cogito

LUC FERRY

ekolojik yeni düzen

Çeviren: Turhan Ilgaz

YKY

EKOLOJİK YENİ DÜZEN
Ağaç, Hayvan ve İnsan

Luc Ferry 1951'de Fransa'da doğdu. Caen Üniversitesi'ndeki profesörlük görevini sürdürmektedir. *Le Nouvel ordre écologique* adlı yapıtıyla Prix Médicis deneme ödülünü almıştır. *Homo Aestheticus: Demokrasi Çağında Zevkin İcadı* adlı yapıtı 13 dile çevrilmiştir. Halen, Grasset Yayınları tarafından yayımlanan "Le Collège de Philosophie" dizisini yönetenlerden biridir.
Başlıca eserleri: *Philosophie politique* (1984); *Système et Critiques* (1985); *La Pensée 68* (1985); *68-86. Itinéraires de l'individu* (1987); *Heidegger et les modernes* (1988); *Vacances Romaines* (1992); *La péniche du bonheur* (1992); *Des animaux et des hommes* (1994); *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie* (1996); *Le sens du beau* (1998); *La Sagesse des modernes* (1999) (André Compte-Sponville ile ortak çalışma); *Qu'est-ce que l'homme?* (2000) (Jean-Didier Vincent ile ortak çalışma).

Turhan Ilgaz 1945'te Trabzon'da doğdu. Galatasaray Lisesi ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. Üniversite yıllarında başladığı gazeteciliği 1988 yılına kadar sürdürdü. O yıldan bu yana kitap yayıncılığı ve Fransızcadan çeviriler yapıyor.
Başlıca çevirileri: André Gorz'dan *Cennetin Yolları* (*Les chemins du Paradis*; AFA, 1986), André Clot'dan *Muhteşem Süleyman* (*Soliman le Magnifique*; Milliyet, 1987), Michel Foucault'dan *Söylemin Düzeni* (*L'ordre du Discours*; Hil, 1987), Roland Topor'dan *Alis Harfler Ülkesinde* (*Alice de l'autre côté de la page*; YKY, 1992), Gilles Deleuze-Félix Guattari'den *Felsefe Nedir?* (*Qu'est-ce que la Philosophie?*; YKY, 1993).

LUC FERRY

EKOLOJİK YENİ DÜZEN

Ağaç, Hayvan ve İnsan

ÇEVİREN:
TURHAN ILGAZ

YKY
İSTANBUL

Yapı Kredi Yayınları -1372
Cogito - 96

Ekolojik Yeni Düzen - Ağaç, Hayvan ve İnsan / Luc Ferry
Özgün Adı: Le Nouvel ordre écologique - L'arbre, l'animal et l'homme
Çeviren: Turhan Ilgaz

Kitap Editörü: Cem İleri
Düzelti: Alev Özgüner

Kapak Tasarımı: Nahide Dikel
Baskı: Şefik Matbaası

1. Baskı: İstanbul, Eylül 2000
ISBN 975-08-0037-0

© Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş. 1998
© Éditions Grasset & Fasquelle, 1992
Bu kitabın telif hakları Onk Ajans Ltd. Şti. aracılığıyla alınmıştır.

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.
Yapı Kredi Kültür Merkezi
İstiklal Caddesi No. 285 Beyoğlu 80050 İstanbul
Telefon: (0 212) 252 47 00 (pbx) Faks: (0 212) 293 07 23
http://www.yapikrediyayinlari.com
http://www.shop.superonline.com/yky
e-posta: ykkultur@ykykultur.com.tr

İÇİNDEKİLER

Önsöz: Hümanizmin Parantezleri • 9

BİRİNCİ KISIM
HAYVAN YA DA TÜRLERİN KARIŞTIRILMASI
I: Doğa karşıtı insan • 35
II: "Hayvanın kurtuluşu" ya da hayvanlar hukuku • 53
III: Ne hayvan ne taş: İkircikli varlık • 80

İKİNCİ KISIM
YERYÜZÜNÜN GÖLGELERİ
I: "Derin ekoloji"nin büyük amacı: "Bir dağ gibi düşünmek" • 99
II: Nazi ekolojisi: Kasım 1933, Temmuz 1934 ve Haziran 1935 tarihli yasalar • 134
III: Farklılığa övgü ya da solculuğun değişik yüzleri: Ekofeminizm olayı • 153
IV: Demokratik ekoloji ve doğanın hakları sorunu • 173

Sonuç: Milliyetçilik ve kozmopolitçilik: Üç kültür • 196

Olağanüstü bir entelektüel romantizm belirliyor çağımızı: Şimdiki zamandan kaçılıyor, yitirilmiş bir güvenliğin mavi çiçeğini *bulabilmek uğruna, hangisi olursa olsun bir geçmişe sığınılıyor. (...) Ve benim özellikle göstermek istediğim şey de, bu yüreksiz varsayımın ikna edici olmadığıdır. Avrupalı kafanın bugünkü durumu, bana göre, dekadans değildir, ama halen sürmekte olan bir geçiş sürecidir; bir aşırılık değil, ama yetersiz bir olgunluktur.*

ROBERT MUSIL, *Denemeler*, s. 346

Önsöz
Hümanizmin Parantezleri

1. Hayvan Davaları

1587: Saint-Julien köyü sakinleri, Saint-Jean-de-Maurienne'deki piskoposluk yargıcına başvurarak bir yaprak biti sürüsüne karşı dava açarlar. Amblève ya da La Verpillière'den geldiğini iddia ettikleri bu haşaratın bağlarını istila ederek çok büyük zararlara neden olduğunu belirten köylüler, dava vekillerinden, kendileri adına "Maurienne piskoposluğu genel ve resmî naibi muhterem senyöre" hitaben bir dava dilekçesi hazırlamasını talep etmekte ve naipten, Tanrı'nın gazabını dindirmek ve "aforoz ya da uygun düşecek başka bir yasaklama yoluyla", böceklerin kurallar çerçevesinde ve nihai olarak defedilmeleri için uygun görülen önlemleri kendilerine salık vermesini rica etmektedirler.

Bu olaydan kırk yıl kadar önce, 1545'te, aynı Amblève'li haşerelere (ya da en azından atalarına) karşı, benzer bir dava daha açılmıştı. Olay, yargılama usulünün öngördüğü üzere, piskoposluk yargıcının bizzat atamış olduğu avukat tarafından savunulan böceklerin zaferiyle sonuçlanmıştı. Yargıç, hayvanların da Tanrı tarafından yaratılmış olmaları dolayısıyla, bitkilerle beslenme konusunda insanlarla aynı hakka sahip oldukları görüşüne vararak, böcekleri aforoz etme talebini reddetmiş, 8 Mayıs 1546 tarihli bir emirle davacıların topluca dua

ederek günahlarından ötürü içtenlikle bağışlanmayı dilemelerine ve Tanrı'nın inayetine sığınmalarına karar vermekle yetinmişti. Bu arada, şikâyetçi yöre sakinlerini, ürün vergilerini gecikmeden ödemeye –bunun için daha uygun bir fırsat bulunamazdı– ve aynı zamanda da "böceklerin istilasına uğramış bağların çevresinde, üç gün art arda ayin" düzenlemeye davet ediyordu. Bunun ardından, aynı türden daha başka tövbe ve günah çıkarma yöntemleri öneriliyordu. Artık bu tavsiyelerin etkisinden midir, yoksa daha basit bir açıklamayla, dava çok fazla uzadığı için midir, bilinmiyor ama; her ne olursa olsun, kınkanatlılar yöreyi terk ettiklerinden ötürü, olay orada kalmıştı.

Ama kırk iki yıl sonra, dava 13 Nisan 1587'de yeniden görülmeye başlandığında, bağcılar, felaketin yeniden hortlaması durumunda bu kez yargıcın da katı bir tutum takınacağına elbette güvenmekteydiler. Ruhban yargıç, ilk ağızda, böceklere başka bir temsilci ya da "davavekili" ile ona yardımcı olacak yeni bir avukat (1545'teki, bu arada ölmüştü) bulmakla yetindi. Yanı sıra, Saint-Julien piskopos naibini de 8 Mayıs 1546 tarihli emri uygulamakla görevlendirdi. Rahibin usulüne uygun olarak kaleme alıp imzaladığı tutanağın da kanıtladığı gibi, bu görev 20, 21 ve 22 Mayıs günlerinde, büyük bir törenle yerine getirilmiştir.

Olayın devamı, günümüzdeki mahkeme tutanaklarının aktarageldikleri yargılama usullerini hiçbir şekilde aratmamaktadır. Böceklerin avukatı en küçük biçimsel ayrıntılardan bile o kadar iyi yararlanıyordu ki, 18 Temmuz'da –yani, davanın başlamasından üç ayı aşkın bir süre sonra– iddia, temellerinden sarsılmaya başladı. Sanık avukatlarının ustaca savunmalarının Kilise'nin yargı kurulunda daha iyi bir sonuç alacağını (yani, kendileri için olabilecek en kötü sonucu elde edeceklerini) hisseden Saint-Julien temsilcileri uzlaşmayı seçtiler ve "işbu hayvanlar için, adı geçen Saint-Julien yöresi bağları dışında, anılan bağları kemirmelerini ve bozmalarını önlemek için, yaşayabilecekleri yeterli bir otlama alanı hazırlamak" amacıyla yöre sakinlerinin katılacakları bir genel kurul çağrısı yaptılar. Bu toplantı yapıldı da; uzun tefekkürler sonunda "on-

lara (böceklere), Grand-Feisse adı verilen (burada söz konusu yerin ayrıntılı bir betimlemesi yer alıyor), yaklaşık kırk elli setiyelik,* üzerinde bol miktarda ot ve otlanacak başka bitkiler dışında, böğürtlen, yabani kiraz, meşe, fidanlık, çam vb. birçok ağaç, bitki ve yaprak türü bulunan araziyi sunmaya... karar verdiler. Kısacası, karşı tarafı, yöre sakinlerinin iyi niyetine ve toprağın gerçekten değerli olduğuna inandırma amacı güdülüyordu. Elbette, bu toprakta bir geçiş haklarının bulunmasını, aynı şekilde buradaki birkaç aşıboyası alanını işletmeyi ve savaş durumunda da buraya sığınabilmeyi talep ediyorlardı, ama "adı geçen hayvanların otlağına" hiçbir zarar vermemeyi ve bunu sağlamak için de "adı geçen yeri, onlara, yukarıda sıralanan koşullar altında kabul edildiği şekliyle ve bunlara uyularak ve de sürekli olmak kaydıyla sözleşmeyle devretmeyi..." taahhüt ediyorlardı.

"Doğayla sözleşme"nin, doğanın varlıklarıyla yapılan bir antlaşmanın bu, hiç şüphesiz ilk örneği, yine de savunma avukatını yatıştırmaya asla yetmedi. Görevinin ciddiyetinin bilincinde olan ve müvekkillerinin hiçbir şekilde zarar görmemelerini gözeten avukat, "Grand-Feisse"i bizzat ziyaret etmeyi üstlendi, ardından da, toprak parçasının "kısır ve hiçbir ürün vermez" oluşu nedeniyle, hasım tarafın hemen tazminat ödemeye mahkûm edilmesi gerektiği sonucuna vardı. Kilise mahkemesinin nihai kararının ne olduğunu bilmiyorum.[1] Bununla birlikte, önerilen toprak parçasının gerçek zenginliklerini belirlemek üzere daha başka bilirkişilerin de atandığı ve 20 Aralık tarihinde konunun hâlâ bir çözüme kavuşturulamamış olduğu bilinmektedir...

Benzer olaylarla kıyaslandığında, hayvanların kazanmış olması muhtemel görünmektedir. Gerçekten de, Kilise yargıcının onların safında yer alması sıklıkla görülen bir şeydi. İsviçreli ilahiyatçı Fœlix Hemmerlein[2] tarafından kaleme alınan *Des exorcismes* (1497) başlıklı araştırma, bu şekilde sonuçlanan birçok örnek içermektedir. Burada, bir tür analoji oluşturması

* Eski bir tahıl ve toprak ölçüsü. Ağırlık ölçüsü olarak yaklaşık 150 ila 300 kg. arasında değişen bir ağırlığa tekabül ediyordu. Toprak ölçüsü olarak da bir *setiye*'lik tahılın ekilebildiği alanı ifade ediyordu. Burada, toprak ölçüsü olarak kullanılmaktadır. [ç.n.]

açısından aktarmaya değer bulduğum *Laubkäfer*'ler örneği de böyledir:

> "Coire kenti dolaylarında, çiftçilerin çok iyi tanıdıkları, kara başlı, beyaz gövdeli, serçeparmağı boyundaki, altı ayaklı kurtların ani bir baskınıyla karşılaşılmıştı. Bunlara Alman taşra ağzında *Laubkäfer* denir; kış başında toprağın altına girerler, köklere saldırırlar, öldürücü dişlerini bunlara öyle bir geçirirler ki, bahar geldiğinde, bitkiler tomurcuklanmak şöyle dursun, kuruyuverirler. (...) Oysa ki, yöre sakinleri, birbirini izleyen üç fermana dayanarak, bu tahripkâr böcekleri taşra mahkemesine şikâyet etmişlerdi; adaletin usullerine uygun bir şekilde onlara bir avukat ve bir dava vekili sağladılar, ardından da, gerekli tüm formaliteleri yerine getirerek onlara karşı dava açtılar. Sonuçta, yargıç, işbu kurtların Tanrı'nın yaratıkları olduğunu, yaşamaya hakları bulunduğunu, onları yaşamlarını idame ettirecek besinlerden yoksun bırakmanın adalete sığmayacağını dikkate alarak, bundan böyle artık tarımsal toprakları kırıp geçirmek için mazeret bulamasınlar diye, ormanlık ve vahşi bir bölgeye gönderilmelerine karar verdi. Ve böyle de yapıldı."

Ama, 1451 yılında Berne gölündeki sülüklerin başına gelenler örneğinde görüldüğü gibi, bitki bitlerinin de lanetlendiklerine ve usulüne uygun olarak aforoz edildiklerine şahit olunmaktadır. Lozan piskoposu, istila ettikleri suları terk etmeleri için hayvancıklara üç günlük bir süre tanıdıktan sonra, ültimatomunun sonuçsuz kaldığını görünce bizzat olay yerine gelir ve onları şu şekilde aforoz eder: "Güçlü ve yüce Tanrı ve bütün melekler ve ilahi kutsal Kilise adına sizi lanetliyorum; bu lanet nereye giderseniz gidin sizi izleyecek, siz ve sizden türeyecekler, her yerde yok olana kadar lanetlenmiş kalacaksınız."

Bu örnekte de görüldüğü üzre, karar, hayvanların doğal yasayı izlemekle yetinen Tanrı yaratıkları ya da insanların başına günahlarının cezası olarak gönderilmiş bela, ya da bizzat Kilise yetkesine doğrudan karşı koyan şeytanın araçları olarak yorumlanmış olmalarına göre değişebiliyordu. İlk iki varsayımda, gitmeleri için dua edilen hayvanlara zarar vermeden önce, günah çıkartma ve başkaca tapınmalarla ve gerektiğinde bir

yerden başka bir yere göçmekle yetiniyorlardı; sonuncu varsayımda ise hayvanlar ya "aforoz ediliyorlar", ya da en azından lanetleniyorlardı.

Haklarında karar vermek için, her iki tarafın da temsil edildiği bir davanın gerekli olmasının nedeni budur. Böylesi durumlarda uyulması gereken usuller, XVII. yüzyılın ikinci yarısında Chambéry'de avukatlık yapan, ve ancak XVIII. yüzyılda ortadan kalkacak olan bu tür davaların ateşli bir yandaşı olmayı sürdüren Gaspard Bally tarafından ayrıntılarıyla betimlenmiştir. *Traité des monitoires, avec un plaidoyer contre les insectes, par spectables Gaspard Bally, advocat au souverain Sénat de Savoye* başlığını taşıyan eserinde (1668), şu görüşü şiddetle savunmaktadır: "Gerekçeli kararları [yani, burada, Kilise yetkilileri tarafından hayvanlara karşı kullanılan "verip veriştirici" söylevleri] küçümsememek gerekir, şu nedenle ki, bu konu çok önemlidir, çünkü beraberinde, hepimizin Ana'sı kutsal Kilise'mizin kullandığı, kurunun yanı sıra yaşı da yakan, yaşayanları da ölüleri de fark gözetmeksizin kapsayan ve en tehlikeli ceza olan aforozu taşımaktadır; aforoz, yalnızca akıllı yaratıkları hedef almaz, ama, hayvanlar gibi akıldan yoksun olanlara da yönelir."[3] Ve Bally, devamında, "Kilise'nin vereceği lanetleme cezası aracılığıyla kendilerini güvenceye alabilmek için onlara karşı ne şekilde dava açmak gerektiğini" göstermeye girişmektedir.

Konunun bu yargısal yanı üzerinde bir parça daha duralım: Bu tutum, hayvanlar âlemiyle ve aynı şekilde genel olarak doğayla, modernlik öncesi, yani *hümanizm öncesi* kurulan ilişkilerin son derece anlamlı bir göstergesidir. İstisnalar dışında, yargısal süreç şu aşamalardan geçiyordu: Dava, şikâyetçilerin piskoposluk yargıcına sundukları dilekçeyle başlıyordu. Bunun ardından, olguların gerçekliğinin dikkatli bir şekilde incelenmesi, sonra da hayvanların yargı önüne çıkarılmaları ve sanıkların hakkını savunmak üzere (gerektiğinde, bir avukatın yardımını da isteyen) bir davavekilinin atanması kararının alınması geliyordu.

İşte Bally'nin yazdıkları: "İlk olarak, zarar gören yöre sakinleri tarafından sunulan dilekçe üzerine, hayvanların verdikleri ve verecekleri zarar konusunda soruşturma yapılır, bu so-

ruşturma sonuçlandığında, Kilise yargıcı bu hayvancıklara, davavekili aracılığıyla, yargı önüne çıkarılmaları, orada gerekçelerini belgelemeleri ve bulundukları yeri terk etmelerini isteyen yöre sakinlerine karşı kendilerini savunmaları için bir kayyum verilmesini sağlar ve her iki tarafın gerekçelerini görüp dinledikten sonra kararını açıklar." Bally, bunun ardından dilekçeye, yöre sakinlerinin ve böceklerin avukatının savunmalarına, şikâyetçilerden gelen yanıtlara, piskoposluk savcısının vardığı sonuçlara ve nihayet Kilise yargıcının kararına ilişkin birkaç tipik örnek vermektedir. Bunlar, ayrıntıları ya da yerel özellikleri dikkate almayan genel formüllerdir. Ama bu eksikliği, davaların duruşma tutanaklarından alınmış birkaç gerçek olay ışığında kolaylıkla tamamlamak mümkündür.

Böylece, örneğin, dilekçede, uğranılan zararların niteliğine ve yerine ilişkin ayrıntılar dışında, suçlanan böcek, sürüngen, fare, sıçan, sülük ya da başka türden hayvanların (Marsilya'da, limana doluşarak giriş-çıkışı engelleyen yunusların aforoz edildiği bir olay bile olmuştu) da büyük bir kesinlikle betimlenip adlandırılması gerekiyordu *ki, yargı önüne çağrıldıklarında, herhangi bir yanlışlık olduğunu ileri süremesinler.* Bu, zamanın ünlü bir hukukçusu olan ve 1531 yılında yayımlanan *Conseils* adlı eserinde, o dönemde, Kilise yargıçları nezdinde hayvanlar aleyhine açılmış davalar konusunda bilinen her şeyi bir araya toplayan Barthélemy de Chassanée'nin özellikle üzerinde durduğu bir noktadır. Nitekim, sanıkların bulundukları yöreye bir mübaşirin gönderilmesi ve yüzlerine karşı yüksek ve anlaşılabilir bir sesle falan gün, falan saatte, yargı heyeti karşısında bizzat hazır bulunmalarına ilişkin çağrının okunmasının sıkça rastlanan bir uygulama olduğu bilinmekte ve Fœlix Hemmerlein de, verdiği birçok örnekle, bunu doğrulamaktadır. Roma hukuku usullerine göre, çağrının, belli aralıklarla ve üç kez yinelenmiş olması gerekiyordu ki, yargılamanın, sanıkların yokluğunda yapılmasına karar verilebilsin. Söylenen gün ve saatte, mahkeme, salonun kapıları ardına kadar açık bir şekilde, sanıkları bekliyordu. Ve sanıklar, nedenini yalnız Tanrı'nın bildiği bir sebepten dolayı hazır bulunamadıklarından, onlara bir davavekili atayabilmek ve bunun için de onlara geçerli bir mazeret

bulmak gerekiyordu – Chassanée'nin altını çizdiği gibi, davavekilinin atanması o andan itibaren meşru oluyordu, yeter ki, müvekkilleri, bu kişiyi reddetmiş olmasınlar! Léon Ménabréa, Autun piskoposluğunun farelere karşı açtığı bir davada bizzat Chassanée'nin zaferle sonuçlandırdığı savunmayı, Thou'nun* *L'histoire universelle* [*Evrensel Tarih*] adlı kitabından (1650) alıntılayarak şöyle aktarmaktadır:

> "Henüz çok gençken, bu hayvanlara vekillik etmek üzere atandı. Fareler usullere uygun olarak çağrılmış oldukları halde, öyle bir savunma yaptı ki, müvekkillerine yeniden ve bütün Kilise çevrelerindeki rahipler tarafından bir çağrı çıkartılmış olması gerektiğini kabul ettirdi; çünkü, diyordu, dava bütün fareleri ilgilendirdiğinden, hepsinin birden çağırılmaları gerekirdi. Bu noktada, görüşünü kabul ettirdikten sonra, farelere tanınmış olan sürenin yetersiz olduğunu; yalnız yöreler arasındaki mesafenin değil, ama yolculuğun zorluklarının da dikkate alınmış olması gerektiğini, üstelik de bu zorlukların, kedilerin pusuda beklemesi ve en küçük geçitleri bile tutması dolayısıyla daha da büyük olduğunu kanıtlamaya girişti..."[4]

Hemmerlein'in gelişimini aktardığı, Coire'daki bokböcekleri davasında, yargıcın kendisi de, çıkardığı mahkeme celbinin sonuç vermediğini görünce, "genç olmalarını ve gövdelerinin ufaklığını dikkate alarak", hayvancıkları duruşmaya gelmedikleri için affetmemenin uygun olmadığı sonucuna vardı. Reşit olmayanlar kapsamına alınınca, onlara bir temsilci ve yardımcılığına da bir avukat atamak mümkün hale geliyordu ve avukat ile temsilci, müşterilerinin hakkını sadakatle korumayı, ant içerek taahhüt ediyorlardı. Yukarıda sözü edilen, Berne'deki sülüklerin davasında, piskopos, mahkemeden bu kadar kolayca kaçamayacaklarına karar vererek, mahkeme heyetinin karşısına fiziksel olarak çıkmaları için birkaç tanesini yakalattı. Bu iş yapıldıktan sonra da, "işbu sülüklerin, mevcut olanlar kadar namevcut olanların da, düşüncesizce istila etmiş oldukları yerleri

* François Auguste de THOU (Paris 1607-Lyon 1642) hukukçuydu, dostu Henri Coiffier de Ruzé d'Effiat de Cinq-Mars'ın (1620-Lyon 1642) kardinal Richelieu'ye karşı giriştiği suikastte suçortaklığı yaptığı için onunla birlikte idam edildi. [ç.n.]

terk etmeleri ve hiç kimseye zarar veremeyecekleri bir yere çekilmeleri, bu amaçla onlara, toplam üç tam gün olmak üzre, birer tam günlük üç kısa mühlet verdiği ve bu süreyi aştıkları takdirde, Tanrı'nın ve meleklerin lanetine maruz kalacakları hükmüne varıldığı"[5] konusunda uyarılmalarını buyurdu. Ve bu uyarının ciddiyetini göstermek üzere, rastgele seçilmiş olan sülükler, bu kararın okunmasından sonra hemen oracıkta idam edildiler!

Bu tuhaf tiyatronun, farklı oyuncularının gözünde taşıyabileceği anlama ilişkin soruyu şimdilik bir yana bırakalım. Bu karanlık uygulamaları, Aydınlanma'dan miras kalan bir hayal ticaretinin düşündürebileceğinden çok daha güzel ve çok daha karmaşık olduğunu bugün artık bildiğimiz bir çağın gerçeği kılmaktan da kaçınalım, çünkü Ortaçağ tarihçileri bunu affetmeyeceklerdir. Yine de, XIII. ve XVIII. yüzyıllar arasında bütün Avrupa'da onlarcası görülmüş olan bu davalar, bizde bastırılamaz bir gariplik duygusu uyandırmaktadır. Etnolojik, ama yine de klasik bir sorun: Bir dünyanın gerçekliğinin bir başka dünya için bu kadar kapalı bir hale gelişi nasıl anlaşılabilir? Ortak bir insanlık içinde ortaya çıkan bu şey ne tür uçurumdur ki, bazılarının büyük bir ciddiyetle yerine getirdikleri bir ayin, başkaları açısından bir komikliğe dönüşmektedir?

Biz, modern insanlar için, yanıt hiçbir şüpheye yer bırakmamaktadır. Bu yanıt, seve seve "doğal" olduğuna inandığımız bir gerçeklikten kaynaklanır: Özgürlüğün değil de doğanın varlıkları olan hayvanlara, tüzel kişilermiş gibi davranmak bize düpedüz saçma ve akla aykırı gelir. Gayet doğal bir şekilde, yalnızca tüzel kişilerin "bir davayı hak eden" varlıklar olduklarını düşünürüz. Doğanın bizim için hiçbir hukuksal değeri yoktur. Bu, kelimenin tam anlamıyla böyledir: Doğa artık bizimle konuşmamaktadır, çünkü uzun zamandan beri –en azından Descartes'tan beri– ona bir ruh atfetmeyi ve onda gizli güçlerin barındığına inanmayı bıraktık. Oysa, suç kavramı bizim gözümüzde sorumluluk kavramı içermektedir, istençli bir niyeti varsayar – öyle ki, yargı sistemlerimiz, yasayı çiğnemenin, "olağandışı bir durumda", bilinçdışı doğanın baskısı altında, dolayısıyla da egemen bir istencin özgürlüğünün dışında oluş-

tuğu bütün durumlar için "hafifletici sebepleri" kabul ederler. Hakikat mi, yoksa kendisi de gelecekteki kuşakları güldürecek olan yeni bir hayal ticareti mi? Gerçekten de, modern hümanizmi yalnızca insana ahlaki ve tüzel bir kişilik atfetmeye yönelten, insan ve doğa arasındaki bu ayrışmanın, kapanmakta olan bir parantezden başka bir şey olmaması da pekâlâ mümkündür. İşte bunun bir işareti.

2. *Yargılanan Ağaçlar*

1972 yılında, son derece ciddi bir dergi olan *Southern California Law Review*'da, profesör Christopher D. Stone'un şu başlığı taşıyan uzun bir makalesi yayımlanır: *Should trees have Standing? Toward legal rights for natural objects* [*Ağaçların Hukuksal Bir Statüsü Olmalı mıdır? Doğa Nesnelerinin Yasal Haklarının Belirlenmesine Doğru*]. Stone'un, iki yıl sonra küçük bir kitap halinde yeniden yayımlanan makalesi, burada hatırlatılmayı hak eden bir bağlam içinde büyük bir başarı kazanır. Ortaçağ'daki kırsal bölgelerimizden binlerce ışık-yılı ötede gibi görünen çağdaş Kaliforniya, oldukça tuhaf bir davanın peşinden, bir doğa varlıkları hukuku fikrini düpedüz yeniden icat etmektedir.

1970 yılında, Su ve Orman Kaynakları Dairesi (The US Forest Service), Walt Disney işletmelerine, Sierra Nevada'da yer alan "Mineral King" adlı vahşi bir vadiyi "geliştirme" yetkisi tanıyan bir izin belgesi verir. Söz konusu yerde oteller, lokantalar ve artık hep *Disneyland* modeline göre yapılan alışılmış oyun alanlarının inşası için otuz beş milyon dolarlık bir bütçe öngörülmüştür. Hiç şüphesiz yeryüzündeki en etkili çevreci kuruluşlardan biri olan güçlü "Sierra Club", projenin Mineral King'in doğal dengesini ve estetiğini tehdit ettiğini öne sürerek şikâyette bulunur. Mahkeme, şikâyeti, Orman Kaynakları Dairesi'ni izin belgesi vermekte haklı bulduğu için değil de, Sierra Club'ün bu şikâyeti desteklemek için geçerli hiçbir nedene sahip olmadığı gerekçesiyle reddeder – çıkarları, söz konusu proje nedeniyle *doğrudan* zarara uğramamıştır (unutmayalım ki, Amerikan hukuku, ilke olarak, tüm yargı sisteminin, soyut

değerleri değil, ama her türden *çıkarları* korumak üzere iş başında olduğu fikrine dayanmaktadır). Konu temyize gönderilmek durumundayken, o güne kadar üniversitedeki derslerinde sakin bir şekilde radikal ekolojinin savlarını savunmuş olan profesör Stone, kendi ifadesiyle "ormanlara, okyanuslara, ırmaklara ve çevrede 'doğal' diye adlandırılan bütün o nesnelere, hattâ bütünüyle çevreye yasal haklar vermemiz gerektiğini son derece ciddi olarak" öneren bir makaleyi çabucak kaleme almaya girişti. Bu konuda gerçek bir içtihat bulunmadığından, temyiz yargıçlarının en azından kuramsal bir öncü belgeden yararlanabilmeleri için hızlı davranmak gerekiyordu. Stone'un, kitabının önsözünde yazdığı gibi: "Sierra Club'e verilen zarar hiç şüphesiz pek az dikkate alınır türdendi, ama buna karşılık Mineral King'in –parkın kendisinin– uğradığı zarar hiç de az değildi. Eğer Mahkeme'nin, parkı o haliyle bir tüzel kişilik –işletmeler için söylendiği üzre– olarak ele almasını sağlamayı başaracak olursam, haklara sahip bir doğa kavramsallaştırması müthiş bir uygulama farklılığı yaratabilirdi..." Sonuç: Dokuz yargıçtan dördü Stone'un uslamlaması aleyhinde oy kullandı, ikisi çekimser kaldı *ve üçü lehte oy verdi;* böylece ağaçların, davalarını yalnızca bir oyla kaybetmiş oldukları söylenebilir...

Stone'un, nesnelerin haklarına ilişkin olarak ortaya koyduğu kanıtlar dikkat çekicidir. Bu kanıtlamanın, Tocqueville tilmizlerinin büyük bir keyifle karşılayacakları ilk aşaması, ekolojist literatürde sık kullanılan bir akıl yürütmeyi hatırlatmaktadır; buna göre, çocukların, kadınların, zencilerin, kızılderililerin, hattâ tutukluların, delilerin ya da embriyonların (gebeliğe son verilmesine ilişkin yasal düzenlemelerin değilse de, tıbbi araştırmaların çerçevesinde) haklarından sonra, şimdi de doğa haklarını düşünme zamanı gelmiştir. Sonuç olarak, burada genellikle bizimkine yakın olan bir dönemde "düşünülemez" gibi görünmüş olan bir şeyin bugün gerçeklik haline gelmiş olduğuna ilişkin bir analoji söz konusudur. Ve Stone, XIX. yüzyılda bile, Çinlilerin, kadınların ve zencilerin, farklı derecelerde olmakla birlikte, hukuk özneleri olmadıklarını düşünen falan ya da filan mahkemelerinin kararlarını saymaktadır.

