların, ilaçların, pestisitlerin (böcek ilaçları-zirai ilaçların) teknolojilerin ve diğer tüketici/sermaye eşyalarının pazarlanması (4) ve kuzey sanayisi tarafından üretilmiş zehirli atıklar, kirlilik, ıskarta/atılmış tüketici ürünleri, çöp ve zenginliğin diğer biçimlerinin çöp olarak [diğer ülkelere] boşaltılması (Faber, 2008, s. 10).

Kendilerinin istisnai olduklarına ve kendilerini daha da yüceltecek, ideallerini daha da üst çıtalara çıkarmanın peşinden koşmaya inanmış Amerikalılar için dünya hâkimiyeti yeterli olmamalıydı. Püritenlerle başlayarak ilk önce Amerika Kıtası'nın kuzey batı bölgesini egemenlikleri altına alan ve orayı tahrip eden Amerikalılar, Kader Beyanı ile birlikte bu eylemlerini nerdeyse tüm Kuzey Amerika (Amerika Birleşik Devletleri'nin yaklaşık olarak bugünkü sınırları) kıtasına yaymışlar ve Amerikan Emperyalizmi ile bu düşünce ve eylemlerini tüm yeryüzünde egemen kılmayı başarmışlardır ve şimdi ise uzay[2] Amerikan istisnacılığına hizmet etmek için ele geçirilmeli ve bu çıkarlar doğrultusunda kullanılmalıdır. Öyleyse yeni hedef Amerikan idealleri ve egemenliğini uzaya taşımak ve evren gücü olabilmektir. Dünyanın tepesindeki şehirden evrenin tepesindeki şehre ulaşabilmektir. Fakat bu yeni hedef de tıpkı yeryüzünde daha önce gözlemlendiği gibi uzayın da sömürüsü anlamına gelmektedir ve doğal varlıkların uzayda dahi olsa tahrip edileceğine işaret etmektedir. 2012 yılında Seattle'da kurulan Planetary Resources adlı şirket Microsoft ve Google milyarderlerinin yanısıra James Cameron ve Ross Perot Jr. gibi isimler tarafından desteklenmektedir. Bu şirket yöneticileri uzaydaki tek bir asteroidden sahip olduğu madenler aracılığıyla 20 trilyon dolar kazanabileceklerini hesapladıkları

[2] Prof. Dr. Ayşe Lahur Kırtunç "Kim Bu Amerikalı, Bu Yeni Adam?" adlı makalesinde Amerika'nın genişleme ve yayılma politikasının aslında bir kültürel miras olduğuna dikkat çekerek şu şekilde bir tespitte bulunmaktadır: "Amerika, tarihinin her evresinde bir 'yerleşilmemiş yeni alanlar' mitosuyla dinamizm kazanmıştır. Hattâ XX. yüzyıla gelip de Hawaii ve Alaska'yı da çeşitli yöntemlerle ülkenin bir parçası yaptıktan sonra âdeta yayılacak yeni yer kalmaması tedirginliğiyle uzaya bakmaya başlamış ve Soğuk Savaş döneminin yarış psikolojisiyle uzay çalışmalarını 'yerleşilmemiş yeni alan' söylemiyle yönlendirmiştir. Görülmektedir ki, Amerika Birleşik Devletleri'nin mayasında şu üç öğe bulunmaktadır: Baskıdan kaçarak ve uzun yolculuklar sonunda yeni ve örnek bir dünya kurmak, Tanrı tarafından seçilmiş ve özel görev verilmiş olmak ve kendi dünya düzenlerini kurduktan sonra bu düzeni başka ülkelere, başka topluluklara taşımak" (Kırtunç, 2005, s. 101).

için heyecanlanmaktadırlar.[3] Bu bağlamda uzay madenciliği başta olmak üzere uzaydaki doğal varlıkların Amerikan istisnacılığının bir sonraki hedefleri doğrultusunda oldukça uygun zemin sunduğu anlaşılmaktadır. Bu durum yeryüzünden sonra uzayın da ekonomik ve siyasi pekiştirmeleri beraberinde getirerek Amerikan istisnacılığına hizmet etmek için kullanılması anlamına gelmektedir. Eğer sadece bir asteroid yirmi trilyon dolarlık bir nakde dönüştürülürse bu Amerikan ekonomisini güçlendirecek, siyasi gücünü ve prestijini arttıracak ve Amerikan istisnacılığının yeni bir aşamaya geçmesine destek olacaktır. Öyleyse bu her ne pahasına olursa olsun gerçekleştirilmesi gereken bir süreç olarak değerlendirilebilir. Bu durumda uzaydaki doğal varlıklar da umursanmayacak ve tıpkı dünyada olduğu gibi uzaydaki varlıkların da tereddüt edilmeden gözden çıkarılmalarında hiçbir sakınca görülmeyecektir. Bu durum yeryüzünü tahrip eden yok olmaya yüz tutturan Amerikan istisnacılığının zirvede olabilmek, model olmaya devam etmek için diğer gezegenleri ve hattâ galaksileri dahi tahrip edebileceğine işaret etmektedir. Ekokurgu roman olarak adlandırılabilen *Probability Moon* adlı kurgu eserde böylesine bir ideoloji altında gerçekleştirilecek girişimlerin oluşturacağı evrensel tehlike de tartışılmaktadır:

> Bütün tüneller gezegen sistemlerine açılıyordu. Bazıları iskan edilmişti, çoğu ise edilmemişti. Birden bire yeni disiplinler türedi: zenobiyoloji; yıldızlararası hazine avcılığı, pembe ya da sarı gökyüzü altında çekilen holografik filmler. Önemli filozoflar evdeki sorunlarının hiçbirini çözmemiş insanlığın yıldızları kolonileştirmeye hemen hemen hiç hazır olmadığını ifade ettiler. Kimse dinlemedi. Zenginler yeni yatırımlarla daha da zenginleşti; fakirler gene fakir kaldı; yeryüzü bir ekolojik trajediden diğerine yalpalamaya devam etti. Diğer güneş yerleşimleri tehlikeli ilk yılı geride bıraktıktan sonra orada yaşamaya gücü yetenler için bir kaçış seçeneği oldu. Akıllı para kendisini uzaya taşıdı. Uzay cazibe merkeziydi, prestij ve kâr sunuyordu. O zamana kadar yeryüzünün cüsseli ve karanlık yarı gölgesindeki bir uzay kolonisinden ibaret olan Mars, yıldızlararası seyahatin kraliçesi oldu" (Probability Moon, 50).

Amerikan istisnacılığının, aşamaları doğrultusunda yeryüzünü ekolojik felaketlere boğan, yıkıma uğratan ve neredeyse insan için yaşanamaz duruma getiren anlayış ve idealleri sorgulamadan aynı doğrultuda ilerleyerek bir sonraki aşamaya geçmek için kendisi dışındaki varlıkları ve etkenleri göz ardı etmekte hiçbir sakınca görmemesi, yeryüzünden sonra umutla gidile-

[3] Ayrıntılı bilgi için bakınız gazete haberleri: http://mashable.com/2012/04/26/planetary-resources-asteroid-mining-trillions/#lxdg3azlcGqV; http://www.haberturk.com/ekonomi/teknoloji/haber/737949-onu-ele-geciren-dunyayi-da-ele-gecirecek

bileceği düşünülen yeni gezegen ve galaksilerin de kısa zaman içerisinde yeryüzünün maruz kaldığı akıbetle karşılaşacağı izlenimini uyandırmaktadır. Daha şimdiden yeryüzü yörüngesinin çevresinin çöplüğe dönüşmesi[4] ileride kolonileştirilecek gezegenlerin de kendilerine özgü yıkımlara ve ekolojik felaketlere uğratılacağının, doğal varlıklarının sömürülerek yok olmaya terk edileceklerinin işaretlerini sunmaktadır.

Bu bağlamda seçilmiş ve üstün olduklarına inanan Amerikalıların, Amerikan istisnacılığı idealini, kendilerini güvence altına alacak, sınırlı zirve alanında kalmalarını pekiştirerek geri kalan olası her şeyi ve her yeri tahrip ederek güçlendirmeye devam edip etmemeye ya da ideallerini yeryüzünü kurtarmak adına tekrar gözden geçirip doğanın yararına değiştirmek için adım atıp atmamaya karar vermeleri gerekmektedir. Tarihsel kesitler sunularak gözlemlenen Amerikan istisnacılığı ideali geleneği göz önünde bulundurulursa ilk seçeneğin hâlâ daha mantıklı ve kuvvetli olduğu düşünülebilir. Çünkü Josiah Strong'unda belirttiği gibi "En güçlü olanın yaşamını sürdüreceği ilkesinin bu ırkların rekabetinin sonucu olacağından şüphe edecek hiç kimse var mıdır?" (Strong, 1891, s. 223). Öyleyse Amerikalılar her zaman en güçlü, en iyi, zirvede ve seçilmiş olmayı istedikleri için doğa ve diğer varlıklar onları hayatta ve güvende bırakacak sınıra yani onlara zarar vermeyecek limite ulaşana değin tahrip edilebilirler. Bu konu *Vapor Trails* adlı ekokurgu eserde şu şekilde tartışılmaktadır:

> Görevimiz kâr elde etmektir, dünyayı kurtarmak değil ve biz bunu petrolü yerin altından çıkarıp onu satarak yapıyoruz. Bana göre dünyanın geri kalanı iki nedenden dolayı mevcut: Bize hammadde tedarik etmek ve ürünlerimizi almak için... Kişisel olarak, eğer okyanuslar Everest Dağı'nın zirvesindeki yüz insan bulunan küçük bir adaya kadar yükselse umurumda olmaz. Nedenini bilmek ister misin? Orada yaşamaya gücü yetecek insanlar yalnızca dünyadaki en zengin yüz kişi olacaktır ve ben onlardan bir tanesi olma niyetindeyim. Para bu işe yarar Mason. O sana tercihler sunar, onsuz sadece hayal edersin, o sana güç verir, o sana en yüksek zemini verir. Kim bilir dedi, Burnside'a hoşgörüyle el kol hareketleri yaparak, eğer kartlarını doğru oynarsan belki sen de orada olabilirsin! (Vapor Trails 280-281).

Büyük olasılıkla Amerikan istisnacılığı idealinin takipçilerinden bir Amerikan şirketinin temsilcisi olan Masterson karakterinin *Vapor Trails* adlı kurgu eserde altını çizip daha da somutlaştırdığı gibi söz konusu idealin

[4] Ayrıntılı bilgi için bakınız gazete haberleri: http://www.sozcu.com.tr/2017/teknoloji/herkes-kendi-uzayini-temizlese-evren-tertemiz-olur-1603243/
http://www.hurriyet.com.tr/nasa-videosuyla-gundeme-gelen-uzay-copu-nedir-29420133

peşinden giden insanların tek düşüncesi başarılı olup herkesin arzuladığını düşündükleri, fakat sadece seçilmiş insanların bulunacağı zirvede kendilerine sağlam bir yer bulabilmektir. Bu ideali gerçekleştirmek için idealin kendilerine açık ya da örtük biçimde telkin ettiği "doğaya zarar vermekte" herhangi bir sakınca görmemektedirler. Aksine bu uğurda diğer her varlığı sömürmek neredeyse bir kurala dönüşmüştür. Dahası kendi işleri tarafından oluşan çevresel yıkımdan da endişelenmemektedirler. Çünkü inandıkları bu sistem onları kimi zaman korunaklı bölge, kimi zaman Everest'in tepesi kimi zaman da uzaydaki yeni bir yerleşimdeki zirvenin tepesine yerleştirerek, bir bakıma çevreye en çok zararı veren bu seçilmiş bazı kişileri ekolojik yıkımlardan da koruyacaktır.

Doğanın sömürüsü, çevrenin kirletilmesi aslında Amerikan istisnacılığının yalnızca kendi başına oluşturduğu temel zararlardan biri olmayabilir. Çünkü diğer ülkeler ve insanlar da az ya da çok benzer nedenlerle tarih boyunca doğaya zarar vermişlerdir. Fakat Amerikan istisnacılığının, Amerikan Rüyası'nı, başarıyı, mutluluğu, serveti ve refahı doğanın tahribine indirgediği ve dahası bunlara ulaşılabilmesi için bunun dışında kalabilecek ekolojik ilkelere dayanan, doğayla uyumlu ve daha az zararlı neredeyse diğer tüm yolları devre dışı bıraktığı, önlediği ve kendi çıkarları doğrultusunda yönlendirdiği ileri sürülebilir. Dolayısıyla kendisinin peşine takılanların yani bu ülkünün peşinden gidenlerin aslında diğer ülke ve insanlardan daha fazla doğa tahribatına neden olduğu ileri sürülebilir.

Böylesine bir sistemin kendi kontrolü dışında kalacak ya da kendisine rakip olacağını düşündüğü ve düşman olarak nitelendirdiği alternatifleriniki bunlara temelde çevreci de denilebilir- çeşitli aşamalarla pasifize etmeye çabaladığı anlaşılmaktadır. Sistem öncelikle alternatif düşünce ve kişileri görmezden gelerek onları kamuoyu dikkatinin dışında tutmaya çalışmaktadır. Eğer bu aşama işe yaramaz ve başarılı olamazsa onları marjinalize etmeye uğraşarak etkinliklerini ortadan kaldırmayı denemektedir. Eğer bu aşamada da istenilen sonuç alınamazsa sistemin bir sonraki aşamaya geçerek onları ortadan kaldırmanın ihtimal dâhilinde olabileceği yollara başvurduğu gözlemlenmektedir.

Öyleyse sistem insanları, ekolojik felaketlerin önlenmesinin, daha önce meydana gelmiş fakat etkisi hâlâ hissedilen ekolojik ve çevresel sorunların etkilerinin minimize edilmesinin yahut ortadan kaldırılmasının gene sistem içinde bu sorunlara neden olan sisteme bağlı kalınarak çözülebileceğine inandırmak istemektedir. Bu yüzden sistem şunu ileri sürmektedir; "Ben değilim! Sanki başka herhangi biri olabilirmiş gibi... Fakat bu sistemin her halükârda iddia edeceği şey, ben değilim, ben çareyim! Ve böyle uzayıp gidiyor, çok yakında tahrip edilmiş bir dünyayla baş başa kalacağız" (Sixty

Days and Counting, 376). Sistemin ekolojik sorunları görmezden gelmesi başarılı olamadığı zamanlarda sanki sorunları kendisi oluşturmamış gibi bir kurtarıcı edası ile ortaya çıkması bir bakıma önemli bir paradoksun oluşmasına neden olmaktadır. Bu yüzden sistem tarafından görmezden gelinemeyecek boyuta oluşan çevrecilerin dile getirdiği karşıtlıklar nedeniyle çevreciler aykırı ve hayalperest olarak damgalanmakta, diğer yandan oluşturduğu tüm bu sorunlara rağmen sistem ideal ve herkes tarafından benimsemesi gereken işleyiş olarak sunulmaktadır:

> Biz, hep şunları söyledik; insanlar zaten böyle, insan doğası değişmez, hepimizin ilk günah yüzünden suçluyuz, demokrasi budur, bu serbest pazardır, bu gerçeğin tâ kendisidir. Bu analizi kabul ettik ve o bu toprağın yasası oldu. Bütün dünya bu feodal haksızlığı kanun olarak hukuken kabul etmeye mahkûmdu. Küreselleşti ve bu yüzden evrensel görünüyordu. Geleceğin kendisi bile -hepsi ayrıntılarıyla yasalarca açıklanan ve polis ile ordular tarafından uygulanan- borçlar, ipotekler ve sözleşmeler adına satıldı. Alternatifler imkânsızdı. İşlerin diğer türlü olabileceğini söylemek dahi sizi derhal hayalperest, ahmak, naif, çılgın, ütopyacı olarak etiketlerdi" (Sixty Days and Counting, 508).