Elbette, geriye, bir varlığın "yasal hakların taşıyıcısı" olduğunu söyleyebilmek için gerekli olan şeyi tanımlamak kalıyor. Stone'a göre, *ilk olarak,* bu varlığın kendi çıkarları için hukuksal davalar açabilmesi, *ikinci olarak,* muhtemel bir davada, mahkemenin bizzat bu varlığa karşı (yoksa, örneğin, sahibine karşı değil) bir zarar ya da dokunca meydana geldiği düşüncesini dikkate alabilmesi; nihayet, *üçüncü olarak* da, bu varlığın muhtemel bir düzeltmeden doğrudan doğruya yararlanabilmesi gerekir. Kitabın bundan sonraki kısmı, ağaçların (ve öteki doğal varlıkların) hiç güçlük çekmeksizin bu üç koşula da karşılık verdiklerini madde madde kanıtlamaya ayrılmıştır – elbette, buna benzer başka vakalarda, akıl sahibi olmayan başka birimler için yapıldığı gibi, yargı önünde temsilcileri aracılığıyla (ekolojist topluluklar ve daha başkaları: Stone, ağaçlar için, yasama organı düzeyiyle orantılı bir temsiliyeti dahi düşünmektedir!) yer almalarının kabul edilmesi koşuluyla. Benzer bir sav, modern hümanizmin, yalnızca insanlığın bir tüzel kişiliğe sahip olabileceği yolundaki geleneğini sorgulamak gerektiği ilkesinden hareket eden bazı hukukçular tarafından, bugün Fransa'da da savunulmaya başlanmıştır. Nitekim Marie-Angèle Hermitte, "ekosistem olarak taşıdığı önem doğrultusunda seçilmiş bir bölgeyi, kendi üzerindeki hakkını, yani olduğu gibi kalma ya da daha üstün bir duruma kavuşma hakkını geçerli kılmakla görevli bir komite ya da bir birlik tarafından temsil edilen bir hukuk öznesi haline getiren"[6] daha önceki bazı uygulamaları olumlu gelişmeler olarak görmektedir.

Yanılgıya düşmeyelim. Bu yetkin hukukçularda herhangi bir tuhaflık yoktur. Pragmatik ya da uygulamacı bir bakış açısından, Stone'un kanıtlaması, biraz ileride göreceğimiz türden itirazlarla karşılanabilirse de, tutarlılıktan yoksun değildir: Doğrudan bir çıkarın söz konusu olmaması durumunda bile, büyük kirleticilere karşı dava açmaya *kendiliğinden* imkân verecektir. (Kirlenme olayı, hiçbir bireysel çıkarın doğrudan zarar görmediği bölgelerde ortaya çıktığı için, Stone ekolojik düzlemdeki tahripkâr faaliyetlerine engel olunamayan çeşitli kirletici işletmelere ve bunların gerçekten de çelişkili olan somut du-

rumlarına işaret etmektedir.) Ama soru işaretleri, asıl, hemen hemen "ontolojik" bir düzlemde daha ivedi hale gelmektedirler, çünkü kurnazca yapılandırılmış olan bu hukuki yapı, doğanın eski çağlardaki kavranışlarına dönüş lehindeki tartışılabilir bir felsefi tavır alışı gizlemektedir. Kendilerini gerçek anlamıyla "post-modern" sayan bu düşünürler, "hümanizm sonrası"nın filozof ve hukukçuları, *doğa varlıklarının tüzel kişi statülerine geri döndüğü modernlik öncesi* bir dünya görüşüyle tuhaf bir duygu ve düşünce ortaklığı kurmuş olmuyorlar mı? Hâlâ modern çağın insanları olmayı sürdürdüğümüz ölçüde, ağaçların ya da böceklerin bir davayı kazanabilecekleri ya da kaybedebilecekleri düşüncesi karşısında, sonuçta *aynı garipseme duygusuna* kapılmıyor muyuz?

Hümanizm böylece parantez içine alınmış olmaktadır. Ve doğanın bu yeni savunucuları açısından başlıca belirsizlik de işte asıl burada yatmaktadır. Ağaçların, adaların ya da kayaların hakları konusundaki tartışma, garipliğinin ötesinde –ki bunun, Stone ve dostlarının gözünden kaçtığını düşünmek yanlış olur– bir tek amaca yöneliktir: Yegâne hukuk nesnesinin insan mı, yoksa tersine, bugün "biyosfer" ya da "ekosfer" diye adlandıran ve eskiden *kozmos* adı verilen şey mi olduğunun bilinmesi söz konusudur. Çünkü o takdirde insan, etik, hukuksal, ontolojik, her türlü bakış açısından, daha başkaları arasında bir öğeden ibaret –ve doğrusunu söylemek gerekirse, ölçüsüzlüğü ve *'ubris'*iyle–*, en zararlı düzensizliği buyur etmekten geri durmadığı bu uyumlu ve düzenli evren içinde *ortakyaşarlığa* en az yatkın olduğu için de en sevimsizi olacaktır. İnsandaki bu gururu yerli yerine oturtacak ve kaybedilmiş uyumu yeniden kuracak yeni bir "doğa sözleşmesi"ne başvurmak gerekmeyecek midir? Bu modernlik öncesi post-modernlik, bizi böylece, hümanist bir hukuk görüsünden kozmik bir hukuk görüsüne geçmeye çağırmayacak mıdır?

* Heryedelik. [ç.n.]

3. Halkın Afyonu ya da Yeni Ülkü

Ağaçların tüzel varlık statüsü kazandığı bu davalarda şekillenen yeni kozmoloji, modern dünyanın zorunlu bir şekilde ve farklı derecelerde düş kırıklığına uğrattığı kişiler olarak hepimiz için, baştan çıkarıcı birtakım gerekçelere sahiptir. Doğrusunu söylemek gerekirse orada her şeyi, ya da hemen hemen her şeyi, çoktan yok olup gitmiş siyasal nitelikli "büyük amaçlar"ın en klasik öğelerini bile buluyoruz. Bir kozmik düzen fikrine yaslanmış olan bu ekoloji –ekolojinin *bu* biçimi anlaşılabilir türdendir, çünkü daha başka biçimleri olduğunu da göreceğiz–, temelden değersizleştiğine inanılan bir kavramla, "sistem" kavramıyla yeniden bağ kurmaktadır. Besbelli ki, siyasal ütopyaların kaybolmaya yüz tutmasıyla, ama aynı zamanda da bilgilerin parsellenmesi ve tikel bilimsel disiplinlerin "barbarlığıyla" birlikte bilgilerin genelleştirilmesine ilişkin her türlü projenin de sonsuza kadar yasaklanmış göründüğü bir noktada, bu ekoloji, gerçek bir "dünya görüşü" olma statüsünü ancak böylesi bir bedel –fazlasıyla ağırmış gibi görünebilecek bir bedel– karşılığında talep edebilir. Sistemli olmasa da sistemcil olan bu talep, siyasal bir eskatolojinin kurulması için zorunludur. Etik işaret noktalarının daha önce rastlamadığımız ölçüde muğlak ve belirsiz olduğu bir zamanda, bu talep, yeni bir ahlaksal ülkünün en sonunda nesnel ve su götürmez bir kökleşmesinin umulmadık vaadini filizlendirmektedir: Saflık yeniden haklarına kavuşuyor, ama bu haklar artık dinsel ya da "ideolojik" bir inanç üzerinde temellenmiyorlar. Bu haklar, tıpkı felsefe gibi genel bir kuşatıcılığa sahip olmak için, sürekli destek almak durumunda olduğu pozitif bilimler kadar kesinlik içeren yeni bir bilimin, ekolojinin en yadsınamaz verileri tarafından açıkça "ortaya konmuş" ve "kanıtlanmış" olmak istemektedirler. Sağlık kuruluşları sigara içmenin ciddi hastalıklara neden olduğunu kanıtlıyorlarsa, laboratuvarlar aerosollerin yıkıcı etkilerini belirliyorlarsa, otomobil üreticileri egzoz gazları ile ormanların yok olması arasında bir bağ bulunduğunu bizzat kabul etmek zorunda kalıyorlarsa, kaygısızca talancılığın yolunda ilerlemek akla aykırı, hattâ *ahlakdışı* bir davranış olmaz mı? Ve suçlanma-

sı gereken de –Stone bu konuda diretmekte haklıdır–, sanayide olduğu kadar kültür alanındaki (bunların hâlâ iki ayrı şey olduğunu mu düşünüyoruz?) saldırgan insanmerkezciliğiyle bütün bir modern dünya değil midir?

Tutuculuk dışında, güçlü siyasal ideolojilerin dünyanın her köşesinde inişe geçtikleri bir ortamda, burada ezeli bir militanlığın ateşini canlandıracak bir şeyler yok mudur? Kaldı ki modernliğin eleştirisi, insanların kendini beğenmişliğini aşağılamak için her zaman pek hızlı davranan büyük dinlerin coşkulu desteğinin yanı sıra, akıldan çok zorunlulukla bastırılmış eski veya yeni anti-liberal inançları, bilimsel politikanın yeni bir macerasına katılmaktan başka bir şey istemeyen yeni-faşistlerin veya eski-Stalincilerin onayını da alabilir.

"Ekoloji ya da barbarlık": Gelecek yüzyıl bu slogana kapılma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Dolayısıyla, tehdit eden sahte tartışma ile henüz bizi beklemekte olan gerçek sorunu birbirlerinden ayırmak daha iyi olacaktır.

Bu sahte tartışma gün gibi ortadadır ve aslında onu gayet iyi tanıyoruz: "Dikkatli demokrat", doğa sevgisinin bir parça hâki renkle geçiştirilemeyecek kadar yoğun bir şekilde toprak koktuğu gerekçesiyle, ekolojisti "Pétain'ci olmakla" suçlamaktadır. Bir diğer değişke: Aynı dikkatli demokrat, Batı uygarlığının eleştirisinde ve Amerikan kızılderililerinin ya da Larzac köylülerinin kanaatkâr yaşamlarının yüceltilmesinde aşırı solculuğun yeniden canlanışını saptamaktadır. Açık konuşalım: Demokrat tümden haksız da değildir. Hattâ bizi, çağdaş ekolojinin iki eğilimi; her ikisi de biçimsel sosyal demokrasiye karşı aynı aşağılamayla dolu olan, her ikisi de tepe noktası hiç şüphesiz 30'lu yılların sonuna dek gelen sağlam bir geleneğe sırtını dayamış olan bu iki sapkın eğilim üzerinde düşünmeye çağırmakta haklıdır. Ama sonuçta, ekolojinin modern hümanizme meydan okuyuşu, böylece hiçe, yani yalnızca felaketçi siyasal ideolojilerin yanılsamalarına indirgenemez. Kaldı ki, "ortalama" ekolojist duyarlılıkta, her birimizin taşıdığı duyarlılıkta, ne aşırılık, hattâ ne de anti-demokratik bir yön bulunmaktadır. Bu duyarlılık daha çok o sahicilik etiğinden, ben'in kaygısından kaynaklanır ve bu etik

ve kaygı adına –neden olmasın?– belli bir "yaşam kalitesi" hakkı talep edilir.

Ve işte gerçek sorun da aslında tam burada durmaktadır. Bütün demokratik kültürümüz, Fransız Devrimi'nden beri bütün iktisadi, sınai, entelektüel ve sanatsal tarihimiz, temel felsefi nedenlerden ötürü, bir *köksüzleşme* ya da aynı kapıya çıkmak üzere, bir *yenilik* övgüsüyle damgalanmıştır – romantizmin, sonra da faşizmin ve nazizmin, ulusal kimlik/özdeşlikler için, hattâ örf ve âdetler ve yerel özgüllükler için ölümcül olduğu gerekçesiyle durmadan suçladıkları bir övgüyle. Bunların, kültürel düzlemde son derece açık ve ortada olan hümanizm karşıtlıklarına, ekolojinin müthiş bir çekicilik kazanmasını kolaylaştıran bir kökleşme kaygısı eşlik etmiştir. Marcel Gauchet'nin son derece yerinde formülünü uyarlayarak söylersek, "doğaya beslenen aşk" "insanlara duyulan nefreti"[7] (pek de) gizlemiyordu.

Bu bağlamda, doğanın ve hayvanların korunması konusunda insanlığın görmüş olduğu en gelişmiş iki yasal düzenlemeyi bugün bile nazi rejimine ve Hitler'in kişisel istencine borçluysak, bunda rastlantının hiçbir rolü yoktur.[8] Oysa ki, "insanlara duyulan nefretin", tamlayanın bir başka anlamı içinde, doğanın ve özellikle de canlının Descartes'çı küçümsenişi olarak ele alındığında, bizzat gerçek bir sorun oluşturduğu nasıl yadsınabilir? Gerçekten de, ister topraklar ya da canlı varlıklar, ister hayvanlar ya da "yerlileri" tanımlamak için söylendiği üzre "doğal insanlar" söz konusu olsun, doğanın daha önce görülmemiş ölçekteki sömürgeleştirilme girişiminin kaynağında *metafizik* bir hümanizmin durduğunu kabul etmemek mümkün müdür?

Metafizik olmayan, zorbaca olmayan bir hümanizm düşünülebilir mi? İnsanları en sonunda "doğanın efendileri ve malikleri" yapma kaygısındaki bu Descartes'çılıktan başka söyleyecek bir şey var mıdır – ya da, Amerikan sineması ile Alman felsefesinin bugün gırtlağımıza kadar yığmış oldukları, o "gerçek hayata", yitirilmiş kanaatkârlığa, o *Wilderness*'a dönüşte mi karar kılmamız gerekiyor? Oysa böylesi bir dönüş, gerçekten yapay ve son derece doğallıktan uzak olmakla beraber, modern kültürde sevebileceğimiz her şeyin de ortadan kaldırılması anla-

mına gelecektir. O halde şu soru kendini dayatıyor: Köksüzleşmenin ve yeniliğin uygarlığı, *ilk bakışta* göründüğü gibi, "doğal kaygı"nın hesaba katılmasıyla tümden bağdaşmaz nitelikte midir? Ve, karşılık olarak, doğal kaygı, yapay şeylerden vazgeçmeyi mi öngörmektedir? Sanmıyorum. Yine de, eğer böylesi bir yeniden uzlaşmanın koşulları kavranmak istenirse, bundan böyle ekolojiden tekil olarak söz etmenin mümkün olmadığını da anlamak gerekmektedir. Çevre sorunlarına ilişkin farklı duyarlılıkları, gizli ya da açık bir biçimde canlandıran felsefeler öylesine farklı, hattâ öylesine karşıtlar ki, çeşitlilikleri bile, doğa sevgisinden yana ya da doğa sevgisine karşı oluşturulmuş topyekûn yargıları geçersiz kılmaktadır. Bu karmaşıklığı ölçmenin, yadsınmaları fazlasıyla kolay, ama aynı zamanda da gereksiz olan hayali hasımlardan vazgeçmenin zamanı nihayet gelmiştir.

4. Üç Ekoloji

Fransa'da (Descartes'çı geleneğin zorlamasıyla), ama aynı zamanda Güney Avrupa'daki Katolik ülkelerin çoğunda da, ekoloji, Anglosakson ya da Germen dünyasındakilerle kıyaslanabilecek kuramcılarını henüz bulamadı. Sonuçta, bu durum, üzerinde düşünmeyi gerektiren bir noktadır ve dinler ile doğa kaygısı arasında bir bağ olduğunu öne süren varsayım hiç şüphesiz derinleştirilmeyi hak etmektedir. Genel olarak, ekoloji konusundaki kuramsal tartışmaların tutarlı bir felsefi biçim aldığı her yerde ve hattâ, insan ve doğa arasındaki münasebetlere ilişkin yönlendirici bir soru söz konusu olduğunda bile bunların birbirinden belirgin bir biçimde ayrı ve ilkelerinde bile birbirine tümüyle zıt üç akım halinde yapılanmış olduğu gözlemlenebilir.

Bunların içinde hiç şüphesiz en sıradan, ama aynı zamanda da en az dogmatik, çünkü en az doktriner olan ilki, doğa ortamında ve büyücü çırağı gibi kendisine zarar verdiğinde bile olsa, korunması söz konusu olanın yine de ve her zaman insan olduğu düşüncesinden hareket eder. Çevre, burada, özsel bir değerle donatılmamıştır. Sadece, insanın, kendisini çevrele-

yen ortamı tahrip ederek, düpedüz kendi varoluşunu tehlikeye soktuğu ve en azından, kendini şu dünya üzerinde iyi bir yaşamın koşullarından yoksun bıraktığı bilinci ortaya çıkmıştır. Bu noktadan ve "hümanist", hattâ *insanmerkezci* denebilecek bir konumdan itibarendir ki, doğa, yalnızca *dolaylı* bir tarzda dikkate alınmıştır. Doğa, insan denen varlığı *çevreleyen* şeyden ibarettir, dolayısıyla merkez değil, periferidir. Bu kimliğiyle doğa, bir hukuk öznesi, kendi kendinde mutlak bir değere sahip bir kendilik olarak düşünülemez.

İkinci akım, bazı insandışı varlıklara ahlaki bir anlam atfetmekte bir adım öne geçmiştir. Bu yaklaşım, yalnızca insana özgü çıkarları kovalamak değil, ama daha genel olarak, dünya üzerindeki ıstırapların toplamını azami ölçüde azaltmaya ve aynı şekilde refah miktarını da olabildiğince çoğaltmaya yönelmek gerektiğini söyleyen "yararcı" ilkenin ciddiye alınmasından ibarettir. Anglosakson dünyasında fazlasıyla mevcut olan ve "hayvan özgürlüğü" denilen devasa hareketi oluşturan bu bakış açısına göre, acı ve haz duyabilen bütün varlıklar hukuk özneleri olarak kabul edilmek ve buna göre muamele görmek zorundadırlar. Bu açıdan, insanmerkezciliğin bakış açısında şimdiden bir gedik açılmaktadır, zira bundan böyle hayvanlar da insanlarla aynı ölçülerde, ahlaki kaygılar alanına dahil edilmiş olmaktadırlar.

Üçüncü biçim, biraz yukarıda, ağaçların, yani bitkisel ve mineral biçimleri de dahil olmak üzere bütünüyle doğanın hakkını gözeten talepte karşımıza çıkan yaklaşımdır. Alaycı bir tutum almakta fazla acele etmeyelim. Bu üçüncü yaklaşım, yalnız Almanya ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki "alternatif" hareketlerin egemen ideolojisi haline gelmekle kalmayıp, aynı zamanda hümanizmin yeniden ve zorunlu olarak sorgulanması sorununu da en radikal terimlerle ortaya koymaktadır. Bu akım elbette kendi entelektüellerini de bulmuştur: Birçokları arasında, Amerika Birleşik Devletleri'nden Aldo Leopold ve aynı şekilde, çalışmasının büyük bir kısmıyla, Almanya'dan Hans Jonas sayılabilir; Jonas'nın 1979'da çıkan ve 150.000'i aşkın bir tiraja ulaşan *Sorumluluk İlkesi* adlı kitabı, belli bir Alman solunun da ötesine taşan kesimlerde bir İncil haline gelmiştir; Michel

Serres de bu entelektüellerdendir, ancak doğa hakları adına insanmerkezciliğe karşı Amerikan tarzında gerçek bir haçlı seferi niteliğinde olan savlarının Fransa'da anlaşılmış olduğu kuşkuludur (Serres, uzun yıllardan beri Kaliforniya'da ders vermekte ve bütün o literatürü de çok iyi bilmektedir). Nitekim, siyasal düşünürlerin eski "toplum sözleşmesi"nin, yerini, bütün evreni hukuk öznesi olarak kapsayacak bir "doğa sözleşmesi"ne bırakmak durumunda olduğunu düşünen ekolojinin bu son şeklinde söz konusu olan da işte budur: İlk ağızda, kendi kendisinden korunması gereken, dünyanın merkezi olarak düşünülen insan değil, ama bu haliyle ve insanlara karşı savunulmak zorunda olan *kozmos*'tur. Ekosistem –"biyosfer"– sonuçta, insan türü olarak adlandırılan bu zararlı türden çok daha üstün bir içsel değerle donatılmış durumdadır.

Amerikan üniversitelerinde artık klasikleşmiş olan bir terminoloji uyarınca, "ekomerkezci" ya da "biyomerkezci" "derin ekoloji"yi *(deep ecology)*, eski tarz insanmerkezcilik üzerine kurulu olan "yüzeysel ekoloji"nin *(shallow ecology)* ya da "çevreci" ekolojinin karşısına yerleştirmek gerekir. Yirmi yılı aşkın bir süreden beri, yoğun bir literatür, doğayı yeni bir hukuk öznesi olarak tanımlayan tutarlı bir doktrin inşa etmekle uğraşmıştır ve Serres'in kitabı* (kitap da esasen kaynakları konusunda büyük bir sessizlik içindedir) yayımlanıncaya kadar da Fransa'da en küçük bir yankı bulmamıştır. Bu literatürü dikkate almak gerekir.

Ama ekolojist nebulayı karmaşıklaştıran gerilimleri bir kez de başka bir yönden ele almak uygun olacaktır. *Çünkü doğa varlıklarına yönelik şefkat duygusunun yeniden doğuşu, her zaman için modernliğe karşı eleştirel bir boyut eşliğinde olmaktadır* – bu modernlik de, atıf kaynakları uyarınca kâh "kapitalist", kâh "Batıcı", kâh "teknikçi" ya da daha genel olarak, "tüketici" şeklinde nitelendirilmektedir. Oysa, modern dünyanın eleştirisi oldukça farklı tarzlarda tasarlanabilir ve böylece ekolojinin kendi içinde barındırdığı görünümlerin yeni bir tipolojisi için de ipucu sunabilir.

* Michel Serres, *Doğayla Sözleşme*, Yapı Kredi Yayınları, 1994.

5. *"Otuzlu Yıllar" ya da Modernliğin Üç Eleştirisi*

Bir paradoksla başlayalım: Son derece açıktır ki, çevre kaygısı en fazla bizim liberal-sosyal demokrat toplumlarımızda belirgindir. Doğa aşkının Almanya ya da Amerika Birleşik Devletleri'ndekinden daha az tutkulu olduğu bilinen Fransa'da bile, denizin ve toprağın koruyucuları büyük bir sempatiyle karşılanmaktadırlar: Kaptan Cousteau, hemşerilerimizin en sevdiği kişiler arasındaki yerini korumaya devam etti ve bilimsel ya da akademik çalışmaları mahremiyetin çerçevesi içinde kalan filozoflar, ekosistemleri düzenleyen ilkeleri ortaya koymak ya da en sonunda insan olmayan canlılara da hukuksal statü kazandıracak bir "doğa sözleşmesi"nin zorunluluğuna ilişkin Anglosakson ekolojinin savlarını halka indirmek suretiyle popüler düşünürler haline geldiler. Elbette genç barış yanlılarının ortak iyi niyetine karşılık, ortalıkta, üstlerinde *Nuke the Wales!* ["Balinaları Nükleerleştirin!"] yazılı rozetler taşıyan fazlasıyla başkaldırıcı *punk*'lar da dolaşıyordu. Ama aslında bunlar yalnızca eğlenmek ve marjinalliğin en üst aşamasında olduklarını göstermek istiyorlardı. Çünkü ekoloji, asıl Batılılarda, ihtiyar, çirkin ve yoksul olmaktansa genç, güzel ve zengin olmanın daha iyi olduğunu söyleyen ünlü atasözündeki gibi yaşanmaktadır: Hiç kimsenin, onun belli bir meşruiyet taşıdığını yadsımayı ciddiyetle düşünmesi mümkün değildir.

Üçüncü Dünya'da ya da Doğu ülkelerinde, kalkınmanın getirdiği zorunluluklar çevre sorunlarını ikinci plana atmaktadır. Burada bir muamma gizlidir. Çünkü, yalnızca kapitalist verimliliğin mantığına kapılmış ya da tekniğin dünyasını yönettiği düşünülen bilimci ideolojiyle körleşmiş olmak şöyle dursun, liberal demokrasilerimiz özeleştirilerine, en radikal biçimleri de dahil olmak üzere, bizzat yol vermektedirler. Batı'nın sorumlu olduğu zararların ekolojist bir bakış açısıyla yargılanması, yine Batı'da yaşama hakkı bulmakta, en ayrıntılı gerekçeleri geliştirmekte, en çok sayıda taraftarı seferber etmektedir. Ve çelişki, radikal ekolojizmin, modern evrene karşı şimdiye kadar asla telaffuz edilmemiş olan en olumsuz eleştirileri formülleştirdiği oranda daha da dikkat çekici olmaktadır: Stalin'ciliğin hiç sö-

zünü etmesek dahi, nazizmin, ulusun güçlerini "tam seferberlik" halinde tutma bağlamı içinde, bir yandan suçladığı ama öte yandan da geliştirmekten geri durmadığı bir teknobilim karşısında yine de ikircikli bir tavrı korumakta olduğunu söyleyebiliriz. Peki bu tuhaf olguyu nasıl kavrayacağız?

Batı uygarlığının en büyük düşmanı olan ekolojistlere ait bir ilk varsayım, bu uygarlığa yönelik itirazları bile isteye marjinal kılmaktan başka bir sonuç doğurmamıştır: Onun yıkıcı görünümlerini vurgulamak ve ihtilalci söylenceleri yeniden canlandırmak için, sanki en uç noktalarından geliniyormuşçasına, "sistem"in idamı istenir. Burjuvazinin kötülüklerine karşı çıkan burjuva öğrencinin ya da kendisine her konuşma imkânı verildiğinde "cesaretle" medyayı hedef alan medyatik entelektüelin çoktan klasikleşmiş modellerine uygun olarak, radikal ekolojist, verdiği kavga sonucunda yıkılmasını istediği evrenle kesin bir kopuş içinde olduğuna kendini inandırmaktadır. Söyleminin, en fazla sanayileşmiş olan toplumlarda daha büyük bir yankıyla karşılanıyor olması da, onu rahatsız etmez. Tersine, burada, o toplumların dışında yer almakta oluşunun doğrulanışını görür: Aslında o talancı ülkelerden birinde yaşadığı içindir ki, bilinçlenme de ancak bu tefekkür cüretini gösterdiğinde ortaya çıkabilmektedir.

Daha az romantik ama daha çok kabul edilebilir olan bir başka varsayım, esas itibariyle, yaşayanların refahının bütünüyle sağlanmış olduğu sağlıklı bir çevre talebinin, kimsenin yadsıyamayacağı üzere, Batı kültürünün bir özgüllüğü olarak kalan koruyucu devletin gerekliliğiyle ilişki içinde bulunduğunu düşünmekten ibaret olacaktır. Bu bakış açısıyla, doğaya yönelik dikkat, modern evrene karşı inşa edilmiş olmaktan çok *onun aracılığıyla üretilmiş* gibidir: Bu dikkat, koruyucu konumundaki liberal bir devletin bireylerle kurduğu modern ilişkilerdeki belirleyici özellikler olan "yaşamaya, dinlenmeye, sağlığa, vb. ilişkin hak talepleri"ni besleyen benzer demokratik tutkulardan kaynaklanacaktır.

Burada, modernliğin ekoloji içinde seferber olmuş eleştirilerinin kendi aralarında karşı karşıya gelmeye ne kadar yatkın oldukları görülebilir. Öncelikle, liberal evrenin gerçek ya da

varsayılan zararlarının bir *sıla özlemi*, ya da tersine, bir *umut* adına suçlanması söz konusudur: Yitirilmiş bir geçmişin, köksüzleşme kültürü tarafından hiçe sayılmış bir ulusal kimliğin romantik nostaljisi; sınıfsız ve baskısız bir toplumun ışık saçan geleceğine yönelik devrimci umut. Faşizm ve komünizm, böylece, kendi öz karşıtlıklarının ötesinde, biçimsel demokrasiye karşı aynı güvensizliği, pazara ve onun doğallıkla sebep olduğu zenginerkçil [plutokratik] topluma karşı aynı tiksintiyi, aynı "yeni bir insan yaratma" kaygısını ve temelde, aynı uzlaşmasız saflık söylencesini paylaşacaklardır. Her iki durumda da modernliğin eleştirisi, *dışsal*, daha doğrusu, modernlik öncesi ya da post-modern, radikal bir *öte* adına gerçekleştirilen bir eleştiri olmak ister. Çünkü liberalizmden alıkonacak hiçbir şey, ona verilecek hiçbir ödün yoktur. Bu radikal kötülük karşısındaki uygun siyasal tavır da yeni-muhafazakâr ya da proleter devrim tavrından başkası olamaz.

Besbelli ki, derin ekolojide 30'lu yıllardaki bu *pathos*'u buluyoruz yeniden. "Yavan bir şekilde reformist" yargısıyla damgaladığı "yapay" rakibine karşı, terimin İngilizce anlamıyla "radikal" bir tavrı benimsemek söz konusudur: Batılı yaşam tarzıyla, halen *College*'ın ilk yıllarındaki öğrencilere öğretildiğini düşündüğümüz şekliyle *Western civilization*'la, hiçbir uzlaşma mümkün olamaz. Batı "siyasal olarak doğru" değildir. İflasının belli olması bir yana, yıkılırken Üçüncü Dünya halklarını, etnik azınlıkları ve ister kadınlar, ister her türden "farklılar" olsun, ezilen kesimleri de beraberinde sürüklemektedir. Bu dünyanın yalnızca *ötesi* ve *berisi* kabul edilebilir.

Derin ekolojinin, aşırı sağın geleneksel temaları gibi aşırı solun gelecekçi gerekçeleriyle de aynı devinim içinde ittifaka girebilme olgusu buradan kaynaklanmaktadır. Esas olan ve bütüne tutarlılığını kazandıran şey, tanının özüdür: İnsanmerkezci modernlik tam bir felakettir. Tekboyutluluğa yönelik olan ve Marcuse'nin ya da Foucault'nun çoktan betimledikleri eğilime karşı, "Politik-medyatik-lobi"ye, tekdüzeliğe, uzlaşıma, evrensellik iddialarına karşı, çeşitliliğin, tekilliğin, tikelliğin, dolayısıyla aynı zamanda "yerel"in (derin ekolojinin sol biçimi) olduğu kadar da "ulusal"ın (sağ biçimi) övgüsünü yapmak gerekir.

Elbette buradaki bütün sorun, gönderme yapılan modellerin, faşizmin ve komünizmin çökmüş olmasından ötürü, dışsal eleştirinin artık bir daha yalnızca *reflekslere* dayanmamasına imkân verecek kavramsal nirengi noktalarını umutsuzca aramakta oluşudur. Şu halde, başka zamanlarda ülküsel olanın belirgin kutuplarını oluşturmuş olan her iki totalitarizmin de, neden artık belli belirsiz kalkışmalar, ya da bir başka biçimde söylersek, *niyetlilikler* statüsüne indirgenmiş olarak, yalnızca noktalama işaretleriyle doldurulmuş boşluklar halinde göründüklerini anlamak gerekmektedir. Ne var ki, bu tip bir ekolojinin iki temel eğiliminin, mümkün olan iki yorumlanışının, her türlü hümanist kültür biçimine karşı –ve özellikle de Aydınlanma'nın aşağılanan mirasına karşı– gösterdiği eksiksiz nefret de saptanabilir durumdadır.

Ekolojinin üçüncü biçimi, "çevrecilikçi" olarak nitelenenle büyük ölçüde çakışan biçimi ise tümden farklıdır. Onun elbette bir modernlik eleştirisinden, ama *içsel* olmak isteyen, dolayısıyla reformist de olan bir eleştiriden güç aldığı söylenebilir: Ben kaygısı, bireye saygı, daha "sahici" bir varoluşun gerekliliği, iyi ayarlanmış bir dinginliğin büyük kentlerin kalabalığı karşısında haklarını yeniden kazanabileceği, daha üst düzeyde, daha az sıkıntılı bir yaşam arayışı gibi son derece demokratik tutkularla yüklü olarak, sistemi bir başkasıyla değiştirmekten çok düzenlemeye öykünmektedir. Sonuç olarak, demokrat ekolojist, ıssız plajları ve kirlenmemiş denizleri sevse de, modern bilimin nimetlerinden ve öteki insanlarla beraber olmaktan vazgeçme konusunda birtakım sıkıntılar duyacaktır. Çocukları ya da kendisi için, tıbbın gelişmelerini, ya da daha basit olarak, özel aracın rahatlıklarını ve uçakla yapılan yolculukları reddetmesi kolay kolay mümkün olmayacaktır. Aşırı siyasal çözümlerden hiçbir şekilde hoşlanmamakta ve bireysel özerkliğe duyduğu saygı, yetkeci kolektif kararlarla pek az uyuşmaktadır. Derin ekolojist onu tutarsızlığından ötürü kınar...

Peki, bu kınamaya karşı nasıl yanıt verebilir?

Aslında daha söyleyecek birçok şeyi vardır. En başta da, bizim köksüzleşme uygarlığımıza bağlı olan *yapaylıklara karşı biriktirdiği* nefretin, aynı zamanda, *bu haliyle insanoğluna duyulan*

nefret olduğu olgusu gelir. Çünkü insan, başatlıkla doğa karşıtı bir varlıktır. Hattâ bu, ona en yakınmış gibi görünenler, yani hayvanlar da dahil olmak üzere, başka varlıklar ile arasındaki özgül farklılıktır. Doğal çevrimlerden bu yönüyle kurtulmakta, bu yönüyle kültüre, hattâ, yalnızca doğa-için değil, bir yasa-için-varlığı da varsayan ahlakiliğin alanında erişmektedir. İnsanlık içgüdüye ve yalnızca biyolojik süreçlere bağlı olmadığı içindir ki, bir tarihe sahiptir, kuşaklar birbirini izlerler, ama ille de birbirlerine benzemezler – hayvanların hükümranlık alanında ise tam bir devamlılık gözlenir.

Descartes'ın ülkesinde, bu oldukça tuhaf gelse de, hayvan dünyası böylelikle insanın doğayla ilişkileri konusundaki çağdaş tartışmaların merkezinde yer alır görünüyor ve bunun, en azından üç nedeni var. Birincisi, hayvanseverliğin kitlesel bir fenomen ve demokratik toplumların çoğunda gerçek bir toplumsal olgu haline gelmiş olmasıdır: Fransa'da otuz beş milyon ev hayvanı yaşıyor! Ekolojizmin anti-modern temalarının hayvan dünyası üzerinde billurlaşmasının ikinci nedeni daha felsefi türdendir: Descartes'çı hümanizm hiç şüphesiz, genel olarak doğanın, özel olarak da hayvanların değersizleştirilmesinde en ileriye gitmiş olan doktrindir. Sıradan bir mekanizma statüsüne indirgenmiş olan hayvan; zekâ, duygusallık ve hattâ duyarlılıktan yoksun bir canlı türü olarak kabul edilmiştir. Makine-hayvan kuramı, çağdaş ekolojinin belli bir yöneliminin insanmerkezcilik adı altında suçladığı şeyin özü olarak ortaya çıkmaktadır. Şu halde, hayvan, bu insanmerkezciliğin sorgulanmasından doğanın hukuk öznesi olarak dikkate alınmasına dek gelişen *merkezsizleştirme* süreci içinde karşımıza çıkan ilk varlık olmaktadır. Yalnız derin ekolojinin değil, ama aynı zamanda pragmatizmin de öngördüğü şekilde, insandan evrene doğru giderken önce hayvandan geçilir.

Bu denemenin yönlendirici sorusu metafizik olmayan bir hümanizmin çevre sorunlarını sahiplenmedeki yeğinlikleri ise, tartışmayı da, hayvanın özel ama paradigmatik konumu aracılığıyla açmak gerekir.

Notlar

1 Bu davanın duruşma tutanakları, 1846 yılında, o sıralar Chambéry Kraliyet Mahkemesi'nde danışman olan Léon Ménabréa tarafından yayımlanmıştır; bunlar duruşmanın evrelerini, iki taraf avukatlarının savunmalarını, Kilise savcısının müdahalesini olduğu gibi aktarmaktadırlar, ancak mahkemenin verdiği kararın kaybolmuş olduğu anlaşılmaktadır. Hayvanlar hakkında açılan davalara ilişkin literatür görece kısıtlıdır, ama çoğu kez de güçlükle ulaşılabilir türdendir. Aynı zamanda da, verdiğimiz örnekte görüldüğü gibi her zaman için son derece yineleyici türdendir, çünkü kural olarak taklitçi niteliktedir. Dolayısıyla, doğrudan kaynaklar dışında (XIX. yüzyılın başında çeşitli meslek dergilerinde yayımlanmış olan duruşma tutanakları ile Ortaçağ mahkeme bilirkişilerinin yorumları), bana en yararlı gibi görünen iki eserin, Karl von Amira'nın *Thierstrafe und Thierprocesse* (Innsbruck, 1891) adlı kitabı ile Léon Ménabréa'nın *De l'origine, de la forme et de l'esprit des jugements rendus au Moyen Age contre les animaux* ("Mémoires de l'académie de Savoie", cilt: XII, 1846) adlı kitabı olduğunu belirtmem gerekiyor. Beri yanda, Berriat Saint-Prix'nin, Fransa Kraliyet Antikacılar Derneği tarafından yayımlanan "Mémoires et dissertations sur les antiquités nationales et étrangères"de 1829'da çıkan *Rapports et recherches sur les procès et jugements relatifs aux animaux* adlı çalışmasında da, o dönemde hayvanlara karşı açılmış çok sayıdaki davanın hemen hemen tam bir kronolojik dökümü bulunmaktadır. Aynı şekilde, Alexandre Sorel'in, *Procès contre les animaux et insectes suivis au Moyen Age dans la Picardie et le Valois* başlıklı makalesinde ("Bulletin de la société historique de Compiègne", Cilt: III, 1876) çok değerli belgeler, özellikle de mahkeme kararları ile, "Revue des questions historiques"te (Cilt: V, 1868), H. d'Arbois de Jubainville'in, hayvanların aforoz edilmelerinin dinbilimsel statüsüne ilişkin ilginç bir çözümlemesi yer almaktadır. Son olarak da, Jean Vartier'nin, *Les procès d'animaux du Moyen Age à nos jours* adlı kitabında (Hachette, 1970), bazı duruşmaların öyküsünü bölümler halinde aktardığını belirteyim.

2 1389-1457. Bu iki araştırma, 1604 yılında Lyon'da, *Mallei Maleficarum* (3 cilt) başlıklı bir cinbilimi derlemesinin II. cildinde yeniden basılmıştır. Burada, Ménabréa'nın raporunda yer alan çeviriden alıntı yapıyorum.

3 Bu metin, Ménabréa'nın, raporunun sonunda yayımladığı belgeler arasında yer almaktadır.

4 Vartier, bu savunmanın gerçekliğine itiraz etmiştir. İleri sürdüğü nedenler belirsizdir. Her ne olursa olsun, savunma, bu türden davalardaki zihniyet iklimine olduğu kadar bizzat Chassanée'nin dava celbine ilişkin *Conseils*'deki tavsiyelerine de tümüyle uygundur.

5 L. Ménabréa, *a.g.y.*, s. 500.

6 Bkz. "Le concept de diversité biologique et la création d'un statut de la nature" ["Biyolojik Çeşitlilik Kavramı ve Doğa İçin Bir Statü Oluşturulması"], *L'homme, la nature, le droit*'da, Bourgois, 1988.

7 Bkz. *Le Débat*, sayı: 60, Ağustos 1990.

8 Bkz. Bu kitabın ikinci bölümü: "Nazi Ekolojisi."

BİRİNCİ KISIM

HAYVAN YA DA TÜRLERİN KARIŞTIRILMASI

I
Doğa Karşıtı İnsan

Aristoteles mi, Descartes mı? Bazen kendi kendime sorarım; eğer çağdaşlarımız hâlâ onları okumaya devam etselerdi, acaba hangisini daha fazla kınarlardı. "Doğal olduğu" için köleliği doğrulamış olmasından ötürü birincisini mi, yoksa insanları hayvanlardan son derece iyi bir şekilde ayırmak suretiyle işi, hayvanları sıradan makineler olarak düşünmeye kadar vardırdığı için ikincisini mi? Hayvan sevgisi, *Yöntem Üzerine Konuşma* ve *Metafizik Düşünceler*'in yazıldığı ülkede öylesine gelişti ki! Örneğin bugün, Alfred Kastler, Etienne Wolff ve Rémy Chauvin tarafından kurulmuş olan "Hayvan Hakları Fransa Birliği"nin mevcudiyetini selamlayabiliriz. Ünlü hukukçu ve bilimcilerin yönlendirdiği bir tefekkürün ürünü olan bir "Hayvan Hakları Evrensel Bildirgesi" bile, 1978'de, René Cassin'e büyük bir onur getiren bildirgeden otuz yıl kadar sonra hayata geçirildi. Bu bildirgede "bütün hayvanların yaşam karşısında eşit olarak dünyaya geldiklerini ve aynı varolma haklarına sahip olduklarını" okuyoruz. Yine bu bildirgeden öğrendiğimize göre, "insan (onlara karşı) soykırımlara girişmiştir", oysa ki, insanın kendisi de "hayvan türüne" ait olduğu için, zamanaşımına en az uğrayan haklarını çiğnemeyi göze almaksızın "öteki hayvanları yok etmesi" mümkün değildir.

Sözcüklerin hâlâ bir anlamı kaldı mı? Demokratik kültürümüzün içine işlemiş olan hayvansever zihniyette, insanlık ile hayvanlar âlemine dahil olma arasındaki ayrımın etik bir anlam taşıyabileceği fikri dogmatik görünmektedir. Bu fikir, farklı olma hakkı ideolojisinin hemen hemen her yerde egemen oldu-

ğu bir zamanda, ayırımcı, hattâ dışlayıcı bir zihniyetin işareti gibi görülmektedir. Kaldı ki, bilim bize, canlı varlıklar arasında gizli bir devamlılığın var olduğunu öğretmemiş midir? Bu durumda, onun saygın kimliği adına, evrensel yaşamın bütün tezahürlerine eşit bir saygı göstermek uygun olacaktır. Aslında *sevimli* bir proje, ama belki de, Fransız Devrimi'nden kaynaklanan laik hümanizmin kendini tanımlamış olduğu terimlerle bağdaşmıyor. Bu mirastan hoşlanmamak, hattâ onunla tüm bağları kesin olarak koparmak için "yapıbozumuna" başvurmayı temenni etmek mümkündür. Yine de böylesi bir kopuşun tehlikelerini ölçmek gerekir – on..ylanacağı üzere, bu da o tehlikelerin öncelikle algılanmış olmalarını varsayar.

Bu amaçla, bir an için, yalnızca geçici olarak, güzel duyguları askıya almayı ve Aydınlanma yüzyılında, Fransız Devrimi'nden kaynaklanan etik evrenin yokluğunda en derin felsefi boyutundan yoksun kalacağı bir antropolojinin nasıl yerleşmiş olduğu konusunda kendimizi yeniden sorgulamayı öneriyorum. Paradoks şudur: Belirleyici ânı Rousseau'da buluyor ve buna karşın onun romantik duyarlılığın büyük başlatıcılarından biri olduğunu biliyoruz. Öncelikle o, özgül bir şekilde insancıl bir kültür dünyasının (Dilthey "zihnin dünyası" derdi) yükselişi üzerine kurulu Descartes'çı insan-hayvan ayrımının sonuçlarını su yüzüne çıkarmayı başarmıştır. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni ve Temelleri Üzerine Konuşma,* yüzyılları tutan yankısı hâlâ algılanabilen bir düşünceyi birkaç tümcede toplayan o yakıcı pasajlarından birinde, insanlığa ilişkin olan ve entelektüel evrenimizin, yokluğu durumunda bugün olduğu şey olamayacağı gibi bir tefekkür geliştirir. O sayfanın tarihimizde belirleyici bir neden oluşturduğunu ima etmek gibi bir niyetim yok. Ama, en azından, bu tarihin başat bir ânını tematikleştirmektedir. Hegel, felsefenin, "yaşanan zamanı düşünce içinde kavramak" olduğunu söylüyordu. Rousseau'nun metni, bu sözün doğruluğunu, belki de bir daha tekrarlanmayacak kadar kesin bir şekilde, göstermektedir. İşte ilk satırları:

> "Hayvanların hepsinde de, doğanın, kendi kendilerini kurmaları ve belli bir noktaya kadar kendilerini tahrip edecek ya da bozacak olan

her şeyden korunmaları için birtakım duyular verdiği dâhiyane bir makineden başka bir şey görmüyorum. Özellikle insan denen makinede de aynı şeyleri fark ediyorum; şu farkla ki, hayvanın edimlerinde her şeyi yalnızca doğa yapar, oysa ki, insan kendi edimlerine özgür etmen olarak katılır. Birincisi içgüdüyle seçer ya da atar, öteki ise bir özgür edimle yapar bunları: Bundan ötürüdür ki, hayvan, kendisine daha yararlı olacak olsa bile, kendisi için öngörülmüş olan kuraldan ayrılamaz, ama insan, çoğu kez zararına bile olsa ayrılır. Nitekim bir güvercin, en iyi etlerle dolu bir çanağın başında ve bir kedi de meyve ve tahıllardan oluşan bir yığının üstünde açlıktan ölecektir kesinlikle, oysa ki, her ikisi de, denemeye karar vermiş olsalardı, hoşlanmadıkları yiyeceklerle de pekâlâ beslenebilirlerdi. Nitekim sefih insanlar da hastalanmalarına ve ölümlerine neden olan aşırılıklara yönelirler, çünkü akıl duyuları bozar ve doğa sustuğunda istenç hâlâ konuşmaya devam eder."

İnsanın yalnızca özgürlüğünün peşinden sürüklenebileceği felaketlerin anıştırılmasıyla kapanan formül, düşüncenin derinliğine güzellik katıyor. Bir zambak soğanı gibi, umulmadık bir çokluk barındırıyor. Yüzeyde, doğa ve özgürlük arasındaki karşıtlıkla karşılaşıyoruz. Bu karşıtlık, öncelikle, hayvanın "içgüdü" adını taşıyan bir kodlamayla programlandığını gösteriyor. İster tanecil ister etcil olsun, hayvan, davranışlarını yönlendiren doğal kuralın dışına çıkamaz. Determinizm onda öylesine güçlüdür ki, kendi normlarına karşı küçücük bir özgürlük dozunun hayatta kalmasına zahmetsizce imkân vermesi bile ölümüne yol açabilir. İnsanın konumlanışı ise bunun tam tersidir. O, başatlıkla belirlenmemişliktir: Doğa o kadar az rehberlik eder ki, insan bazen yaşamını kaybedecek ölçüde doğadan ayrılır. İnsan özgürlükten ölecek kadar özgürdür ve özgürlüğü de, eski çağlardaki insanların düşündüklerinden farklı olarak, kötülüğün olabilirliğini içermektedir. *Optima video, deteriora sequor*: İyiyi gören, kötüyü seçebilir; bu doğa karşıtı varlığın formülü işte budur. Onun *humanitas*'ı özgürlüğünde, tanımının bulunmayışı olgusunda, doğasının bir doğaya sahip olmayışında ve de onu içine kapatma iddiasını taşıyan her türlü kodlamanın dışına çıkabilme yeteneğine sahip oluşunda yatmakta-

dır. Ya da, bir kez daha söylersek: Onun özü, bir öze sahip olmamaktır. Burada söz konusu olan, peşin peşin imkânsızlığa saplanan romantik ırksalcılık [*racialisme*] ve tarihselciliktir.

Esasen, ırkçılık [*racisme*], felsefi temelinde, insanlığın bir bölümünü özcü bir tanımın içine kapatma iddiasından başka nedir ki? Bir Zenci, bir Arap, bir Yahudi özü vardır ve bunlar, bizzat kavramlarında içerilmiş oldukları için, birtakım aşılamaz özelliklere sahiptirler. O zaman, hiyerarşik bir ölçekte ırkların olumlu ya da olumsuz yönlerini sınıflandırmaya çalışmak, artık, gereksiz değilse bile en azından *ikincil* bir iş olmaktadır. Eşitsizlik kendiliğinden ortaya çıkmaktadır, ama kötülük, tanımların varlığı bir kez öngörüldükten sonra gerçekleşmektedir. Yahudiseverlik de öteki yüzünü oluşturan Yahudi düşmanlığı [*antisémitisme*] kadar kuşkuludur. Oysa, Rousseau'nun öne sürdüğü şey, insan olarak insan için, bütün karşı-devrimci düşüncenin varlığını yadsıyacak olduğu o "soyut" insan için, kendini, biyolojik belirlenmelerden, Arendt'in "yaşamın çevrimi" adını vereceği şeyden koparabilme olasılığıdır. Tarihin sorusu ırkın sorusunun benzeridir. Soyut hümanizm, kendi içinde, Rabaut Saint-Etienne'in mükemmel formülüyle, "tarihin, bizim kodlamamız sonucunda oluşmadığı" fikrini barındırır. Romantizmin ortaya koyacağı savın tersine, insan, biyolojik varlığının da, dilsel ya da ulusal geleneğinin de tutsağı değildir. Devrim, içinde tutulduğu ve biçimlendirildiği iddia edilen evrenden kendini kurtaran bir özgürlüğün en üstün eylemi olarak, bizzat bu nedenle mümkündür. Bir yabancı dili öğrenmek ve böylelikle bir başka kültürü anlama erişimine açılmak, bu bağlamda, her zaman için "geniş bir düşüncenin" işareti konumundadır ve öyle de kalacaktır.

Şüphesiz, olaylara bu türden bir bakışın "idealist" olduğu, biyoloji ve sosyolojinin –ki, bireyin bir toplumsal ya da biyolojik bütüne aidiyetiyle üretilmiş, belirlenmiş ve biçimlendirilmiş olduğunu savlayan koyutu hiç durmadan doğrulamaktadırlar– öğrettiklerini ucuzlattığı yollu bir eleştiri getirilecektir. Biyoloji açısından, itiraz iki bağlamda anlaşılabilir: İnsanı hayvana ya da hayvanı insana doğru çekmek mümkündür. İkinci şıkta, köpeklerin sadık oluşundan ya da yalnız başına dolaşan

kedinin bağımsızlığından hiç söz etmeksizin, örneğin, balinaların, kendilerini doğallıklarından koparabildiklerinin bir işareti olarak görülebilecek olan intihar eylemleri, maymunların ve yunusların dilleri, bazı hayvanların amaçlarını gerçekleştirebilmek üzere birtakım aletlerden yararlanma yetenekleri anıştırılabilir. Elbette buradaki sıkıntı, doğanın buyruklarına karşı alınan bu mesafelerin, bir tarih örmek üzere bir *kuşaktan ötekine* iletilmemeleridir. Doğal normlardan sapma, bir kültür dünyası doğurmadığı sürece, yalnızca görüntüde kalmaktadır ve hayvan toplulukları, herkesin kabul edeceği üzere, tarihsizdirler.

Birinci şıkta ise, buna karşılık farklılığın yalnızca niceliksel oluşu üzerinde durmak gerekir ve böylece Rousseau'nun hatasını açıklamak mümkündür: İnsanda beyin hücrelerinin sayısı çok yüksek olduğu içindir ki, bir uyartı [*stimulus*] ile ona verilen yanıt arasında bir belirlenmezlik zamanı gözlemlenmektedir. Hayvan beyni daha az karmaşık olduğundan, doğal belirlenme –Rousseau'nun sözünü ettiği "içgüdü"– daha belirgindir. Ama aslında, bir başka çağın felsefi önyargılarına kapılmaksızın "nöronsal" insanı gözlemleyen bilim adamı açısından, bu belirlenmezlik yalnızca yanıltıcıdır: Bir özgür irade varsayımını doğrulamak üzere bundan yararlanılamaz. Her türlü determinist düşünce bağlamında, özgürlük, Spinoza'nın, içine gömülmüş olduğumuz en incelikli maddi mekanizmalardan haberdar olmayışımıza nasıl da bağlı bulunduğunu gösterdiği o "çılgınlık"tan başka bir şey değildir: Daha fazla bilgi, bizim safça özgürlüğe atfettiğimiz şeyi doğaya taşımamıza imkân verecektir.

Biyolog Henri Laborit'nin çalışmalarından yola çıkan Alain Resnais, sav içeren tuhaf filmlerinden biri olan *Mon oncle d'Amérique*'te [*Amerika'daki Amcam*], gündelik yaşamda nasıl, laboratuvar farelerinden farksız davrandığımızı keyifle göstermiştir: Stres bizi saldırganlaştırır, ödüller ya da başarısızlıklar bizi girişimlerimizi sürdürmeye ya da yarıda bırakmaya yöneltir, öyle ki, heyecana bağlı tepkilerimizi kontrol etmekte çoğu zaman yetersiz kalırız. Sözümona duygusal ya da zihinsel "tercihler"imiz, son kertede, bilinçdışı reflekslere indirgenecekler-

dir. Bu koşullarda, insan haklarının bize sağladığı korumanın neden yalnızca keyfi bir buyruğun "insanlar" diye nitelediği varlıklara ait olması gerektiğini anlamak gerçekten de zordur. Ya da daha doğrusu; eğer bir yaratığın değerinin biyolojik karmaşıklığına bağlı bulunduğunu kabul edersek, hukukun aşamalandırılmış bir kavranışı yararına her türlü kesin hukuksal ayrışımı ilga etmek daha uygun olmayacak mıdır?

İtirazlar, sosyoloji yönünden de benzer türdendir: Biyolojik doğamız tarafından belirlenmiş olsak da, toplumsal koşulların, özellikle de sınıfsal aidiyetlere içkin olan koşulların ağırlığından kurtulamayacağız. Tema, üzerinde durmayı gerektirmeyecek ölçüde, fazlasıyla bilinen bir temadır. Olanca kesinliğiyle, aynı kavram içinde, bir "konumlanış" ile bir "belirleniş"in birbirine karıştırılmayacağını anımsatmaktan ibaret olan yanıt da öyle: Bir bedenimiz olduğu, bir toplumsal çevrenin, bir ulusun ve bir dilin içinde yaşadığımız açıktır. Kaplan kadar yükseğe sıçrayamam, bu yadsınamaz bir gerçektir. Bu yüzden benim de onun kadar özgürlükten yoksun olduğum mu söylenecektir?

Özgürlüğün olumlanması olgusal gerçekliği yadsımaktan ibaret değildir. Bu olumlama, insan için yalnızca, şeyleşmeden kurtulma, onu hiç durmadan bir şeye dönüştürmekle tehdit eden şey karşısında serbest kalma olabilirliği sağlar: Bir manevra payını, sıradan konumlanış türündeki bir şeyin belirlenişe dönüşmesini (ki, bu da elbette mümkündür, hattâ çoğu kez gerçektir) önleme yetisini bir koyut olarak varsayar. Her birey bir yönüyle şeyleştirilmiştir ve sosyoloji, tıpkı psikanaliz gibi, bunu anlamayı deneyebilir. Dahası, şeyleşmenin yaşamımızın nihai ufku olmasından endişe duymak için her türlü nedene sahibiz – bu da, gerçek bir özgürlük kahramanlığı kültü kuran demokratik bir evrende, yaşlanmanın meydana getirdiği ciddi sorunları gündeme getiren şeydir. Fakat, hiç kimsenin kendi durumunun üstüne çıkamayacağını iddia etmek suretiyle bir tür "sınıfçılık" içine düşülmekte ve bunun hangi açıdan sıradan ırkçılığa ya da cinsiyetçiliğe yeğlenebilecek bir şey olduğu pek de anlaşılamamaktadır. Elbette aşkınlığın varlığını kanıtlamak değildir söz konusu olan. Ama onu inkâr etmek de, insanın, toplumsal ya da biyolojik yaşamın doğal (bilinçdışı) boyutun-

dan kopan bir evren geliştirme yatkınlığını tanımamakla aynı şey olacaktır. Rousseau'nun metninin ikinci aşamasının işaret ettiği şey de işte burada ortaya çıkmaktadır:

> "Ama, bütün bu soruların çevrelediği zorluklar insan ile hayvan arasındaki o farklılık üzerinde birtakım tartışmalara yol açtığında, bu iki yaratığı birbirinden ayıran ve üzerinde hiçbir inkârın söz konusu olamayacağı çok özgül bir başka nitelik söz konusudur: Bu da, kendi kendini yetkinleştirme yetisidir, bu, koşulların yardımıyla, birbiri ardınca diğerlerini de geliştiren ve bizde, türün içinde olduğu kadar bireyin içinde de yatan yetidir; oysa ki, bir hayvan, birkaç ay içinde, bütün yaşamı boyunca değiştiremeyeceği son biçimini alır ve türünün de, bin yıl sonunda, o bin yılın ilk yılında olduğundan daha farklı bir biçime sahip olmadığı görülür. İnsan neden güçsüz olma durumundadır? Bu şekilde ilkel konumuna geri dönmüyor mu; ve de hiçbir şey edinmemiş olan ve aynı şekilde yitirecek hiçbir şeyi olmayan hayvan, her zaman kendi içgüdüsüyle kalırken, insan, yaşlılık ya da başka bir arazla ve yetkinleşebilirliğinin ona kazandırmış olduğu her şeyi yitirmek suretiyle, hayvandan bile daha aşağı bir duruma düşmez mi?"

Bu pasaj, az rastlanır bir yoğunlukla, modern evrenin belki daha derinlemesine ama aynı zamanda da daha korkutucu bir şekilde, üçlü bir boyut içinde sunduğu şeyi haber vermektedir: Antropolojik, etik ve varoluşsal boyutlar içinde. Burada da yine, anlamları açmak gerek. Önce, insan tanımını tarihselliğin modern bir sorunsalıyla doğrudan birleştiren bağa işaret edilmelidir. Kant, Fichte ve Sartre bu temayı yeniden ele alacaklardır: İnsan, kökensel olarak "hiçlik" olduğu için, hayvandan farklı olarak, *doğallıkla* belirlenmiş *hiçbir şey* olmadığı içindir ki, özgürlüğün tarihi olan bir tarihe yargılıdır. Dolayısıyla Rousseau'nun sözünü ettiği "yetkinleşebilirlik", ikili bir düzlemde gelişecektir: *Bireyin tarihi olarak eğitim ve türün tarihi olarak siyaset*. Rousseau'nun çocukluğa karşı duyduğu ve böylece kıtayı keşfettiği söylenebilecek olan tutkunun eşdeğeri, ancak siyasete olan ilgisinde bulunabilir: *Emile* ve *Toplum Sözleşmesi*. Her iki durumda da, sorun aynıdır: Söz konusu olan; özü, her türlü ti-

kel belirlenme karşısında aşkınlaşmak olan bir varlığın, zaman içinde *herhangi bir şey* haline gelmeden kendini nasıl inşa edebildiği ve böylece kendini şeyleşme (Sartre'ın 'kötü niyet" olarak da adlandırdığı şey) içinde nasıl yitirebildiğidir. Burada eğitim ve siyaset arasında var olduğu sezdirilen koşutluk, Kant'tan *praksis*'in kuramcısı Marx'a kadar, modern düşüncenin bir değişmezi olarak kalacaktır. Siyasal militanlığın doğuşu gibi, pedagojideki "etkin yöntemler"in doğuşu da, aşkınlık ya da hiçlik şeklindeki –hep içine gömülü kaldığı konumlanışlara indirgenebilir olmayan bir varlık olarak– insana ilişkin bir görüden ayrılamaz.

Burada, böylesi bir tarihselcilik görüsünü romantizmden ayıran şeylerin tümü hemen fark edilmektedir. Uygarlık, esasen her zaman *doğallıkla* (bilinçdışı ve istençsiz bir tarzda) ait olunan ulusal, dilsel ya da kültürel geleneklere indirgenemez; salt *kökleşme*'nin değerlerine bağlanmış olmak şöyle dursun, gerçek itkisini doğal evrenden kopuşunda bulur ve bu kopuşla kendisine aşamalı olarak bir "zihin dünyası" oluşturur.

Hiçbir insanın, kendini, ait olduğu tarihsel ve kültürel cemaatten bütünüyle soyutladığı iddiasında bulunamayacağı, soyut evrenselciliğin ne güvenilebilir, ne de hattâ temenni edilebilir olduğu yolunda haklı itirazlar ortaya çıkacaktır: Romantiklerin *Heimatsgefühl* diye adlandırdıkları şeye, en sonunda *kendi evinde* (*bei sich*) olduğumuz duygusunu duyumsayabileceğimiz o yere, o döneme, o geleneğe, herhangi bir şekilde bağlanmamış olmamız mümkün müdür? İtiraz, kolayca bertaraf edilebilir türden değildir. Dolayısıyla ayrıntılara girmek gerekir.

Romantizmin Aydınlanma'ya karşı başlattığı tartışmada, aslında kültüre ve tarihe ilişkin iki kavrayış, her biri ötekine karşı sağlam kanıtlara sahip olarak çatışırlar. Romantiklere göre, insan ancak benzerleri arasında, onu aslında hep çevreleyegelen ve elbette öğrendiğimiz, ama bizzat kendimiz yaratmadığımız dilin modelince biçimlendiren cemaatin içinde gerçek anlamda insan olabilecektir. Aşkınlık olarak kavranan bir özgürlüğün yandaşlarına sürekli olarak yöneltilen eleştiri buradan kaynaklanır: Kültüründen yoksun bırakılmış, köklerinden kopartılmış bir halde özgürlüğe doğru yükseldiğini iddia eden in-

san, aslında insan olma niteliğini yitirmektedir. Eğer bir kültüre sahip olma olgusu gerçekten de insanı hayvandan farklı kılan bir şeyse, bu kültürden kurtulmak suretiyle, o, aslında insan-olmayanın hükümranlığına katılmaktadır.

Köksüzleşme işte bu bağlamda insanlıkdışılaştırıcıdır. Aydınlanma filozofu –ve Rousseau, *bu noktada* temsilcilerden biri, Fransız devrimcilerinin izledikleri kişidir– da kültürün ve tarihin insana özgü şeyler olduğunu savunan kanıyı paylaşır. Ama onun gözünde, romantizm bu özgül niteliği *doğallaştırmaktadır*. Bu niteliği, bir bakıma, kendini insanlara *dışarıdan* dayatan ve onları, ondan kurtulmak istemeleri durumunda hiçliğe düşecekleri ölçüde bütüncül tarzda belirleyen şeyle aynılaştırmak suretiyle, ikinci bir doğa haline getirmektedir. Romantizm için, tarih *gelenek* değildir, *yaratı, buluş, yetkinleştirilebilirlik*'tir. Tarih, insanlar tarafından dışarıdan maruz kalınan bir şey değildir, tam tersine onlar tarafından inşa edilmiş olan bir şeydir, dokunulmaz bir geçmiş adına özgürlüklerinin inkârı değil, ama düpedüz onun, geleceğin dinamiğine içkin etkisidir. Soyut insanın insan olmadığını savunan romantik bakışa, kökleşmiş, baştan sona kendi konumlanışıyla belirlenmiş olan bireyin, tam tersine doğaya döndükçe insan niteliğini yitirdiği karşılığını vermektedir.

Besbelli bir şey; bu çatışmanın iki yönünü birbiriyle uzlaştırmak, kendini bir cemaate aitmiş gibi olumlarken yine de ona mesafeli durmak çekici olurdu. Çünkü mesafeyi koruyan tavır, sıradan eleştiri için olduğu kadar yenilik için de kaçınılmazdır: Yenilik de, bir daha asla ondan kopmaksızın durmadan içine gömülme riski taşıyan gerçeğe kıyasla bir *açılma*'yı varsayar her zaman. Adını hak eden her kültürün, kapsamlı her yapıtın, hem belirli bir uzam ve bir zamanda kökleşmiş olarak *tikel*, hem de kökendeki cemaati oluşturanlardan daha başka insanların da ulaşabildikleri anlamlarla donanmış olarak *tümel* olduğu açıktır. Eğer tekilin tikel ile tümelin uzlaşması olduğu doğru ise, bu yoldan *tekil* hale gelir, bir "bireylik" oluşturur.