Kendine karşı alternatiflerin etkisiz hale getirilmeye hattâ ortadan kaldırılmaya çalışıldığı böylesine bir ortamda sistemin kendi kontrolü altında bulunacak ve onu manipüle edebileceği düşmanını kendisinin yaratmak isteyeceği akla gelmektedir. Nihai hedefleri doğrultusunda Amerikan istisnacılığının yönlendireceği böylesine bir danışıklı karşıtlık kapitalizm tarafından meydana getirilen çevresel sorunların durdurulması, önlenmesi ve ortadan kaldırılması için tek seçeneğin gene kapitalizm olacağına işaret etmektedir. Bu noktada açıklığa kavuşması gereken diğer bir konu da bu sistemin ekolojik felaketleri önlemek için sözü edilen unsurun dışında başka bir amaç güdüp gütmediğidir. Seçilmiş ve zirvede olmak isteyen bu insanlar şimdiye kadar yaptıklarından dolayı pişmanlık duyup bu pişmanlığı gene kendilerine en az zarar verecek şekilde ortadan kaldırmanın yollarını mı aramaktadırlar, yoksa kendi kontrolleri altındaki çevreciliği kullanıp sahip oldukları pozisyonlarını iyileştirerek Amerikan istisnacılığını daha da güçlendirmek mi istemektedirler:

> Biyosfer tehlikededir ve bu yüzden insanlar da. Bu arada kapitalizmin yatırım zamanı gelmiş gelişmemiş bölgelere gereksinimi vardır. Bu yüzden çevreyi korumak en yakındaki büyük yatırım fırsatıdır. Bu yeni ticaret alanı muazzam ve büyümeye açtır. Ayrıca insanların gönlüne de hitap edebilmektedir. Üstelik insanların buna ihtiyacı da vardır (Sixty Days and Counting, 377).

Diğer alternatifleri ortadan kaldırmayı başardığı için çözüm yolunun yalnızca kendisiyle bir sonuca varabileceğini vurgulayan sistem aynı zamanda insanların gönlüne hitap edebilecek çalışmalarla hem kendini daha masum gösterebilmekte hem de maskelenmiş bu yeni yüzüyle daha da güçlenebilmektedir. Sanki tüm bu sorunların asıl nedeni kendisi değilmiş gibi ortaya çıkabilmekte üstelik sorunların nedenleri hakkında kendisi dışındaki unsurları öne sürebilmekte ve daha da ileri giderek bu sorunların yalnızca kendisi aracılığıyla çözülebileceğini ileri sürebilmektedir. Bu bakımdan kendi kontrolündeki, çevrecilik tarafından hedef ve tehdit olmaktan çıkarılıp bir yardımcı rolüne bürünmekte ve sanki çevrecilik onun yardımı olmadan başarıya ulaşamayacak ortamı oluşturulmaktadır. İnsanların çevre sorunlarının çözümünde sadece tek bir alternatife mahkûm bırakılmaları, bu sorunlara karşı yürütülen mücadelede ancak sistemden bir şeyler üreterek, sistem içerisinde kalarak bir şeyler gerçekleştirmesiyle mümkün olacaktır. Bir anlamda bu durum mağdurları savunmak isteyen çevreci hareketin mağduriyeti yaratana boyun eğmesi ve onun vereceği sadakalarla ona karşı duruş sergilemesine neden olabilmektedir. Sistem tarafından kontrol edilen ve boyunduruk altına alınan çevreci mücadele Amerikan istisnacılığı için bir tehdit olmaktan çıkarılmış aksine sistemin kendini daha da güçlendirebileceği ve böylelikle doğal varlıklar için daha fazla zarar ve tehdit oluşturabileceği daha da fazla para kazanma fırsatı ortaya çıkarmıştır. Öyleyse doğanın tahribi, çevre kirliliği ve ekolojik dengenin bozulmasıyla ortaya çıkan felaket ve sorunlar, artık sistemin büyük bir iştahla yatırım yapabileceği kârlı yeni bakir alanlara dönüşmüştür. Seçilmiş insanların idealleri doğrultusunda sömürüp, tükettikleri yeryüzünü daha fazla sömüremeyecek miyiz diye endişelenmeye başladıkları bir zamanda ortaya çıkan bu yeni fırsat onları rahatlatmış ve umutlandırmıştır. Yeryüzünü kaplayan bu karamsar tabloda dahi dolar işaretlerini tekrar görmeye başlamışlardır:

> gezegenle uyumlu olmak endüstriyel bir aktivite olmuştur ve bu konuda öncü olmak herhangi bir ülkenin ekonomisini canlandırabilir. Bu tıpkı bir dot com patlaması gibi olabilir. Fakat bu sefer gerçekten... Yeni iş alanları açma! Bu iki yeni endüstri uyum ve daha sonra azaltma tahriki ile insanların kötü havanın üstesinden gelmesine yardım edebilir" (Fifty Degrees Below, 311).

Nihai hedefin temsilcisi olan ulusötesi şirketler, ekolojik felaket ve çevre sorunlarını yaratmakla kalmamış, dahası yatırım yapıp para kazanacakları doğal varlıkları da neredeyse tamamen tüketmeye yaklaşmıştır. Bu durum finansal dinamikleri tehlikeye atınca çevreciliğin getireceği yüklü miktardaki para ile finansal potansiyelin tekrar dinamikleşmesi hedeflenmekte-

dir. Üstelik çevrecilik adına yapılan, insanların gözünü yeşile boyayan bu tür yatırımlara karşı gelinme olasılığı bertaraf edilmekte ayrıca bunlar için kamuoyu desteği de sağlanabilmektedir. Kendi suç ve hatalarını göz ardı ederek ve şimdiye kadar yaptıkları için herhangi bir tazminat ve ceza ödemeyen başta ulusötesi olmak üzere nihai amaç doğrultusunda hareket eden bu tür şirketler şimdi de çevreciliği istismar edip gerçekten samimi çevreci politikalar gerçekleştirmeden daha da fazla para kazanmanın çaresini bulmayı başarmışlardır. Bu bağlamda kârlarını maksimize etme hedefinden sapmayarak çevreciliği istismar etmektedirler ve sonuçta doğaya zarar vermeye devam etmektedirler. White'ın da belirttiği gibi; "Dünyanın büyük su şirketleri aynı zamanda dünyadaki atık yönetiminin zirve şirketleri arasında yer almaktadırlar. Temiz su sağlamayı vaat eden ve suyu kirleten şirketler bu yüzden aynı şirketlerdir" (White, 2008, s. 19). Çevrecilik altında doğaya zarar vermeye devam ederek fakat çevre duyarlılığı olan insanların gözlerini yeşile boyayarak devam eden daha fazla para kazanma hırsı temel hedefin değişmediğinin yalnızca bir maskeleme çalışmasıyla yola devam edildiğinin göstergesidir. Diğer bir ifade ile ekomakyajlama uygulanmaktadır. Bu bağlamda ortaya çıkan ekoturizm ve ileri ekoteknoloji gibi kavram ve ürünlerin içeriğinin ne kadar doldurulduğu önem kazanmaktadır. Aksi takdirde getirisi bol kazançlı yeni yatırımlar olarak adlandırılmaya devam edileceklerdir. Öyleyse bu girişimlerin her ne kadar çevreci olarak gözleri boyasa da çevrenin gerçekten korunmasını önceleyip öncelemedikleri sorgulanmalıdır.

Sonuç

Söz konusu paradoks dönüm noktasına gelmiş Amerikan istisnacılığının çözmesi gereken temel sorunlardan biri olarak değerlendirilebilir. Amerikan istisnacılığı yeryüzünün geçmekte olduğu bu kritik dönemde yeryüzünü ve insanları kurtararak gerçekten istisnai olduğunu kanıtlayabilir ya da bunu bir ticari fırsata çevirerek geleneksel Amerikan istisnacılığı nihai hedefinde daha da emin adımlarla yürüyebilir. Yeryüzünün yeni bir kurtarıcıya ihtiyaç duyduğu böylesine kritik bir dönemeçte doğayı ve insanları kurtaracak kahraman tipi kendini bu uğurda mücadeleye atarak kökeninden gelen özellik ve alışkanlıklarında devrimsel değişikliklere gidecek "Süpermen"[5] mi olacaktır yoksa Süpermen'i yenilgiye uğratacak yeni bir

[5] Umberto Eco, Natalie Chilton tarafından İngilizceye çevrilen "The Myth of Superman" adlı makalesinde Süpermen'in sahip olduğu özellikler ve popülerliği sayesinde en çok bilinen kahraman olduğunu ileri sürerken benzer diğer kahramanların da Süpermen'in temsilciği altında toplanabileceğini ileri sürer. Eco ayrıca bu tür kahramanların temsilcisi olarak Süpermen'in politik konularla ilgilenmeyip şimdiye kadar sadece özel mülkiyet ve sistem dışı çalışan özellikle de bankaları ve posta arabalarını soymayı planlayan yeraltı dünyasına karşı mücadele etmesini de oldukça

çevreci kahraman mı doğacaktır ki bu yeni kahramanın Süpermen'i de yenmesi gerekebilir:

> 2000 yılının Nisan ayında Amerikan Time dergisi Dünya Günü [Yeryüzü Günü] anısına bir sayı yayımladı. Dergi kendisinden beklendiği gibi Bostvana'da parlayan Bill Clinton'u ve dahasî sinsi bir niyetle Ford Motor Şirketi'nin çevreye karşı sorumluluğunun reklâmının yapıldığı iki tam sayfalık bir seriyi ön plana çıkararak, bin yılın düsturu olan "gezegeni kurtar"a katıldı. Dergi bu sayıyı bir kimsenin (bireyin) bile makul bir şekilde tek başına gerçekleştirebileceği küresel çevreyi koruma çabasından çok daha azını ortaya koyan fakat muhtemelen 'emperyal geleceğini yirmi birinci yüzyıl için yeniden şekillendirmeyi' (Lazarus 2006: 20) ummak adına çok daha fazlasını yapan, birçok kimsenin şimdilerde farkına vardığı çağdaş geç kapitalist dünyanın kronik tehlikesine etkin ve agresif bir şekilde katkı yapmış bir ülke yararına çıkardı" (Huggan ve Tiffin, 2010, s. 1).

Bu bağlamda Amerikan istisnacılığı gezegeni kurtarabilecek mi yoksa geleneksel istisnacılığına bağlı kalarak son dönemde moda olan çevreciliği de sömürerek doğayı tahrip etmeye devam mı edecektir? Her ne kadar Amerikan istisnacılığının ekonomisi ve kültürüyle çevresel yıkımın baş aktörlerinden biri olduğu açıkken, Amerikalıların hâlâ Amerikan istisnacılığının söz konusu sorunları çözebileceğini ileri sürmeleri ilgi çekicidir. Öyleyse Amerikan istisnacılığının ilk dönemlerinden başlayarak yarattığı ekolojik ve çevresel sorunları hedefleri ve ilkelerini değiştirmeden çözebilmesinin mümkün olup olmadığı tartışılmalıdır. Bu durumun mümkün olması halinde Amerikan istisnacılığının anlamı içinde ayrıca bir paradoks oluşturacağı anlaşılmaktadır. Öyleyse kendi oluşturduğu bu sorunların çözümü için Amerika Birleşik Devletleri öncülüğünde ve modelinde dünya genelinde yaygın olan ekonomik sistem ve yaşam tarzları sonucunda ortaya çıkan ve çıkmaya devam eden çevresel sorunların durdurulması için Amerikalılar genelin takip ettiği öncülük ettikleri bu sistemden kendilerini çıkararak

---

manidar bulur. Bu bağlamda Süperman'in insanlık dışı zulüm ve sistemlere karşı çıkmamasını, açlık sorununu ya da Çin'deki altı yüz milyon insanı neden Mao'nun boyunduruğundan kurtarmadığı üzerine düşünülmesi gerektiğini gündeme getirir (Eco ve Chilton, 1972, s. 22). Eco'nun bu tespiti dikkate alındığında yeryüzünün karşı karşıya kaldığı diğer kritik sorunların Süperman tarafından göz ardı edilmesinin Amerikan istisnacılığının geleneğiyle değerlendirilmesi anlamlı olabilir. Fakat birkaç saniye içerisinde zenginlik ve işgücü yaratabilecek böylesine süper güçleri olan bir kahramanın hâlâ özel mülkiyeti (özellikle de bankaları) korumakla sınırlı mı kalacağı yoksa yeryüzünün karşı karşıya kaldığı ekolojik ve çevre sorunlarına eğilip eğilmeyeceği, diğer bir ifadeyle onları da göz ardı edip etmeyeceği önemli bir karar olarak ele alınacaktır. Dahası eğer Süpermen olur da bu konuya eğilmeye niyet ederse, bu sorunların çözümünde takınacağı tavır, çözümlerinin ne kadar başarılı olacağı konusunda ışık tutabilir.

gerçekten istisnai olmayı başarabilecekler midir? Mevcut sistemi bırakmak aynı zamanda geleneksel hedef ve ilkeleri de bırakmak anlamına geleceğinden Amerikalılar gerçekten istisnai olacaklardır, fakat yeryüzünün kurtulması için kısıtlı çabaların yetmeyeceği artık tartışmasız bir şekilde kabul edildiğine göre gerçek anlamda çevre dostu doğa temelli ilkelerin tüm dünyaya yayılması için de uğraş vermeleri gerekecektir. Bu bakımdan gerçek anlamdaki çevrecilik şu anda olduğu gibi istisnai, radikal ve ütopyacı kalmamalı yani istisnai olmamalı aksine naistisnai olmalıdır. Çünkü Amerikan istisnacılığı yeryüzüne öteden beri çok büyük zarar vermiştir ve bu durumun düzelmesi için birkaç kişi ve kısıtlı alanla sınırlı kalan politikalardan ziyade temel ve yaygın olarak kabul edilen doğa odaklı politikaların uygulanması gerekmektedir. Bu yüzden seçilmiş ve istisnai olan insanların bir karar vermesi gerekir:

"Kendi aşırı sevinç kültürümüze baktığımız zaman bu insanlar dünyanın sonunu artık her an beklermiş gibi görünüyorlar, kendi Götterdammerung avukatlarımız olduğunu görüyorsun değil mi? Kesinlikle hepsi çok kutsal, tıpkı her zaman dünyayı tüm mahvedenlerin olduğu gibi. Burası Amerika, özgürlük ülkesi ve cesurların evi, halkı diğer tüm ülkelerden oluşmuş ülke, tüm dünya tarihinin şimdiye kadar yürüttüğü en önemli deney. Bu yüzden eğer biz bunu mahvedersek, eğer Amerika bunu mahvederse, o zaman tüm dünya tarihi şimdiye kadar ki bir başarısızlıktan yargılanabilir. Biz bunu istemiyoruz. Dünyanın umudu olmayı terk edip milletlerarası mahkemede Götterdammerung'a teşebbüsten mahkûm edilmek istemiyoruz" (Sixty Days and Counting, 175).

Kaynakça

Assadourian, E. (2010). "Tüketici Kültürlerinin Yükselişi ve Düşüşü". L. Starke ve L. Mastny (Ed.), *Dünyanın Durumu* 2010 içinde (ss. 3–32). İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Bookchin, M. (1996). *Ekolojik Bir Topluma Doğru*. (A. Yılmaz, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.

Branch, M. (1996). "Indexing American Possibilities: the Natural History Writing of Bartram, Wilson, and Audubon". C. Glotfelty ve H. Fromm (Ed.), *The ecocriticism reader: landmarks in literary ecology* içinde (ss. 282–302). Athens: University of Georgia Press.

Brown, C. B. (1973). *Edgar Huntly or Memoirs of a Sleepwalker*. (D. Stineback, Ed.). New Haven, CT.: The New College and University Press, Inc.

Buell, L. (1995). *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.