Şu halde bu sentez verimlidir. Ekolojinin çeşitli felsefelerince, bugün dahi tartışılmakta olan Kültür-Doğa münasebetlerine ilişkin yaklaşımları daha iyi kavramak için, onun hiç şüphesiz belirleyici olan ölçüsünü dikkate almak gerekir. Bununla birlik-

te bu sentez, onu ortaya çıkaran üç aşamanın, tikelin, tümelin ve tekilin içinde, esas itibariyle insani olan uzamı oluşturanın ikincisi olduğunu, kopmanın, aşkınlık olarak kavranan özgürlüğün bir aşaması olduğunu unutturmamalıdır. Kendini bize ikinci bir doğa gibi dayatan o geleneksel kültürden kopabilme yetisine sahip olmasaydık, tıpkı hayvanlar gibi, *doğal kodlamalarla yönlendirilmiş* olarak kalırdık. Onu perspektifimize alamasaydık ve onda, onu değiştirmeye ve gerçek bir tarihselliğe kaydetmeye imkân verecek yegâne şey olan eleştirinin bakış açısını benimsemeseydik, kökensel kültürümüz hayvanların âdetlerine benzerdi ve insan topluluklarının da karıncaların ya da termitlerinkinden fazla bir tarihi olmazdı. Geçmişin sıradan ve basit aktarımına indirgenen gelenek, o zaman, tıpkı öteki hayvan türleri gibi, davranışları içinde programlanmış bir insan türüne özgü *içgüdü* olarak tanımlanırdı. Bana öyle geliyor ki, Aydınlanma, tartışmanın bu anki aşamasında romantizme karşı belirleyici bir üstünlük sağlamaktadır.

Burada, böylesi bir düşüncenin antropolojinin gözünde neyi içermekte olduğunu iyi ölçmek gerekir. Bu düşüncede, çoğu zaman etnomerkezciliğin ortaya çıkışı, hattâ sömürgeciliğin entelektüel kökeni bulunmak istenmiştir. Nedeni anlaşılıyor: Rousseau'nun ve onunla birlikte devrimci ideolojinin bakış açısından, "yabanıl" ile hayvanı, arzu edildiği ölçüde netlikle ayırmak zordur. Metnin devamı bu kaygıyı doğrular: "Doğa tarafından salt içgüdüye indirgenmiş olan yabanıl insan (...) şu halde tastamam hayvani işlevlerle hayata başlayacaktır." "İlkel"in kimliği üzerinde bir şüphenin ağırlığı varmış gibi görünüyor.

Daha ileriye gidelim. Eğer çağdaş etnoloji bize bir şey öğretti ise, o da şudur: "Yabanıl" denilen toplumlar, tarihsiz toplumlar ya da en azından tarihsiz olmak isteyen toplumlardır. Dahası, geçmişe bağlılığa doğru o tuhaf yönelim, bunların, Clastres'ın formülüyle söylersek, her şeyden önce "devlete karşı", yani esasa gidecek olursak, yeniliğe karşı olan toplumlar olmalarından kaynaklanmaktadır. Gelenek tarafından yönlendirilmiş olarak, örflere ve yasalara dinsel bir köken atfederler; bu da hem insani olmayan ve hem de eskilerin, hattâ ataların, mirasçıları ve miras bırakıcıları oldukları söylencesel bir zamanda

konumlanmış bir köken anlamına gelir.[1] Modern doğal hukuk, Aydınlanma felsefesi ve Fransız Devrimi ise tersine, yasanın bireylerin istencinde temellenmek zorunda olduğunu bildiren hümanist, *laik* düşüncede, halk halinde oluşmuş siyasal insanlıkta birleşir. Geleneğin toplumunun tam karşısında konumlanan devrimci eylem, böylece gelecek kavramı çevresinde örgütlenir: Gerçeğin az çok bir program, özü gereği geleceğe ait bir ülkü adına dönüştürülmeye çalışıldığını varsayar her zaman. Clastres'ın betimlediği kızılderili şefliğinin rolü ise, olanı değiştirmek değil, tam tersine artık anımsanmayan zamanlardan kalan ve ihanet edilmesi durumunda bedelin yaşamla ödendiği ilkelere bağlılık geleneğini sürdürmektir.

XVIII. yüzyılın filozofları, Lévi-Strauss'un öğretisini izleme şansına sahip değildiler. Kültürlerin "başka türlü" olabilecekleri, bunları insanlık tarihi için yegâne ölçek olmayan bir ölçüye göre tartmak gerektiği düşüncesi onlara yabancı kaldı. Avrupa uygarlığının kesinlikle dışında yaşıyan, hattâ onun yayılmasına direnen toplumların varlığı ancak olumsuz tarzda algılanabilirdi. Sorunun boyutları bugün daha da iyi anlaşılmaktadır: Eğer insanın özelliği tarihsellikse, her şeyin, tarihin dünyasının içine, yani "yetkinleşebilirlik" ve doğadan kopuşun insana özgü dünyasının içine girmemiş olduklarına işaret ettiği bu "yabanıl" toplumlara ne tür bir statü izafe etmek uygun düşer? Çözümü, onları hayvansılığın yanına yerleştirmek ve de tarihsiz oldukları için, "bin yılın sonunda bin yıllarının ilk yılında ne iseler" o olan arı kovanları ve termit yuvalarıyla kıyaslamak suretiyle bulmak gerekmez mi?

Gerçekten de, insanlık ve hayvansılık ayrımı alabildiğine korkunç sonuçların taşıyıcısı gibi görünüyor. Modern hümanizmi küçümseyenlerin sömürmüş oldukları şey işte bu görüntüdür. Daha derinlikli bir inceleme, işlerin, burada da yine, göründüğü kadar basit olmadığına bizi inandıracaktır. Demokratik evrenin doğuşunu yalnızca onun ardından gelen şeyin (dilerseniz, Avrupamerkezciliğin) gözüyle değil, ama aynı zamanda ve asıl, ondan önce gelmiş olana (Eskiler'in hiyerarşik kılınmış, kapalı ve ereklileştirilmiş dünyası) kıyasla okumak gerekir.

Bu perspektif içinde, sorulmuş olan soru, temelde, iki ayrı yanıta açık bir konumdadır. Bunlardan birincisi, antik dünyadan hiyerarşi fikrini ödünç alır. Varlıklar merdiveninde bir üst ve bir alt basamak, bir yandan da bütün aşamalar arasında bir süreklilik vardır. Tanrı'dan insanlara, insanlardan hayvanlara, bunlardan da bitkilere ve sonra da minerallere gidilir. Her sınıfın içinde yeniden ortaya çıkan bir hiyerarşi olduğu da kabul edilecektir (bilgeden deliye, memelilerin üst sınıflarından solucana, vb.). Aynı şekilde ve sürekliliğin zorlamasıyla, ara konumda yer alan varlıklar da varsayılacaktır: XVIII. yüzyıl filozoflarının kristallere yönelik olan ve nice kitapların yazılmasına yol açan tutkuları buradan kaynaklanmaktadır. Çünkü bu kristaller, organik varlıklar ile mineraller arasındaki eksik halkayı oluşturur gibidirler; aynı şekilde etobur bitki de hayvanlar ile bitkiler arasında bir bağ kurmaktadır. Alexis Philonenko'nun çok iyi bir şekilde çözümlemiş olduğu *Untermensch,* "alt-insan" sorunsalının yükselişini bu bakış açısı içine yerleştirmek gerekir.[2] Bu, sonuçta, arkaik bir hiyerarşi düşüncesinin, sözde bilimsel temeller üzerinde yeniden ele alınmasıdır. "Yabanıl" –Buffon'un sıradışı formülüyle, "*alt*-insan" ya da "*üstün*-maymun"– insanlığın *altında,* ama hayvansılığın *üstünde* konumlanmış bir kişi olarak tanımlanacak, iki evren arasındaki boşluğu dolduracaktır.

Bu durumda, ırkçılıktan ve siyasal sonuçlarından kaçınmak imkânsızdır: İlkel, özü ya da doğası gereği, gerçek insanlığa erişmekte yetersiz kalmaktadır. Aşağı durumda olmak, onun kavramına, tanımına içkindir; öyle ki, uygarlık sonsuza kadar ona yabancı kalacaktır. Bir Afrikalıyı Avrupa'ya yerleştirin: En azından birçok kuşak boyunca bir Afrikalı olarak kalacak ve yine Buffon'un ifadesiyle, "derisini beyazlaştırmak için yüz elli ila iki yüz yıl" gerekecektir!

[Ama bu yanıt bir *Aufklärer*'in (keşif yapan) yanıtı değildir. Her türlü şıkta, içlerinden en büyüğünün; bazı halkları uygarlığın, yani *görünüşe göre* insanlığın dışında konumlanmaya mecbur etmiş olabilecek zorunlulukların, hiç şüphesiz, ırkçı olmayan ilk açıklamalarından birini tasarlayan Kant'ın yanıtı değildir.] Yanıt söylencesel ve böylelikle de betimsel ya da bilimsel bir bakış açısından değersiz olduğu ölçüde, felsefi düzlemde

daha bir ilgi çekicidir. Söz konusu yanıt, tarih ve coğrafyayı birleştirmek suretiyle, bir varsayımla işe başlamaktadır: Yeryüzünün nüfusu savaş aracılığıyla çoğalmıştır. Aksi takdirde, insanların Büyük Kuzey'in düşman topraklarında yaşamaya razı olmaları nasıl açıklanabilir? Oysa ne görüyoruz? Önce, merkezde, Avrupa tarafından geliştirilen uygarlıktan kurtulanların, tam da Kuzey'in ve Güney'in periferide yaşayan halkları olduklarını. Sonra, bu iki bölgede, *insanları marjinal kalmaya zorlayan şeyin ırk değil doğa olduğunu*. Kuzey'de, doğa o kadar düşmandır ki, kalıcı herhangi bir şey inşa etmek imkânsızdır. Grönlandlının başka bir tercihi yoktur: Zorunluluk yüzünden buzdan evlerde oturması ve avladığı hayvanların etini çiğ olarak yemesi gerekir. Kültür, zihinsel bağlamda da, toprak bağlamında da, o kadar acınası doğa koşullarına takılmaktadır ki, özgürce gelişememektedir. Güney'de, görünürde daha elverişli olan durum, aslında çok daha kötüdür. Bakışımlı ama ters bir nedenle, Karaibli öylesine cömert doğa koşullarında yaşamaktadır ki, kültür denilen o tuhaf ve köksüzleştirici serüvene girişmeye hiçbir şekilde ihtiyaç duymamaktadır. İklim giyinmemesine olanak tanımakta, denizin ve toprağın ürünleri ise, yetiştiricilik ve tarım işlerinden kurtulmasına izin vermektedir.

Bu söylenceyi, bir XX. yüzyıl entelektüelinin Üçüncü Dünyacı bakışıyla değerlendirecek olan herkes, hiç şüphesiz onda, Karaib ya da Grönland kültürlerinin de, bizimkinden "farklı" olsalar bile aynı ölçüde meşru bir varlığa sahip oldukları düşüncesinin eksik olduğunu söyleyecektir. Ama buna karşılık, eski dünya ile bu dünya arasında bir kopuşa işaret etmesi ışığında yorumlandığında, yabanıl ile modern insan arasındaki farkın, ırkçı olmayan, demokratik bir düşünce çerçevesinde kabul edilebilir bir açıklamasını bulmak için nasıl uğraştığı algılanacaktır. Çünkü esas olan ortaya konmuştur: *Yani, bu farkın bir tanıma, bir ırksal öze içkin olmadığı*. Şu halde, Musil'in son derece yerinde formülüyle, "meme çağındayken Avrupalı bir çevreye taşınmış olan bir yamyamın hiç şüphesiz iyi bir Avrupalı haline geleceğini ve de ince duygulu Rainer Maria Rilke'nin, eğer bizler açısından zararlı bir yazgı, onu ilk çocukluk yıllarında Güney denizlerinin denizcileri arasına at-

mış olsaydı iyi bir yamyam haline gelmiş olacağını"[3] olumlamak gerekiyor.

Şimdi artık, Rousseau'nun yerleştirmiş olduğu ayrımın, modern kültür ve etiğin doğuşunda hangi yönde kurucu bir rol oynadığını, özellikle de, bunlardan kalkarak, iki esas kutbu berrak ve sistemli bir şekilde yeniden kurmaya nasıl imkân verdiğini daha bir kesinlikle ölçmek mümkündür. Bu iki kutup, çıkar gütmez bir tarzda davranma yetisi olarak görülen "iyi niyet" ve yalnızca kendisi için değer taşıyan bencil amaçlara karşıt olarak evrensel amaçlara yönelmenin değer kazanmasıdır. Çıkar gütmeden davranma anlayışı eski insanların etiğine tamamen yabancıdır. Erdem, Aristoteles'in düşündüğü gibi, her varlık için, onun aynı zamanda özü ve ereği olan *telos*'unu oluşturan şeyin gerçekleşmesi ise de, güncelleştirilmesi, asla uzaklaşmadığı mutlulukla daha fazla çakışır. Buna karşılık, insanlık kendini yetkinleşebilirlikle, doğal ya da tarihsel belirlenişlerden kopabilme yeteneğiyle tanımladığında, ahlaki erekbilimin temelleri çökmektedir. İnsan (önce erkek sonra da kadın...) özgül işlevlerden arınmıştır. İnsan kavramı içinde herhangi bir yönelmişliği okumak, doğasında herhangi bir programın işaretlerini saptamak mümkün değildir. Elbette kadın, çocuk yapma imkânına sahiptir: Bu, Sartre'ın diliyle konuşmak gerekirse, onun *konumlanışı*'dır. Ama onun "çocuk yapmak için yaratılmış olduğunu" bildirmek, özgürlüğünü inkâr etmek, bir konumlanışı *doğal belirlenişe* dönüştürmek, kısacası, "onu hayvansılaştırmak" olacaktır. Ve eğer insan denen varlık "hiçlik"se, hangisi olursa olsun birtakım "misyon"ların kendi kendilerini deşifre edebilecekleri türden hiçbir "doğa"ya sahip değilse, erdemli faaliyet de ereklilik terimleriyle düşünülebilir olmaktan çıkar. Erdem artık mutlu bir doğanın güncelleşmesi olmayacaktır. Aristoteles'in yaptığı gibi, doğal mükemmelliğini göstermek üzere bir atın ya da bir gözün "erdem"inden artık söz edilemeyecektir. Terim, bundan böyle insan denen varlık için kullanılacak ve insanda, *ister, etiğin alanında, genel çıkar yararına tikel çıkarlardan vazgeçmek, ister kültürel alanda, ulusal, dilsel, vb., geleneğin açıkça doğal olan gerçekliklerinden kendini kurtarmak söz konusu olsun,* her türlü doğallığa karşı bir mesafe alışa tanıklık eden şeye işaret edecektir.

Modern insanlardaki en temel etik gereklilik olan özgecilik gerekliliği, ilke olarak dahi doğa karşıtıdır, çünkü bir çıkar gütmeme biçimi kazanmıştır. Gerçekten de, bir "iyi niyet"i varsayar ve kaçınılmaz olarak bir buyruk biçiminde dile gelir. Ama bu aynı zamanda, o yeni felsefi antropolojinin çerçevesi dışında anlaşılmaz olan tümelliğe yapılan zorunlu bir atıftır. Çünkü, insanın hayvandan farklılığını ortaya koyduğu, tarihsel-doğal kodlamalardan kopuş, bir yandan da, her zaman için kendini bir tikelliğin içine kapatmaya bırakmaktır. Biyolojik yaşamının çevrimine, ama aynı zamanda da kendi tikel diline, ulusuna, kültürüne karşı mesafe koyma yeteneğine sahip göründüğü içindir ki, insan ötekilerle iletişime girebilmektedir. Tümele erişme yeğinliği bu uzaklaşmaya doğrudan bağlıdır. Kabul edilmiş bir fikir karşısında, geneli, buyurgan bir akılcılığın diktası olarak değil, ama belirlenmiş bir inkârın sonucu gibi düşünmek gerekir.

Yahudilik geleneği ile eleştirel felsefe geleneğini birbirine bağlayan şey zaman zaman sorgulanmıştır. Örneğin, Horkheimer, bu tema üzerine güzel sayfalar doldurmuştur. Ve gerçekten de, Hegel'in ölümünden beri, Yahudilik, bir felsefe biçimi alması gerektiğinde, kendini çoğu kez Kant'çı düşüncenin kategorileri içinde ifade etmiştir. Hegel'ci yaklaşımın, Yahudi bilincini, her zaman için mutlaktan ayrı ve buyurgan bir yasanın dışsallığına boyun eğmiş "mutsuz bilinç" figürüyle aynılaştırmasına karşı çıkmak üzere, Marburg okulundan Frankfurt okuluna kadar, metafiziğin iddialarının Kant'çı eleştirisi seferber edilmiştir. Bunun nedeni, sanırım derinlerdedir. Çünkü eleştirel felsefe için, tıpkı Yahudilik için de olduğu gibi, insan doğa karşıtı varlıktır ve bu haliyle de yasa-için varlık'tır. Bana öyle geliyor ki, Lévinas'ın, *Difficile liberté*'sinde [*Zor Özgürlük*] yer alan şu satırlarında son derece iyi bir şekilde algılamış olduğu şey de budur:

> "Yahudi insanı çevreyi ve kentleri keşfetmezden önce insanı keşfeder. O, bir evin içinde olmaktan önce, bir toplumun içinde kendi evindedir. Varlığın bütününü yeryüzünden hareketle anlamaktan çok, dünyayı öteki'nden hareketle anlar... Bu özgürlükte hastalıklı,

kasılmış ve parçalayıcı hiçbir şey yoktur. Kökleşme değerlerini ikinci plana koymakta ve daha başka sadakat ve sorumluluk biçimleri getirmektedir."

Ne var ki, insanlık durumu, böylece hayvansılıktan ayrılmış olarak belirdiği şekliyle, hâlâ ve her zaman şeyleşme sorununu ortaya koymaktadır. Çünkü insanın, "birisi" haline gelmeksizin, aynı zamanda da "bir şey" haline gelmeksizin kendini nasıl belirleyebileceğini algılamak zordur. Bir karakterle, bir kişilikle, toplumsal, ailesel, cinsel bir rolle, kısacası öze ilişkin bir doğayla özdeşleşme riski süreklidir. Hattâ, bu risk, durmaksızın yadsımanın boşuna, ama aynı zamanda da gülünç olacağı bir olgunlukta içseldir. Elbette alaya başvurmayı denemek ve herhangi bir tikel kimlik içinde yoksunlaşmayı reddeden mutlak bir özgürlüğün güçlerini yeniden ortaya çıkarmak üzere, her türlü deney karşısında, gerçek anlamıyla, bir *kopma* sergilemek mümkündür. Böylesi bir soyutlamanın, mümkün olduğunu kabul etsek bile, doyurucu olabileceği şüphelidir. Her türlü varsayımda, kaçınılmaz olan yaşlılık, doğanın haklarını yavaş yavaş özgürlüğün hakları üzerinde yeniden yükseltecektir. Bütünüyle geçmişe yapılan atıflar aracılığıyla yönlendirilen geleneksel düşünce evrenlerinin yaşlanma olgusuna bir anlam kazandırmayı başardıkları bir durumda, biz Modernler, tuhaf bir şekilde açmazda kalıyoruz. Eğer yalnızca yetkinleşebilirliğin insani olduğunu söylersek, yükselen bir eğri çizdikten sonra, düşüşü önceleyen kaçınılmaz bir inişe yönelen bir bireyin izlediği yola hangi anlamı vereceğiz? Belki de, varoluşun anlamının bireyden çok türde konumlandığı, bireyinse onu sonsuzcasına aşan bir bütünsel yapıya kendi katkısını getirmekle yetinmek zorunda olduğu söylenecektir – dahası, bu, büyük tarih felsefelerinin içinde yatan başat "çözüm" olacaktır. Bu, temelde dinsel bir çözümdür, çünkü anlamın yerini, yine, bir yaşamın ötesinde konumlandırır. Özel varoluşa türün yazgısından daha fazla ilgi gösteren bireyci bir düşünce, bununla nasıl tatmin olabilir?

Prometeus'çu hümanizmin, doğallığın düzeninden kopma yetisinin baştan sona insani olanın bir işareti –anlamlı ve anlamlandıran bütün öteki özgüllüklerin kaynaklarını buldukları

özgül farklılık– olduğunu (haklı olarak) kabul ettiğinde, karşılaştığı iki yaşamsal soru buradan kaynaklanmaktadır.

Birinci soru, doğal evrenle kurulan ilişki sorusudur. Bu açıdan bakıldığında, doğaya saygı gösterme ile kültür kaygısı arasında radikal bir çatışkı yok mudur? O zaman her şey, sanki insani olana ilişkin tercihler ancak doğaya karşı ve doğal olanın tercihleri de, ölçüsüz ve tahripkâr oldukları için radikal kötüyle özdeşleşmiş olan insanlara karşı gerçekleşebilirmişçesine cereyan edecektir. Deyimin iki anlamıyla da, insandan nefretin zaferi! Bu durumda Rousseau'nun güzelim girişimi, yeryüzünün talancı bir egemenlik altına alınmasını öngören Descartes'çı projeye ulaşacaktır yeniden. Şu halde, yapısını bozmak ve çevre kaygısını dikkate almanın bizzat olabilirliğini sağlamak için aşılması gereken, aslında *bütün biçimleri altındaki* hümanizmdir.

Ama bu ilk soru, ikinci soruya, kültürle ilişki sorusuna biçilen yazgıya bağlıdır. Bir an için, insanda bulunan, doğallıktan (örneğin bencilliğin "doğal" yatkınlıklarından) kopma yeğinliği olarak anlaşılan özgürlüğün, Rousseau'nun düşündüğü gibi, başatlıkla kültürel yeti olduğunu, onsuz kültürün bile mümkün olamayacağını ve yalnızca hayvanlar âleminde egemen olanlara benzer âdetlerin ve "yaşam tarzları"nın bulunacağını kabul edelim. Bu özgürlük, çağrıda bulunduğu ve sürekli köksüzleşme olduğu anlaşılan o tahribat başlangıcı içinde olmaksızın, kendini somutlaştırmayı nasıl başaracaktır. İnsan denen varlığın, "hakiki" olmak, özüne (öze malik olmamak olan özüne) sadık kalmak için, onu belirleme riski taşıyacak her türlü içerik karşısında *tahripkâr* olması gerekmeyecek midir? Özgürlüğünü her türlü tikel belirlenmenin yok edilmesinde, halihazırdaki her türlü cisimleşme gibi, her türlü geçmiş geleneğin de sürekli reddinde olumlamak zorunda kalmayacak mıdır? Hümanist, yönelimi gereği kozmopolittir. Bu, bir bakıma, onun gerçekliğidir. Ama yine de yereli ve ulusalı, radikal kötünün türleri içine sokmaksızın düşünmesi mümkün olabilir mi? Estetik düzlemde olduğu gibi siyasal düzlemde de, yaşadığımız yüzyılın sonunda avangardcılığın karaya oturduğu kuru ve boş soyutlama, mutlak özgürlüğün çıkmazlarını mükemmel bir şekilde betimlese gerektir. Bir kopuş kültürü projesi, *deneyin* imkânsızlığı

içinde, çıplak soyutlamanın olumsuzluğu içinde, kısacası, kültürden beklemeye hakkımız olan şeyin tam tersi olan bir durum içinde doruğa çıkacaktır...

Gelenek ile özgürlüğü, doğa kaygısı ile hümanist kültürü nasıl eklemlemeli? Gerçekten de bu sorgulamadan kurtulmak imkânsızdır. Bu denemenin sonunda, ona geri dönmek gerekecektir. Hayvansılığın ve insanlığın ayırıcı çizgilerine ilişkin, görünürde sıradan olan sorunun altında, modernlik karşısındaki bütün bir tavır alışımız sorgulanmaktadır. Ve modernlik, radikal ekolojistler tarafından insanmerkezcilikle lekelenmiş olarak algılandığı içindir ki, onlar, doğaya haklarını yeniden verebilmek üzere, yeni hukuk öznelerini kurumlaştırmayı öneriyorlar. Elbette hayvandan başlamak üzere. Laik hümanizm acaba bu tehdide karşılık verebilecek mi?

Notlar

1 Bu Clastres'cı sezginin sonuçlarını, *Le désenchantement du monde* (Gallimard, 1985) adlı mükemmel kitabında Marcel Gauchet geliştirmiştir.

2 Örneğin, *Tarihin Kant'çı Kuramı*'nda, Vrin, 1986.

3 *Denemeler*, s. 347.

II
"Hayvanın Kurtuluşu" ya da Hayvanlar Hukuku

İşe başlarken, bütün olayları dışlamamaya dikkat edelim: Bunlar Fransa'da hâlâ fazlasıyla karmaşık bir biçimde algılandıkları için onları dışlama hakkına sahip değiliz. Hayvanların hukuksal statüleri ve korunmaları sorununun durmadan yoğunluk kazanmakta olduğu söylenecektir belki de. Eğer bundan, balinaların, üveyiklerin ya da yavru fokların geleceğinin ara sıra kamuoyunun bir bölümünü seferber ettiğinin anlaşılması gerekiyorsa, bu görüş pek de yanlış sayılmaz; esasen bu kamuoyu, daha da duyarlı görünmektedir çünkü ev hayvanlarının sayısı durmadan artıyor. Öyle ki, bu sayı günümüzde şimdiye kadar görülmedik bir seviyeye ulaşmıştır: Bugün, ev hayvanlarının Fransa'daki sayısı 35 milyondur ve bunların 10 milyonunu köpekler, 7.5 milyonunu da kediler oluşturmakta, sahipleri bu hayvanların çeşitli bakım masrafları için her yıl 30 milyar franklık bir bütçe oluşturmaktadır. Üstelik bu bütçe durmadan büyümektedir.[1] Anlamlı bir rakam verelim: 1975'te Ile-de-France'ta,[2] gece gündüz açık olan bir tek veteriner kliniği vardı. Bugün kırk tane var! Şu son zamanlarda, çok doğal bir sonuç olarak hayvan mezarlıklarının, ama aynı zamanda da tomografi, "dog-sitting" (tıpkı "baby-sitting" der gibi), kinesiterapi, balneoterapi ve psikoterapi merkezlerinin ortaya çıktıkları görüldü! Bizzat politikacılarımızın dahi konuya ilgisiz kalamadıkları anlaşılıyor.[3]

Ama bu yeni demokratik tutkunun birtakım zayıf noktaları var. Tek bir gösterge: Köpek ısırmaları her yıl 500.000 şikâyetin konusu olmaktadır. Bunlar bugün cerrahi müdahalelerin % 0,5

ila % 1'ini oluşturuyorlar. Saldırıya maruz kalanların yarısı (esas itibariyle iki ve dört yaş arasındaki çocuklar) bu saldırının izlerini ömürlerinin sonuna kadar taşıyor ve bunlardan 60.000'inin de hastahaneye kaldırılmaları gerekirken, köpek sahibi 40 ila 80 franklık bir para cezasıyla kurtuluyor! Bu da, hayvanseverler ile hayvandan korkanlar arasındaki, artık sıradanlaşan polemikleri besliyor.

Bir kez daha yineleyelim; bütün bunlar, bizim ülkemizde, alabildiğine karışık durumda, şiddetli tepkiler ve iyi duygularla yaşanmaktadır. Hiç kimse, Brigitte Bardot'dan da, Allain Bougrain-Dubourg'dan da hayvanların haklarına (ve ödevlerine?) ilişkin tutarlı bir doktrin beklemiyor gerçekte. Felsefi ve siyasal düzlemde, Anglosakson dünyadaki milyonlarca insanı temsil etmekle kalmayıp üniversitede de saygın unvanlara sahip olan "hayvanın kurtuluş hareketi"yle kıyaslanabilecek herhangi bir fenomen mevcut değildir. Amerika Birleşik Devletleri'nde, Kanada'da ya da Almanya'da, hayvanların metafizik ve hukuksal statülerine ayrılan akademik toplantıların sayısı belirsizdir. Bununla birlikte, sorunsal, her zaman yalnızca kuram aşamasında kalmanın çok ötesindedir (harekete bağlı entelektüeller şiddet kullanmamayı salık verseler bile). Yalnızca Amerikan Sağlık Kolejleri Birliği, kurtuluş militanlarından kaynaklanan 4.000'den fazla tehdit olayı kaydetmiştir ve Kaliforniya Üniversitesi kampüsüne düzenlenen bir "akın", 1987'de, bir veteriner merkezinde 3.5 milyon dolarlık zarara yol açmıştır. Daha da hayret verici olan, İngiltere'de, vejetaryen nüfus oranının 1945 yılındaki % 0.2'den, 1980'de % 2'ye, 1991'de de % 7'ye çıkmasıdır. Bunların dörtte üçü, hayvanlara karşı duydukları saygı nedeniyle et yemekten vazgeçtiklerini bildirmektedirler! *Daily-Telegraph* gazetesi için gerçekleştirilen bir Gallup yoklamasında, on altı-yirmi dört yaş arasındakilerin % 70'i, hayvanlar üzerindeki bilimsel deneylerin tümüyle yasaklanmasından, ya da en azından, çok sıkı bir şekilde sınırlandırılmasından yana olduklarını açıklamaktadırlar.[4]

Anglosakson düşüncenin, ortamı ciddi bir şekilde hazırlamış olduğu doğrudur. Elbette, Plutarkos ve Prophiros'tan, Montaigne, Maupertius ya da Condillac'tan geçip Schopenha-

uer'a kadar uzanırsak, "kıta" filozofları arasında da Michelet'nin "aşağı düzeyden kardeşlerimiz" diye adlandırdığı canlılara karşı daha fazla saygı gösterilmesi gerektiğini savunmuş olanlar yok değildir. Hattâ listeyi büyük ölçüde genişletmek,[5] Doğu'ya doğru uzanıp Hindistan'ın kutsal hayvanlarını anıştırmak da mümkün olabilir... Ama, birkaç öncünün durumu bir yana bırakılırsa, böylesi bir çağrı, esas itibariyle çok belirgin bir felsefe geleneği içinde, yararcılık geleneği içinde, yalnızca insanlar için bir ödevin haktalebi olarak kalmayan bir hayvanlar *hukuku* haktalebinin özgül biçimini almak zorundaydı. Terimler kesinleştirilmek istenirse, onun mutlak antitezini de anımsamak gerekir: Descartes'çılık ve Descartes'ın Fransa'da bile çok hararetli polemiklere yol açan makine-hayvanlar kuramı.

1. *Hayvan ve Otomat*

Descartes'çılıkla birlikte, *horesco referens*, çağdaş hayvanseverlik mutlak güvencesini bulur: *Bütün* hakları insana verip, hayvanlar âlemi de dahil olmak üzere doğaya *hiçbir* hak tanımayan insanmerkezciliğin eksiksiz modeli. Bu kadar küçümsemenin sebebi nedir? Çünkü, doğa *fiilen* her türlü tinsel değerden arındırılmaksızın, özne, *cogito*, yegâne anlam kutbu olamaz. Descartes'çı fizik bu işe soyunmuştur: Skolastik düşünceye egemen olmaya devam eden o "hilozoizm" [canlımaddecilik] ya da "animizm"e [canlıcılık], evrenin bir "büyük canlı" olduğu fikrine son vermek. Simyanın ilkelerini en derinlerdeki köklerine kadar söküp atmak gerekiyordu. Doğanın "canlı" olmaması bir yana, onda hiçbir gizli güç, altının kurşuna ya da insanın kurt-adama döndüğü başkalaşımları açıklayacak hiçbir görünmez gerçeklik bulunmamaktadır! Maddi dünya, bütünüyle ve yalnızca "uzam"ın ve devinimin boyutlarına indirgenmiş olarak ruhtan, candan ve hattâ güçten yoksundur. Dolayısıyla, evren denen o basit nesneler mekanizmasında, insan bilgisi için erişilmez olma hakkına sahip hiçbir gizem yoktur. Ve hayvan da, elbette, bu kuralın dışında değildir.

Bunun kanıtı nedir? Hayvan, saksağan ya da papağanda olduğu gibi, konuşabilmesine imkân verecek beceri ve organlara sahip olduğunda bile konuşamaz. Onun sözü, *mimesis* yoluyla gerçekleştiğinde bile, bir dil değil, ama ruhtan ve anlamdan yoksun bir düzeneğin sonucudur. Paradoksal olmakla birlikte, belki çok daha kesin başka bir kanıt da şudur: Hayvan, *bütün iyi yapılmış makineler gibi,* insandan daha iyi "çalışır": "Hayvanların pek çok şeyi bizlerden daha iyi yaptıklarını biliyorum," diye yazar Descartes, "ama bundan dolayı hayrete düşmüyorum, *çünkü bu durum onların doğal olarak ve zenberek gücüyle hareket ettiklerini kanıtlamaya yaramaktadır,* tıpkı bir saatin, zamanı bizim yargımızdan daha iyi göstermesi gibi. Ve hiç şüphesiz kırlangıçlar, ilkbaharda geldiklerinde bu davranışlarıyla tıpkı saatler gibi hareket etmektedirler." Buffon, bu fikri *Histoire Naturelle des Orangs-Outangs* [*Orangutanların Doğal Tarihi*] adlı kitabında yeniden işleyecektir:

> "Aklın en belirgin vasfı, şüphedir... ama karardan ve kesinlikten başka bir şeyi göstermeyen devinim ve eylemler aynı zamanda mekanizma ve ahmaklığı kanıtlarlar."

İster istemez yazgısal olduğu yargısına varılacak sonuç şudur: Hayvan ıstırabı bilmez ve canlı canlı kesilip biçilirken yükselen çığlıkları bir çalar saatin vuruşlarından fazla bir anlam taşımamaktadır. Ortaçağ Aristoteles'çiliğinin "dirimselci" [*vitaliste*] kuruntularına son vermek için ödenen bedel işte budur. Kaldı ki, sav, pek çok teolojik güçlükten sakınmaya da imkân verir: Eğer hayvanlar, açıkça belli olduğu üzere, hiçbir şekilde birer günah öznesi olmadıkları halde –ki, bu seçme özgürlüğünü içerir– ıstırap çekseydiler, Tanrı'yı adaletsizlik kuşkusundan "kurtarmak" nasıl mümkün olurdu?

Yine de karikatürleştirmekten kaçınalım. Descartes, tilmizlerinden daha az aşırı olmuştur. Hayvan bir Tanrı yaratısı olarak kalmaktadır ve Yaradan tarafından imal edilen bir makine ile insan yapısı bir yapaylık arasında sayısız fark vardır:[6] Adını hak eden bütün mekanikçi görüş yanlıları "bu bedenin, Tanrı'nın elinden çıktığı için, kıyaslanmayacak kadar iyi düzenlen-

miş olduğunu ve kendi içinde, insanlar tarafından icat edilebilecek olanların hepsinden daha hayranlık verici devinimler taşıdığını kabul edeceklerdir."

Descartes'çıların, kısa bir süre sonra otomatların çekimine kapılmış olduklarını ve uyarıya kulak asmadıklarını söylemek bile gereksizdir. Vaucanson'un,[7] kendi sözleriyle "yeme, içme ve hazım işlevlerine yarayan batın organlarının mekanizmalarını" temsil etmek üzere düşünülmüş ünlü ördeğinden, XVIII. yüzyıl salonlarını büyüleyen flütçü otomatlara kadar her şey ya da hemen hemen her şey denenecektir. Buna, rahip Mersenne'in[8] hiç şüphesiz günün birinde bir oyuncak bebeğin içine yerleştirmeyi düşlediği ve aslında minyatür bir orgdan ibaret olan konuşan makine de dahildir: "Şimdi de orgların borularından heceleri telaffuz ettirmenin yolunu bulmaya uğraşıyorum" diye yazıyordu 15 Temmuz 1635'te. "A, e, o ve u seslilerini esasen yakaladım, ama i bana epey zorluk çıkartıyor ve sonra da 've' ile 'fe' hecelerini buldum... İstenilen yere cepte taşınarak götürülebilecek bir org yaptırtmaya çalışıyorum..."[9] Daha sonra, ilk hareketli protezler, ardından da ilk mekanik piyanolar [laternalar] gelecekler, onlar da aynı şekilde, kendini Tanrı sanmanın ve yaşamın gizemine son vermenin o fantastik baştan çıkarıcılığının dönüşümleri olacaklardır...

Tepkinin, önünde sonunda ve bu kez de o projenin acayipliği ölçüsünde daha bir abartılı olarak ortaya çıkması gerekiyordu (ama, yeri gelmişken belirtelim ki, bu durum, projenin bugün hâlâ en seçkin biyologlarımızın düşlerini beslemesini engellememektedir). Fransa'da bu bağlamdaki ilklerden biri olarak, Maupertuis, işte bu Descartes'çılığa karşı açıkça, duyarlılık ve zekâya sahip "hayvanların hukukundan" söz edecektir. Ama Réaumur'ü ve *Mémoires pour servir l'histoire des insectes*'ini [*Böceklerin Tarihine Katkıda Bulunmak Üzere Düşünceler*], Condillac'ı ve *Traité des animaux*'sunu [*Hayvanlar Üzerine İnceleme*] da saymak gerekmektedir; bunlar bir gelenek kuracak ve cumhuriyetçi insanlıkçılar, Larousse, Michelet, Schœlcher, Hugo ve daha niceleri, XIX. yüzyılda nöbeti devralacaklardır. Öncelikle, hayvanın bir makine olmadığını, düşündüğünü ve acı çektiğini göstermek söz konusu olacaktır. Bu haliyle, hayvan da birtakım

haklara sahiptir, ya da en azından insanlık açısından birtakım ödevler getirmektedir.

Hayvanı bir makineye indirgeyenlerin karşısında ise, onu hemen hemen insanın düzeyine çıkartan görüş bulunmaktadır. Denge mantığı; herkesin bildiği üzere sarkaç bir anda ortada durmaz. Réaumur bu yaklaşıma yeni doruklar aracılığıyla eşlik edecektir. Arı, Antikçağ'ın matematikçilerinden çok daha üstün bir matematikçi haline gelir. Kovanındaki peteklere bakın: "İnsan bu hücrelerin yapısını ne kadar incelerse bunlara o kadar hayran kalır. Hattâ arıların çalışmalarında izledikleri kuralların mükemmelliğini anlayabilmek için, yeni yöntemlerin bulunuşundan beri yapılageldiği üzere, geometride aynı şekilde usta olmak gerekir."

Bu karşı-Descartes'çılık, anlaşılması oldukça kolay bir mantık uyarınca, XIX. yüzyılda cumhuriyetçi Kilise-karşıtlığıyla ittifaka girecektir: Bu perspektiften bakıldığında, Descartes'çı Hıristiyan tinselciliğin, ruh ve bedeni aşırı bir şekilde ayırmak suretiyle, hayvanların içinde tutuldukları aşağılanmanın sorumlusu olduğu görülür. Buna karşılık, maddeci ya da en azından panteist bir hümanizm, insan ve hayvan arasında doğa farkı yerine bir derece farkından başka bir şey görmeyecektir. Dolayısıyla hayvanı korumaya daha bir yatkın olacaktır. Clemenceau'nun, Michelet'nin dümen suyundan giderek, "tarafgirlikleri yüzünden bizleri aşağıdaki kardeşlerimizle birleştiren doğal bağlardan" habersiz olan, çünkü "insan türünün yegâne ayrıcalığı olan ve Tanrı'dan kaynaklanan ruh kuramının mantığını akıldışılığın en uç noktalarına kadar götüren Cizvitlerin korkunç retorikçilerine"[10] karşı savurduğu o müthiş ilençler buradan kaynaklanır. Sol, Fransa'da ilk kez evcil hayvanlara kamuya açık yerlerde yapılacak kötü muameleleri yasaklayan "Grammont yasası"na da (1850) yine bu bakış açısıyla ve gözünü kırpmadan (muhafazakâr bir milletvekili tarafından önerilmiş olduğu halde) oy verecektir.

Bununla birlikte bu karşı-Descartes'çılığın sınırlarına işaret edilmelidir. Bu sınırlar, esas itibariyle, akımın *hümanist, dolayısıyla da bir bakıma insanmerkezci* esine bağlı kalması olgusuna dayanmaktadırlar. Bizzat bu nedenden ötürü, hayvana saygı

çağrısı ancak nadiren ona birtakım *haklar* tanımaya kadar uzanacaktır. Doğrusunu söylemek gerekirse, Fransa'da, usulünce bir "hayvan hakları bildirgesi"nin ortaya çıkışını görebilmek için 1924'ü beklemek gerekecektir. Yine de bunun orijinal bir kişinin, André Géraud'nun eseri olduğunu ve hemen hiç yankı bulamayacağını belirtmeliyiz. Larousse'un, sözlüğünün hayvanlara ayrılmış olan ve son derece karşı-Descartes'çı ve hayvansever bir yaklaşım sergileyen maddesinde altını çizdiği gibi, hayvanlar "adalet nesnesi" değildir, yani: İnsanlarınkiyle kıyaslanabilecek bir hukuksal kişiliğe sahip olamazlar. Saygı gerekliliği, *karşılıklılık içermeyen ödevlere* sahip olduğumuz fikrinin önüne geçmeyecektir. Esasen, Michelet'nin ("aşağı düzeydeki kardeşlerimiz") ve Clemenceau'nun ("aşağıdaki kardeşlerimiz") formülleri, bu "insansever" insanlıkçılığın kesin kapsamı açısından anlamlıdırlar. Hayvanlar, sıradan makineler değil de duyarlı varlıklar oldukları için, *bu halleriyle,* elbette bizde belli bir şefkati esinlendirmelidirler. Ama asıl vahim olan, onlara reva görülen acımasızlık ve kötü muamele içinde, *aslında insanın kendi kendini yozlaştırmakta ve insanlığını yitirmekte olması gerçeğidir*. Bu yüzden, çağdaş hayvanseverlerin önemsiz olarak değerlendirdikleri Grammont yasası bu insanmerkezciliğin sınırlarından çıkmamaktadır: Kötü muamelelerin yasaklanması, gerçekten de, yalnız *evcil* hayvanları, yani *insana yakın* olanları kapsamaktadır (yasa vahşi hayvanları korumaz) ve de yalnızca *kamuya açık yerlerdeki* acımasızlığı, yani yine, düşünecek olursak, *insanların duyarlığına takılabilecek ya da onu zedeleyebilecek olan acımasızlığı* bastırmaktadır.

Maurice Agulhon, böylece XIX. yüzyılın hayvanseverliği ile günümüzde karşılaşılabilen (özellikle de Anglosakson dünyada) hayvanseverliği birbirinden ayıran şeyi gayet iyi formülleştirmiştir:

> "Bugün, hayvanların korunması, neredeyse ekolojinin bir dalı olarak kabul görmektedir. XIX. yüzyılda hayvanları korumaktan söz edildiğinde (...) neredeyse yalnızca, her türlü durumda da esas olarak sahiplerinin şiddet kullanma tehdidi altında bulunan evcil hayvanlar göz önünde tutuluyor ve bu küçük şiddeti gemlemek suretiyle insan-

ların kendi aralarındaki büyük şiddeti gemlemeye de yardımcı olunacağı umut ediliyordu. Hayvanların korunması bir pedagoji ve hayvanseverlik de insanseverliğin okulu olmak talebindeydi. *Bu bir 'insanlıkla ilişki' sorunuydu, yoksa doğayla ilişki sorunu değil.*"[11]

Tanı, büyük ölçüde, aynı dönemin İngiltere'si için de geçerlidir. William Wilberforce ve Thomas Fowell Buxton, 1824'te, hayvanları koruma derneklerini kurduklarında (RSPCA), tıpkı Fransa'daki Victor Schœlcher gibi, köleliğin lağvedilmesinden yana olan "ilerlemeci" görüşleriyle tanınmışlardı –ve bu iki sorun arasında bir koşutluk kurmak için ellerine geçen hiçbir fırsatı kaçırmamışlardır. Gerekçeleri aynı zamanda hem insanlıkçı, hem de insanseverdir. İngiltere'deki ilk korumacı yasa (1822) Grammont yasasından daha ileriye gitmemektedir: O da, *evcil* hayvanlara *kamuya açık yerlerde* yapılacak kötü muameleleri yasaklamakla yetinir. Dolayısıyla insan, burada da, her yerde egemen olma durumunu devam ettirmektedir.

Temele ilişkin nedenlerle yalnızca[12] çok tikel bir felsefe çevresi, yararcılığın çevresi, insanın tek hukuk öznesi olmadığı, ama, daha genel bir tarzda, haz ve acı duymaya yatkın bütün varlıkların hukuk öznesi sayılacağı fikrine tutarlı –ama bu yadsınamaz demek değildir– bir doktrin biçimi kazandırmak üzere, Descartes'çı ya da karşı-Descartes'çı insanmerkezciliği aşmaya imkân verecekti.

2. *Yararcılık ve "Hayvanların Kurtuluşu" Hareketi*

Bir kurucu büyükbaba: Jeremy Bentham, bir kurucu baba: Henry Salt ve onlara layık bir mirasçı, pek çok kişinin davanın halihazırdaki *lideri* olarak gördüğü Avustralyalı üniversite öğretim üyesi Peter Singer: "Hayvanların kurtuluşu hareketi"nin kendisiyle ilgili olarak verdiği soy ağacı, çok şematik olarak, işte böyledir.[13] Ama, kahraman kurucularının ötesinde, işin özü, hiç şüphesiz doktrinin kendisindedir.

Bir yanlış anlamayı bertaraf ederek başlayalım: Yararcılık, sıkça karşılaşılan bir kanının yanlış olarak göstermek istediği

gibi, genelleşmiş kişisel bencilliğin kuramlaştırılması değildir. Bunun tersine, kendini bir evrenselcilik ya da, daha doğrusu, bir özgecilik gibi sunar ve bu özgeciliğin ilkesi de şu şekilde ifade edilebilir: Bir eylem, o eylemle ilgili mümkün olan en fazla sayıdaki insan için en fazla mutluluk toplamını gerçekleştirmeye yöneldiği zaman iyidir. Tersi durumda eylem kötüdür. Açıkça görüldüğü üzere, başlangıçtaki koyut nergisçil bir hazcılığın [hedonizm] koyutuyla birbirine öylesine az çakışmaktadır ki, onunla doğrudan çatışmaya bile girmek zorundadır: *Kolektif mutluluk adına bireysel fedakârlığın istenebildiği durumlar vardır,* bu çatışmanın gerçek yapısı ise esasen yararcı kuramın başlıca problemlerinden birini oluşturmaktadır.

Bunu belirttikten sonra, böylesi öncüllerden kalkarak hukukun korunmasını acı çekmeye yatkın bütün varlıklara doğru yayma noktasına gelinmesini anlamak kolaylaşmaktadır. Burada, Jeremy Bentham'ın, hareketin bütünü için kurucu nitelik taşıyan o düşünceyi dile getirdiği ve hayvansever literatürde bin kez anılmış olan pasajı bütünüyle yinelemek gerekiyor. Bunu, Fransa'nın kara derili köleleri azat ederken İngiliz topraklarında onlara "hayvanlar gibi muamele edilmeye" devam edildiği bir sırada yazdığı anımsanmalıdır:

> "*Belki* hayvan âleminin geriye kalan bölümünün de, asla zorbalıktan başka yollarla elinden alınmış olması mümkün olmayan o haklarına kavuşacağı gün gelecektir. Fransızlar esasen koyu renk derinin, bir insanı, bir zalimin kaprislerine umarsızcasına terk etmek için bir neden olmadığını anladılar. Günün birinde, belki de, ayakların sayısının, derinin kıllılığının ya da kuyruk sokumu kemiğinin uzamışlığının da aynı şekilde, duyarlı bir varlığı aynı yazgıya terk etmek için yetersiz nedenler olduğu fark edilecektir. Sınır çizgisini çekmek için daha başka ne gerekecektir? Akıl yürütme yetisi mi, yoksa acaba konuşma yetisi mi? Gelgelelim olgunluk çağına gelmiş bir at ya da bir köpek, her türlü kıyaslamanın ötesinde, bir günlük, bir haftalık ya da bir aylık bir bebekten daha toplumcul ve daha akıllıdır. Ama varsayalım ki, başka türlü olsunlar, bunun bize ne yararı olurdu? Sorulması gereken soru, *Akıl yürütebilirler mi?* sorusu değildir. *Konuşabilirler mi?* sorusu da değildir: *Acı çekebilirler mi?* sorusudur."

Asıl gerekçe açıktır: İnsanı, genellikle hayvanın aleyhine olarak değerli kılmak için öne sürülen özgül farklılıklar (akıl, dil, vb.) doğruluk taşımamaktadırlar. Besbelli bir şey ki, zeki bir insana bir ahmağa kıyasla daha fazla hak tanımıyoruz, bir dilsize kıyasla bir gevezeye de öyle. Anlamlı olan tek ahlaki kıstas, haz ve acı duyma yeteneğinden başka bir şey olamaz. Gerekçe, bir çırpıda *demokratik bir çerçeveye dahil olmaktadır*: Afrika'nın zencilerinden sonra, hayvanların da hukukun alanına katılmaları için, tümüyle Tocqueville'ci bir tarzda, "koşulların eşitliği"nde kaydedilecek gelişmeye bel bağlamaktadır. Aynı şekilde demokratik bir dünya görüsü içindedir ki, bir bilgeye de bir ahmaktan daha çok hak tanımıyoruz: Aristokratik bir sistem, tam tersine hakların ve statülerin *oranlı kılınmasını* kabul ederdi.

Şu halde, bundan sonra ve daha şimdiden, hayvanların hukuku sorununa ilişkin birbirine karşıt konumdaki üç felsefi tavrı ayrıştırmak mümkündür:

– Hayvanlar âlemi de dahil olmak üzere tüm doğanın, insan öznesinin oluşturduğu anlam ve değer yüklü o yegâne kutup lehine bütünüyle hukuktan yoksun bırakıldığı Descartes'çı tavır.

– Rousseau ya da Kant'ta, ama aynı zamanda da, bir ölçüde, XIX. yüzyıl Fransa'sında şekillendiği haliyle cumhuriyetçi ve hümanist gelenek. Burada dört felsefi tema birbirinden ayrılmaz görünmektedir: İnsan, haklara sahip yegâne varlıktır; ahlaki ve siyasal faaliyetinin nihai amacı öncelikle mutluluk değil, özgürlüktür; tüzel düzenin ilkesini kuran şey, ilk başlangıçta korunması gereken çıkarların varlığı değil, bu özgürlüktür; her şeye rağmen, insan denen varlık, hayvanlara karşı birtakım ödevlerle, en başta da onlara *gereksiz* acılar çektirmemekle yükümlüdür.

– Bunların tersine, insanın birtakım haklara sahip tek varlık olmadığı, ama, onunla birlikte, acı ve haz duyabilen bütün varlıkların da hakları olduğunu kabul eden yararcı düşünce. *Dolayısıyla burada insanmerkezci hümanizmin en üstün ilkesi aşılmaktadır*; ahlaki ve siyasal faaliyetin nihai amacı, öncelikle öz-

gürlük değil, yeryüzündeki mutluluk toplamının çoğaltılmasıdır; hukukun birinci ereği çıkarları korumak ve bunları, çıkarları oldukları özne ne olursa olsun, korumaktır; *öte yandan her şey eşittir* (bu ihtiyat kaydının ne anlama geldiğini göreceğiz), dolayısıyla bir hayvana acı çektirmek de bir insana acı çektirmek kadar haksız bir davranıştır.

Henry Salt'ın *Toplumsal Gelişmeyle İlişkileri İçinde Hayvan Hakları* (1892) başlıklı kitabı, Bentham'ın tezlerini, bugün hâlâ, hayvansever literatürün zorunlu pasajlarını oluşturan temalara uyarlamak suretiyle, daha da kesinleştirecektir: Vahşi hayvanların hukukunun da tanınması, kesimin, avın, deri giysi modasının, tüylerin ve kürklerin, hayvanlar üzerindeki deneylerin, vb. eleştirisi. Salt'ın özgünlüğünün, demokrasinin kaydettiği gelişmeler ile hayvan sevgisindeki gelişmeler arasında bir geçiş kurmaktan ibaret olduğunu söylemek de aynı şekilde mümkün olamayacaktır: Bu tema, besbelli ki, Bentham'da da mevcuttur. Ama, insan haklarının mevcudiyeti ile hayvan haklarının kurumlaştırılma zorunluluğu arasında kesin bir mantıksal bağ kurmayı düşünerek, bu temaya yeni bir canlılık kazandırdığı da gerçektir: "Hayvanların hakları var mıdır? Eğer insanların varsa, hiç şüphesiz evet" – eserinin daha ilk sayfasından itibaren, Salt'ın ortaya koyduğu kesin inanç bu yöndedir.

Fikir, üzerinde durmayı hak etmektedir: Kısa sürede, çağdaş hayvansever düşüncenin gerçek bir buluşma noktası haline gelecektir. Tocqueville'in, demokratik toplumların, koşulların hiç durmadan gelişen eşitlenmesine doğru ilerleyen evrimine ilişkin kehanetlerine fazlasıyla, formülleştirilme biçimine varıncaya kadar, yakınlık gösteren bu fikir, Salt'ta sarsılmaz bir dogma halinde dile gelir: Kölelerin, ardından da kadınların özgürleşmesinden sonra, yakın bir gelecekte hayvanların kurtuluşu gündeme gelecektir, çünkü "bir kuşakta alay konusu olan şeyin onu izleyen kuşağın kaygısı haline gelebildiği" son derece açıktır. Bu, "tarihin yönü"ne içkin olduğu söylenebilecek bir zorunluluktur. Çünkü "1789'un büyük devrimiyle birlikte, o zamana kadar belki de 1 milyon kişiden yalnızca bir tanesi tarafından hissedilmiş olan bu insanlık duygusu, yavaş yavaş gelişmeye ve demokrasinin başat bir çizgisi olarak belirmeye başlamaktadır."

Eski ve modern düşünce evrenlerini kendi aralarında ayıran mesafe üzerine, aynı zamanda da, demokrasinin gelişinin modernliğin içinde durmadan üretmeye koyulduğu "doğal gerçeklikler"in sarsılması üzerine, kimi zaman incelikli ve bir kez daha Tocqueville'e son derece yakın bir tefekkür. Salt bunun, gelecekte büyük bir rol oynamaya aday işaretlerinden birini vermektedir: Mary Wollstonecraft'ın *Kadınların Hukukuna İlişkin Haktalebi*'ni yayımlamasından bir yıl sonra, *A Vindication of the Rights of Brutes* [*Hayvan Haklarına İlişik Bir Haktalebi*] (1792) başlığını taşıyan anonim bir yergisel broşür çıkar: Thomas Taylor adındaki Platon'culuk yanlısı bir filozof tarafından kaleme alınmış olan bu dilekçe, "inandırıcı gerekçeler yardımıyla, akıldan yoksun oldukları söylenen türlerin insana eşit olduklarını" kanıtlamayı amaçlıyordu. Elbette bir alaydan başka bir şey değildi, çünkü, anlaşılacağı üzere, aykırıdan yola çıkan bir kanıtlama söz konusuydu ve odak gerekçe, daha basitçe şöyle de olabilirdi: "Eğer kadınlara hak veriliyorsa, hayvanlara neden verilmesin..."

Taylor bu kadar açık konuşmanın yararına inanmıyordu. Çünkü yalnız hayvan haklarının yandaşı olan yararcıların değil, ama militan karşı-Platon'cu çok sayıdaki feministin de benimseyecekleri şey yine bu gerekçe olacaktır. Doğa, kadın ve hayvan, her üçü de aynı devinimle ayrımın kötü yanına yerleştirilmiş olarak, ruh ile bedenin, kavranır olan ile duyulur olanın oluşturdukları o uğursuz ikilikçilik adına insanlığın erkek fraksiyonunun egemenliğine maruz kalmayacaklar mıdır? Konuya en fazla vâkıf olanlar, buna *Phallo-logo-centrisme* demektedirler... Ve, daha önce ağaçların avukatlığına soyunmuş olarak rastladığımız saygıdeğer profesör Stone, bunu, nice kitabı özetleyen bir formülle dile getirecektir: "Çocukları, tüzel bir düzlemde her zaman birer kişi olmadıkları halde, kişilere dönüştürdük. Bazıları hiç şüphesiz yetersiz olduğunu söyleyeceklerse de, aynı şeyi tutuklular, yabancılar, kadınlar (özellikle de evli olanlar), deliler, zenciler, ceninler ve kızılderililer için de yaptık."[14] İlgililer bu yaklaşımı değerlendirsinler...

Her durumda, koşulların eşitlenmesine ilişkin bu tema boyunca, aynı zamanda da demokratik evrenin en tipik çizgilerin-

den biri hayvanlara atfedilmiş olmaktadır; yani *bireycilik* ve ona bağlı olan *doğallık* hakkı. Salt, hiç şüphesiz, bu gerekliliği hayvanlar bağlamında açık bir şekilde formülleştiren ilk kişi değilse de, ilklerden biridir: "Kendi hayatını yaşamak, kendi kişiliğini gerçekleştirmek; insanın ve hayvanın ortaklaşa en yüce ahlaki hedefi budur; ve hayvanların da, kendi bireylikleri duygusuna sahip oldukları olgusundan şüphe etmek zordur." Artık söz konusu olan yalnızca "aşağı düzeydeki kardeşlerimizi" insanların hiç durmadan onlara reva gördükleri kötü muamelelerden korumak değil, ama onlar için iyi bir yaşam hakkını, kişiliğin eksiksiz gelişimi hakkını da savunmaktır.

Peter Singer, anlamlı bir şekilde *Animal liberation* (başlık elbete "Kadınların Kurtuluş Hareketi"ni anıştırıyor) adını verdiği kitabında, hayvan âlemine ilişkin bu yeni görüye en eksiksiz ve en tutarlı boyutunu kazandırmıştır. Bir noktaya işaret etmek gerekiyor: Singer'ın okurları, onun, esasen Bentham'ı alıntılayarak, genel olarak hak fikrine ilişkin çekincelerini dile getirdiğini bilmektedirler. O, *animal rights*'ın söz dağarcığı yerine *animal welfare*'in, "hayvan refahı"nın söz dağarcığını yeğler; ve Singer'ın karşısına, örneğin Tom Regan gibi, görüşlerini tüzel bir kayıt bağlamında dile getirmeyi yeğleyen yazarları çıkarmak alışkanlık haline gelmiştir. Bu, Singer ve Regan'ın ortak kitaplar yayımladıklarını ve kendi aralarında asıl konu çerçevesinde anlaşmış olduklarını biraz çabuk unutmak olacaktır. Bu, aynı zamanda, Singer'ı, hiç durmadan "hayvan hakları"ndan söz eden Salt'a bağlayan soy zincirini de dikkate almamak demektir. Aslında, söz konusu olan bir söz düellosudur: Singer, tıpkı Bentham gibi, sadece hak kavramı konusunda anlambilimsel bir tartışmaya girmeyi reddetmekte ve bu kavram ona, özellikle daha kapsamlı bir fikri, hangisi olursa olsun bir varlığa karşı beslenmesi gereken adalet ya da ahlaki saygı fikrini betimlemek için bulunmuş "elverişli bir siyasal stenografi" gibi görünmektedir. Regan ve Singer arasında elbette farklılıklar vardır ("öldürme hakkı" konusunda buna döneceğim). Ama burada önemli olan, Singer'ın, Regan'la birlikte, hayvanı *kendinde ve kendi için saygı gösterilecek bir yaratık* olarak tanımlamış olmasıdır. Hayvanı, *özünde bulunan* bir onurla

donanmış bir "ahlaki kişilik" olarak kabul eder. Elbette, işin özü de budur.

Singer'ın kitabındaki belli başlı düşünceler dört bölüm altında toplanabilir:

I. TEZ: AHLAKİ SAYGININ TEMELİ VE HUKUK ÖZNESİNİN KISTASI OLARAK ÇIKAR.

Bir varlığın onurunu belirleyen ve onu, geniş anlamıyla, tüzel kişilik olarak oluşturan şey haz ya da acı duyabilme yeteneğidir. Bu yetenek "birtakım çıkarlara sahip olma" olgusuyla kendini göstermektedir – burada, yararcılığın bir yandan insan-merkezcilikten ayrılırken (insan bu koşulu yerine getiren, dolayısıyla hukuk öznesi olacak olan tek varlık değildir), aynı zamanda derin ekolojiden de ayrıldığı görülmektedir, çünkü tüzel kişiliğe ilişkin tanım, taşları ve ağaçları dışlamaktadır.

> "Acı çekme ve haz duyma yeteneği, *çıkarlara sahip olmak için bir öngerekirlik* ve çıkarlardan sağduyuyla söz edebilmek için önce yerine getirilmesi gereken bir koşuldur. Örneğin, yolu üzerine çıktığı öğrencinin tekmelerine maruz kalmasının, bir çakıl taşının çıkarlarına ters düştüğünü söylemek sağduyuya aykırı olurdu. Bir taş çıkarlara sahip değildir, çünkü acı çekemez... Buna karşılık bir farenin, yol boyunca tekmelere maruz kalmamakta çıkarı vardır, çünkü bundan acı duyacaktır... Duyarlılığın (acı çekme ve/ya da haz duyma yeteneğini gösterme konusunda yetersiz olmakla beraber elverişli bir stenografik terim) sınırı, işte böylece bizim başkalarının çıkarlarına göstermemiz gereken saygı için yegâne geçerli sınırı oluşturmaktadır. Bu sınırı zekâ ya da akılcılık gibi başka bir özellik aracılığıyla belirlemek keyfî olurdu."[15]

Eğer hukuk, geniş anlamıyla, çıkarların tanındığı ve saygı gördüğü bir sistemse, kayalar ve ağaçlar ondan dışlanmışlardır. Bir başka cepheden, yararcılığı burada Rousseau ve Kant'tan miras kalan hümanizmden ayıran temel farklılığa işaret edelim: Rousseau ve Kant'a göre, *onuru tanımlayan ve yalnızca insan denen varlığı bir tüzel kişilik kılan şey, tam tersine çıkarlardan kopma yetisidir (özgürlük).* Singer'ın, gerçek yapısını bir çırpıda gör-

mezden geldiği mutlak antitez. O, hasımlarında bir tek aklı, dili ya da zekâyı ayrıcalıklı kılma kaygısını saptadığını sandığında, belirgin bir hataya düşmektedir – bunu sorgulamak gerekecektir. Çünkü Rousseau ve Kant'ın gözünde, insanı ahlak varlığı olarak belirleyenler, bu sayılan nitelikler değil, ama özgürlüktür, ya da bir başka kayıt içinde, "iyi niyet"tir, bencil olmayan bir tarzda, yani, gerçek anlamıyla *çıkardan uzak* eyleme yeteneğidir.