Ceaser, J. W. (2012). *The Origins and Character of American Exceptionalism. American Political Thought*, 1(1), 3-28. doi:10.1086/664595

DesJardins, J. R. (2006). *Çevre Etiği: Çevre Felsefesine Giriş.* (R. Keleş, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

Eco, U. ve Chilton, N. (1972). The Myth of Superman. The Johns Hopkins University Press, 2(1), 14–22.

Emerson, R. W. (1950). *The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson.* New York: Random House.

Faber, D. (2008). *Capitalizing on Environmental Injustice: the Polluter-Industrial Complex in the Age of Globalization. Nature's meaning.* Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

Foster, J. B. (2002). *Ecology Against Capitalism.* New York: Monthly Review Press.

Huggan, G. ve Tiffin, H. (2010). *Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment* (Reprinted.). London: Routledge.

Kırtunç, A. L. (2005). "Kim Bu Amerikalı, Bu Yeni Adam?", Doğu Batı dergisi sayı: 32, s. 97-112.

Kress, N. (2000). *Probability Moon* (1st ed.). New York: TOR.

Norris, F. (1963). *The Octopus.* New York: Bantam Books.

Robinson, K. S. (2005). *Forty Signs of Rain.* New York: Bantam Books.

Robinson, K. S. (2007a). *Fifty Degrees Below.* New York: Bantam Books.

Robinson, K. S. (2007b). *Sixty Days and Counting.* New York: Bantam Books.

Siegel, R. P. ve Saillant, R. (2009). Vapor Trails. S.l.: s.n.].

Speth, J. G. (2008). *The bridge at the edge of the world: capitalism, the environment, and crossing from crisis to sustainability.* New Haven: Yale University Press.

Strong, J. (1891). *Our Country : Its Possible Future and its Present Crisis.* New York: The Baker & Taylor Co.

White, R. D. (2008). *Crimes Against Nature: Environmental Criminology and Ecological Justice.* Cullompton, UK ; Portland, Or: Willan.

Ver Steeg, C. L. (1965). *The Formative Years:1607-1763.* London: Macmillan.

http://mashable.com/2012/04/26/planetary-resources-asteroid-mining-trillions/#Ixdg3azIcGqV

http://www.haberturk.com/ekonomi/teknoloji/haber/737949-onu-ele-geciren-dunyayi-da-e-le-gecirecek

http://www.sozcu.com.tr/2017/teknoloji/herkes-kendi-uzayini-temizlese-evren-tertemiz-olur-1603243/

http://www.hurriyet.com.tr/nasa-videosuyla-gundeme-gelen-uzay-copu-nedir-29420133

1995 Sonrası Türkiye Bağımsız Sineması'nda Yeni "Siyasallaşma" Biçimleri: Masumiyet, Doğa, Kimlik

Aslı Daldal*

Giriş

1996 yılı sinemamız açısından önemli bir dönüm noktasıdır. Aynı yıl hem Yavuz Turgul'un inanılmaz bir hasılat rekoru kıran *Eşkıya*'sı hem de Türkiye Bağımsız Sineması'nın ilk önemli örneklerinden Derviş Zaim'in *Tabutta Rövaşata* filmi gösterime girer. *Eşkıya*'nın müthiş gişe başarısına rağmen *Tabutta Rövaşata* neredeyse hiç para kazanamaz. *Eşkıya* büyük bir prodüksiyondur. Başrollerinde Şener Şen ve Uğur Yücel gibi isimleri barındırır. Kürt sorununa ucundan değiniyor görünse de aslında bildik Yeşilçam kalıplarına dayanan bir filmdir. Ancak *Eşkıya* aynı zamanda bir Yeşilçam "ağıtıdır". Yeşilçam'ın artık varolmadığını ya da ancak bir tür "hayalet" olarak yeniden diriltildiğini gösteren postmodern bir projedir.[1] Yüksek bir bütçe ve Hollywoodvari bir yapım mantığıyla kotarılan film Yeşilçam'ın pragmatik zanaatkâr mantığından farklıdır. *Tabutta Rövaşata* ise alışılmadık konusu, küçük bütçesi ve çoğu amatör olan oyuncularıyla herkesi şaşırtmış ama birkaç festival fanatiği dışında kimseden fazla da övgü alamamıştır. Örneğin Atilla Dorsay, Derviş Zaim'in iyi bir yönetmen ola-

* Doç. Dr. Aslı Daldal, Yıldız Teknik Üniversitesi, Siyaset Bilimi.

[1] *Eşkıya*'nın daha ayrıntılı bir analizi için bkz. Savaş Arslan (2011), *Cinema in Turkey: A New Critical History*, Oxford University Press.

bilmek için "daha kırk fırın ekmek yemesi gerektiğini" yazacaktır (Dorsay, 2004). Oysa Zaim'in filmi Yeşilçam ve benzeri bütün alışılagelmiş ticari oluşumların dışında, farklı bir söylem ve toplumsal hassasiyetle kotarılan yeni "bağımsız" Türk sinemasının ilk örneklerindendir. *Eşkıya* artık varolmayan nostaljik bir geçmişe ve onun ticari sinema pratiklerine özel bir vedadır. Yeşilçam'ın tümden kaybolmadan önceki son dileğini yerine getirir: Hiç Türk filmine gitmeyen, Yeşilçamı hep küçümseyen beyaz yakalı Türkleri hınca hınç salonlara doldurmak. Eşkıya bunu başararak vakur bir "veda" sergiler geleneksel ticari sinemamıza. *Tabutta Rövaşata* ise "gelecek"tir. Yeni bir sinema dili, yeni bir siyasal-toplumsal hassasiyet biçimi, yeni bir sinemasever kuşağı... *Tabutta Rövaşata* da aynı *Eşkıya* gibi bazı açılardan "postmodern"dir. *Eşkıya*'nın geçmişi simüle eden nostaljik "déjà vu" atmosferine karşılık, *Tabutta Rövaşata* siyasal-toplumsal olanı alışılmadık bir "mikro siyaset" perspektifinden yansıtır.

Bu çalışmada, 1995 sonrası Türkiye "bağımsız" sinemasındaki "yeni siyasal-toplumsal olma biçimleri" mercek altına alınmaya çalışılacak. Bu bağlamda Zaim'in *Tabutta Rövaşata,* Nuri Bilge Ceylan'ın *Taşra Üçlemesi* ve Orhan Eskiköy, Özgür Doğan'ın *İki Dil Bir Bavul* filmlerine değinilecek. Eski'nin öldüğü ve (Gramsci'nin ünlü deyiminin tersine) "yeninin apaçık doğduğu" bu yıllar, hem Yeni Sinemamızın altın çağı hem de geleneksel siyasal hassasiyetlerin ne yazık ki kaybolmaya başladığı bir dönem olarak karşımıza çıkıyor. İster Yeşilçam içinden çıksın ister onun kalıplarına meydan okumaya çalışsın, dünyayı değiştirebileceğine inanan bir kuşağın sinema yapma pratikleri daha toplumcu, sınıf bilinci yüksek idealist bir çizgiyi takip ederken,"yeni sinemacılar" daha çoğulcu, özgün ve içine kapanık bir yol benimsediler. Bu içine kapanıklık hali 2010 sonrasında tamamen apolitik ve yıkıcı bir "nihilizme" de yer yer evrildi. Postmodernizmin "karanlık yüzü" olarak adlandırılabilecek bu yaşamdan tamamen kopmuş, şüpheci ve umutsuz tavır son dönemlerde sinemamızda çokça yer bulsa da[2] bu yazının odak noktasında aynı postmodern tavrın daha siyasi, angaje, toplumsal taraf ına meyleden filmler bulunmakta. Ancak bu "içine kapalı ama özgün" toplumsallaşma biçimlerine ve sinemamızdaki yansımalarına geçmeden önce ülkemizde "eski" ya da "geleneksel" siyasal sinema yapma pratiklerine kısaca bir göz atmakta yarar olabilir. Daha sonrasında ise artık "geleneksel" endişelerin, işçi sınıfı ya da ezilenler adına konuşmanın fazlaca önem taşımadığı, "masumiyet ve sahicilik" , "ötekilik", "doğa ve derin

[2] Son dönem Türk sinema.sındaki artan nihilizm, şiddet ve bunun siyasal izdüşümünü inceleyen bir çalışma için bkz.. Aslı Daldal (2016) "Caligari'den Hitler'e, Distopyalardan Yeni Türkiye'ye" *Birikim*, Mart.

sadelik", "kimlik ve yaşam alanı" meselelerinin öne çıktığı "yeni hassasiyetler" irdelenmeye çalışılacaktır.

1. Geleneksel Toplumsal-Siyasal Yaklaşımlar: Toplumsal Gerçekçilik ve Yılmaz Güney

Toplumsal Gerçekçilik

Türk sineması 1960'lara kadar özgün yapımlar ortaya koyamamış, gerek sansür gerekse Yeşilçam içerisindeki baskılarla ortalama ticari filmler üretmiştir. Lütfi Akad, Metin Erksan gibi yönetmenlerin birkaç istisnai örneği dışında sinemamız 1940'lara kadar Muhsin Ertuğrul okulunun, 1950'lerde de Demokrat Parti liberalizminin yarattığı Anadolulu tüccar sinemacıların egemenliğinde kalmıştır. Ancak 1950'lerde yayımlanmaya başlayan çeşitli sinema dergilerinde (*Si-Sa*, *Sinema*) özellikle İtalyan Yeni Gerçekçiliğine[3] vurgu yapılır ve evrensel kalıplar içerisinde toplumsal duyarlılığı yüksek filmler üretebilmemiz için ne gibi koşulların sağlanması gerektiği tartışılır. Ülkemizdeki ilk önemli siyasal sinema akımı olan Toplumsal Gerçekçilik 1960 Darbesi ve ardından gelen Anayasa'nın görece ilerici-özgürlükçü ortamı içinde doğar. Darbeyi izleyen yıllarda özellikle "ilerici" kentsoylu orta tabakalar arasındaki yakınlaşma, toplumcu ve demokratik ögeler taşıyan bir Anayasanın kabulü, sanayi burjuvazisinin ticaretle zenginleşen tabakalara karşı sağladığı üstünlük ve planlı ekonomiye geçiş, 1960-65 arasında "toplumcu bir sanat" anlayışının yeşermesini sağlayabilecek sosyopolitik altyapıyı hazırlamıştır. Bu dönemde tiyatro, resim ve edebiyat çevrelerinde sosyal gerçekçi yaklaşımlar yoğunlaşırken, özellikle "sinema" alanında, 1950'lerdeki sektör içi gelişmelere de paralel olarak, "Toplumsal Gerçekçilik" olarak bilinen bir hareket ortaya çıkar.

Akımın "merkezinde" on temel filmi saymak mümkündür: Metin Erksan'dan *Gecelerin Ötesi* (1960), *Yılanların Öcü* (1962), *Susuz Yaz* (1963) ve *Suçlular Aramızda* (1964)[4]; Halit Refiğ'den *Şehirdeki Yabancı* (1963),

[3] İtalyan Yeni Gerçekçiliği, İkinci Dünya savaşı sonrasında (1945-1952) İtalya'da ortaya çıkan, amatör oyuncuların kullanımı, yerinde çekim, minimal senaryo gibi düsturları benimsemiş çok önemli bir sinema akımıdır. Faşizm sonrasında ülkeyi Nazi işgalinden temizlemek ve yeniden inşa etmek amacıyla bir araya gelen Hıristiyan Demokrat ve Komünist Parti ortaklaşmasının ruhunu sinemaya yansıtır. Faşizm döneminin abartılı kahramanlarına ve hikayelerine karşı "sokaklara dönmeyi" ve sıradan insanları anlatmayı savunan akım toplumun büyük bir kesimi tarafından benimsenir. Önemli filmleri arasında Roberto Rossellini'nin *Roma Açık Şehir* (1945) ve Vittorio De Sica'nın *Bisiklet Hırsızları* (1948) sayılabilir. Dünya Sinemalarını çok etkileyen İtalyan Yeni Gerçekçiliği, Türkiye için de bir örnek teşkil eder.

[4] Erksan, *Gecelerin Ötesi*'nde Demokrat Parti'nin "her mahalleden bir milyoner" çıkartma zihniyetinin gençleri soygun yapmak için çete kurmaya kadar götüren boyutlarını incelerken, *Yılanların Öcü* ve *Susuz Yaz* filmlerinde köy ortamı içerisinde "mülkiyet" duygusunun sonuçlarını irde-

Gurbet Kuşları (1964), *Harem'de Dört Kadın*[5] (1965); Ertem Göreç'ten *Otobüs Yolcuları* (1961), *Karanlıkta Uyananlar* (1965)[6] ve Duygu Sağıroğlu'ndan *Bitmeyen Yol* (1965).

Nilgün Abisel'in de belirttiği gibi, 1960 sonrası yapılan yerli filmlerin dramatik gerilim noktaları, "modernleşme süreçlerinin ve toplumsal değişimin yarattığı çelişkiler üzerine" kurulmaya başlanır (Abisel, 1994). Tam anlamıyla başarıya ulaşmış bir deneyim olmasa da, 1960-65 arasındaki ilerici yeni orta-sınıf ruhunun sinemadaki aynası "toplumsal gerçekçi hareket", Abisel'in yukarıda altını çizmeye çalıştığı "modernlik-gelenekselllik" çizgisi üzerinde *ulusal bir "kimlik" arayışını* yansıtır. Yönetmenler, hem Türk toplumunu hem de Türk sinemasını tanımlayabilecek bir benlik resmi (self-image) bulma çabasındadır. Böylelikle toplumsal gerçekçi harekete iki önemli görev yüklenir: Varolan toplumsal düzeni nesnel ve devrimci bir bakış açısıyla perdeye aktarmak (sosyal gerçekliği yansıtmak) ve özgün, modern bir sinema dili yaratmak. Bu iki amaç aslında birbirini dışlamaktan çok bütünler. Mesut Uçakan'ın da dile getirdiği gibi:

> Toplumsal Gerçekçilik sanatıyla, siyasetiyle Türkiye'nin geri kalmışlıktan kurtulma savaşına katılma çabasıdır. Sosyal problemlere yönelinmeli, hakları gasbedilen, ezilen, horlanan emekçi kitlelerin meseleleri, şehirleşmenin ve sanayileşmenin getirdiği sonuçlar incelenmeli, bunlara çözüm yolları araştırılarak, kuru hayalcilik atılmalıdır artık... Bu tür endişeler anlatımı da etkilemiş, mizansenlerden olaylar zincirine varıncaya kadar bütün dramatik yapı daha durgun, daha soğukkanlı, daha "bilimsel" bir özelliğe doğru kaymış, ifadeler aşırılıktan kurtularak, konular halkın sosyal hayatında birer yara halinde duran günlük dertlerinden seçilmiş(tir) (Uçakan, 1977, s. 26).

---

ler. Batılı estetik kalıpları sinemada en başarıyla uygulayan yönetmen olan Erksan, Toplumsal Gerçekçilik'le beraber modernizmin "yabancılaşma" kavramını da kullanır.

[5] Eleştirmenlikten yönetmenliğe geçen Refiğ, *Yön Bildirisi*'ne imza atan aydınlar arasındadır. O dönem filmlerinde daha çok köyden kente göç, aydın yabancılaşması, ve kadının değişen kimliği üzerinde durur. En önemli filmi olan *Harem'de Dört Kadın*'ın senaryosunu Kemal Tahir yazmıştır. Bu filmde Refiğ, tarihsel gerçekçi bir yöntemle Osmanlı'nın çöküş döneminde geçen bir "dekadans" hikayesi anlatır. Paşa ve Hareminin yozluğunu vurgulayan film, Jön Türk hareketini över (Kemal Tahir, Refiğ'le beraber 1965 sonrasında "çok büyük hata yapmışız" diyerek filmdeki yoz paşa portresinden pişmanlık duyduğunu belirtir).

[6] Ertem Göreç, sendikal hareket içerisinde o dönemde faal olarak görev almıştır. *Karanlıkta Uyananlar*'ın senaryosu, eski Komünist Parti üyesi Vedat Türkali tarafından yazılmıştır ve işçilerin ortak hareket ederlerse "kazanacaklarını" vurgular. Film Boya-iş sendikasına bağlı bir fabrikada geçer ve filmde rol alan Ayla ve Beklan Algan çiftinin çabalarıyla bağımsız bir prodüksiyon şirketine yaptırılır. *Karanlıkta Uyananlar* toplumsal gerçekçi akım içerisinde "sosyalist gerçekçiliğe" en yakın filmdir.

Sosyal gerçekçilik, Uçakan'ın da belirttiği gibi, Türkiye'nin genel ideolojik ikliminin, küçük ölçekli bir resmidir. İtalyan sinemasında olduğu gibi, Türkiye'de de sinemasal gerçekçilik, toplumun benlik arayışlarına koşut gelişir. Hattâ akımın dönemin başat ideolojik atmosferinin neredeyse bir "gölge olgusu" olduğunu söylemek yanlış olmaz. Sol çevrelerin Türkiye'nin sosyo-politik ihtiyaçlarına cevap verebilecek gelişmeci bir ideoloji aramaları gibi (*Yön* Hareketi), sinemacılar da yeni filizlenen Türk sinemasını en doğru biçimde yansıtabilecek bir sinema dili kurma çabasındadır.[7]

Görüldüğü gibi "eski" ya da "geleneksel" anlamda "siyasal", "toplumsal" sayılabilecek bu akım öncelikle toplumu şekillendirmeyi yönlendirmeyi amaçlayan "angaje" sanatçıları barındırır (akımın senaryo yazarlarından Vedat Türkali de bu misyonerlik ruhunu pekçok kez dile getirmiştir[8]). Sanatı makro düzeyde siyasetin genel bir izdüşümü olarak algılayan sanatçılar "bireysel, kişisel" olandan çok genelin, toplumsalın portrelerini çizerler. Ayrıca çoğunun çok güçlü siyasal kimlikleri vardır: Hepsi neo-Kemalist elitlerdendir; Ertem Göreç sendikal mücadele içinde bulunmuş, Metin Erksan TİP milletvekili adayı gösterilmiş, Halit Refiğ Yön Bildirgesinin imzacısı olmuştur. Marksizme de bir dönem yakın duran sinemacılar "sınıfsal çatışmaları" ön plana almış, toplumu bu bağlamda daha demokrat kılmayı hedeflemişlerdir. Ayrıca Yılmaz Güney filmlerinde de sıklıkla göreceğimiz gibi, Toplumsal Gerçekçi filmlerin (çoğunlukla erkek) başkahramanları seyircinin özdeşleşebileceği "olumlu" tiplerdir. Son dönem Türk sinemasında (örneğin *Çoğunluk*, *Albüm* ve –şaşırtıcı biçimde– *Babamın Kanatları*) karşımıza çıkan "eleştirilen, fazlaca olumlu çizilmeyen" tipin merkeze alınarak, onun "seyirci" ile özdeşleştirildiği yaklaşım "eski" siyasal sinemada yer bulmaz.

YILMAZ GÜNEY

1990'lara gelene dek Türkiye sineması içinde, Toplumsal Gerçekçi sinemacılar dışında da, siyasal-toplumsal sorunlara "geleneksel" perspektiften yaklaşan pekçok sinemacı vardır. Anlatılarının temel eksenini "toplumsal-sınıfsal" çatışmaların oluşturduğu, geleneksel değerler sistemi üzerinden mutlak söylemler üreten, neo-Kemalist, devrimci, ya da (1980 sonrasının ruhuna uygun biçimde) kadın emansipasyonuna beylik vurgular yapan sanatsal ya da popüler pekçok filme imza atılmıştır. Bu yönetmenler arasında Lütfi Akad, Bilge Olgaç, Atıf Yılmaz, Tunç Başaran, Tevfik Başer, Erden Kıral sayılabilir. Ancak bu yönetmenlerin hiçbirisi Yılmaz Güney

[7] Toplumsal Gerçekçilikle ilgili daha ayrıntılı bir inceleme için bkz. Aslı, Daldal (2005), *Türk Sinemasında Toplumsal Gerçekçilik*, İstanbul: Homer Yayınevi.

[8] Bkz. Vedat, Türkali (1985) *Bu Gemi Nereye*, İstanbul: Cem Yayınevi.

kadar katışıksız bir devrimci ruhu, toplumsalı tümden yansıtmanın ince işçiliğini ve bu bağlamda modernist paradigmanın teleolojik mutlakçılığını örnekleyemez.

1937'de doğan Güney'in gerçek adı Yılmaz Pütün'dür. Adana'da yaşayan Kürt kökenli bir ailenin yedi çocuğundan biridir. 1970 sonrasında çekeceği siyasal filmlerinde çoğunluk kendi öz yaşam öyküsünden, ailesinden izler görürüz. Örneğin 1970 yapımı *Umut*'un define aramaya çıkan Cabbar'ı Güney'in babasının yaşam öyküsünden esinlenmiştir.

Kürt kökenli olması Güney'in siyasal hassasiyetlerini yoğun olarak etkilemiş olsa da 1990 sonrası Kürt sinemacılarda (örneğin Kâzım Öz) karşımıza çıkan "kimlik vurgusu" Güney'in filmlerinin ana eksenini oluşturmaz. Çeşitli kaynaklarda vurgulandığı gibi Güney Kürt kimliğinden önce "sosyalizmi" keşfetmiştir (Dönmez-Colin, 2008). Güney'in "yeni siyasal sinemadan" açık ve net olarak ayrışan temel noktalarından biri, "kimlik" siyaseti yerine "sınıfsal" çatışmaları merkeze almasıdır. Gene de pekçok kaynak, Güney'in "Kürt Sinemasının" önemli isimlerinden biri olduğu konusunda ısrarcıdır (Kennedy, 2009).

1960 Darbesi sonrasında ortaya çıkan ve 1965'de Adalet Partisi'nin iktidar olmasıyla tamamen tarihe karışan toplumsal gerçekçi akım içerisinde Yılmaz Güney yer almaz. O dönemlerde henüz "çirkin kral" dönemini yaşayan Güney, vurdulu kırdılı beylik Yeşilçam filmlerinin vazgeçilmez aktörüdür. Özellikle varoşlarda yaşayan bir kesimin idolü haline gelen Güney, seyirciyle arasında inanılmaz bir sinerji ve özdeşleşme yaratır. Güney filmlerini izleyen çoğunluk erkek seyirci film boyunca Güney'le konuşur, onu tehlikelere karşı uyarır. "Abi dikkat et arkanda!" ya da "ah böyle de olur mu be Yılmaz abi!" naraları salonu inletir (Dorsay, 2004). Ordu'yla arası oldukça iyi olan neo-Kemalist toplumsal gerçekçi yönetmenlerin aksine, sosyalist Güney darbenin hemen akabinde anarşist öğrencileri evinde sakladığı gerekçesiyle tutuklanır. Ancak bütün siyasal angajmanına rağmen Güney 1970'lere kadar Yeşilçam içerisinde çalışır, muhalif tavrını sinema endüstrisi içerisine fazlaca taşıyamaz. Ancak 1970'deki *Umut*'la beraber bambaşka bir Yılmaz Güney karşımıza çıkar. 1965 sonrası sinema yazarları ve (eski) toplumsal gerçekçi yönetmenler arasında alevlenen tartışmalara taraf olmasa da, Onat Kutlar, Giovanni Scognamillo, Jak Şalom gibi sinema yazarları tarafından kurulan Sinematek derneği 1970 sonrasında Yılmaz Güney'i destekler. *Umut*, İtalyan yeni gerçekçiliğinden esinler taşıyan ama asıl ilhamını Güney'in çok iyi bildiği yoksul, kalabalık, geri kalmış Adana kırsalından alan, oyuncu-mekân ilişkisini çok gerçekçi kurgulayabilen bir filmdir. *Bisiklet Hırsızları*'nın Ricci'si gibi, *Umut*'un Cabbar'ı da geçimini sağlayan yegâne aracı yitirir. Bütün gerçekçiliklerine rağmen *for-*

tuna her iki film için de belirleyicidir: Ricci başlarda küçümsese de sonradan bel bağladığı falcının (üstelik de doğru çıkan) sözlerine kapılır; Cabbar ise düzenbaz bir hocanın telkinleriyle define aramaya çıkar. Güney'in kamerasını ve sinemasal anlatı araçlarını De Sica'dan çok daha sert ve "doğalcı" bir üslupla kullandığı *Umut*, Visconti'nin *La Terra Trema (Yer Sarsılıyor*, 1948) filminde yaptığı gibi sınıfsal birliktelikten çok bireysel kurtuluşu hesaplayan kahramanları bir anlamda cezalandırır. Tabii Visconti'nin başkahramanı Ntoni bankadan kredi alarak köşeyi dönmeyi hesaplarken *kader*den kaçamamıştır. Cabbar ise çaresizlik ve cahilliğin belirlediği bir define serüveninde zenginlik hayallerine yenilir.

Yılmaz Güney'in sonraki yıllarda (yönetmen ya da senarist olarak) imza atacağı diğer "siyasal-toplumsal" filmlerde de felsefi anlamda benzer bir "özcü" vurgu olacaktır. İster *Arkadaş* (1974), *Sürü* (1978), *Yol* (1981), *Duvar* (1983) gibi entelektüel yanı ağır basan ödüllü filmleri ele alınsın, ister Nuri Bilge Ceylan'ın *Üç Maymun*'una şaşırtıcı biçimde esin kaynağı olan *Baba* (1971), *Acı* (1971), *Ağıt* (1972) *Endişe* (1972), *Zavallılar* (1975) gibi Yeşilçam'ın melodramatik tarzına yakın popülist çalışmaları konu edinilsin, Yılmaz Güney'in 1970 sonrası filmografisinde geleneksel solun temel değer yargılarını yansıtan belli başlı temalara yoğun vurgular vardır. Bu vurgular şu şekilde özetlenebilir: Yılmaz Güney'in "zor yıllarım" olarak adlandırdığı on beş senelik yönetmenlik kariyerindeki belli başlı filmlerin hepsinde adaletsizliğe isyan, direnişe çağrı, birlik olarak hareket etmenin önemi ve (*Umut*'un acıklı finalinin de çağrıştırdığı gibi) bireysel kurtuluş çabalarının sonuçsuzluğu anlatılır. Ayrıca Roy Armes'ın da vurguladığı gibi Güney'in filmlerinde kapitalizmin ve feodalizmin korkunçluğu apaçık gözler önüne serilir. Ancak sansürden çekinen Güney çoğunlukla siyasi mesajlarını dolaylı yollardan vermeye çalışır. Ayrıca Güney, her ne kadar filmleri siyasi mesajlar içerse de bunların sonuçta "sanat yapıtı" olduğunu, doğrudan toplumsal-politik mesajlar içeren fikirlerini siyasi yazıları aracılığıyla ifade ettiğini de vurgular (Armes, 1987, s. 269-276).

Toplumsal Gerçekçilik Akımı ve sonrasında parlayan Yılmaz Güney sineması ekseninde yapılan bu kısa özetin de ifade etmeye çalıştığı gibi Türkiye'de "eski" ya da "geleneksel" siyasal hassasiyetlerin sinemasal yansımaları çoğunlukla modernite'nin "mutlakçı", "özcü", merkezi hedef alan sınıfsal, devrimci vurgularını taşımaktaydı. Daha iyi bir dünyanın mümkün olduğuna ve bu dünyaya ulaşmak için sanatın ve sanatçının bir misyonu olduğuna inanan sinemacılar toplumun temel sorunlarını hedef alan, toplumu değiştirmeyi amaçlayan "makro" siyasal meselelere el atmaktaydılar. Bu yaklaşımda dünya kapitalizminin "çevre-merkez" diyalektiği içerisinde hâlâ belli içine kapalı "milli" ekonomileri ve emperyal hedefleri olan sal-

dırgan ulusal kapitalizmleri barındırması ve Türkiye'nin bu bağlamda içinde bulunduğu sosyo-ekonomik koşulların oynaklığı da rol oynamaktaydı. İki kutuplu dünya düzeni içinde Sovyetler'in bütün bürokratik çürümüşlüğüne rağmen hâlâ bir "diğer yol" vaat etmesi, tüketim toplumuna alternatif bir komünal demokrasinin en azından kuramsal-olarak tartışılabilinirliğini canlı tutması devrimci düşleri besleyen temel etkenlerdendi. Berlin duvarının çökmesiyle Fukuyama'nın dünyaya "muştuladığı" liberal demokrasinin mutlak zaferi (Fukuyama, 1993), globalizm ve onun her yere yayılan sermaye düzenini hayatın her alanına, eşi benzeri görülmemiş bir şekilde, sızdırdı. Sonrasında daha baskın olarak tartışılmaya başlanan, oldukça karmaşık ve çok katmanlı bir terim olan ve hem "sağ" hem de "sol" bazı açılımları olabilen "Postmodernizm", kendi sinemamız içerisinde de kuramsal incelemelere kolaylık sağlayabilecek bir yeni paradigma olarak literatürde daha sık yer bulmaya başladı.

2. "KARANLIK" POSTMODERNİZMİN "AYDINLIK YÜZÜ" VE BAĞIMSIZ SİNEMAMIZIN YENİ "SİYASALLAŞMA" BİÇİMLERİ

POSTMODERN SİYASAL YÖNELİMLER

Postmodernizmin ne olduğu, hattâ gerçekten böyle bir paradigmadan söz edilip edilemeyeceği hâlâ tartışma konusudur. Pekçok düşünüre göre (örneğin Michel Foucault, Gayatri Spivak, Homi Bhabha, David Harvey) postmodernizm, modernitenin "mutlak bilgiye" ve bu bağlamda "mutlak doğruya" ulaşma iddiasının bir eleştirisi olarak doğmuştur. Modernist proje ya da (Frankfurt okulundan Foucault'ya kadar bazı düşünürlerin ortaya attığı gibi) bu özcü "totalitaryanizm", beyaz, erkek, Avrupa merkezci, heteroseksüel bir özne farz eder. Ihab Hassan ve David Harvey'e göre modernizm ve postmodernizm arasındaki farklar bir şema ile ortaya konabilecek kadar açıktır. Şöyle der Harvey:

> Modernist kent planlamacıları, gerçekten de bilinçli olarak bir "kapalı biçim" tasarımı aracılığıyla, metropol üzerinde bir "bütünsellik" olarak "hakimiyet" kurmayı hedeflerken, postmodernistler kentsel süreci "anarşi" ve "değişim"in bütünüyle "açık" durumlarda "oyun oynadığı" denetlenemez ve "kaotik" bir şey olarak görme eğilimindedirler." "Modernist" edebiyat eleştirmenleri gerçekten de, yapıtlara bir "tür"ün örnekleri olarak bakmaya ve onları bu türün "sınır"ı içinde geçerli olan bir "ana kod"a uygun biçimde yargılamaya eğilimli iken, "postmodern" üslup bir yapıtı kendine özgü bir "retorik" ve "idiyolekte" sahip olan ama

ne türden olursa olsun herhangi başka bir "metinle" karşılaştırılabilecek bir "metin" olarak görmektedir (Harvey, 2003, s. 58).

Harvey'e göre gene de postmodernizm oldukça muğlak bir kavramdır ve iktidar kurguladığı için eleştirilen "mutlak yazar" ve "bireysel üsluba" panzehir olarak öne sürülen "metinlerarasılık" güvenilir bir liman değildir. Fransız düşünür Jean Baudrillard da, postmodernizmin, tüketim toplumu ve onun imge bombardımanının bir yansıması olduğunu savlarken, her şeyin bir göstergeye indirgenmesiyle, gerçeğin ve dolayısıyla "öz değerin" yok olduğunu iddia eder. Baudrillard'ın karamsar analizinde postmodern toplum "simülakra"lardan ibarettir (Baudrillard, 2011).