II. TEZ: KARŞI-TÜRCÜLÜK YA DA ACI ÇEKEN VE/YA DA HAZ DUYAN BÜTÜN VARLIKLARIN BİÇİMSEL EŞİTLİĞİ.

Bütün şeyler bir başka yönden eşit olduğunda, çıkarlar da kendi aralarında eşdeğerdirler, çünkü "bir çıkar, hangi varlık söz konusu olursa olsun bir çıkardır". Bu ilke, haz ve acı yeteneğine sahip bütün varlıklar arasında mutlak bir *biçimsel* eşitlik kurar. Singer'ın "karşı-türcülük"ünü ("karşı-ırkçılık" [*antiracisme*] ve "karşı-cinsiyetçilik" [*antisexisme*] örneklerinden hareketle oluşturulmuş bir terim) özetleyen ve "insan şovenizmi"ne karşı bıkıp usanmadan yönelttiği eleştiriyi temellendiren şu formülünde söylediği gibi: "Bütün hayvanlar (ve bu arada insan) eşittir."

Burada, Salt'ın kitabının özgünlüğünü oluşturan gerekçelendirmeyi yeniden buluruz: Karşı-ırkçı ve karşı-cinsiyetçi gerekçelerin geçerliğini kabul ettiğimiz ve akılcı bir bakış açısından, çıkarların oldukları gibi eşit değerlerini (zencilerin çıkarları beyazlarınkiyle ve kadınların çıkarları da erkeklerinkiyle eşdeğerdir) tanımak zorunda olduğumuz içindir ki, bir adım daha atmak ve karşı-türcülüğün temel ilkesini kabul etmek zorundayız.

> "Türcülük –sözcük pek güzel değil, ama aklıma bundan iyisi gelmiyor– bir önyargı ya da kendi türünün üyelerinin çıkarları lehine, başka türlerin üyelerinin çıkarları aleyhine yan tutan bir tavırdır. Thomas Jefferson ve Sojourner Truth tarafından ırkçılığa ve cinsiyetçiliğe karşı olarak formülleştirilmiş belli başlı itirazların aynı şekilde türcülüğe de uyduğu gözlerden kaçmasa gerektir... Irkçılar, kendi çıkarları ile bir başka ırkın temsilcilerinin çıkarları arasında bir çatışma pey-

dahlandığında, kendi ırklarından olanların çıkarlarına daha fazla ağırlık vermek suretiyle eşitlik ilkesini ihlal ederler. Cinsiyetçiler, kendileriyle aynı cinsiyetten olan kişilerin çıkarlarını ayrıcalıklı kılmak suretiyle eşitlik ilkesini ihlal ederler. Aynı şekilde, türcüler de kendi türlerinin çıkarlarının, öteki türlerin üyelerinin en büyük çıkarlarının önüne geçmesine imkân vermektedirler. Her üç durumda da aynı türden tutumlar söz konusudur."[16]

Bu şekilde savunulan eşitlik, özgürlükçü insan hakları bildirgelerine özgü biçimsel eşitlikten başka bir şey değildir. Singer haklı olarak bu konuda ısrar eder: Yasallık içeren bu metinler "eşitliği kendiliğinden bir olumlama değil de ahlaki bir fikir haline getirirler... *insanların eşitliği ilkesi sözümona bir olgusal eşitliğin betimlenişi değildir; insanlara karşı göstermek zorunda olduğumuz davranış tarzına ilişkin bir yönergedir.*"[17] Tıpkı Bentham ve Salt'ta, ama aynı zamanda da siyasal liberalizmin bütün bir geleneğinde olduğu gibi, bireyleri *fiilen* birbirinden ayıran zekâ ya da yetenek farkları ne olursa olsun, onların *hak olarak* aynı şekilde saygıdeğer olduklarının kabul edilmesi söz konusudur. Ortalamadan daha yüksek bir IQ'ya sahip olmak, daha iyi konuşmak, daha güzel ya da uzun boylu ya da sanatlara daha fazla yatkın olmak vb., bu yeteneklerin mutlu sahiplerine fazladan hiçbir hak kazandırmamaktadır. Bentham'ın ünlü bir örneğini taklit ederek söylersek; okuma-yazması olmayan bir köylü, kazara bir dava nedeniyle yargı karşısında karşı karşıya gelecek olsalar, Isaac Newton'la aynı tüzel güvencelerden yararlanacaktır. Böylece, insanların (topyekûn bir şekilde) hayvanlardan daha zeki olmaları onların çıkarlarının taşıdığı değere *öze içkin* hiçbir üstünlük kazandırmamaktadır.

Singer'ın tutumunun, sıradan hayvanseverlikten hangi bağlamda daha tutarlı ve daha kuvvetli olduğunu algılamaya başlıyoruz. Bu tutum bir sosyolojik gerçekliğin sıradan belirtisi konumuna indirgenemez. Demokrasinin gösterdiği gelişmeler ile canlı varlıklara duyulan saygıdaki gelişmeler arasında belki bir bağ vardır, ama bir yandan da, Singer tarafından başvurulan gerekçelerin, büyük bölümüyle ve en azından ilke olarak, Bentham'ın yararcılığında da –demek ki, hayvan sevgisinin kit-

lesel bir tutku haline gelmesinden çok daha önce– esasen mevcut olduklarına işaret edilebilir. Şunu da gözlemlemek gerekir ki, Anglosakson ülkelerde egemen olan hukuk anlayışları içinde (bu ülkelerde yargı sistemi çıkarları koruma sistemi olarak düşünülmüştür), Singer'ın insan hakları ile hayvan hakları arasında kurduğu köprüye karşı inandırıcı nedenler ileri sürmek hiç de kolay değildir. Nitekim, bu bakış açısından "bir çıkarın, hangi varlık söz konusu olursa olsun bir çıkar olduğu" nasıl yadsınabilir? O zaman, Singer'ı, sonuç olarak çok geniş ölçüde kabul görmüş olduğu anlaşılan öncüllerden kesin sonuçlar çıkarmakla suçlamak (Rawls'ın *Adalet Kuramı*'nın, en iyi örneğini sunduğu üzere, bu sonuçları reddetmek için birtakım girişimler olmuşsa da) nasıl mümkün olabilir?

III. TEZ: HAYVANLAR VE İNSANLAR ARASINDAKİ FARKLILIKLARA DAİR.

Karşı-türcü tezi en mükemmel düzeyinde ele almak istersek, "insan ya da değil", bütün hayvanlar arasındaki biçimsel eşitliğin hiçbir şekilde istisnai durumların farksızlaştırılmasını içermediğini eklememiz gerekir. Bizzat yararcılık adına, bazı varlıklar bazı durumlarda ötekilerden daha fazla acı çektiklerinden, bunların farklı muamele görmek zorunda olduklarını kabul etmek gerekir – asıl olan bu farklılığın, filan ya da falan türe yönelik *a priori* bir aidiyet oluşturması değil, ve fakat acının gerçekliğine bağlı olmasıdır.

Singer'ın pek sevdiği bir örnekle açıklayalım: Ölüm cezasına çarptırılmış bir insan aynı durumdaki bir hayvana kıyasla daha fazla acı çekecektir, çünkü kararı bilecektir. Buna karşılık, "hapse" (kafese) tıkılmış bir vahşi hayvan, bir insandan daha çok acı çekecektir, çünkü tutukluluğunun, muhtemelen geçici niteliğini, kendisine hiçbir acı vermeyeceğini vb. ona anlatabilmek mümkün değildir. Şu halde biçimsel eşitlik ilkesini koşullara uyarlamak gerekir; öyle ki, bir insan için meşru olan şey bir hayvan için olmayacaktır ve bunun tersi de geçerlidir:

> "Kaygılarımızın ya da düşüncemizin bizden yapmamızı istediği şey aslında eylemimizle hedef almış olduğumuz kişilerin özelliklerine

bağlı olabilir: Amerika'da büyüyen çocukların rahatı için duyduğumuz kaygı, bizi onlara okuma-yazma öğretmeye zorlayacaktır; domuzların rahatı için duyulan kaygı, bizi muhtemelen, onları, yeteri kadar yiyebilecekleri ve özgürce koşabilecekleri bir alanda, başka domuzlarla birlikte barındırmaktan başka bir şeye zorlamaz. Ama temel öğe, yani yaratığın çıkarlarının –bu çıkarlar ne olurlarsa olsunlar– dikkate alınması, eşitlik ilkesi gereği, beyaz ya da siyah ırktan, erkek ya da dişi cinsiyetten, insan doğasından ya da insan olmayan bir türden, bütün yaratıklara uygulanmak zorundadır."[18]

Bir bebeğin poposuna ya da bir atın sağrısına atılan bir tokat aynı nicelikte bir acıya yol açmayacak ve dolayısıyla da aynı derecede gayri meşruluk taşımayacaktır – her ne kadar, iki darbe arasında, her iki yaratığa da aynı derecede etki yapacak bir oran düşünülebilirse de...

IV. TEZ: İNSANMERKEZCİLİĞİN SONU.

Bundan önce söylenenlerin ışığında, insanlığın ayrıcalığının erimekte olduğunu söyleyebiliriz. Ona bundan böyle yalnızca bazı durumlarda ve akılcı (haz ve acı terimleriyle ölçülebilen) nedenlerle bir ayrıcalık tanınabilecektir.

Gerçekten de:

"Seçilen kıstaslar ne olursa olsun, kendi türümüzün sınırını kesin bir tarzda izlemediklerini kabul etmemiz gerekecektir. Mantıksal olarak, bazı yaratıkların birtakım özellikleri olduğunu ve bu özelliklerin onların yaşamına başka yaratıkların yaşamından daha fazla değer kazandırdığını savunabiliriz: Ama, standartlarımız ne olursa olsun, hayatı bazı insanlarınkinden daha fazla değer taşıyan, insan-olmayan hayvanlar, hiç şüphesiz olacaktır. Örneğin, bir şempanze, bir köpek ya da bir domuz, ağır bir şekilde zekâ geriliği içindeki bir bebeğin ya da ilerlemiş bir yaşlanma durumunda bulunan bir bireyin sahip olabileceğinden daha keskin bir kişilik bilincine ve çok daha büyük bir ilişki kurma yeteneğine sahip olacaktır."[19]

Singer'ı iyi anlayalım: Örneklerini böyle seçiyorsa, bu, kabul edilen kıstas ne olursa olsun –bilinç, akılcılık, toplumsalcılık ya

da haz ve acı yeteneği–, *hayvan türü ile insan türü arasındaki başlıca devamlılık nedeniyle, yani, düşünüldüğünden çok daha sık rastlanan uç durumlarda, hayvanın mümkün olan bütün anlamlı kıstaslar uyarınca insandan daha üstün durumda bulunduğu temel süreklilik nedeniyle,* türcülüğü reddetmemiz gerekeceğini göstermek içindir (yine de Singer'ın, doğadan kopabilme, bencil çıkarlara ve yatkınlıklara direnme yetisi olarak tanımlanmış olan özgürlük kıstasını –oysa ki, bu, Rousseau ve Kant'tan kaynaklanan bütün bir geleneğin hayvansılığı insanlıktan ayırmak için seferber ettiği kıstastır– *asla* düşünmediğine şimdiden işaret edeyim).

Singer'ın, kuramını test etmek üzere önerdiği bitmez tükenmez örnekler buradan kaynaklanmaktadır: Geri zekâlı bebek, yaşlılık hastalığıyla malul ihtiyar ve yüzde yüz sağlıklı bir domuz arasından hangisini yeğlemek gerekir? İşte, birçokları arasından, aynı sorunsala ilişkin bir başka örnek:

> "Yetişkin şempanzeler, köpekler, domuzlar ve daha başka hayvan türlerinin üyeleri, birtakım bağlar kurma, özerklik içinde eyleme, kendilerinin bilincinde olma yetenekleri ve haklı olarak yaşama bir değer kazandırdığı söylenebilecek olan her türlü yetenek bağlamında, beyni zarar görmüş bir bebekten belirgin bir şekilde üstündürler. Ağır bir şekilde zekâ geriliği olan bebekler, mümkün olan en iyi bakımla bile, bir köpeğin zekâ düzeyine asla erişemeyeceklerdir. Bebeğin ana-babasının arzusuna da çağrıda bulunamayız çünkü onlar da, burada düşünülen varsayımsal (ve kimi durumlarda gerçek) örnekte, bebeğin yaşatılmasını istemezler. Bebeğin "yaşama hakkı"nın yandaşları gözünde, onu hayvandan ayıran tek şey, biyolojik düzlemde, *homo sapiens* türüne ait olmasıdır, oysa ki, şempanzeler, maymunlar ve domuzlar bu tür içinde yer almamaktadırlar. Söylemek bile gereksizdir ki, bu farklılıktan, öteki hayvanlara değil de, bebeğe yaşama hakkı tanımak üzere bir gerekçe olarak yararlanmak türcülüğün en arınmış biçiminden kaynaklanmaktadır. Bu farklılık, en çiğ ve en açık seçik ırkçılığın ırk ayrımcılığını doğrulamaya çalışmak üzere yararlandığı keyfî farkla tastamam aynı cinstendir."[20]

Ötenazinin yandaşı olan (elbette, yine aynı felsefi tercihler adına: Eğer acıların toplamı hazlarınkine üstün geliyorsa yaşa-

maya neden devam etmeli?) Singer'ın özürlüleri öldürmeye yönelik gerçek bir çağrı gibi yorumlanan söylemi, bugün Almanya'da hâlâ yasaklıdır. Bu düşmanca tavrın kökeninde besbelli ki, derinlere itilmiş suçluluk duygusu, o ünlü "geçmek bilmeyen geçmiş"in anısı bulunmaktadır. Bununla birlikte entelektüel namus, bizi Singer'ın tezlerinin, burada da, yararcılığın temel önvarsayımlarının mantıksal ve tutarlı bir sonucundan başka bir şey olmadıklarını saptamaya zorlamaktadır. Dolayısıyla, Singer'ı konuşturmayı kabul etmeyen Alman üniversite çevrelerine (ya da, en azından, bu doğrultudaki baskılara boyun eğmiş olanlara) en kısa zamanda Bentham ve Stuart Mill'in kitaplarının yakılmasını talep etmelerini salık veriyorum...

Bu dört temel teze, tartışmada dikkate almamız gerekecek olan iki düşünceyi daha ekleyelim: Bir tanesi "öldürme hakkı" konusundadır, öteki de hayvanların kurtuluşu hareketinin iyediliklerine ilişkindir.

Son derece açık olduğu sanılabilecek bir kanaatin tersine, yararcılık, öncülleriyle tutarlılık içinde, ister insanlar söz konusu olsun (biraz önce gördük) ister hayvanlar, ölüme göndermenin her türlü biçimine her zaman *a priori* düşman değildir. Singer da esasen bu noktada, Tom Regan gibi, başka yönlerden ona çok yakın duran öteki hayvansever kuramcılardan ayrılmaktadır. Kuzey Caroline Üniversitesi'nde profesör ve *The Case for Animals Rights* (1983) adını taşıyan tanınmış bir eserin de yazarı olan Regan, hayvanın "kendi yaşamının öznesi" olması gerektiği görüşünü savunur. Bu kimlikle, hayvan da bellek, inançlar, tercihler, heyecanlar türünden tikel niteliklere... ve bunlar arasından da, yaşam hakkına, yani, somut olarak, kendine ait olan gelecekten yararlanma özgürlüğünden, başkaları tarafından yoksun bırakılmama hakkına *sahip olacaktır* – Regan, bu nedenle, insanlar arasında, bir gencin ölümünün bir yaşlının ölümüne kıyasla daha fazla üzüntü yarattığına, çünkü yoksun kalma duygusunun birincisi için ikinciye kıyasla daha büyük olduğuna işaret eder.

Öte yandan Singer, kesin bir yararcılığı savunmakla yetinmektedir: Bazı konumlanışlarda, intihar yoluyla ölüm ya da ötenazi, yaşama tercih edilebilir. Karar herkesin kendi yetkisin-

dedir. Aynı şekilde, bazı durumlarda, insanların yaşayabilmeleri için hayvanları kurban etmeye karar vermeleri gerekir – burada tipik örnek, kış boyunca beslenmek için bizon avlamak zorunda olan "kızılderililer" ya da, daha doğru bir deyişle, şu "Amerika doğumlular" örneğidir. Her şey, olağan vicdan muhasebelerine bağlı bir "tedbir" ve pratik tercih meselesidir. Bununla birlikte olumlanması gereken tek ilke şudur: "Benzer entelektüel düzeydeki insanların yaşamına gösterdiğimiz saygının aynısını hayvanların yaşamına da göstermek zorunda olduğumuzu akılda tuttuğumuz sürece, hataya düşme riskine asla maruz kalmayız."[21]

İşaret edilmesi gereken ikinci nokta, hareketin ivedilliklerinin, medyadaki duygu sömürüleriyle hiçbir ilişkisinin bulunmadığı, ama yalnızca bizlerin hayvanlara karşı olan davranışlarımızla yol açtığımız ıstırabın hesaplanabilir ve hesaplanmış niceliğinin dikkate alınmasıyla belirlendikleridir. Başka bir biçimde söylemek gerekirse, ne buzlar arasında kaybolmuş balinalar, ne terk edilmiş köpekler, ne de hattâ üveyikler ve yavru foklar, adlı adınca birer ivediliktirler. Ama ivedilik taşıyan şeyler, Singer'a göre, 1) her yıl laboratuvar deneylerinde kurban edilen on milyonlarca hayvan ve 2) beslenme amacıyla yetiştirilen milyarlarca hayvandır. Singer'da her zaman mevcut olan tutarlılık kaygısı, pratiğe geçiş söz konusu olduğunda da korunmaktadır.

"Hayvanların Kurtuluşu"na Yönelik Bir Eleştirinin Öğeleri

Singer'ın tezlerindeki başlıca güçlük –eğer bunları, kendilerinden çıkan birtakım sonuçların saçmalık ya da şaşırtıcı niteliklerini ortaya koyarak gülünçleştirmeye kalkışmazsak– onun, akılcılığın aşılamaz ufku olarak, yalnızca çıkarları hesaplayan mantığı kabul etmesinden ileri gelmektedir. Bu koşullarda, Rousseau ve Kant'ı haksız yere, insanların hayvanlar karşısındaki üstünlüğünün yalnızca akla dayandığını kabul edenlerin safına yerleştirirken, onların bakış açısını hiçbir zaman doğru

dürüst tartışmaması talihsizliktir. Bu tutum, eleştirel düşünceyi, burada, örneğin bir Aristoteles'in düşüncesinden ayıran her şeyi ıskalamaktır. Çünkü aranan özgül farklılığı kuran şey bu özgürlüktür (ya da, Kant'ın diliyle söylersek, "pratik" akıldır), yoksa zekâ (kuramsal akıl) değil. Singer'ın yaptığı gibi, insanlar ile hayvanlar arasında ıstırap çekme yeteneği bağlamında süreksizlik olduğunu yadsımak mümkündür. Bu yetenek bakımından, hiç şüphesiz, her şey, bir nitel sıçrama değil ve fakat bir derece sorunundan ibarettir. Ama bu olumlama, insanların onuru ilkesini başka bir yere, yani doğal duygulara değil de özgürlüğe yerleştiren konuma hiçbir şekilde yanıt oluşturmamaktadır.

Belki de, Bentham'ı izleyerek, önemli olan tek şeyin ıstırap olduğu söylenecektir. Ama burada ikinci bir güçlükle karşılaşılmaktadır: Çünkü asıl gösterilmesi gereken şey, hayvanların çektikleri ıstırabın, o haliyle, hangi bağlamda saygıdeğer olduğudur – yararcılık bunu kanıtlama zahmetine bile girmez, çünkü çıkarların mevcudiyetinin, ânında ve en azından prensipte, bu çıkarları koruma hakkının mevcudiyetini de oluşturduğuna inanmıştır. Yararcılığın, hayvanların gerçekten de çıkarları bulunduğunu (çünkü ıstırap çekerler), dolayısıyla, geniş anlamıyla, hakları olduğunu (çünkü çıkarlara sahiptirler) kanıtlamaya uğraşması buradan kaynaklanmaktadır, ama yine yararcılık, bir Rousseau tilmizinin, bizzat gerekçelendirmenin içeriğini (hayvanlar çıkarlara sahiptirler) değil de temel öncülünü (hakkı kuran çıkardır) yadsıyacağı gerçeğini hiç dikkate almamaktadır. Soruna ayırdığı metinlerden birinde, Singer, aşağıdaki kanıtlamada bir çözüm getirdiğine inanmaktadır:

> "Diğer öğelerin aynı kalması koşulu ile, ıstırap çekmek benim çıkarıma olamaz. Halihazırda ıstırap çekiyorsam, özüne ilişkin özelliklerini ilgilendirdiği ölçüde, kaçınmayı yeğleyeceğim bir konumlanış içinde olmam gerekmektedir. (...) Karşı yönden, mutlu olmak, bütün koşullar aynı olduğunda bile, diğerlerine göre yeğlenesi olduğu için seçilecek bir konumlanış içinde bulunmaktır. Mutluluk ve ıstırabın dışında, değerli ya da değersiz bulacağımız daha başka şeyler de olabilir elbette. Ama buradaki asıl nokta şudur ki, eğer bu etik akıl yürütmeyi kavrarsak, ıstırabın ve mutluluğun anlamı inkâr edilemez."[22]

Akıl yürütme oldukça iyidir de, ıstırabın *etik* anlamını hiçbir şekilde açıklamamakta, yalnızca bizim için, hiç kimsenin yadsımayı düşünmeyeceği önemine işaret etmektedir. Başka bir deyişle, benim için önem taşıyan pek çok şey vardır, ama bunların ille de ahlaki nedenlerle önem taşımaları gerekmez. Aşk, hiç kimsenin yadsımayacağı üzere, en büyük sevinçlerin olduğu gibi en büyük acıların da kaynağıdır. Bununla birlikte ahlakın, hele hele hukukun, burada bir yer bulabildiğini, aşkın yazgısını kendi kurallarıyla yönlendirdiğini söylemek hiç de kolay değildir. Şunu iyi anlayalım: Istırabın, bazı durumlarda, bir etik anlamla yüklü olamayacağını, örneğin, elimizden geldiğince başkalarının mutluluğu için çalışmak, ya da en azından, onlara haksız yere acı çektirmemeye özen göstermek zorunda olmadığımızı söylemiyorum. Sadece, bu kendiliğinden olmamaktadır ve hayvanlara belli bir saygı gösterilmesine ilişkin haktalebinin, böylece tikel bir doktrine (yararcılığa) daha az bağımlı olarak, felsefi düzlemde daha iyi bir temele oturması için, daha da ileriye gitmek, hazzın ve acının etik ağırlığını daha iyi kavramak gerekirdi, diyorum.

Böylesi bir çözümlemenin bulunmayışı yüzünden, sıradan bir doğal olguya gönderilmiş oluyoruz – hayvanların kurtuluşu hareketi bu yoldan ekolojizmle akrabalık içine girmektedir. Derin ekolojiden farklı olmakla birlikte, yararcı tavır da, bir çeşit karşı-hümanizmden güç almaktan geri durmamaktadır. Elbette, söz konusu olan, derin ekolojinin tersine, hayvan haklarının doğrudan, insan haklarının, ırkçılığın ve cinsiyetçiliğin akılcı ve demokratik reddinin dümen suyunda konumlandığını göstermektir. *Ama, doğadan kopma olarak tanımlanan özgürlüğün etkisi olarak anlaşılan kültür, hiçbir zaman bu haliyle dikkate alınmamaktadır.* Çünkü, *yararcılığın mantığına göre, eğer her şey hesaplanabiliyorsa, bu aslında her şey doğal olduğu içindir.* Doğa ve kültür arasında, hayvansılık ve insanlık arasında *süreksizlik* olmamasının nedeni de budur.

Bu da açıkça son bir soruyu, bu kez yararcılığın *içsel* tutarlılığına ilişkin olan şu nazik soruna gönderen bir soruyu gündeme getirir: Gerçekten de, eğer her şeyin hesaplanabilir olduğu, her şeyin bir iyice anlaşılmış çıkarlar sorunu olduğu ve de yalnızca

çıkarların saygıya değer oldukları varsayılırsa, ahlaki tutumun az çok her zaman varsaydığı *fedakârlığı* talep etmek için başka hangi itkiye dayanılacaktır? Doğrusunu söylemek gerekirse bu, doktrinin kurucu babalarını –Henry Sidgwick'ten başlamak üzere[23]– esasen uğraştırmış olan ve Singer'ın tümden unutmuş göründüğü klasik bir sorudur. Yararcılık, kişisel çıkardan başkasını dikkate almayan bencil eylemi değil, ama dünyadaki ıstırapların ve acıların genel toplamını göz önünde tutan eylemin erdemli olduğunu düşünüyordu. Bununla birlikte, eğer her şey bir hesaptan ibaretse, birinden ötekine nasıl geçilecektir? Eğer besiye çekilmiş kazların ıstırabı beni ilgilendirmiyorsa ve onlara karşı hiçbir *sempati* beslemiyorsam, o mükemmel kaz ciğeri ezmesini bir daha ağzıma koymamayı neden kabul edeceğim ki? Kısacası, eğer bir doğa karşıtı yetiye –Rousseau'nun sözünü ettiği özgürlük– ve beni, bütünü dikkate almaya doğru yükseltmek üzere bencil çıkarlarımdan kopartacak bir yetkinliğe sahip değilsem, yararcılığın ilkelerine uymak için en ufak bir neden bulabilir miyim? Bundan da fazlası var: Birtakım ahlak değerleri oluşturmama *ve bunları bu halleriyle, benim çıkarlarım olmadıkları andan itibaren, haklı olarak ilgisiz kalabileceğim sıradan çıkarlardan ayırmama* imkân veren tek şey, aslında bu özgürlük yetim değil midir? İnsan ve hayvan arasındaki farklılık, yalnızca nicel olarak değil, ama nitel olarak da burada konumlanmakta değil midir? Balinaları kurtarmak için kendilerini feda eden insanlara rastlanmıştır, itiraf etmeliyiz ki, bunun tersi çok daha seyrek görülen bir şeydir.[24] Ve de, ya söz konusu olan sıradan bir rastlantı değil de gerçekten öze ilişkin bir farklılık, doğal varlıklar ile, yalnızca akıllı olmakla kalmayıp aynı zamanda da özgür, yani doğa karşıtı olan varlıklar arasındaki bir farklılık idi ise?

Singer, belki de haklı olarak, konuşma diline, matematik akıl yürütme yetisine, hattâ daha gelişmiş bir toplumsallığa ya da bir duygululuğa sahip olma olgusunun, bir yaratığı ahlak varlığı olarak nitelemek için yeterli bir kanıt oluşturmayacağına işaret etmektedir. Buna karşılık, özgürlüğün yokluğunda, kuralcı [normatif] herhangi bir etiğin nasıl sergilenebileceği anlaşılamamaktadır – onun yerine ancak bir *ırabilim* [*ethologie*], tanımı gereği herhangi bir şekilde kuralcı olabilmekten ve buyur-

gan olması nedeniyle kendinde her zaman için doğaya muhalefete ilişkin bir öğe barındıran o buyurgan saygı duyma gücünü temellendirme yeteneğinden yoksun, sıradan bir örf ve âdetler betimlemesi sergileyebilir.

Özgürlük kıstası, Singer tarafından sözü edilen öteki kıstaslardan (akıl, konuşma dili, toplumsallık vb.) tümüyle farklı bir statüye sahip görünmektedir. Çünkü, aynı zamanda hem karşı-Descartes'çı (hayvanların da bir duyarlığı vardır) hem de karşı-Aristoteles'çi (insanlarla olan özgül farklılıkları akıl değildir, çünkü hayvanlar da, besbelli ki, bir zekâya sahiptirler) Rousseau'yu izleyecek olursak, Singer'ın canlı varlıklar arasında öngördüğü ve kanıtlamasının önemli bir kısmını dayandırdığı sürekliliğin, düşündüğü kadar da yadsınamaz olmadığını görürüz. Istırapta, zekâda, hattâ konuşma dilinde hiç şüphesiz belli bir süreklilik olduğunu göstermek mümkündür; ama özgürlük söz konusu olduğunda, hayvanlar ve insanlar bir uçurumla birbirlerinden ayrılmışa benzemektedirler. Bu uçurumun bir adı bile vardır: [Tarih; ister bir bireyin tarihi söz konusu olsun (eğitim), ister bir türün tarihi (siyaset)]. *Aksi ispatlanana kadar, hayvanların kültürü yoktur, yalnızca âdetleri ya da yaşama biçimleri vardır ve bu yokluğun en kesin işareti de, bu bağlamda kuşaktan kuşağa hiçbir ortak tereke aktarmamalarıdır.* Sosyobiyolojinin yaptığı gibi, insan kültürünün de bir doğanın ifadesinden başka bir şey olmadığını (ama bu koşullar altında, bu kültür neden gelişmektedir? Neden arılar ya da karıncalarda olduğu gibi, türe özgü tek bir kültür yoktur?) düşünmediğimiz sürece bu özgül farklılığı, bu radikal süreksizliği dikkate almak gerekir.

Singer'ın durmadan öne çıkardığı şu soruya nasıl yanıt verilecektir: Her türlü yaklaşım içinde, insanlara hayvanlardan daha fazla saygı duymak zorunda olduğumuz, hangi akılcı ya da hattâ yalnızca akla uygun kıstas adına öne sürülebilir? Bir sebze durumuna gelmiş bir insanın yerine sağlıklı bir şempanzeyi feda etmek nedendir? İnsanlar ile hayvanlar arasında süreklilik olduğunu bildiren bir kıstas kabul edilseydi, Singer, sebzeleşmiş insana atfedilen yeğlemeyi "türcü" olarak değerlendirmekte belki haklı olabilirdi. Buna karşılık özgürlük kıstasını alırsak, insanlığın artık en tortu halindeki işaretlerinden

başkasını gösteremeyen insanlarda bile, insanlığa saygı duymamız gerektiğini kabul etmek akıldışı değildir. Bu yüzdendir ki, yaşın etkileriyle, onu dâhi bir sanatçı, bir entelektüel ya da bir siyasetçi yapabilmiş olan nitelikleri çoktan yitirmiş olduğu halde, bir büyük insana, geçmişte sergilediği kişilik nedeniyle saygı göstermeye devam edilir. Aynı nedenlerle, kültür varlıklarının korunmasını hayvanların doğal yaşam tarzlarının korunmasının üstüne yerleştirmek zorundayızdır ve ne mutlu bir apaçıklıktır ki, bereket versin bu ikisi, karşılıklı olarak birbirini dışlamamaktadır. Çünkü doğa karşıtı'nın saltanatına doğanınkine kıyasla tanınan öncelik, bizi, hayvansılığın *ikircikli* özgüllüğünü düşünmekten ve eğer mümkünse ona hakkını teslim etmekten alıkoymamaktadır.

Notlar

1 Bu gelişmeye ilişkin orijinal ve ilginç bir yorum için, bkz. Paul Yonnet, *Jeux, modes et masses*, Paris, Gallimard, 1987.

2 Paris kentinin de içinde yer aldığı vilayet. [ç.n.]

3 1988'de, Mitterrand ile Chirac arasındaki televizyon tartışmasında gündeme getirilen şaşırtıcı önerileri, gereken sadakatle buraya almak gerekiyor:
"CHİRAC– Paris Belediye başkanı ve bir insan olarak o dönemde size kızmıştım. 1984'te, köpek ve kedi mamalarındaki KDV'yi iki katından da daha fazla yükselttiniz.
MİTTERRAND *(bir başka tartışma sırasında Giscard'ın ona karşı topladığı puanı hatırlayarak)*– Kedi ve köpeklere sevgi duyma tekeli size ait değil. Onları ben de severim."
Aynı şekilde, bkz. Eric Conan'ın, 19-25 Ocak 1990 tarihli *Express* dergisinde bu konuya ayırdığı dosya.