Postmodernizm üzerine en tutarlı yorumu yapan düşünürlerden biri, Marksist bir perspektiften postmodernizmi inceleyen ünlü Amerikalı düşünür Fredric Jameson'dur. Jameson'a göre postmodernizm özellikle Amerika'da 1960'ların ortalarından itibaren açık seçik görülebilen, felsefi olmaktan ziyade "kültürel" bir olgudur. Foucault, Lyotard gibi Fransız düşün okulunun önemli temsilcilerinin aksine, Jameson postmodernizmi kapitalizmin özel bir evresinin (çokuluslu şirket kapitalizmi) kültürel bir izdüşümü olarak görür. Neo-Marksist bir perspektiften postmodernizmi inceleyen az sayıdaki düşünürden olan Jameson, postmodernizmin kültür alanındaki gelişimini oldukça "modernist" bir yaklaşımla, politik ekonomi temelinden okur. Bu bağlamda Jameson'a göre postmodern kültürün ortaya çıkışı (elit-kitlesel ayrımının kalkması, derinliğin, biricikliğin kaybolması, pastişin yaygınlaşması) globalizasyon adını verdiğimiz, finansal enstrümanların, yani sermayenin hayatın "her alanını" işgal ettiği bir döneme denk düşer (Jameson, 1984).

Bu karmaşık olgunun günümüzde, özellikle toplum bilimleri açısından, ne ifade ettiğini en toparlayıcı biçimde açıklayan ve yukarıda kısaca anılan kuramları oldukça anlaşılır bir dille özetleyen yazarların başında Kanadalı akademisyen Pauline Marie Rosenau gelir. Rosenau postmodern siyasal yönelimleri inceleyen çalışmasında "postmodernizmin hem sağ, hem sol olarak yorumlanabileceğini", hem "ilerici" hem de "muhafazakâr" bir yol tutabileceğini anlatır. Postmodernizm temelde "üst anlatılara" (meta narrative) karşıdır ve bu tutum siyaset yelpazesi içinde çok farklı tarzlara denk düşebilir. Özetle Rosenau, postmodernizmi "şüpheci" ve "olumlayan" olarak ikiye ayırır. Şüpheci postmodernistler son derece karamsar ve nihilist bir yol tutarken, siyasal aktivizmin her türünün anlamsız ve gereksiz olduğunu savunur. "Şüpheciler, modernliği bir çürüme dönemi olarak kavramalarına, dünyanın nihai bir çöküşe, unutuluşa ve ertelenemeyecek bir özyıkıma doğru gittiğine inanmalarına uygun düşen bir siyasi kinizmi benimserler"(Rosenau, 2004, s. 202). Bu yüzden "şüpheciler" Rosenau'ya göre

postmodernizmin "karanlık" yüzünü temsil ederler ve her türlü eylem, katılıma karşı bir tutum sergilerler. Baudrillard'da da karşımıza çıkan bu "her şeyin bitmiş, bütün devrimlerin tükenmiş ve ihanete uğramış, tarihin kendini tüketmiş" olduğu yargısı son kertede bizi en mânâlı siyasal eylemin "intihar" olduğu sonucuna götürür (Baudrillard, 2012). 2010 sonrası Türk sinemasında (örneğin Nuri Bilge Ceylan'ın *Kış Uykusu*, Zeki Demirkubuz'un *Yeraltı*, Emin Alper'in *Abluka*, Tolga Karaçelik'in *Sarmaşık* filmlerinde) fazlasıyla karşımıza çıkan mutlak bir nihilizmin, karamsarlığın, çaresizliğin hüküm sürdüğü distopya tasvirleri bu tarz bir "karanlık" ve bir anlamda "sağcı" postmodernist yansımayı çağrıştırır. Gene Rosenau'nun "şüpheci-karamsar" postmodernistler için yaptığı şu saptama bahsi geçen yönetmenlerin (ve diğer bazı son dönem "bağımsız" yönetmenlerin) genel özellikleriyle de uyumlu görünmektedir:

> Şüphecileri eleştirenler, onların siyasi yöneliminde sağlıksız bir şey olduğunu ileri sürerler. Bu da içe dönmeleri ve benlik üzerinde yoğunlaşmalarıdır. Şüpheciler belirlenimcilik-karşıtı, bireycilik-yanlısıdırlar, hattâ narsisisttirler; etraflarındaki toplumda olup bitenler konusunda herhangi bir sorumluluk almayı reddederler. Siyasetten kaçışları, benliğin gelişimi, ifadesi, farkındalığı ve kendi kendini olumlamasına duydukları ilgiyi yansıtıyor olabileceği gibi, siyasi hakikatin ne olduğuna herkesin kendi başına karar vermesi anlamında basit bir kendi dertlerine gömülmeden de ibaret olabilir (Rosenau, 2004, s. 205).

Rosenau'nun "olumlayan"postmodernistler olarak tabir ettiği kesim ise çok daha iyimser ve siyasal katılım taraftarıdır. Şüphecilerin karanlık ve "hiççi" kayıtsızlığına karşın, "olumlayanlar" modernitenin "totalize" edici ideolojisine karşı olsalar da yeni ve renkli eylem ve düşünce biçimleri üretmekten vazgeçmezler. Barış-ekoloji, çevre, feminizm, yeşil politika, kimlik siyaseti, sahicilik, popülizm ve anarşizmden, "manevi zindelik disiplinleri", parapsikoloji ve Yeni Çağ hareketlerine kadar birçok yeni toplumsal hareketi desteklerler (2004, s. 209). Rosenau'nun postmodernizmin "aydınlık" yüzü olarak adlandırdığı bu yeni toplumsal hareketler (ya da "yeni siyasallaşma biçimleri") 1950, 60 ve 70'lerin toplumsal hareketlerinin, bazen çelişkili görünse de, eklektik bir birlikteliğidir. Bu yeni siyasal aktörler işçi sınıfı adına konuşmakla ilgilenmez. Yeniden dağıtım siyaseti programlarının bir parçası değildir. Yeni "düşmanlar" patron ve burjuvaziden çok "bürokrasi" ve "merkezî" yönetimlerdir. Bu "yeni sol" siyaset, yoksulluktan çok "acı ve endişeye" karşı hassastır. Rosenau'ya göre:

> Olumlayıcılar "yaşam politikasını" "özgürleşmeye" tercih eder. Özgürleştirici siyaseti reddetmelerinin nedeni, özgürleştirici olduğu söylenen

> eski toplumsal hareketlerin çoğunun onlara göre baskıcı çıkmasıdır... Olumlayıcı postmodernistler daha çok samimiyet, küreselleşme, kendini gerçekleştirme, ve kimlik gibi belirsiz oldukları kendileri tarafından da kabul edilen terimlerle tanımlanan "yaşam politikasını" amaç peylerler. Herkes için yapıcı ve tatmin edici bir yaşam olanağını arttırmaya çalışırlar (Rosenau, 2004, s. 211-212).

Fredric Jameson'un global dünyanın kaosu ve "hiper mekana" karşı önerdiği "bilişsel harita çıkarmak" (cognitive mapping) gibi yerel cemaatlerini yeniden keşfetme türü "direniş mekanizmaları", ya da Michel Foucault' nun bio-güç ve söylemsel disipline karşı ortaya attığı, beden politikası ve "zevkleri çeşitlendirme" önerileri de aslında bu "yeni sol" yaklaşımların yansımalarıdır. Burada Foucault'nun da vurguladığı gibi gücün belli bir sınıf ya da zümre de olduğu değil "her yerde" varolduğu, yani eskinin sınıf çelişkisi odaklı ya da devrimci kuramlarının yerini daha soyut ve parçalı direniş pratiklerinin alması gerektiği vurgulanmaktadır (Foucault, 2016). Elbette, bu varsayımların "gerçek dünya" ve güç ilişkilerinin maddi boyutlarıyla ilintileri çokça eleştirilmiştir. Örneğin Best ve Kellner, Foucault'nun içinde bulunduğumuz çağın acil politik sorunlarının analizini yapmadığını belirtirlerken, "direnişin mikro düzeyini vurguluyor olmasından dolayı Foucault'nun yerel mücadeleler içerisinde ittifakların nasıl kurulabileceği ya da muhalif bir politik hareketin nasıl geliştirilebileceği" konularına yeterince eğilmediğini vurgularlar (Best ve Kellner, 1998, s. 93-96). Bu yeni siyasal eylem biçimleri ve duyarlılıklar (ya da Rosenau'nun deyişiyle postmodernizmin "aydınlık yüzü") daha heterojen ve "liderliğin" olmadığı örgütsüz bir "çokluk" içinde âniden bir araya gelip sonrasında kaybolabilir. Gezi olayları sırasında da karşımıza çıkan bu heterojen, örgütsüz, spontan kitle çoğunlukla "mikro hassasiyetlerin" farklı kitleler üzerinde yarattığı türdeş olmayan endişeleri yansıtır.

Özetle, son dönemlerde "kimlik siyaseti", "ekolojik duyarlılık", "maneviyata yeni vurgular", "masum ve sahici kalmış küçük insanların, dışlanmışların, ötekilerin merceğe alınması", "minör politikalar", minimalizm, sadelik, "küçük olan güzeldir" anlayışıyla kotarılan basit hikayeler, eskinin büyük, devrimci, sınıfsal çelişkileri merkeze alan siyasal anlatılarının yerini almaktadır. Bu yaklaşımlar, yukarıda da vurgulanmaya çalışıldığı gibi, oldukça çok katmanlı ve geçişken olsa da "postmodern" terimi içerisinde yer bulabilmektedirler. Elbette Rosenau'nun yetkin sınıflandırmasından da anlaşılacağı gibi postmodernizm son derece karamsar, nihilist, kayıtsız bir veçhe de edinebilir. Son dönem Türk "bağımsız" sineması içinde, daha önce de belirtildiği gibi, genel siyasal ortama paralel olarak bu yönde karanlık bir gelişme de söz konusudur. Ancak bu yazı bağlamında, bu yeni

siyasallaşma biçimlerinin daha toplumcu, olumlayan, "aydınlık" ve "yaratıcı" türleri odağa alınacak ve ilerleyen satırlarda *Tabutta Rövaşata*, *Taşra Üçlemesi* ve *İki Dil Bir Bavul* filmleri üzerinden alternatif bazı "siyasal okumalar" önerilecektir.

TABUTTA RÖVAŞATA: MASUM AMA TEKİNSİZ

Derviş Zaim'in ilk filmi olan *Tabutta Rövaşata* 1996 yılında, 24 günde, çok düşük bir bütçeyle çekilir. Bu filmi çekim sürecinde yaşadığı zorluklar ve büyük maddi imkânsızlıklar Zaim'i "gerilla tarzı" film çekmeyle tanıştırır (Zaim, 1996). Zaim, sinemamız üzerine değişik kavramlar üretme konusunda da oldukça yeteneklidir. "Gerilla tarzı" film çekme tabiri de Zaim'in Brezilya Yeni Sinemasının (Cinema Novo) literatüre kazandırdığı "fukara sineması" deyiminden türettiği bir deyiştir. Zaim'in ifadesiyle bu gerilla tarzı film yapımı aynı zamanda bir "yoksunluk estetiği" de yaratmaktadır. Büyük maddi imkânsızlıklar içinde dağınık, spontan ve büyük kurumlardan bağımsız bir sinema yapma pratiğini ifade eden bu "gerilla" sineması Yeşilçam geleneklerinden ve aynı yıl piyasa çıkarak büyük hasılat rekorları kıran *Eşkıya* filminden çok farklıdır. Aynı yıl Film Festivali'nde ödül aldığında Zaim bu ödülü Yılmaz Güney'e adayacaktır. Halbuki film Yılmaz Güney "geleneğinden" çok değişik bir "tutunamayanlar" hikayesine dayanır.

Filmde Ahmet Uğurlu karakterinin canlandırdığı, çocuksu bir masumiyetle içinden geldiği gibi yaşayan Mahsun, evsiz barksız kimsesiz Rumelihisarı'nda yatıp kalkan bir meczuptur. En büyük tutkusu araba çalmak ve arabaları gezip tozduktan sonra temizleyip yerine bırakmak olan Mahsun, bildik anlamda bir hırsız değildir. Yalnızlığını ve yuva arayışını bu masum kaçamaklarla tatmin etmeye çalışır. Kendisini sürekli yakalayan, döven, salıverip sonra tekrar yakalayan polislerin tabiriyle "herkes ondan bıkmıştır". Gene de etrafındaki bütün bu "rasyonel" kalabalık, sahici ama tekinsiz Mahsun'a düşman değildir. Rumelihisarı'nda balıkçılık yapan iyi kalpli Reis (Tuncel Kurtiz) kendisine sahip çıkar. Ona yatacak yer bulur, Ali Baba kahvesinde tuvalet temizleme işi ayarlar. Ama Ali Baba kahvesinin müdavimi eroinman bir genç kıza abayı yakan Mahsun başını beladan kurtaramaz. *Tabutta Rövaşata*, en başta, Türk sinemasında görmeye alışık olmadığımız bir "toplum dışı" karakterin hikâyesine odaklanır. Mahsun'u kategorize etmek kolay değildir. Mahsun yoksuldur ama bu yoksulluk açık ve seçik olarak "adaletsiz toplum düzenine" dayanmamaktadır. Mahsun kimsesizdir; ama aslında onu seven, koruyan, ona sahip çıkma potansiyeli olan insanlar vardır etrafında. Mahsun'un ruhsal dengesi pek yerinde gözükmemektedir; ama arabaları birkaç saniyede çalıp, sonra gezip yerine bırakabi-

lecek kadar beceriklidir. Mahsun yuva ve düzen arayışındadır; ama Reis'in kendisine bulduğu işi ve vaat edilen düzenli yaşantıyı eroinman kızı Reis'in teknesinde okşama fantezilerine kolayca terk eder. Kısacası Mahsun kategorize edilmesi, toplumsal ve siyasal olan içerisinde konumlandırılması ve bu bağlamda da "özgürleştirilip, kurtarılması" mümkün olmayan bir karakterdir. Zaim bu durumu şöyle ifade eder: "Film, insana dair imkânlar ve imkânsızlıkların gergin birliğini vurgulamayı kendisine amaç edinmiştir. Çünkü insan, en elverişsiz koşullarda dahi hayatın dengesini kurabilme ama aynı zamanda kurduğu her dengeyi reddedebilme, kendisi için rasyonel ve uygun olanı kabul etmeme yetisi ile de donatılmıştır." (Zaim, 1996). Filmin ismi "Tabutta Rövaşata" da aslında bu imkânsızlıklar içerisinde mümkün olmayanı isteme çelişkisini yansıtır. Zaim'in bu filmi çekebilmesi Tabutta Rövaşata atmaya benzer, çünkü Zaim için tabut çok dar (film çekme imkânları çok kısıtlı) ama arzu edilen manevra (sanatsal hayaller) çok detaylıdır. Mahsun da imkânsız koşullar içerisinde aşk ve yuva ister. Ama Zaim'le Mahsun arasında temel bir fark vardır: Odaklanabilme, kendini disipline edebilme ve imkânlarını rasyonel bir biçimde seferber edebilme kapasitesine sahip "modern" bir özne olan Derviş Zaim filmini çekip şöhreti yakalayacaktır. Oysa Mahsun istediği şeylere sahip olma imkânına yakın olmasına rağmen onları açık ve net biçimde tekmeleyen muğlak bir "postmodern" tiplemedir. Asuman Suner de *Hayalet Ev* isimli kitabında Mahsun'un belirli bir toplumsal grubu temsil etmediğini, Kemal Sunal ya da İlyas Salman filmlerinde karşılaştığımız "halk adamı" prototiplerine uymadığını ve bu bağlamda üzerinden herhangi bir toplumsal eleştiri yapılabilecek bir "özne" olmadığını vurgular (Suner, 2006, s. 242). Mahsun'un tuhaf yaşamı bir tür "anarşist nihilizmi" de çağrıştırır. Sonuçta para, statü, aşk, ev hepsi aynı yoz düzenin yani (filmde adı hiç konmasa da) kapitalizmin "kazananlarının" hedefleridir. Bu hedefleri radikal biçimde iteleyen ve özündeki çocuksu saflığı koruyan Mahsun'un "kaybedenlerden" olması aslında bir tür onurlu direniştir. Zaten Zaim'in de vurgu yaptığı gibi "Mahsun" (üzgün anlamına gelen "Mahzun" kelimesinden farklı olarak) "Güçlü" anlamına gelmektedir. Yalnız filmde Mahsun'un materyalist dünyanın baskılarına "direnişinde" adı net olarak konulabilecek herhangi bir (geleneksel) "bilinçli" tercihe dikkat çekilmez. Sadece filmin fon müziğini oluşturan "Baba Zula" ve "Yansımalar" gruplarının sufi temaları taşıyan müzikleri, seyirciye, Mahsun'un bütün bu çocuksu tuhaflıklarının ardında, Mahsun'un da farkında olmadığı "metafizik" bir derinlik olabilecceği hissiyatını verir.