4 Bkz. "Man's Mirror", *The Economist*, 16 Kasım 1991.

5 Bkz. L. Ferry ve Cl. Germé, *Des animaux et des hommes. Une anthologie*, Hachette.

6 Condillac'ın *Traité des animaux*'sunun yeni baskısı (Vrin, 1987) için kaleme aldığı uzun ve dikkate değer önsözde, François Dagognet bu konuda çok güzel şeyler yazdı. Burada onu izlemek benim için en iyisi olacaktır. Bizim, *Des animaux et des hommes* adlı antolojimizde, Dagognet'nin sözünü ettiği metinlerin çoğundan geniş alıntılar bulunmaktadır. Aynı tema üzerinde Krzysztof Pomian'ın, *Le Débat*'nın, Kasım 1983 tarihli 27. sayısında çıkan "De l'animal comme être philosophique" başlıklı ilginç makalesine de işaret etmeliyim.

7 Jacques de Vaucanson: Fransız makine mühendisi (1709-1782). İcat ettiği birçok makine arasında, suyu yüksek noktalara çıkaran bir pompa, tümüyle otomatik olan ilk dokuma tezgâhı (jakar) sayılabilir. Birçok otomat imal etmiş (Flütçü, Davulcu, Ördek), tıbbın yararlanması için, hareket edebilen anatomik bedenler tasarlamıştır. [ç.n.]

8 Marin Mersenne: Fransız filozof ve bilgini (1588-1648). Laboratuvar çalışması yapan ilk bilginlerden biri olarak niceliksel fiziğin kurumlaşmasını sağladı. Galilei'nin "ağırların düşüşü"ne ilişkin doktrinini incelerken sarkaç yasasını buldu ve sarkacı çekim yoğunluğunu ölçmede kullanan ilk kişi oldu. İçbükey aynalı teleskop üzerinde de çalışan Mersenne'in asıl önemli çalışmaları akustik alanındadır. Çeşitli akustik yasalarını bulmuş, yankı olayından yararlanarak sesin hızını ölçmüştür. Mersenne, döneminin bilginleriyle (Descartes, Pascal, Fermat, Beeckmann, Torricelli) sürekli bir ilişki içinde olmuş, yoğun bir mektuplaşma sürdürmüş, çok sayıda bilimsel yapıt kaleme almıştır. [ç.n.]

9 Bkz. F. Dagognet tarafından anılan metinler, *a.g.y.*, s. 25.

10 Maurice Agulhon tarafından, *Romantisme*'deki (no. 31, 1981) makalesi "Le sang des bêtes"'ten alıntılanmış. Burada Agulhon'un savunmuş olduğu savı yineliyorum, bu mükemmel makalenin, bana göre yalnızca bir noktada tamamlanması gerekirdi: Hayvana saygı gösterilmesinden yana olan bir Hıristiyan geleneği de vardır ki, Kilise karşıtı cumhuriyetçiler bunu görmekten elbette kaçınıyorlardı.

11 *A.g.y.*, s. 81.

12 Bu kitabın ikinci kısmında ele alınan, "derin ekoloji"nin romantizmi dışarda tutulursa.

13 Nicelerinin arasından, Regan, Clarke, Linzey, Meyer-Abbisch'in çalışmalarını anabilmek gerekirdi. Hayvanlar hukukuna ilişkin Amerikan ve Alman literatürü hayret verici bir bolluk ve zenginliktedir. Bunları sıraya koyabilmek için, yakın tarihlerde çıkan bir bibliyografyada altı yüz sayfaya gereksinilmiştir. Burada, hayvanlar hukukundan yana görüş açıklayanların tartışmalarının ve kimi zaman birbirinden ayrılan, felsefi tavırlarının ayrıntısına girmeksizin, uygulamacı yararcılığın ilkelerini kısaca göstermekle yetiniyorum.

14 *A.g.y.*, s. 14.

15 *Hayvanların Kurtuluşu*, 1975.

16 *A.g.y.*, s. 15.

17 *A.g.y.*, s. 8.

18 *A.g.y.*, s. 9.

19 *A.g.y.*, s. 35.

20 A.g.y., s. 33. Daha başka örnekler için, bkz; s. 34 ve Singer'ın, bu tür nice örneklerin kaynaştığı uygulamalı etik konusundaki bütün eserleri.

21 *A.g.y.*, s. 38.

22 "The Significance of Animal Suffering", *Behavioral and Brain Sciences*'ta, 1990, 13, 1-61, s. 9 ve devamı.

23 Bu noktayla ilgili olarak, Lukas Sosoe'nun, *Cahiers de philosophie politique et juridique de Caen*'da çıkan ilginç makalesine başvurulabilir (sayı: 18, 1990).

24 Bu elbete, hayvanın *duygululuğa* bağlı bir fedakârlıkla donatılmış olduğu varsayımını ortadan kaldırmamaktadır.

III
Ne Hayvan Ne Taş: İkircikli Varlık

Fotoğraf kaygı verici bir kalabalık tarafından kovalanan bir boğayı gösteriyor. Hayvanın öleceğini biliyoruz, bu hemen görülüyor fotoğrafta. Ama görüntü bir linç ritüelini anıştırdığından, o nihai kurtuluşa gelmeden önce, gidilecek yolun uzun ve sancılı olacağı hissediliyor. Bu tuhaf tiyatro, günümüzde, İspanya'da, Coria adındaki küçük bir kasabada sahnelenmektedir. Elbette bir oyun, kuralları son derece basit olan bir oyun söz konusudur: Sabahın 4'ünde, boğa sokaklara salıverilir ve önce gözleri ile en duyarlı noktaları hedef alınmak suretiyle, küçük oklarla delik deşik edilir. Dört saat sonra hayvan, aldığı yaralardan ölecek kadar kıyasıya hırpalanmış bir durumdadır. Fotoğrafta, bir zamanlar terzilerin kullandıkları topluiğne yastıklarını andırmaktadır. Küçük beyaz okçuklar derisinde öylesine sık bir örtü oluşturmuştur ki, boğa sanki kar altında kalmış gibidir. İki adam, sırıtarak, parmaklarıyla hayvanı işaret etmektedirler. Birinin elinde, birkaç saniye sonra (bir başka fotoğrafta görüldüğü üzere) hayvanın makatına sokacağı bir banderillo vardır. Şenliğe herkes katılmaktadır...

Bu oyunun boğa güreşiyle hiçbir ilişiği yoktur, ya da hemen hemen yoktur. Ona katılmak için herhangi özel bir yetenek gerekmemektedir ve hiç kimse bu oyunu bir ustalıkla kıyaslamayı düşünmeyecektir. Yalnızca, ve zevk için, hayvan ıstırabının gerçekliğini sahneye koymaktadır. Oysa, bu ıstırap büyülemektedir. Kanıtı, ölüme gönderme öncesinde çekilen acının insanları bir araya getirdiği bu türden oyalanmaların/eğlencelerin benzerlerine bütün ülkelerde ya da hemen hemen her ül-

kede ve her çağda rastlanmasıdır. Fransa'da, Restorasyon döneminde, Paris'in surlarındaki kahvelerde herkesin kendince bir eğlenme yöntemi vardır:[1] Şurada bir horoz taşa tutulur, ötede bir tahtaya çivilenmiş canlı bir fareyi hedef alıp minik oklarla atışlar yapılır. Günümüzde, Avustralya'da, zaman zaman gerçek bir felaket haline gelebilen tavşan sürülerinden kurtulmak gerekmektedir. Ama bunun için, vuruşu yapanın sopa darbesiyle birlikte sözcüğün gerçek anlamıyla patlayarak kalabalık ve coşkun bir seyirci kitlesini keyfe boğan hayvanın top niyetine kullanıldığı, o vahşi beyzbol maçlarını mı düzenlemek gerekmektedir?

Civciv ve kedi yavrularının "yolunup" sonra da şişe geçirilerek canlı canlı ızgara edildiği, yılanların, etlerinin tazeliğini koruyabilmek için bir yandan günler boyu yaşatılırken bir yandan da parça parça kesilerek satıldığı, beyinlerini henüz sıcakken tadabilmek için kafataslarını deldikleri maymunların hâlâ kımıldandığı Çin pazarlarında sergilenen vahşetin sözü edilir zaman zaman... Hem gerçek hem de mecazi anlamda, bizleri bugün hâlâ "insan-olmayan varlıklara" işkence yapmaktan men edecek hiçbir şey bulunmamaktadır, çünkü onlar önemsiz birer madde yığınından ibarettirler. Hele de, herhangi bir gerekçeyle "zararlılar" kategorisi içinde sınıflandırılmaya görsünler, "imhaları" meşru ve yararlı bir idman haline bile gelir. Son yasaklar da kalkar ve kuşatıcı Descartes'çılık tarafından olduğu kadar kamusal yetke tarafından da böylece doğrulanmış olan hedeflere ulaşmak için her türlü araç geçerli hale gelir. Tuzağa düşürülen, henüz canlıyken yakalanan hayvan, günlerini şefkat ortamında tamamlamayacaktır: Üzerinde her türlü hakka sahip olan insanın karşısında tek başınadır ve uygulama, her yerin efendilerine zarar verenler alanına aidiyetinin ona pahalıya ödetilmesini buyurmaktadır.

Bir besi hayvanı söz konusu olduğunda bile, yalnızca özü gereği tüketim için öldürülmeye yazgılı oluşu, onu bekleyen kötü dakikaları garantilemek için hemen her zaman yeterlidir, *çünkü o artık, sıradan hammadde olarak, her türlü saygınlıktan yoksundur*. Nitekim tavuklar diri diri yolunmakta, kurbağaların bacakları hayvanlar öldürülmeden kesilmekte, tavşanların ka-

nını akıtmak için gözleri çıkartılmakta, domuzlar, şişlenmeden önce ve mümkünse yavaş ve acı verecek şekilde, kıyasıya dövülmektedir ("bu etlerini daha leziz kılar")... Kimi köylüler, onları dövmeden önce öldürme inceliğini göstermektedirler, ama sayıları sanıldığından çok daha azdır ve onları böyle davranmaya zorlayan hiçbir şey olmadığı rahatça varsayılabilir. Hâlâ sakladığım ve Fransa'da, iki dünya savaşı arasında yayımlanmış olan bir yemek kitabında, sözü edilen bir tarifin başarısı için, "yaban tavşanının derisini canlı canlı yüzmek gerektiği" belirtilmektedir. Gerçekten de garip bir gereklilik...

Soru, umursamadan geçilecek türden değildir: Hayvanlar şeylerden ibaretse, bunca nefret neden?

Bu soruya yanıt verebilmek için, hayvandaki ikircikliğin ve bunun, özellikle de varlıklar arasındaki hiyerarşilerin belirsizleşmiş olduğu modern bir dünyada, bizlerde doğurduğu çelişkili duyguların fenomenolojisi üzerinde çalışmak gerekecektir. Psikanaliz hiç şüphesiz bize öznenin eğilimi olarak sadizmin yapısı konusunda pek çok şey öğretmektedir. Buna karşılık, sadizmin üzerinde büyük bir rahatlıkla yoğunlaştığı *nesneler*'le daha az ilgilenmiştir: Bu nesnelerden birincisi de hayvanın canlı bedenidir. Hayvan bedeninin ikircikli durumu, insanı, sanırım şu nedenlerle büyülemektedir:

Bizler, en azından Descartes'tan beri, o bedene en ufak bir etik anlamdan bile yoksun olan sıradan bir *şey* olarak muamele etmeye *izinliyiz*. Grammont yasası *evcil* hayvanı *kamuya açık* alanlardaki acımasızlığa karşı koruyordu. Ama vahşi hayvanlar ve özel mekânlardaki kötü muamele konusunda, temelinde yine de Descartes'çı olan yasal düzenleme tek söz etmemektedir. Bu, hayvan bedeninin hiçbir ahlaki statü taşımadığını ve ona "bir hayvanmış gibi" muamele etmekle "üst-ben"imizin, ya da onun yerine geçen şeyin örselenmediğini telkin etmektir. Ama, hedef aldığımız şey *gerçekten* de bir makine olsaydı, bir zevk (ya da dehşet) duygusu, itiraf edilemez bir ürperti kaplar mıydı içimizi? Maupertius, esasen bu gerçeği, ünlü bir mektubunda Descartes'a açıklıyordu: "Eğer hayvanlar sadece birer makine olsaydılar, onları öldürmek ahlaki yönden duyarsız kalınabilecek, ama gülünç bir eylem olurdu: Bir saati kırmak gibi bir şey olurdu."

Saptama, göründüğünden çok daha derinliklidir. Hayvan, ne bir otomat, ne de hattâ, Descartes'çıların iddia ettikleri gibi kökleri "karnının içinde" olan bir bitkidir. Aslında, onun ıstırap çektiğini biliriz. Ve bu acının gerçek yapısını, çığlıklarına karşılık gelen bilinç derecesini ölçemesek bile, ıstırabının işaretleri, bizimkiyle olan yakınlığından şüphe edemeyeceğimiz kadar görülebilirdir, belirtileri oldukça şeffaftır.

Oysa, ıstırabın görüntüsü, ister bir domuz, ister bir tavşan söz konusu olsun, insanı *bütünüyle* duygusuz bırakamaz. Çünkü, bu ıstırap, belli bir yaşam kavramı uyarınca, şeylerin dünyasına ait olunmadığının en mükemmel simgesidir: *Erekleştirilmiştir,* sonuç olarak bir *anlamlılığa* tanıklık eden, kaçma türünden tepkileri çıkarsar. XVIII. yüzyılın sonunda, yaşam, "bir ereğin temsiliyetinden kalkılarak eyleme yetisi" şeklinde tanımlanıyordu – bu yüzden, "mideleri toprağın içinde olduğu için" hareket edemeyen bitkilerin canlı varlıklar olmadıklarına inanılıyordu. Bu tanımın, çağdaş bilimlerin kurduğu yapı içinde artık yeri kalmamıştır. Yine de özgürlüğün imlerine ilişkin bir fenomenolojinin optiğinden, bir anlam taşımaya devam etmektedir: Erekleştirilmiş devinim ya da eylem, bizler için hayvansılığın görünür kıstası olarak kalmakta, bu da onu inorganik maddeden, ama aynı zamanda da bitkilerin evreninden ayırmaktadır – bu yüzden arada yer alanlar, anemonlar ya da etobur bitkiler, gözümüzde hâlâ bir miktar gizem taşırlar. Ve bu mekanik olmayan, bir ereğin yönlendirdiği tarzda eyleme yeteneğiyledir ki, özgür bir varlığın *analogon*'u olan hayvan, istesek de istemesek de, bizimle belli bir ilişki içinde görünür. Istırabı bunun izini oluşturmaktadır. *Yararcı olmayan bir tarzda böylece düşünüldüğünde, bu iz, bize insanı hiçbir şekilde küçültmemek için hayvanlara saygı gösterilmesi gerekeceği fikri ile hayvanların da özlerine ilişkin haklara sahip olacakları fikri arasındaki bireşimsel kavramı sağlamaktadır. Analoji*'nin anlamı işte budur.

Dolayısıyla, Rousseau'nun hayvansılık ve insanlık arasında belirlediği temel farklılığı yadsımak üzere, ona geri dönmek söz konusu değildir. Hayvan hiç kuşkusuz bir doğa varlığı olmaya devam etmektedir. Buna karşılık, onda, sıradan şeylik (*choséité*) düzeninde yer almayan yönü dikkate almamak müm-

kün müdür? Bu bağlamda, ıstırap, hayvanın ve otomatın aynı varlık sınıflandırması içinde birbirine karıştırılamayacağını gösteren çok sayıdaki işaretler arasından yalnızca bir tikel durum oluşturur.

Hayvanın, bizde, şefkatin yanı sıra sadizm de uyandırabilmesinin nedeni hiç şüphesiz budur – bunlar besbelli ki, aynı psişik eğilimin iki yüzünden başka bir şey olmayan duygulardır. Hayvan bu eğilimin *düşlenen* nesnesidir. Freud'un "uyanıkken görülen düş" konusunda öğrettiklerini anımsayalım. Uyanıkken görülen düş, gerçek yaşamda doyumsuz kalan bazı arzuları tatmin etmek için, en azından imgesel bir tarzda kendi kendine anlatılan öyküdür. Kahramanın, yani bizlerin, genellikle, gerçek yaşamın ondan esirgemiş olduğu başarılara ulaştığı o "İspanya'daki şatolar"ın aslında itiraf edilemeyen sıradanlığı buradan kaynaklanır. Para, güç, aşk: Her şey, delilikle komşu bir biçimde, ona aittir artık. Şu eşsiz formülü herkes bilir: "Sinir hastası, İspanya'da şatolar kuran kişidir, ruh hastası oralarda oturur, psikiyatr da kirayı toplayıp cebine atar..."

Şu halde, düş sırasında, kurgu, arzularımıza uygun düşmektedir. Ama arzularımız, ahlakdışı ya da uygunsuz oldukları için *yasaklanmışlarsa* –ve Tanrı bilir bu ne kadar sıkça karşılaşılan bir şeydir– hileye başvurmak gerekir: Öykünün gelişimi, ahlaki gerekirliklerimizi şaşırtmak üzere, "hazırlanmış", yeterince çarpıtılmış, çetrefilleştirilmiş olmak zorundadır – ama elbette yeterince de açık olmalıdırlar ki, arzularımız orada kendi paylarına düşeni bulabilsinler. Düşlenmiş kurgunun tuhaf nesnesi, libidoya daha rahatça seslenebilmek için üstben'in dikkatini dağıtmaktadır. Rüyalarımızın garip karanlığının nedeni budur.

Bu kuramın "doğru" ya da yanlış olmasının burada fazlaca bir önemi yok. Bize, hayvanın ikircikliğini ve onunla birlikte, yol açtığı sadizm ya da şefkat duygularının karmaşıklığını kavrama imkânı veren bir model sunmaktadır: Hayvanın bir şeyden, sıradan bir makineden başka bir şey olmadığını olumlamak suretiyle, sadizme yönelik olası itkiler üzerindeki yasakların ağırlığını ortadan kaldırırız. Bu şekilde davranarak, bu itkileri meşrulaştırmaktan da fazlasını yaparız: Bu itkileri, sadist

davranışlar olarak ortadan kaldırırız, çünkü cansız nesnelere karşı sadizm asla söz konusu değildir. Ama, az çok gizli bir şekilde, hayvanın, aslında tümüyle bir "şey" olmadığını ve de iyi ki ıstırap çektiğini bildiğimizden, ona reva gördüğümüz işkenceler bir işe yaramaya devam ederler.

Duyguların fenomenolojisinden felsefeye doğru gidildiğinde, suçlanması uygun düşen, bizzat hümanizm olmayacak mıdır? Bu hümanizm, bir "akılcılaştırma" kipi üzerinden, "işlenmemiş" doğanın ve onun ötesinde, "insan öncesi" olarak adlandırılan biçimler altındaki her türlü canlının sömürgeleştirilmesini meşrulaştırmayı hedefleyen müthiş bir ideolojik girişimi açıkça saptama imkânını bulmuyor muyuz? Hayvanlara karşı duyulan şefkat de, hümanizm adına, ne pahasına olursa olsun gülünçleştirilip çocukça bir "duygusallıkla" nitelenmiyor mu? Soru *a priori* olarak bir yana bırakılamaz. Yakından incelenmeyi hak etmektedir.

Hayvandan Korkan Hümanizm?

Zorunlu bir şekilde insanmerkezci olan hümanizm ile doğanın sömürülmesi arasındaki gizli suçortaklığı varsayımı, hiç şüphesiz orijinalliğiyle öne çıkan bir yaklaşım değildir. Hattâ, çağdaş düşünce içinde, modernliğe yönelik eleştirilerin en sağlam ortak mekânlarından birini oluşturmaktadır. Adorno ve Horkheimer'in *Aydınlanma'nın Diyalektiği* adlı yapıtlarında da görüldüğü gibi, bu yaklaşımın yeni-Marx'çı ya da daha da kolayı, yeni-Heidegger'ci biçimlerine de rastlanmaktadır. Elisabeth de Fontenay'nin, gerçek anlamıyla örnek oluşturan *La bête est sans raison*[2] [*Hayvan'ın Aklı Yoktur*] adlı makalesinde seçtiği yol da bu ikinci yoldur. Yazar, burada, genelden tikele ulaşacak şekilde sunacağımız üç tez geliştirmektedir:

1) Descartes'tan bu yana, modernliğin özü *Ratio*'dan başka bir şey değildir ve bunu, yalnızca ekonomik verimliliği hedef alan kapitalizmin "araçsal aklı" (Marx'çı versiyon), ya da insanların faaliyetini yeryüzüne egemen olmaya adayan "tekniğin dünyası" (Heidegger'ci versiyon) olarak tanımlamak müm-

kündür. Descartes'çılıkla birlikte ortaya çıkan bu yatkınlık, Aydınlanma ideolojisiyle ve onun gelişime duyduğu inançla tamamlanır. Böylece, "kurucu/temellendirici öznellik ile mekanikçilik arasında bozulmaz bir suçortaklığı" kurulmuş olacaktır, çünkü, tek ve yegâne anlam ve değer kutbu olarak kurumlaştırılan öznenin karşısında, doğa, insanların tüketimine ayrılmış olan işlenmemiş malzemelerin, nötr nesnelerin devasa bir deposu olmaktan başka türlü kavranmış olamayacaktır.

2) Rasyonalitenin her türlü değerlendirme için *mutlak* norm haline geldiği bu bakış açısından, akıldan yoksun olan şey ancak mutlak bir şekilde değerdışı bırakılabilir. Foucault, daha önceden, "akıldışılık" olarak tanımlanan deliliğin tarihi konusunda, buna benzer bir okuma gerçekleştirmişti. Elisabeth de Fontenay bir başka nesneyi, hayvanı seçmektedir: "Teknik, bizim *Ratio* sözcüğüyle karşıladığımız bu *Aufklärung*'un (aydınlatma) bizzat özünü oluşturduğu için, makine-hayvanlara ilişkin Descartes'çı kuram, paradoksal gerçekliği içinde, kendini klasik bilimin ana parçası olarak dayatmaktadır." Aynı kip üzerinde, "yaban"ın, maço ideolojilerin "rasyonel" olarak göstermekten çok "sezgisel" olarak göstermeyi yeğledikleri kadının, "marjinallerin" vb. modern temsiliyetlerinin "yapısını bozmak" mümkün olabilecektir. Ama biz yine hayvanlarda kalalım...

3) Teknobilim işte o zaman, hiçbir utanç ve çekince duymaksızın, hayvan karşıtı gerçek bir şiddet patlamasına yönelmektedir. Deneysel girişim ile diriaçımı'nda [*vivisection*] görülen o en uç noktadaki meşru işkence arasındaki sıkı bağ, bunun kanıtıdır.

> "Yeni zamanların en büyük sorunu, demek oluyor ki, yaşamın gizlerini itirafa zorlamaktır. Georges Canguilhem, 'Diriaçımı'ndan söz eden her kişi, yaşamı olabildiğince sürdürmekten söz etmektedir' diye yazıyor. Bu, işkence tanımının ta kendisi değil midir? Kuramın terörizmi, görünün şiddeti, silahlanmış göz, kusursuz bir el becerisi, neşter ve mikroskopun mükemmel işbirliği: Merak, hiç acele etmeden, yaptığı işin tadını çıkararak, hakikatin hizmetinde olduğunu bilmekten ötürü güçlü, onca bedeni, yaşamaya devam ederken açıp yoklamaktan sarhoş bir halde, imha etmektedir. Aydınlanma, kendi-

ni, hayvanın o vazgeçilmez mıncıklanmasına ayırmak suretiyle Hıristiyan mirasını ortadan kaldırmaktan çok, belki de onu tamamlamıştır."

Foucault, "Akıl, öznenin aracısı olduğu bir işkencedir" diyordu. Elisabeth de Fontenay aynı bağlamda, her türlü merhametten bağışık bir "rasyonel dediğimdedikçilik"ten, *"Ratio"*nun *Cogito*'nun –ki, onun için "doğa artık egemenliğin dayanağından başka bir şey değildir– gözetimindeki çalışması"ndan söz etmektedir.

Ne yazık ki, fazlasıyla "özenli", fazlasıyla tekyanlı olan bu çözümleme, modern dünyanın karmaşıklığını çok açık bir tarzda küçümsemektedir. Daha önce, Michelet'den Hugo'ya kadar ve *aslında Aydınlanma adına,* insanların acımasızlığına isyan eden kapsamlı bir "insanlıkçı" cumhuriyetçilik geleneği bulunduğuna işaret etmiştim. Basit bir ampirik bakış açısından, bilimsel kimlikleriyle, doğanın yazgısıyla ilgilenenler, diriaçımı'nı sınırlamak isteyenler ya da çevrecilerin yanında saf tutanlar, çoğu kez bilim adamlarıdır. Çağdaş bilimi Descartes'çılıkla özdeşleştirmek, korkarım, bir tek Heidegger'ci filozofların hâlâ vazgeçemedikleri bir anlayışsızlıktan kaynaklanmaktadır. Metafizik bir insanmerkezciliğin tehditlerine en sonunda karşı çıkabilmek için, bizleri, ne pahasına olursa olsun hümanizmi "yapıbozumuna uğratmak" gerektiğine inandırmak istiyorlar. Sanki, ya Descartes'ı ya da Heidegger, Derrida ya da Foucault'yu seçmek zorundayız. Strateji fazlasıyla kapsamlı, ipler bugün bile ikna etmek için fazlasıyla kalındır. Daha ileriye gitmek ve Aydınlanma'nın, yalnızca araçsal ya da teknik aklın güçleriyle zorlukla bağdaştırılabilir olan mirasının çeşitliliğini yanlış yorumlayan seçeneklere bu kadar aceleci bir tarzda boyun eğmemek gerekmektedir. İnsan haklarının, burjuvazinin "üstyapısı" olmaması gibi, hümanizm de Descartes'ın kurumlaştırdığı şekliyle bir "öznellik metafiziği" boyutlarına indirgenemez.

Bu da, dikkatli olmak ve insanlık ile hayvansılık arasındaki ayrım adına hayvanlar âleminin buyurgan egemenliğini meşrulaştırma iddiasında bulunduğunda, kendi kendisine kurduğu tuzakları bozmak için fazladan bir nedendir. İşte, yine aynı şekilde üzerinde düşünülmesini hak eden bir örnek.

Hümanizm Boğa Güreşinin İmdadına mı Koşuyor?

Öyle sanıyorum ki, bir *aficionado* olarak adlandırılabilecek olan Alain Renaut, *L'esprit de la corrida*[3] [*Boğa Güreşinin Anlamı*] başlıklı bir makalede, boğa ile oynanan bazı oyunların varoluşlarını, hayvanseverlerin yönelttikleri düzenli saldırılara karşı savunmaya imkân veren bir doğrulama denemesini, etik olmasa da estetik açıdan gerçekleştirmiştir. Metninin değeri, daha baştan, gelenekselci kanıtlamaların tuzağından kurtulmuş olmasından kaynaklanmaktadır. Bir kurumu "uzun zamandan beri var olduğu" gibisinden basit bir olguyla meşrulaştırmaya kalkışmak, acayip bir girişimdir: Böyle düşünüldüğünde, köleliğin sürdürülmesini, ya da boğa güreşine ilişkin yasanın terimleriyle söylersek, uygulamaların yüzyıllardan beri "aralıksız bir şekilde" devam ettirildikleri yörelerde, ilk gece hakkını da talep etmek mümkün olabilirdi. Bu apaçık ortada olan bir şeydir, ama yine de şunu unutmayalım, her türlü cumhuriyetçi ilkeye ters olan bu kanıtlama parodisi adınadır ki, Fransız yasaları, bugün bile, hayvanları kamusal acımasızlığa karşı koruyan önlemler arasında boğa güreşine ayrıcalık tanımaktadırlar. Dolayısıyla Renaut'nun giriştiği savunma tümüyle farklı bir nitelik taşımaktadır.

Madrid'deki boğa güreşlerinin tarihini ele alan, sosyolojik ve psikanalitik yorumları teker teker ve sonuçta gizli ya da bilimdışı anlamlarından sıyırmak üzere inceleyen yazar, yalnızca felsefi bir yaklaşımın, boğa güreşlerinin gerçek *anlamını* kavramaya imkân verdiği sonucuna ulaşmaktadır. *Açıklamak*'tan çok *anlama* kaygısında olan Renaut, kendi bakış açısını göstermek üzere, 70'li yılların "kahramanı" olduğu anlaşılan ve 1984'te, Avispado adındaki küçük bir *toro*'nun kurbanı olarak ölen Paquirri gibi *matadorların* söylediklerinden güç almaktadır:

> "Benim gerçekten hoşuma giden şey, hayvanları eğitmektir. Saldırmaktan başka bir şey bilmiyorlar. Bazen yavaş bir şekilde, bazen de sertçe. İlk kez okula giden çocuklara benziyorlar. Onlara, a'dan, b'den, alfabenin tümüne kadar her şeyi öğretmek, olanaklarını keşfetmek gerek..."

İnsanın, çocuklarını ona teslim etmeyeceğini söyleyesi geliyor, ama herkesin bildiği gibi, kolaycılığa direnmek gerekir. Öyleyse, bu tuhaf itirafı anlamak için burada bize rehberlik eden kişiyi izleyelim. İşte Alain Renaut'nun bu itiraftan çıkardıkları:

> "Paquirri'nin, imgelerin seçimindeki naif beceriksizlikten daha az şaşırtıcı olan itirafı, yine de, mesleğiyle ilgili bütün kavrayışı aklın üstünlüğünü olumlama istencini ifade eden bir *matador* için kavganın ne anlama geldiğini olanca açıklığıyla ortaya koymaktadır: *Toro* işlenmemiş gücü temsil ettiği için, insan olmayan her türlü şeyi cisimleştirdiği için, *boğa güreşi* insanın doğa ile olan kavgasını simgelemektedir – insanda ya da insanın dışında mevcut olan, aklı ve hesaplamayı şiddet ve saldırganlığın karşısına çıkartmak suretiyle kendisinden kopmaya çalışan bir varlığı durmadan ve yeniden kendi içine almakla tehdit eden doğa."

Tıpkı Rousseau ya da Kant'ta olduğu gibi, insan, hayvanın bütünüyle tutsağı olarak kaldığı bir doğallıktan "kopuş"la tanımlanmaktadır – ve *boğa güreşi*'nde de, modern hümanizmin bu kurucu farklılığının sahneye konuşuna tanık olunmaktadır. Renaut'ya göre, estetik niteliği buradan gelmektedir: Söylediklerinin özünü yoğunlaştıran bir pasajda gösterdiği gibi, *boğa güreşi*, başatlıkla hümanistik fikrin duyulur, görünür resimlerinden biri olmaktadır. İşte, ona göre, arenada cereyan eden şey:

> "Neredeyse yirmi dakika içinde, vahşi bir güç, orada, onu yavaşlatmayı ve sonra da yönlendirmeyi, saldırılarını yönetmeyi başaran insanın istencine boyun eğmiştir. İşlenmemiş doğanın (yani şiddetin), insanın tikel istencine boyun eğişi, seyircilerde estetik bir heyecana yol açan özgürlüğün doğa karşısındaki utkusu: Bu, boğa güreşinin hedefinin, zarif savuşturmaların başarısıyla yaratılan güzellik olmasından değil, ama boğayla güreşmeyi bilmenin, boğanın koşusunu yönlendirmek, bu koşuyu sesle ya da jestle başlatmak, bileğin basit bir hareketiyle güzergâhını değiştirebilmek anlamına gelmesinden ve toreronun da, birbirini izleyen savuşturmalarla, hayvanı denetimi altına alacağı alanın tercihini ona olabildiğince dayatmayı bilmesin-

> den kaynaklanmaktadır: Boğa güreşinin estetik boyutu gerçekte burada yatmaktadır, bu yüzden, eğer sanatsal yaratı denen şeyin, maddenin, ona biçim kazandıran bir istence boyun eğişiyle herhangi bir bağıntısı varsa, boğa güreşini bir sanat olarak görmek saçma olmaz."