Boğaziçi Üniversitesinde okumuş olan Zaim filmine ilham kaynağı olabilecek tipleri (ki bunların bir kısmını filmde de oynatmıştır) Boğaziçi'nin

iyi bilinen "Orta Kantin" ve Rumelihisarı'nın, gene çoğunluk Orta Kantincilerin takıldığı, "Ali Baba" müdavimlerinden ilham alarak kurgular. Orta Kantin kültürü (artık Boğaziçi'nde var olmasa da), uzun yıllar Boğaziçi Üniversitesi ve onun sürekli pompalanan "kazananlar" imgesinden bıkmış, solcu, dindar, feminist, anarşist, nihilist karmaşık grupların "yabancılaştırıcı" üniversite kampüsü içindeki temel "yaşam alanını" oluşturmuştu. Aslında filmin, yönetmen Zaim ve kurgusal karakter Mahsun'dan bile daha fazla, bu "yaşam alanına" dâhil olan kişisi, filmde eroinman kızı canlandıran Ayşen Aydemir'dir. Trajik bir biçimde genç yaşında kanserden ölen Aydemir Galatasaray Lisesi ve Boğaziçi tarih mezunu olmasına rağmen sanat camiasında hak ettiği yere gelememişti. Kendisi de Ali Baba müdavimlerinden olan Aydemir, tiyatro yapmak istemesine rağmen hayalini gerçekleştirmek için ondan istenen tavizleri vermemişti. Şöyle anlatır Zaim:

> Öfkeliyim. Çünkü Ayşen bir tek *Tabutta Rövaşata*'da oynadı. Çok mu yeteneksizdi bu kız Hayır. Aksine, en yeteneklisi, en iyisiydi. Ama filmlerde rol almak için gereken o bayağı ilişkilere giremedi. Ortalama olanın prim yaptığı bir yerde oyunculuk yapmaya çalıştığı için tanıyamadınız onu. Zaten o, ortalamanın dünyasında varolamazdı (Zaim, 1999).

Tabutta Rövaşata, Yeşilçam sonrası "bağımsız" yeni Türk sineması'nın ilk önemli filmlerindendi. Yeni sinemamıza "bağımsız" demek istemeyen Zaim için "alüvyonik" dalganın ilk halkalarındandı. Zaim, bir tür "uyumlu çokluk" olarak tanımladığı yeni bağımsız Türkiye sinemasına "alüvyonik" demeyi tercih etmesini şöyle açıklamaktaydı:

> Ben 90'lı yıllarda ortaya çıkan sinemayı tanımlarken daha nötr kavramın en azından faydalı olabileceğini düşündüm. Çünkü bir İtalyan Yeni Gerçekçiliği gibi toplu olarak doğmuş ortak noktaların net olarak çizilebildiği bir toplu yürüyüş değildi 90'lı yılların ortasında çıkmış olan Türk Sineması. Herkesin kendisine ait bir türkü söyleme biçimi vardı. Bu anlamda ortadaki tablo, bir nehrin denize yaklaştığı zaman alüvyonlara ayrılması, alüvyonik bir hal almasına benziyordu. Kocaman bir nehir, denize yaklaştığı zaman kollara ayrılmaya başlar, damarlara ayrılmaya başlar. Buna alüvyon diyoruz. İşte böyle bir alüvyon olduğunu düşünüyorum. Belli bir yöne doğru akan, ama paralel biçimde akan ve her kesimde kendi dere yatağı olan, kendi bağımsız yatağında akmaya devam ettiği bir tabloyu bana anımsatıyor 90'lı yıllarda ortaya çıkan Türk Sineması (Zaim, 2012).

Tabutta Rövaşata'nın odağına aldığı, kapitalizmin, "saygın" toplum düzeninin merkezinde ol(a)mayan Mahsun tiplemesi "yeni siyasallaşma" bi-

çimlerinin (ya da postmodern siyasetin "aydınlık" yüzünün) en belirgin örneklerindendi. Normal ya da rasyonel görünen her şeyi elinin tersiyle itebilen bu "marjinal" karakterin öyküsü "mikro siyaset" olarak adlandırabileceğimiz "yaşam alanı" politikasının bir anlamda yansımasıydı. Bir başka deyişle, "normal", düzenli, rasyonel yani "modern ve akılcı bireyin" bir mecburiyet olarak dayatılmasına gösterilen şiirsel bir tepkiydi. Öte yandan filmde ezilenlerin adaletsiz toplum düzenine karşı duydukları öfkeyi yansıtan herhangi bir "alışıldık" işaret de yoktu. Filmin yarattığı "yeni duyarlılıklar" açısından bir başka ilginç nokta, gene Suner'in de altını çizdiği "yeni İstanbul imgesi"dir. Suner, Yeşilçam'ın bilindik mutluluk ve aşk diyarı İstanbul'un filmde neredeyse "agorafobik" bir yer olarak betimlendiğini düşünür (Suner, 2010, s. 141-148). Aslında kanımca mesele, "agorafobik" tanımlanışının dışında, şehrin son derece elit bir bölgesinin (boğaz kıyıları) yeni ve marjinal bir ögeyle özdeşleştirilmesidir de. Rumelihisarı ve çevresinde geçen film bilindik "eşsiz" boğaz manzarasını oldukça farklı şekilde yorumlar. Sevgililerin elele gezdikleri, o ulaşılması, elde edilmesi zor boğaz kıyıları filmin pekçok yerinde Mahsun'un çekingen ve kimsesiz görüntüsüyle özdeşleştirilir. Bir anlamda İstanbul imgesinin "demokratikleştirilmesi" olarak da yorumlayabileceğimiz bu durum gene "elit" ve "kitlesel" arasındaki farkın ortadan kaldırıldığı, yeni bir "kent hakkı" perspektifinin de ilk işaretlerinden sayılabilir. İşsiz, güçsüz, kimsesiz Mahsun boğaz kıyılarında, Ali Baba kahvesinde (aynı boğaz manzaralı üniversiteye sığınan "orta kantinciler" gibi) kendine tekinsiz de olsa bir "yuva" edinebilmektedir artık.

TAŞRA ÜÇLEMESİ: BİR ZAMANLAR DOĞA'DA

Türk Sineması'nın son 20 yılına damgasını vuran "bağımsız" yönetmenler arasında hiç kuşku yok ki en ayrıcalıklı yer Nuri Bilge Ceylan'ındır. Zaim'in "alüvyonik" terimine uygun bir biçimde, yaptığı sinema diğer sinemacılarla neredeyse tamamen ilgisiz görünse bile ortak bir ruhdaşlığa sahipti. Nuri Bilge Ceylan da, 1990 sonları ve 2000'lerin genç sinemacıları (özellikle Derviş Zaim, Zeki Demirkubuz ve Yeşim Ustaoğlu) gibi kendi hassasiyetlerini, herhangi bir pazarlama ya da kurumsal baskı olmadan özgürce ortaya koymak istiyordu. Yalnız Ceylan'ın uç noktadaki "minimalizmi", "sahte" görünen her şeye karşı duyduğu alerji, tüketim toplumu ve endüstriyel zorlamalardan kurtulma isteği onu oldukça şaşırtıcı ve kişisel deneyimlere sürükleyecekti. Ceylan meşhur olmaktan, röportaj vermekten, piyasada yer bulmuş oyunculardan ve kurumlardan ölesiye kaçıyordu. O kadar ki, *Taşra Üçlemesi* olarak adlandırdığı ilk üç filminde (*Kasaba* 1997, *Mayıs Sıkıntısı*, 1999, *Uzak* 2002) çoğunlukla çocukluğunun geçtiği Yeni-

ce'yi, İstanbul'daki kendi evini ve kendi anne, baba, kuzen ve yakın arkadaşlarını kullanmıştı. *Mayıs Sıkıntısı*'nda da kendi anne babasını nasıl filminde oynamaya ikna ettiğinin filmini yapan Ceylan için "popüler" olmak, saflığını, sadeliğini yitirmek en korkutucu şeydi.

Tabii bütün bunlar 2003'te Cannes Film Festivalinde, Yılmaz Güney' den yirmi yıl sonra, *Uzak* ile en iyi film ve oyuncu ödüllerini kazanmadan öncedir. Ödülün ardından gelen filmleri, özellikle de sadık oyuncusu ve kuzeni Mehmet Emin Toprak'ın trajik bir araba kazasında ölmesinden sonra, Ceylan'ın bambaşka yollara sürüklendiğini gösterir. O kadar ki bir zamanlar röportaj bile vermekten kaçınan[9], utangaç Ceylan artık bir "kırmızı halı" müdavimidir ve filmlerinde de medyatik starlar (Yavuz Bingöl, Demet Akbağ, Melisa Sözen ve hatta en son filminde Murat Cemcir) boy gösterir. Ceylan'ın *Taşra Üçlemesi* ve gene Cannes'da ödül alan *Kış Uykusu* (2014) filmi arasında büyük bir uçurum vardır. Ceylan'ın hangi kişisel ve toplumsal travmalar sonucu böyle bir değişime uğradığına burada değinmek mümkün olmayacak. Ancak yazının odağı olan "yeni siyaset biçimleri" ekseninde kısaca şunun altını çizmek önemli olabilir: 2006 yapımı *İklimler*' in ardından Ceylan, Rosenau'nun "postmodernizmin karanlık yüzü" olarak adlandırdığı, karamsar, kasvetli ve son derece muğlak bir sinema diline kaydı. *Üç Maymun* (2008) Yılmaz Güney'in *Baba* filminin neredeyse kopyası ruhsuz bir "pastiş"tir.[10] *Bir Zamanlar Anadolu'da* (2010) distopik bir Anadolu tasviri içinde ceset arayan memurun adeta cehennemde geçen hikâyesidir. *Kış Uykusu* ise fotoğraf ustası Nuri Bilge Ceylan'ın fotografik geçmişiyle hiçbir bağı olmayan, yönetmenin kendi tabiriyle "balya balya replik" içeren (Ceylan, 2014) ve karamsar bir nihilizme kayan çalışmasıdır. Kısaca aynı "şüpheci postmodernistleri" tanımlayan felsefi tercihler gibi siyasetten, toplumsaldan ve elle tutulur herhangi bir "değer sisteminden" uzak yapımlardır.

Burada, Nuri Bilge Ceylan'ın doğrudan "siyasal" olanla ilişkili görünmese ve "geleneksel" anlamda siyasi ve toplumsal söylemler içermese de, yeni siyasallaşma ya da toplumsallaşma biçimi olarak tanımlayabileceğimiz ve "olumlayan" postmodernizmin "aydınlık yüzü" olarak adlandırdığımız tutuma örnek teşkil edebilecek ilk üç filmi (*Taşra Üçlemesi*) üzerinde durulacak. Marinetti'nin meşhur "Fütürist Manifesto"sunda güzelleştiği neredeyse bütün modernite "şaheserlerinden" yani şehrin şatafatlı kaosundan, kalabalıktan, tüketim toplumundan, teknolojiden, abartı ve aşırılıklar

[9] Boğaziçi Üniversitesi mezunu olan Ceylan, Boğaziçi Üniversitesi Sinema Kulübünün (BÜSK) önemli dergisi *Yeni Film* için bile röportaj vermeyi o yıllarda kabul etmemiştir.

[10] *Üç Maymun* ve *Baba* filmi arasındaki ilintiye dikkat çeken az sayıdaki yazardan biri Agâh Özgüçtür. Bkz., Özgüç (2013), *Türk Sineması'nda İstanbul* (s. 103-104), İstanbul: Horizon International.

kültüründen, sanatın "yalanından" kaçmak isteyen Ceylan son derece "pastoral", kişisel ve "sade" filmler yapmaya girişir:

> Bugün çok somut olarak hissettiğim şey, algılarımdaki keskinliğin giderek körelmekte olduğu. Ancak bir türlü emin olamadığım, bunun sadece giderek yaşlandığım için mi yoksa içinde yaşadığımız fazlalıklar kültürünün etkisiyle mi olduğu... Belki ikisi de, ama sadece üretim koşulları ve bütçe açısından değil, sinemanın anlatım araçlarının belli bir tutumlulukla kullanılması da benim için önemli. İçinde yaşadığımız kaotik ortama, tüketim çılgınlığına, fazlalıklar kültürüne karşı mücadele etme, direnme şeklim benim bu biraz da (Ceylan, 1999).

Ceylan'ın bu "direnme" biçimi ve ilk filmlerinde tercih ettiği yalın "sinemasal yaklaşım" (yani minimal ses, oyunculuk, senaryo) fotoğraftan gelen bir sinema yaklaşımına işaret eder. Kendisi de eski bir fotoğraf sanatçısı olan Ceylan için "hayat sinemadan daha önemlidir ve planları birbirine eklemek yerine yaşamı sanatla birleştirmeye çalışır." (Lemarié, 2001). Bunu yaparken, İranlı sinemacı Abbas Kiarostami ve Japon Yasujiro Ozu'dan esinler taşır. Nuri Bilge Ceylan'ın ilk dönem filmlerinde kullandığı tercihler ünlü sinema kuramcısı Alman yazar Siegfried Kracauer'in işaret ettiği "basit anlatı" sinemasına çok yakındır. Kracauer'in 1960'da kaleme aldığı en önemli eseri *Sinema Kuramı* (*Theory of Film*) sadece sinema ve gerçeklik arasındaki ilişkiye dikkat çekmekle kalmaz , "bilimsel düşünce" ve "teknolojik gelişme" paradigmalarına alternatif bir felsefe ortaya koymaya çalışır. Bu bağlamda sinemaya da âdeta "kurtarıcı" bir görev atfeder: Bilimin "soyut" gerçeklerine karşı, sinema parmaklarımızla "dokunabileceğimiz" somut gerçeklikleri bize yeniden gösterir. Kracauer, insan ve doğa arasındaki kopuk diyaloğu sinemanın yeniden kurabileceğine inanır (Kracauer, 1960). Nuri Bilge Ceylan da, 2003 öncesi yaptığı nadir konuşmalarda sinemanın dinin kaybolmasının bıraktığı boşluğu doldurabilecek yegâne sanat olduğunu söyler. Gençlik yıllarının bir bölümünü Katmandu'da hayatın anlamını arayarak geçiren Ceylan'ın erken dönem filmlerinde insan-doğa ilişkisi ve bilgelik üzerine (örneğin sürekli yinelenen bilge kaplumbağa imgesi) pekçok vurgu vardır. Şöyle der Ceylan:

> *Mayıs Sıkıntısı*'nda rol verdiğim Pire Dayı diye bir dede vardı... Köyüne gittik tarladadır falan dediler, tarif ettiler, birtakım tarlalardan geçtik, ücra bir tarlaya vardık. Bağırdık falan tarlada yok gibi görünüyor. Sonra tarlanın ortasına doğru yürüdük, gariban bir tarla, ekinler biçilmiş falan ve birden onun orada alâkasız bir yerde uyuyakaldığını fark ettim, böyle ufacık kısacık bir adam, böyle yatmış tarlanın ortasına, buruşuvermiş ve uyuyakalmış. Görünüşü tarlaya uyum sağlamış gitmiş. Ne var bunda

> denebilir. Ama bana değişik gelen şey şuydu belki. Uyumak için özel bir yer seçilmemişti. Bir ağaç altı, çimenlik bölge gibi. Ot biçerken yorulduğu anda kendini bırakıvermiş gibiydi... Anlatması zor ama sanki kent yaşamında çok önemli bir şeyleri yaşamıyormuşum, kaçırıyormuşum duygusu uyandırıyordu (Ceylan, 2003).

*Taşra Üçlemesi*nin ilk filmi *Kasaba* (1997) Ceylan'ın büyüdüğü Çanakkale Yenice'de geçer. İki farklı sinemasal geleneği barındıran film öncelikle Ceylan'ın usta fotoğrafçılığını ve kamera şiirselliğini konuşturduğu okul bölümüyle başlar. Daha sonra Ceylan ve ablasının çocukluğunu canlandıran küçük oyuncular doğayı keşfe çıkar ve orada gördükleri bir kaplumbağayla oynarlar. Ceylan'ın gerçek hayatta da kuzeni olan (ve ne yazık ki 2003'te ölen) Mehmet Emin Toprak'ın canlandırdığı Saffet ise bu kasaba ortamından ölesiye sıkılmakta ama bir yere de gidememektedir. Filmin ikinci bölümünde daha diyaloğa ve konuşmaya dayalı bir anlatıya geçen (ve sinematik orijinalliğini biraz yitiren) film Ceylan'ın anne ve babasının da katıldığı bir aile buluşmasıyla noktalanır. Ailevi meseleler, geçmişle hesaplaşmalar da içeren ve yer yer gerginleşen bu aile buluşması sırasında küçük çocuklar "üzerlerine sıcak bir yorgan gibi örtülen" yıldızların altında oynayıp uyurlar. Ceylan'ın her fırsatta "içini ısıttığını söylediği" Çehovvari öykü, Saffet'in Kasaba'dan uzaklaştığı bir yol sahnesiyle sonlanır.

Fransız eleştirmen Yannick Lemarié'ye göre, Nuri Bilge Ceylan ilk uzun metrajlı filmi *Kasaba*'nın kamera arkası görüntülerini izleyince setteki bencil tutumundan vicdan azabı duyar ve bu deneyimi biraz da "günah çıkarma" isteğiyle filmleştirir. Gerçekten de *Taşra Üçlemesi*nin ikinci (ve çok daha olgun) filmi *Mayıs Sıkıntısı* (1999), *Kasaba*'nın çekim sürecini anlatan bir tür "belgesel" gibidir. Ancak *Mayıs Sıkıntısı* yönetmenin çocukluk anılarına yaptığı göndermeler ve filmde belli belirsiz seçilen iç içe geçmiş küçük "anlatı"ları ile "bulunmuş öykü" sinemasının en temel özelliklerini taşıyan bir "basit anlatı" filmidir. Ancak Ceylan'ı benzer filmler yapan diğer sinemacılardan (örneğin İranlı sinemacı Abbas Kiarostami) ayıran en temel özellik Ceylan'ın filmlerindeki "basit anlatı" ögesinin genelde kendi yaşamsal deneyimlerini yansıtmasıdır. Özünde hayatın (sıkıntılı ya da ahenkli) akışını anlatan yönetmen, bu fon üzerine kendi öz yaşam öyküsünü (fazla dramatik ögeye yer vermeden), bu öyküyü gerçekten paylaştığı insanlarla beraber, adeta tuttuğu günlüğü filme çeker gibi oturtur. Gene Ceylan'ın anne, baba, kuzen ve diğer yakınlarından oluşan *Mayıs Sıkıntısı* bir kasabanın rutin yaşamını, doğayla ve kendisiyle barışık insanların sade hayatlarını anlatırken, bu genel plan içerisinde dört birbiri içine geçmiş öykü üzerine kurulur: Muzaffer, çocukluk günlerini geçirdiği Anadolu kasabasına, bu kasabada çekmeyi planladığı film için gelir. Muzaffer'in baba-

sı Emin, tarlasının yanındaki küçük ormanlık bölgeyi tarlasının hudutlarına katabilmek için kadastrocuları beklemektedir. Muzaffer'in genç akrabası Saffet, üniversiteyi bir türlü kazanamadığı için büyük bir sıkıntı duymakta ve Muzaffer sayesinde İstanbul'a gidebileceğini ummaktadır. Öte yandan küçük Ali, hayalini kurduğu müzikli saate kavuşmak için önemli bir "yumurta" sınavı vermek zorundadır... Fazla bir dramatik gerilim içermeyen bu dört küçük anlatı iki genel tema üzerinde "çeşitlemeler" yapılmasını sağlar. *Mayıs Sıkıntısı*'nda özellikle "doğa-insan uyumu" ve bireyler arasındaki diyalogların "anlamsızlığı" (belki iletişimsizlik de denebilir) dikkati çeken iki önemli temadır.

Üçlemenin son filmi *Uzak* ise, gemilerde iş bulmak amacıyla İstanbul'daki reklam fotoğrafçısı kuzeni Mahmut'un (Muzaffer Özdemir) evine gelen Yusuf'un (Mehmet Emin Toprak) öyküsünü anlatır. Nuri Bilge Ceylan'ın İstanbul Cihangir'deki evinde çekilen filmde Ceylan'ı oynayan Mahmut, maddi olarak rahat olmasına karşın anlamsız ve heyecansız bir hayat sürmektedir. Geleneksel nezaket konuşmaları ve ilgi sözcükleri dışında (nerede kaldın, merak ettik...) Mahmut taşralı kuzeninin yanına gelmesinden pek memnun görünmez. Zaman geçtikçe Yusuf, Mahmut'un evinde (aynı yakalamak için uğraştıkları zavallı fare gibi) kısılıp kalır. Öte yandan Mahmut boşandığı eski karısının Kanada'ya gidecek olmasından dolayı üzgündür ve geçmişe dönük iç hesaplaşmalar yaşar. *Uzak*, *Mayıs Sıkıntısı*'ndan farklı olarak gene yalın, minimalist ve fotografik bir sinema dili içinde, "şehir" hayatının Mahmut (belki de Ceylan'ın kendisi) üzerindeki yabancılaştırıcı etkisini anlatır. Ceylan'ın *Üç Maymun* filmine kadar her filminde adeta seyirciye inceden haykırdığı "ben gittikçe yaşlanıyor, doğadan kopuyor ve ruhen ölüyorum" izleğinin biraz sert bir dönemece girdiği bir filmdir *Uzak*. Ceylan'ın, kasabasından, fotoğraftan, çocukluğundan, doğadan artık "uzaklaşmaya" başladığının altını çizer. *İklimler* ve *Üç Maymun* arasında bir yerde artık ruhen iyice "ölecek" olan Ceylan'ı sonraki filmlerinde (örneğin *Bir Zamanlar Anadolu'da*) artık "sıcacık bir yorgan" değil, distopik bir tasvir olan ürkütücü taşra doğası içerisinde, yitip gitmiş cesedini adeta bir hayalet gibi ararken tekrar bulabiliriz ancak.

En baştaki vurgulara geri dönersek, Ceylan'ın *Taşra Üçlemesi*'ndeki bu genel "minimalist" tutumunun "yeni siyasallaşma biçimleri" açısından anlamlı bazı açılımları vardır. Hiç şüphe yok ki bu filmler geleneksel anlamda siyasi, *engagé* filmler değildir. Hattâ bazı çevreler için oldukça "naif" bile sayılabilir. Ancak daha derinden incelendiğinde, Ceylan'ın bu ilk dönem filmleri özellikle film yapma "yöntemi" ile bildik ticari sinema kalıplarını ve onların "ideolojik işlevlerini" (gerçeklikten koparma, hipnotize etme, rüya gördürme, tüketim ideolojisini normalleştirme vb.) tersine çe-

virmektedir. Öncelikle, yönetmen sıradan seyircinin ticari sinemadan (örneğin Hollywood sineması) beklediği "eğlenme", "oyalanma", ve "gerçeklerden kaçma" işlevini kesinlikle yerine getirmez. İzleyicinin ilkel dürtülerine hitap etmeyen Ceylan için seyircinin sıkılması ya da eğlenmesi hiçbir önem taşımamaktadır. İkinci olarak, *Taşra Üçlemesi*, Kracauer'in de altını çizdiği "doğa ve insan arasındaki diyaloğu" yeniden kurmaya çalışarak (ya da en azından "problematize" ederek) modern toplumun, teknolojik kaos içerisinde kaybolmuş, yabancılaşmış bireyine farklı bir yaşamın mümkün olduğunu hatırlatır. Tarlasında güneşin doğuşunu bekleyen ihtiyarın bomboş arazideki "güvenlik" ve "aidiyet" hissi, kentli bireyin kapısına vurduğu onlarca kilide rağmen çoktan unutmuş olduğu bir duygudur. Son olarak, Ceylan'ın ilk filmlerindeki genel "minimalist" yaklaşım "tüketim toplumuna" ve onun "fazlalıklar kültürüne" sessiz bir başkaldırı olarak görülebilir.

İKİ DİL BİR BAVUL: MİNİMALİZM, KİMLİK VE "ARADA" KALMAK

2009 yılında, yani Kürt açılımı söylemlerinin yoğunlaştığı dönemde vizyona giren *İki Dil Bir Bavul*, Orhan Eskiköy ve Özgür Doğan'ın son derece orijinal bir projesine dayanır. Medyada ve entelektüel çevrelerde çok dikkat çeken ve oldukça iyi sayılabilecek bir gişeye ulaşan film Türkiye'nin pek de bilinmeyen bir çehresini merceğe alır. Kendi çocukluklarından ilham alan yönetmenler dil sorununa odaklanır ve Türkçe bilmeyen Kürt öğrencilerine Türkçe ders anlatmak zorunda olan ve kendisi de hiç Kürtçe bilmeyen öğretmen Emre Aydın'ın gerçek ve bir o kadar da traji-komik hikâyesini anlatırlar. Türk olmaktan aslında bayağı gurur duyan Emre öğretmen (özellikle 23 Nisan törenindeki konuşması ilginçtir), Urfa'nın Siverek ilçesine bağlı bu uzak dağ köyünde kimsenin pek de bilmediği inanılmaz bir durumla karşılaşmıştır. Öğrencilerinin çoğu Türkçe bilmediği için "iletişim kurmak neredeyse imkânsızdır". Kendi anladığı, öğrendiği milli değerleri sarsılan genç öğretmen Türk insanının kendisine aykırı gelen olaylar karşısında verdiği sıradan tepkileri vererek fazla da etliye sütlüye bulaşmadan, senesini doldurup bu ücra diyardan kurtulmayı hayal eder. Gene de kendi çapında idealist olan Emre öğretmen elinden geldiğince küçük öğrencilerine bir şeyler öğretmeye çalışır, sene sonuna kadar "hiç olmazsa biraz Türkçe öğrenmelerine" uğraşır. Yönetmenlerinin deyimiyle "belgeselle-kurmacayı harmanlayan" film herhangi bir radikal söylem içermeksizin sadece varolan durumun (öğretmen ve öğrencilerin aynı sınıfta farklı diller konuşmaları ve iletişim kuramamaları) altını çizerek dönemin entelektüel camiasından tam not alır. Örneğin Mahmut Mutman *Radikal*'de film için şöyle diyecektir:

> Orhan Eskiköy ve Özgür Doğan'ın hayranlık uyandırıcı teknik ve sanatsal başarıları, kendi zayıflığını saklamayan, objektif olarak sahip olamadığı bir otoritenin pozuna bürünmeye ve acısını çocuklardan çıkarmaya kalkışmayan Emre Aydın'ın müthiş samimiyeti ve mesleğine olağanüstü bağlılığı (özellikle siyasetçiler ve tüm şehirli üst-orta sınıflar bu öğretmeni iyi seyretsin) ve başka türlü olamayan çocukların, Rojda, Zülkif'in ve diğerlerinin sadece varolmaları bu filmi unutulmaz bir ders haline getiriyor... (Mutman, 2009).

Kürt meselesini merkezine alan çok daha sert söylemlere sahip (örneğin *Press* ya da *Min Dit*) filmlere kıyasla neredeyse hiçbir siyasal angajmanı olmayan film sadece basit bir gerçekliği "yansıtarak" belli bir toplumsal bilinç yaratmaktadır. Zaten Kürt meselesi ekseninde dönen tartışmalar ve bu bağlamda yapılan filmler, yukarıda irdelenen "olumlayan postmodernizmin" "kimlik", "diaspora", "etnisite" vurgularına doğrudan bağlanarak "yeni bir siyasal hassasiyet" ekseninde politika yapmaktadırlar. En önemli Kürt sinemacılardan sayılan Yılmaz Güney'in filmlerinde sosyo-ekonomik ezilmişliğin hep arka planında bıraktığı "Kürt Kimliği", 1990 sonrası filmlerde temel mesele olmuştur. Bu bağlamda *İki Dil Bir Bavul* da hem benimsediği minimal anlatı tarzı hem de "kimlik", "dil", "iletişim" sorunlarına yaptığı göndermelerle bu yeni toplumsal-siyasal perspektifin içindedir. Yalnız Orhan Eskiköy ve Özgür Doğan'ın ilk uzun metraj çalışması olan film, bazı açılardan "elini korkak alıştıran" ve postmodern açıdan bile olsa "kimlik" meselesini yeterince deşemeyen bir yapımdır. Başka bir deyişle film pekçok açıdan "arada" kalmıştır. Elbette "arada" olmak da aslında bir tercih olabilir ve "yeni siyasal-toplumsal hassasiyetler" ekseninde kendine bir yer bulabilir ancak *İki Dil Bir Bavul*'un "arada" kalmışlığı, biraz da "faydacı" ve belki de bir nebze "yeterince cesur olamayan" bir yaklaşımın izlerini taşır. Eskiköy, Zeynel Doğan'la yaptığı *Babamın Sesi*'nde (*Denge Bave Min*, 2012) prodüksiyon ve festival baskılarına karşı daha dirençli durabilen çok daha olgun bir sinema yapma imkânı bulacaktır.

İki Dil Bir Bavul'un "arada" kalmışlığı iki başlık altında incelenebilir: Öncelikle "kimlik" meselesine yaklaşımı ya da "problematize" edişi açısından muğlak, belirsiz bir konumdadır film. Merkezde kim vardır? Evini çok özleyen, sürekli annesiyle telefonda konuşan "Batı'lı ve Türk" Emre öğretmen mi, yoksa dilini konuşamadıkları bir kültürü çat pat öğrenmek zorunda kalan Urfalı Kürt çocuklar mı? Seyircinin kiminle özdeşleşmesi beklenmekte, kimin "kimlik" çıkmazı mercek altına yatırılmaktadır? Yeni siyasal hassasiyetler söz konusu olduğunda özellikle sinema araştırmalarında sıklıkla başvurulan kitaplardan bir tanesi Hamid Naficy'nin 2001'de yayımlanan *Aksanlı Sinema: Sürgün ve Diasporik Film Üretimi* isimli ça-

lışmasıdır. Naficy bu kitapta "aksanlı sinema" olarak adlandırdığı tarzın yeni bir "postmodern form" olduğunu anlatır. Bu "aksanlı" filmler, özellikle etnik ya da diasporik sinemacıların, öncelikle "yolculuk" teması etrafında şekillenen, çok dilli, kimlik meselelerini sorunsallaştıran, ev ve sürgün edilen yerle ilgili eleştirel görüşleri barındıran özgün yapımlarıdır. Bu bağlamda "etnik" sinemacılar da (yani başka bir etnik kökenden geldiği için yaşadığı toplumda "ezilen", "dışlanan", kısaca "öteki" olan sanatçılar) pekçok açıdan "aksanlı sinema" yapmaktadırlar. İşçi sınıfının çilesinden çok kendi etno-kültürel ezilmişliklerine yoğunlaşan bu sanatçılar, kendilerini ezen başat etno-kültürel kimliğe karşı bir tür "üçüncü sinema" modeli benimseyerek başkaldırırlar. Çoğunlukla yönetmenlerin öz yaşam öykülerini de yansıtan bu düşük bütçeli filmler genelde tekrarlanan bazı metaforlar, imgeler içerir. Dağlar, açık alanlar, geride bırakılan memlekete duyulan özlemi ifade eden sonsuzluk mekânları, mektup, telefon, kaset gibi iletişim araçlarının sık kullanımı, sürgünde olmayı ifade eden kıstırılmışlık işaretleri çokluk karşımıza çıkan "aksanlı" sinema ögeleridir (Naficy, 2001, s. 1-33). Bu temel ifadeler merkeze alındığında *İki Dil Bir Bavul*'un tipik bazı "aksanlı" sinema işaretleri içerdiği (yolculuk, düşünceye dalınan açık alanlar, sık sık annesiyle telefonda konuşan Emre öğretmen, okul, ev ve uyum sağlanmaya çalışılan köylülerin arasına zoraki sıkıştırılmaya çalışılan bir hayat) ve bu bağlamda etnik kimliği problematize eden yeni postmodern biçimlere yakın olduğu görülebilir. Ancak burada oldukça tuhaf bir durum da söz konusudur: Aksanlı sinemada "başat kültürün altında ezilen etnik kimlik" problematize edilirken ve aksanlı sinema işaretleri (yolculuk, kıstırılmışlık, sürgün edilmişlik imgeleri, telefon ve benzeri iletişim araçlarının kullanımı) bu "ezilen" karakterin kimlik sıkıntılarını vurgulamak için kullanılırken, *İki Dil Bir Bavul*'da Batı'dan Doğu'ya gelen ve etnik olarak Türk olan Emre öğretmenin ev hasretine tercüman olurlar. Emre öğretmen sürekli evini düşler, sık sık annesiyle telefonda konuşur, kendisini anlamayan öğrencilerinin arasında bunalır, evinin penceresinden dışarılara bakarken dalar gider. Yani anlamadıkları bir dilde eğitim görmek zorunda olan ezilmiş Kürt çocuklardan çok, evinden uzakta, bir nevi "sürgünde" olan Emre öğretmenin penceresinden yansıtılır "öteki olma hali".

Filmin bir başka "arada" kalan sorunlu yanı, belgeselle kurmacayı harmanlaması meselesidir. Filmin bir belgesel mi yoksa kurmaca mı olduğu hakkında çeşitli spekülasyonlar yapılmıştır. Elbette günümüzde çok değişik tarzlarda belgeseller çekilmekte, "dokü-drama" ya da şiirsel-belgesel denilen türlerde oldukça yaratıcı tarzlar ortaya konmaktadır. Gene de "etik" olarak, bir yapımın "belgesel" olarak tescil edilebilmesi belli bir gerçekliği ortaya koyması ve seyircinin de buna "güvenmesi" ile ilgilidir. Or-

han Eskiköy ve Özgür Doğan çok uğraştıklarını ve belgesel yaparak "harcamak" istemediklerini belirttikleri filmin türü için şöyle konuşurlar: "Bu hikâye gerçeğin yaratıcı yorumudur. Gerçek neyse ona sadık kalmaya çalıştık. Ancak bizim yorumumuzun varlığı da işin içinde. Kurmaca ile belgesel arasındaki belirsizliği sonuna kadar kullandık. Yeni bir dil arayışı diyebiliriz. Ama ne kurmaca, ne dokü-drama. Gerçek bir hikâyeyi sinemanın bütün olanaklarını kullanarak anlattık" (Eskiköy ve Doğan, 2009). "Kurmaca ve belgesel arasındaki belirsizliği sonuna kadar kullanmak" deyişi bazı çevrelerde rahatsızlık yaratmış ve filmin hem belgesel hem de kurmaca festivallere girerek ödül toplaması bazı açılardan eleştirilmiştir. Örneğin Ayşegül Taşkent, Kadir Has Üniversitesi'nde yapılan bir panelde, filmin bazı oyunculara para verilerek yapıldığını söylerken, hem belgesel hem de melez ve kurmaca festivallerinden ödül alan filmin "etik" bazı sıkıntılar içerdiğini vurgulamıştır. Bu görüşe karşı çıkan Seray Genç gibi bazı sinema yazarları ise belgeselin artık çok farklı tarzları buluşturduğunu ve bu kadar "kategorik" bir yaklaşımın doğru olmadığını savunmuştur.[11] Tartışmaya farklı bir mecradan katılan akademisyen Özgür Çiçek ise, filmin gerçek bir belgesel olmadığını söylemenin, filmin bütün çıplaklığıyla ortaya serdiği sorunu görmezden gelmenin başka bir yolu olduğunu savlamıştır (Çiçek, 2011). Kısacası *İki Dil Bir Bavul* müthiş bir fikirden yola çıkan ve acı bir gerçeği olanca çıplaklığıyla gözümüze sokarak siyasal-toplumsal duyarlılıklara kapı aralayan bir film olmanın yanında, arada kalıp, belirsizliklere sıkışarak "kimlik" meselesinin çevresinden dolaşan, tartışmalı bir yapım da olmuştur. Orhan Eskiköy'ün 2012'de (bu sefer Zeynel Doğan ile) çektiği *Babamın Sesi* bu bağlamda, kimlik meselesini çok daha doğru bir eksenden tartışan, samimi ve olgun bir yapım olarak, daha az gişe yapmasına rağmen, çok daha dikkat çekici bir filmdir. Gene de *İki Dil Bir Bavul*, melez tarzı, minimalist yaklaşımı ve müdahaleci olmayan nesnel anlatımıyla, önemli bir "kimlik" meselesine, "dil" ve "iletişim" sorununa eğilerek, postmodern yeni siyasallaşma biçimlerinin "mikro-siyasal söylemlerine" iyi bir örnek oluşturur.

Sonuç

Bu yazı bağlamında, 1995 sonrasında "bağımsız" olarak adlandırılan yeni sinemamızın "siyasal ve toplumsalla" ilişkisi irdelenmeye çalışılmıştır. Derviş Zaim'in *Tabutta Rövaşata,* Nuri Bilge Ceylan'ın *Taşra Üçlemesi* ve Orhan Eskiköy, Özgür Doğan'ın *İki Dil Bir Bavul* filmlerini mercek altına alan bu inceleme, entelektüel sinemamızın "eski" ve "yeni" siyasal-

[11] Yeni Belgesel Gerçekçilik Paneli (2010), Kadir Has Üniversitesi, Türk Sineması'nda Yeni Yaklaşımlar: Sinema ve Yeni , 6-8 Mayıs.

toplumsal hassasiyetlerini kısaca ortaya koymayı amaçlamıştır. Özellikle 1980 öncesinde çok daha geleneksel bir sol ya da Kemalist söylemi benimseyen "eski" siyasal sinemamızın yanında 1990 sonrası bağımsız yapımlar oldukça apolitik ve içine kapanık görünmektedir. Aslında bu yazı içerisinde de vurgulanmaya çalışıldığı gibi bu filmler "apolitik" olmaktan çok "yeni bir siyasal-toplumsal duyarlılık" tarzı benimsemektedir. Genel olarak "postmodern siyasal yaklaşımlar" başlığı altında incelenebilecek bu hassasiyetler, "rasyonel olmayanın", "sahiciliğin", "ötekinin", "marjinalin", "minimal ve doğal olanın", "kimlik, aidiyet ve iletişim" meselelerinin izini sürmekte ve kendine özgü bir toplumsal angajmanı da barındırmaktadır. Doğrudan toplumsal eleştiri yapmak, ezilen sosyal sınıfları merkeze almak ve toplumu "ileri" götürmek gibi modernist temaları fazlaca barındırmayan bu yeni tür (Rosenau'nun deyişiyle) "olumlayan postmodern" yapımlar, Derviş Zaim'in altını çizdiği, farklı yollar izleyen ama gene de sonuçta bir noktada buluşan "alüvyonik" filmlerdir. Elbette, bunlar aslında yazıda ele alınan 5 filmle de sınırlı değildir. *Bahtı Kara* (2009), *Oflu Hoca'yı Aramak* (2014), *Çengelköy Underground* (2015) ve Kazım Öz'ün pekçok filmi benzer bir kuramsal çerçeve içerisinde incelenebilir. Öte yandan, özellikle 2010 sonrası çekilen "bağımsız" yapımların bir bölümü son dönemlerde "şüpheci, karamsar postmodernizmin" karanlık nihilizmine de kaymaktadır. Ancak burada konu edinilen filmler böyle bir "karanlık nihilizmi" barındırmamakta, farklı ve heterojen bir toplumsal angajman tarzını benimsemektedir. Tabii "öznenin tümden öldüğü" ve hiçbir kurtuluş umudu barındırmayan kasvetli ve karamsar atmosfer, son yıllarda Türkiye siyasetine paralel olarak, entelektüel sinemamızda gittikçe artmaktadır. Gene de 2016-17 sezonunda gösterime giren *Mavi Bisiklet* (Ümit Köreken), *Kaygı* (Ceylan Özçelik) ve *Babamın Kanatları* (Kıvanç Sezer) filmlerinin oldukça belirgin siyasal vurguları ve bilinçli "özne-kahramanları" sinemamız adına umudu canlı tutmaya devam etmektedir.

Kaynakça

Abisel, N. (1994), "Nasıl Yaşıyor, Nasıl Düşlüyoruz?" Abisel, Onaran, Köker (ed.) *Türk Sinemasında Demokrasi Kavramının Gelişmesi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Aliçavuşoğlu, E. (1999), "Nuri Bilge Ceylan'la Söyleşi: Çehov Beni Isıtıyor" *Cumhuriyet*, 2 Aralık.

Armes, R. (1987), *Third World Filmmaking and The West*, University of California Press.

Baudrillard, J. (2011), *Simülakrlar ve Simülasyon*, Çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Baudrillard, J. (2012), *İmkânsız Takas*, Çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Best, S. ve Kellner, D. (1998), *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, Çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Çiçek, Ö. (2011), "The Fictive Archive: Kurdish Filmmaking in Turkey" *Alphaville: Journal of Film and Screen Media* (Summer).

Daldal, A.(2005), *Türk Sinemasında Toplumsal Gerçekçilik*, İstanbul: Homer Yayınevi.

Daldal, A. (2016) "Caligari'den Hitler'e, Distopyalar'dan Yeni Türkiye'ye" *Birikim*, Mart.

Dorsay, A. (2004), *Sinemamızda Çöküş ve Rönesans Yılları 1990-2004*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Dorsay, A. (2004), *Yılmaz Güney Kitabı*, İstanbul: Güney Yayınları.

Dönmez-Colin, G. (2008), *Turkish Cinema: Identity, Distance, Belonging*, Londra: Reaktion Books.

Foucault, M. (2016), *Cinselliğin Tarihi*, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Fukuyama, F. (1993), *The End of History and the Last Man*, Newyork: Avon Books.

Harvey, D.(2003), *Postmodernliğin Durumu*, Çev. Sungur Savran, İstanbul: Metis Yayınları.

Jameson, F. (1984), "Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism", *New Left Review*, July-August.

Kennedy, T. (2009), "Yılmaz Güney Sineması", Müjde Arslan (ed.) *Kürt Sineması: Yurtsuzluk, Sınır ve Ölüm*, İstanbul: Agora Yayınları.

Kracauer, S.(1960), *Theory of Film*, Princeton University Press.

Lemarié, Y. (2001), "Nuages de Mai, Je vous aime tant", *Positif*, Nisan.

Mutman, M. (2009), "Çocukların Dili Ya da Irkçılık Nedir?", *Radikal 2*, 1 Kasım.

Naficy, H. (2001), *An Accented Cinema: Exilic and Diasporic Filmmaking*, Princeton University Press.

Özgüç, A. (2013), *Türk Sineması'nda İstanbul*, Horizon International, İstanbul.

Özgüven, F. (2003), "Nuri Bilge Ceylan ile Kişisel Yolculuk" (söyleşi) *Yirmibir Mimarlık Dergisi*, Mayıs.

Rosenau, P., M. (2004) *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*, Çev. Tuncay Birkan, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Suner, A. (2006), *Hayalet Ev: Yeni Türk Sinemasında Aidiyet, Kimlik ve Bellek*, İstanbul: Metis Yayınları.

Suner, A.(2010), *New Turkish Cinema*, Londra: I.B. Tauris.

Türkali, V. (1985), *Bu Gemi Nereye*, İstanbul: Cem Yayınevi.

Uçakan, M.(1977), *Türk Sinemasında İdeoloji*, İstanbul: Düşünce Yayınları.

www.cinedergi.com (Ekim 2009). (Erişim Tarihi, 14. 8. 2017).

www.derviszaim.com/1996-tabutta-rovesata (Erişim tarihi, 22.7.2017).

www.filmhafizasi.com/dervis-zaim-ile-soylesi/ (Erişim tarihi 23.7.2017).

www.hurriyet.com.tr/ odul-kazandigi-gun-oldu-39106182 (Erişim tarihi: 22.7. 2017).

www.hurriyet.com.tr/sete-ezan-okuyarak-girdim-26655639 (Erişim tarihi 23.7.2017).



FLORAYA AĞIT: DOĞA

Hakan Yılmaz
Hetero-Doğa(l)/ Norm(al) Anlayışa Queer Ekoeleştirel Bir Bakış

Fatma Aykanat
Antroposenik Amnezya: Antroposen Çağı'nda İnsan Kaynaklı Çevresel Dönüşümler ve Değişen Doğa İmgesinin Kültürel Hafızamızda Bıraktığı Boşluklar

Gülşah Göçmen
Kentsel Ekoleştiri: Doğa'dan Kentdoğa'ya Ekolojik Bir Yolculuk

Kerim Can Yazgünoğlu
İnsan Çağında Çevresel Estetik: Güzelin ve Çirkinin Ötesinde "Doğasonrası" Ekolojiler

Nilsen Gökçen
Hawthorne'un Zehirli Bahçesi, Bilim ve Ölüm

Zümre Gizem Yılmaz
Filozofların Dilinden Elementlerin Kadim Hikâyesi: Ekofobik Algı ve Element Ekoeleştirisi

Nükhet Barlas
Doğa Yıkımı Yüzünden Çıkmaza Giren Uygarlığımız için Umut Var mı?

Erol Malçok
Geçmişten Günümüze Ekolojik Kriz ve Çözüm Önerileri

Mohammad Bidhendi
Rezida Nigomatullina
Mohsen Shiravand
Çevresel Krizlerin Doğuşunda Francis Bacon'ın Rolü ve Bakış Açısı

Molly Wallece
"Tuhaf Bir Ekoloji": Doğasını Bozduğumuz Bir Doğanın Doğası

Necati Erbil Ertürk
Bir Antroposen Eleştirisi İnsan Merkezlilikten "Teknik" Farkındalığa

Çağrı Eryılmaz
Antroposen Kavramının Toplumsal İnşası: Nesnel Bilim, Popüler Kültür ve Çevreci Politika

Aslı Tosuner
Neoliberalizme Karşı Ekolojik Anlatıyı Kurgulamak

Sezgin Toska
Ekokurgu Işığında Amerikan İstisnacılığının Paradoksu: Doğa

Aslı Daldal
1995 Sonrası Türkiye Bağımsız Sineması'nda Yeni "Siyasallaşma" Biçimleri: Masumiyet, Doğa, Kimlik

ISSN 1303-7240-0