Yorumlama ikna edicidir: Doğrusu, yalnızca kana susamış sadist kalabalıkların ilgisini çektiği söylenemeyecek olan bir oyunun kültürel yönlerinin de onaylanabilir bir okumasını da yapmış görünmektedir. Yine de, *boğa güreşi* tutkusunun hümanizm yandaşı felsefi bir bağlanmayla bağdaşabilirliği düşüncesini paylaşamıyorum. Sıradan bir ampirik ve kişisel sorun değil söz konusu olan. Boğa güreşinin beni pek az ilgilendirdiği ve de ondan alınan zevki anlamakta belli bir güçlük çektiğim doğru. Ama, bizzat bu ilgisizlik nedeniyle, bende, militanın beslediği düşmanlığı da uyandırmıyor. Sorun daha başka bir yerde: Renaut'nun, boğa güreşinde bir tür betimlemesini gördüğü ya da gördüğünü sandığı hümanizmin yapısında düğümleniyor. İlerki sayfalarda, bu yapının hâlâ Descartes'çı olarak ("eleştirici" değil) kalırken uygulandığı nesnenin (canlı) "Descartes'çı olmadığını" ("Euklides'çi olmayan" dendiği gibi) göstermeye çalışacağım.

Bu tartışmanın yararı, salt felsefi bir bakış açısından ihmal edilebilir türden değildir: Söz konusu olan, bir "kuramsal hümanizm"in ifadesi olduğunu ileri süren bir tutumun, doğanın ve böylelikle de canlının, egemen olunacak ya da "uygarlaştırılacak" nesne statüsüne yazgılı kılınmasını içerip içermediğidir. Eğer böyle ise, on beş yıldan beridir, kitaplarımızın her birinde ilkelerini geliştirmeye çalıştığımız "metafizik olmayan" hümanizmin, gözümde hiçbir anlamı kalmayacağını itiraf ederim. Hiçbir anlamı kalmayacak, çünkü o zaman, kendini "doğanın efendisi ve maliki" kılmak şeklindeki Descartes'çı proje ile *gerçeğin düzenlerinin çeşitliliğine* saygılı olma kaygısını taşıyan bir hümanizmin eleştirelci yönelimi arasında hiçbir fark olmayacaktır. Aynı şekilde, yine, tekyanlı olmakla suçlayıp durmamızdan dolayı hiçbir anlamı kalmayacak olan, modernliğin Heidegger'ci yapıbozumları, en sonunda doğrulanmış olacaklardır: Bunlar, hümanizmin, haklı olarak ve son derece Descar-

tes'çı bir tarzda, ister istemez "doğanın sömürgeleştirilmesi" diye adlandırmak zorunda kalacağımız şeyi, *bütün biçimleri altında* nasıl doğrulamaya yöneldiğini gösterebileceklerdir.

Herkesin bildiği ya da sonunda bileceği üzere, ekolojinin, ya da en azından ekolojizmin kökleri kuşkuludur ve bu köklerde "vatan toprağı"nın Pétain'ci kötü kokularını soluklamak son derece mümkündür. Ama buna karşılık insan sevgisinin doğadan nefreti içermesi mi gerekir? "Ekolojistler faşist oldukları için", kendi insanlığının kanıtını, bitkilere ve hayvanlara karşı hiç gizlemeksizin gösterilen aşağılamanın derecesine bağlamanın polemikçi zevkine kapılmak mı gerekir? İdeolojik karşılaşmalar bu şekliyle sürdüğüne göre, ekoloji konusundaki tartışmanın gelecek yıllar boyunca da yine o karikatürleşmiş biçimi alacağını bilmeme rağmen, buna inanmıyorum. Yine de hiçbir şey hareketi öngörmemizi engellememektedir.

Boğa güreşine dönelim yeniden. Renaut'nun yorumu, hangi bağlamda hâlâ *Descartes'çı* kalan bir hümanizmi devreye sokmaktadır?

Öze ilişkin olandan yola çıkalım – yani, onsuz, bütün bir olayın hiçbir anlam taşımayacağı şeyden: Kavganın, basit bir makineye değil, *yaşayan* bir varlığa karşı verilmiş olması gerekmektedir. Burada boğanın, Renaut'nun işaret ettiği gibi, matador tarafından "uygarlaştırılan" işlenmemiş bir gücü cisimleştirmekte oluşunun önemi yoktur (kaldı ki, "uygarlık" fikrinin konuya bu şekilde dahil edilmesi, çok daha sorunludur). Ama besbelli ki, bu gücün ne mekanik, ne de tümüyle doğal olması gerekir: Bir lokomotife (insanlar tarafından üretilen ve yürütülen makine) karşı herhangi bir kavga söz konusu değildir, okyanusun dalgalarına (sıradan doğal olay) karşı da öyle. Matador, Don Quichotte değildir: Canlı, yani *devingen, erekleşmiş ve çok küçük de olsa, en azından bir yönüyle, öngörülebilir olmayan* bir gücü gemlemek zorundadır. Koşullar bunlardır ve bunlarsız, hayvanın insana yönelik bir tutkusunun olması *asla* mümkün değildir, oyun da, onu ilginç kılan her türlü vasfını kaybeder.

Şu halde, insan özgürlüğünün, genel olarak işlenmemiş bir güç karşısında değil, ama bir *canlının* karşısında üstün gelmesi gerekmektedir. Bu koşullar altında, boğa güreşini seyretmenin

verdiği estetik doyumun, oyunun metafizik olmayan bir hümanizm fikrini betimlemeye ya da "temsil etmeye" bağlı olamayacağını öne sürüyorum. Gerçekten de, canlının bu şekilde ve Descartes'çı bir bakış açısından tümüyle doyurucu olan bir tarzda egemenlik altına alınması, başka yönlerden Renaut'nun da benimsediği, daha genişletilmiş bir Kant'çı bakış açısından da kabul edilebilir değildir. Bu, budalaların genellikle söyledikleri gibi, hiçbir şekilde "duygusallık" nedeniyle değil, ama, en sonunda sorgulanması gerekecek olan karşı-Descartes'çı felsefi nedenlerle, *hayvanın şey durumuna indirgenmesi* (ölüme gönderilmesi), bir *oyunun* konusu yapılamayacağı içindir. İndirgeme, gerekirse bir zorunluluk olabilir, ama *gerçeğin düzenlerindeki çeşitliliğe* dikkat eden kişi için asla bir oyalanma/eğlence olamaz. Ve kimse de çıkıp, "ölüme gönderme"nin (yani hayvanın ıstırabının) boğa güreşinin özünü oluşturmadığını söylemeye kalkışmasın, çünkü, herkesçe bilindiği gibi, XIX. yüzyılın ortalarından beri hayvanlar arasında ya da hayvanlara karşı düzenlenen kavga oyunlarını yasaklayan yasal düzenlemeleri, bu belirgin nokta üzerinde kalarak ve eski oldukları ölçüde de şiddetli tartışmalar sonunda değiştirmek gerekmiştir.

Bizzat Kant'ın, bu konudaki tutumu bilinmektedir: Hayvanlar elbette hak sahibi değildirler (hayvanseverlerin temenni ettiklerinin tersine), ama buna karşılık, bizim onlara karşı, ya da en azından "onlara ilişkin olarak" (Kant, *in Ansehung von* der) bazı –dolaylı– ödevlerimiz vardır. Bu "onlara ilişkin olarak"ın doğrulanma tarzı belki yetersiz bulunabilir. Eğer *hayvanlar, özünde* saygı duyulmayı hak eden bazı özellikler taşımıyorlarsa, "onlara ilişkin olarak" neden birtakım ödevler olacaktır ki? Bununla birlikte Kant, şunları yazarken, düşünce için de bir yol açmaktadır: "Hayvanlar insanlığın bir *analogon*'u oldukları içindir ki, onlara insanlığın benzeşeni olarak baktığımızda, insanlığa karşı var olan birtakım görevleri gözlemler ve böylece insanlığa karşı olan görevlerimizi yerine getiririz." Neden? Çok basit, çünkü Descartes ve onun otomat üreticilerinin düşündüklerinin tersine, canlı, bir şey, bir nesne değildir, hayvan ne bir taş, hattâ ne de bir bitkidir. Peki o zaman nedir? diye sorulabilir belki de: O zaman, "bir erek tasarımından hareketle eyle-

me yetisi" olarak tanımlanan yaşam, *özgürlüğün analogonu*'dur. Bu haliyle (yani en yüksek biçimleri altında) ve bizleri insan olarak biçimlendiren şeyle bir analoji ilişkisi sürdürdüğü için, *belli* bir saygının, hayvanlar aracılığıyla *aynı zamanda da* kendi kendimize gösterdiğimiz saygının konusu olur (ya da olmak zorundadır).

Kant'ın burada Yahudiliğin en derinlerde kök salmış kurumlarından biriyle buluşması hiçbir şekilde rastlantı değildir: İnsan, elbette, bir doğa karşıtı varlıktır, yasa-için varlıktır (sonuç olarak, Yahudiliğe olduğu gibi eleştirel geleneğe de "ekolojizm"le özdeşleşmeyi yasaklayan şey işte budur). Şu halde insan, *belli bir ölçüde,* bitkileri ve hayvanları kullanabilir – ama, oyunun kuralları içinde ve insanlığını kanıtlamak için olsa bile, asla dilediğince değil (*nach Belieben*), asla onları öldürerek *oyalanmak* için değil. Eski Ahit'e göre, hayvan kesiminde yalnızca acımasız davranmaktan kaçınmakla kalınmayacak, aşırılığa da kaçılmayacaktır. Burada epey bilgelik ve derinlik bulunmaktadır, *çünkü bu tavır, genelde hayvansever gerekçeleri doğrulayan "doğalcı" ["naturalist"] ve dirimselci [vitalist] ilkelerin hiçbirini yedeğine almamıştır.* Burada, büyük bir kozmik bütün içinde yer alan hayvan ve insanın birbirine karıştırılması ihtimali mevcut değildir. Yine burada, birincilerin ya da ikincilerin saygınlığı da hiçbir şekilde hazları ve acıları hesaplayan basit bir mantığa indirgenmemektedir. Yalnızca, kendini bütünüyle yeryüzüne egemen olmaya vakfetmiş olan Descartes'çı mekanizmanın, hiçbir sınır tanımaksızın şeylerin safına attığı hayvanın ikircikli özgüllüğüne yöneltilmiş bir dikkat söz konusudur.

Bu dostça anlaşmazlık bana, programa ilişkin üç düşünceyi daha esinlendiriyor.

Birincisi, besbelli ki, canlının felsefi statüsü, üzerinde düşünülmesi gereken bir şeydir, çünkü mekanikçilik (Descartes'çı) ile dirimselcilik (önce romantik, daha sonra Nietzsche'ci) arasındaki güçlü çatışkı hâlâ kafalarımızı karıştırmaya devam etmektedir. Rousseau, Kant, Fichte birtakım yollar gösterdiler. Daha önce gördüğümüz gibi, onlar hayvanı asla sıradan bir mekanizmaya indirgememişlerdir. Rousseau, hayvanı, içgüdünün kodlaması altında hareket eden bir canlı olarak betimlediğinde bile,

ona duygulu ve hattâ düşünerek davranma ayrıcalığını tanır. Kant'a, sanıldığından çok daha yakın olan "ilk" Heidegger de, 1929-1930 kış yarıyılındaki derslerinden birinde, hayvanın ikircikliğinin ne anlama geldiğini aydınlatmaya çalışırken, şu önermenin çözümünden yola çıkar: "Taş dünyasızdır, hayvan dünyadan yoksundur, insan dünya biçimlendiricisidir (*Weltbildend*)." "Dünyadan yoksun"luk, hiç şüphesiz insandan, "var olabilen", artık yalnızca dünyalararası *olan*'lara ilişkin sorunların değil, ama bizzat dünyanın "varlık"ına ilişkin olanların düzeyine kadar çıkmak üzere doğal çevrimlere *aşkınlaşabilen* insandan "daha az" olmaktır. Yine de bu, hiçbir temsiliyete erişmeyen ve ereklilik taşıyan hiçbir devinimle donatılmamış olan taştan "daha fazla"dır. Esasen Heidegger'in de işaret ettiği gibi, "daha çok" ve "daha az" terimleri burada aldatıcıdırlar: Nitel yönden farklı oldukları halde, gerçeğin düzenleri arasında bir süreklilik fikrini anıştırmaktadırlar. Ama bu, onları birbiri arasında, özellikle de şu son ikisi, insan ve hayvan söz konusu olduğunda bağlayabilen *benzeştirmeleri* yasaklamaz: Unutmayalım ki, her şey hayvanlara karşı ve onlar üzerinde yapılmıştır, *tastamam her şeyin insanlara karşı ve onlar üzerinde yapıldığı gibi.* Alışıldık formül burada kendini dayatıyor: Bu bir rastlantı değil...

İnsanmerkezcilikten, ve bağlandığı gerçek, "tekniğin dünyası" içinde yeryüzünün talan edilmesi ve hayvanlara işkence yapılması olan "öznelliğin metafiziği"nden ibaret olan hümanizm geleneğine yönelik bir suçlama karşısında, Descartes'çı olmayan bir hümanizmin, ekolojizmin bizi kapatmak isteyeceği saçma seçenekten, "geri adım" ya da barbarlık seçeneğinden kurtulduğunu göstermenin zamanı gelmiştir. Ve madem ki, zaman zaman filozoftan, getirdiği ayrımların somut sonuçlarını ortaya koyması isteniyor, işte size bunlardan biri, Descartes'çılıkla olan ayrım çizgisini iyice ortaya koyan bir tanesi: "Hayvanlar için etik komite"lerinin, üniversite hastanelerinde, hayvanların ıstırabını gündeme getirebilecek deneylere ilişkin protokolü denetlemek ve gerektiğinde de değiştirmekle görevlendirilmiş oldukları Kanada'nın bu uygulamasından neden esinlenilmesin? Sonuç olarak, edilgin bir biçimde ve sanki çok doğalmışçasına, sorumsuz bilim adamlarının, laboratuvarlarının

kapalı kapıları ardında en olmayacak deneylere olanca serbesti içinde girişebilmelerini ne hakla kabul edeceğiz ki? Bunun yaygın bir uygulama olduğunu öne sürmüyorum – yine de, en ufak bir yarar getirmeksizin her yıl binlerce, hattâ milyonlarca hayvana çok büyük bir ıstırabın reva görüldüğü deneylerin sayısı belirsizdir. Ancak, bilim adamlarının çoğunluğu için, esasen yürürlükte olan deontoloji kuralları hiç şüphesiz bir anlam taşımaktadır. Ama bu kurallara pratikte uyulduğuna ve de olmayacak şeylerin yalnızca hayvanlar "konusunda" değil, ama düpedüz onlara karşı da mümkün olmadığına emin olmak istemenin neden şaşırtıcı olabileceğini anlamıyorum.

Québec Üniversitesi'ndeki "Hayvanlar İçin Etik Komitesi"nin toplantı tutanaklarını yakından inceleme fırsatı bulmuştum: İtiraf edeyim ki, okuduğum yüzlerce sayfa içinde, zekice değinmeler ve yararlı tavsiyelerden başka bir şeyle karşılaşmadım. Ve her şeyi iyice tarttıktan, yani ilk tepkileri aşıp geride bıraktıktan sonra, –bu konuda düşünmeyi gerektirecek hiçbir şey olmadığına ve her şeyin serbest olduğuna inanmaktansa– organları açılacak hayvanı, daha acısız bir yoldan öldürmenin filanca yöntemini ya da falanca tipten bir ağrı kesiciyi önermede herhangi gülünç bir yan bulunmadığına ikna oldum.

Hayvanlara saygı duymanın, psikanalistlerin kullandıkları bir terimle "yansıtıcı" olduğu söylenecektir – yaklaşım bu yüzden çocuklara özgü olsa gerektir. Bir bağlamda, bu hiç de yanlış değildir. Yine de şunu fark etmek gerekirdi; eğer insan, kendini, son derece az olsa da, *hayvanın ikircikliğinde* tanımamazlık edemiyorsa, bu yalnızca psikolojik bir etkiyle değil, ama düpedüz *felsefi* bir etkiyle olur, çünkü özgürlüğün *analogon*'u, XVIII. yüzyılın "gustosu olan adam" şeklinde adlandırmış olduğu kişiyi hiçbir zaman tümüyle ilgisiz bırakamaz. Freud, gustosu olan adam için, onun, istemeden de olsa, sözcük oyunlarının zevkinden uzak durmak zorunda olduğunu söylüyordu. Ben, boğa güreşinden ve aynı türden başka oyunlardan da uzak durmak zorunda olduğunu ekleyeceğim. Heidegger'gil *Gelassenheit* (Olmaya-bırakmak) ile Descartes'çıların buyurgan "uygarlaştırıcı" eylemi arasında, bireşimsel bir kavram bulmamız

gerekmektedir. İyi de, ya hayvanlara göstermek zorunda olduğumuz sınırlı saygı, doğaya içkin bir durumda olmak ya da uygarlık tarafından borçlandırılmış olmak bir yana, bu anlamda bir *terbiye* ve *uygarca davranma* sorunu ise?

Notlar

1 Bkz. Maurice Agulhon, *a.g.y.*, s. 83.
2 *Alliage*, "L'ANİMAL, L'HOMME", sayı: 7/8, İlkbahar/Yaz, 1991.
3 *La Règle du jeu*, sayı: 6, İlkbahar, 1992.

İKİNCİ KISIM

YERYÜZÜNÜN GÖLGELERİ

I
"Derin Ekoloji"nin Büyük Amacı: "Bir Dağ Gibi Düşünmek"

"Bir dağ gibi düşünmek": Program bazılarımıza tehlikeli görünebilir. Her ne olursa olsun, pek çok insanın "derin ekoloji"nin babası olarak gördüğü Aldo Leopold, bizleri, Batılı toplumlarda egemen olan paradigmaları yıkmaya bu terimlerle çağırmaktadır. *A Land ethic*[1] [*Yeryüzü Etiği*] konulu denemesinin Amerikan literatüründe bin kez alıntılanmış olan önsözü bu tuhaf devrimin başat temasını geliştirir:

> "Tanrısal Ulysses, Truva savaşlarından döndüğünde, kendi hane halkına ait bir düzine kadın köleyi aynı ipe astırdı, çünkü yokluğu sırasında uygunsuz davranışlarda bulunduklarından kuşkulanıyordu. Bu asma cezasının yerinde olup olmadığı sorusu gündeme asla gelmiyordu. O genç kızlar onun mülkiyetindeydiler ve bir mülkiyet üzerinde serbestçe tasarrufta bulunulması, o zaman da, bugün olduğu gibi, bir kişisel tutum sorunuydu, yoksa iyi ve kötüye ilişkin bir sorun değil. Bununla birlikte, iyi ve kötü kavramları Odysseus Yunanistan'ında kullanılmıyor değildi... Bugün bile, yeryüzünü ve yanı sıra onun üzerinde gelişen hayvanları ve bitkileri konu alan bir etik yoktur. Yeryüzü, tam da Odysseus'un genç köleleri gibi, her zaman için bir mülkiyet olarak düşünülmektedir. Yeryüzüyle kurulan ilişki hâlâ kesinlikle ekonomiktir: Ayrıcalıkları içermekte, ama hiçbir yükümlülüğü dikkate almamaktadır."

Sonuç kendini dayatıyor: Kölelik kurumunu dışlamayı başardıktan sonra, fazladan bir adım daha atmamız, doğayı en

sonunda ciddiye almamız ve onu, saygı göstermeye zorlayan *özüne içkin* bir değerle yüklü olarak düşünmemiz gerekmektedir. Bu dönüş –burada dinsel metafor da yerine oturuyor– en önemli insanmerkezci önyargının kök saldığı "insan şovenizmi"nin; bizleri, evreni, eylemlerimizin sahnelendiği bir tiyatro, değer ve hukukun yegâne öznesi halinde kurumlaşmış bir merkezin sıradan periferisi olarak kabul etmeye götüren önyargının gerçek bir yapıbozumunu varsayar.

Amerikan ekolojisini bölen ve bugün, özellikle Almanya üzerinden Avrupa'ya da geçme eğilimi gösteren tartışma buradan kaynaklanmaktadır: Bozulmaları *bizleri* de etkileme tehlikesi taşıdığı için yalnızca *kendi* yaşam alanlarımızı mı, yoksa tersine, işlenmemiş, dilediğimiz gibi eğip bükebileceğimiz, tepe tepe kullanabileceğimiz sıradan bir malzeme değil de, kendi kendinde, sonuçta insan yaşamının oluşturduğu o çok küçük parçadan daha önemli ve daha hayranlık verici olan, uyumlu ve kırılgan bir sistemi mi gözetmek zorundayız? Açıktır ki bu iki seçenek, pratikte, sanayinin yol açtığı şu ya da bu zararla mücadelede, zaman zaman buluşabilmektedir. Ama temelde, sıra, devreye soktukları felsefi ve siyasi ilkelere gelindiğinde, birbirlerine taban tabana karşıttırlar: Birincisi hiçbir zarar vermeksizin modern hümanizmin mirasını koruyabilir (yeryüzünün korunması insanın amaçları gereği söz konusudur), oysa ki ikincisi, bu mirasın en radikal bir şekilde sorgulanmasını içerir. Hümanizm, modern sanayi dünyasının bunalımına çare bulamaz, ama gerçek bir ilk günah olarak, daha çok onun ilk ve kötücül nedenini oluşturacaktır. Bu yeni köktenciliğin başlıca kuramcılarından biri olan Bill Devall'ın ortaya koyduğu tartışmanın uzlaşmaz niteliği de buradan gelir:

> "XX. yüzyılın ikinci yarısında iki büyük ekolojist akım yer almaktadır. Birincisi reformcu akımdır. En belirgin su ya da hava kirliliklerini denetlemeye, sanayileşmiş uluslardaki en kural tanımaz tarımsal uygulamaları değiştirmeye ve oralarda hâlâ varlıklarını sürdüren birkaç vahşi bölgeyi 'sınıflandırılmış alanlar' haline getirerek korumaya çalışmaktadır. Öteki akım da aynı şekilde reformcularla

ortak bir tavır içinde pek çok hedefi savunmaktadır, ama o devrimcidir: Yeni bir metafiziği, yeni bir epistemolojiyi ve yeni bir kozmolojinin yanı sıra kişi/gezegen ilişkisinde yeni bir çevreci etiği hedefler."

Bill Devall'ın *deep ecology* ("derin ekoloji") olarak adlandırmayı önerdiği şey, "ideal tip"ini[2] ilk kez Norveçli filozof Arne Naess'in sunduğu, henüz yaşama geçirilmemiş olan, işte bu dünya görüsüdür. Burada, sıradan bir merak ve Amerikan üniversitelerinin, zaman zaman "yapıbozumculuk" modasına ya da *political correctness*[3] buyruğuna kapıldıklarında yakalandıkları görülen o çılgınlığın egzotik bir belirtisi karşısında bulunulduğunu düşünmek yanlış olacaktır. Derin ekoloji dış ülkelerde de, akademik çevrelerde de gerçek bir yankı bulmaktadır. Örneğin, *Greenpeace* ya da *Earth first* gibi hareketlerin, Sierra Club kadar güçlü birliklerin ideolojilerinin yanı sıra, Yeşiller partilerinin önemli bir kesimini ve aynı şekilde, geniş bir ölçüde, Hans Jonas ya da Michel Serres gibi popüler filozofların çalışmalarını da esinlendirmektedir.

Dolayısıyla böylesi bir hareketin gerçek boyutlarını saptamak gerekmektedir. Hareket, ilk yaklaşımda (ve hattâ, belki de, ikincisinde) tuhaf görünse de, sayısız yüzeyleri boyunca, siyasal boşlukların ve ütopyalarının sona erişinin belirsiz bir konumda bıraktığı çok sayıdaki kişiyi baştan çıkartan oldukça etkileyici bir tutarlılık göstermekten geri kalmamaktadır. Christopher Stone'un, Sierra Club'ün Walt Disney firmasına karşı açtığı davada, ağaçların ve vadilerin yasal bir statüye kavuşturulması için öne sürdüğü savunmadan daha yukarıda söz etmiştim. Projenin garipliği dikkate alındığında, daha genel ilkelerini belirlemeden önce, derin ekoloji yanlılarının, "insanın ölümünden" ve insanmerkezciliğin yapıbozumundan sonra doğaya ilişkin etik ve hukuksal yaklaşımımızı nasıl yenilemeyi düşündüklerini gösteren iki somut örneği daha gözden geçirmenin hiç şüphesiz yararlı olacağını düşünüyorum.

Adalara Karşı Ödevlerimiz Hakkında

Ekoloji ve hayvan hakları konusunda çok sayıda eserin sahibi olan İngiliz filozof Mary Midgley, yukarıdaki başlığı taşıyan bir denemede, yeni bir *Robinson Crusoé* önermektedir. Robinson'un, yeniden gözden geçirilmiş ve düzeltilmiş güncesi, bize şu olguları aktaracaktır:

> "19 Eylül 1685. Bugün ada'mı yok etmeye karar verdim. Kayığım kıyıda duruyor ve yola çıkmak için her şeyim hazır. Cuma'nın dostları da beni beklemekteler ve serin bir rüzgâr benim küçük koyumdan açıklara doğru esmekte. Adanın nasıl yanacağını görme arzusuna kapıldım. Dikkatle seçilmiş kurumuş koruluklara kurnazca barut ve kıvılcımlar atarak her şeyi çabucak ateşlemiş olacağım ve yarın şafak söktüğünde, yıkıntılar içinde bir tutam ot bile kalmayacak..."

Şimdi de Midgley'in yorumu:

> "Üslubuyla dilediğiniz gibi oynayın, bu paragrafı inandırıcı kılmayı başaramayacaksınız. Vicdani yönden insanların en titizi sayılamayacağı halde, Crusoé, bu saçma tahribata karşı şiddetli bir itiraz duyardı. Ve biz de aynı şeyi duyardık. *Bununla birlikte ahlaki geleneğimizin dili, Rönesans'tan beri bu itirazı dile getirilemez kılmaya eğilimli olmuştur.*"

Kanıtlama çift anlam taşıyor: Bir yandan, insan olmayan varlıklara karşı yadsınamaz görevlerimiz olduğunu *göstermek* söz konusudur. "Göstermek" sözcüğünün altını çiziyorum, çünkü gerçek bir akıl yürütmeyle değil, ama daha çok, Midgley'e göre, iyi niyetli her insanın Robinson'un çılgınlığının anıştırılması karşısında kendi vicdanında bulmak zorunda olduğu şeye yönelik bir atıfla karşılaşıyoruz. Oysa bu dehşet duygusu –ikinci aşama da bu şekilde– bugün artık kendini ifade edebilecek sözcükleri bulamıyor, çünkü hümanizmin ahlaki geleneği, Rönesans'tan beri, etik görevlerimizi, bizimle eşit oldukları düşünülen başka bireyler karşısındaki yükümlülüğün *sözleşmeci* modeline göre tasarlamıştır: "Bu alanda fitne tohumlarını eken model elbette toplum sözleşmesi modeli ve ona uyum sağla-

mak üzere, başlıca ahlaki terimlerden oluşan bir grup sözcüğün anlamıdır – hukuk, görev, adalet vb. aşamalı olarak daraltılmışlardır", *bu kavramların geçerlilik alanları yalnızca insan denen varlıklarla sınırlı olmuştur.* Oysa, Robinson anekdotu, insanlardan farklı olan kişiliklere karşı da görevlerimiz olduğunu aşikâr bir şekilde ortaya koymakta, en azından bu tezi savunmaktadır. Ve elbette bundan yararlanacak olanlar yalnızca adalar değildir. Midgley'e göre, "ölüme, geleceğe, çocuklara, özürlülere, insan ve öteki canlıların ceninlerine, duyarlı ve duyarsız hayvanlara, bitkilere, imal edilmiş ya da doğal cansız nesnelere, sistemlere (aile, tür, ülke, biyosfer), kendine ve Tanrı'ya" karşı da ahlaki mecburiyetler bulunmaktadır!

Bu, gerçekten de, hümanist ahlakın, ödev kavramını katı bir şekilde daraltmış olduğunu göstermektir. Ama aynı zamanda da derin ekolojinin, bu kadar geniş bir yükümlülük kavramıyla, görece zayıf bile olsa bir parçacık toplumsal kontrol dozunun, kendisine bireyler üzerinde gerçek bir erk sağlaması durumunda, nasıl da en büyük ahlak dayatıcı güç haline gelebileceğini anıştırmaktır! Amerika Birleşik Devletleri'nde, Almanya'da, bugünkü durum budur. Avrupa'nın kalan kısmında yarın ne olacağını kimse bilemez.

Felsefi bir bakış açısından, eğer adaların ve ormanların hukuksal statüsü ortaya konmak isteniyorsa, toplum sözleşmesi ve insan hakları doktrinlerinden miras alınmış bütün bir hümanizm geleneğinin yapıbozumudur söz konusu olan. Midgley'in ısrarla vurguladığı gibi, "hayvanlara, bitkilere ve biyosfere karşı sayısız görevlerimiz bulunmaktadır. Ama bunu, ancak, terimin kısıtlayıcı ve sözleşmeci kullanımından kesin olarak kurtulduktan sonra olumlayabiliriz, aksi takdirde sürekli olarak doğrulanmamış şüpheler ortaya çıkacaktır." Bu bağlamda, cansız varlıkların etik bağlamda tanınması sorunu, hareketin bir başka kuramcısının, Roberick Nash'in sözünü ettiği gibi, modernliğin böylesi bir yapıbozumunun başarı ya da başarısızlığı için bir kıstas haline gelme eğilimindedir:

> "Kayalar birtakım haklara sahip midir? Günün birinde bu sorunun içimizden birçoklarına artık gülünç gelmeyeceği dönem gelirse, o za-

man çevresel bunalıma son vermeye imkân hazırlayacak önlemleri belki de mümkün kılacak bir değerler sistemi değişikliği yoluna girmiş olacağız. Dileyelim ki, zaman geçmiş olmasın."[4]

Nash'ın kötümserliği doğrulanmamıştır: Şeylerin hukuku sorunsalı sonuçsuz ya da sıradan bir felsefi kurgu olmaktan uzaktır. "Ekosfer'e karşı işlenen suçlar" sorununa ilişkin hukuksal tartışmalardaki canlılığın bugün de tanıklık ettiği şey budur.

Çevreye Karşı İşlenen Suçlar

Kanada'nın federal yasa düzenini modernleştirmek amacıyla 1971'de kurulmuş olan son derece resmî Yasaları Yenileme Komisyonu, 1985 yılında, "Çevreye Karşı İşlenen Suçlar"[5] başlığını taşıyan bir rapor yayımladı. Parlamento'da tartışmaya sunulmak üzere hazırlanmış çok sayıdaki öneri arasından bir tanesi, "toplumumuzun temel bir değerine, yani sağlıklı bir çevrede yaşama hakkına, ya da yine bu çevrenin gerektirdiği niteliğin makul bir düzeyine ciddi biçimde zarar veren" eylemleri kapsamak üzere, ceza yasasına yeni ve özgül bir suçun eklenmesini tavsiye etmektedir.

Bununla birlikte, Komisyon üyeleri, her zaman için tanımlanabilen çıkarları korumayı hedef alan Anglosakson hukukunun özüne sadık kalarak, doğanın kendisini bir hukuk öznesi olarak düşünemediklerini itiraf etmektedirler: "Çevreye karşı işlenen suçlara yönelik bir ceza yasasının kapsamı, çevreyi o haliyle (İngilizcede bu, *for its own sate* şeklinde ifade edilir), insani değer, hak ve çıkarlardan bağımsız olarak koruyacak kadar genişlememelidir." Ekolojist tezleri ileri götürmeye kararlı olmakla beraber, Komisyon, derin ekolojiye karşı çevreciliğin kampını yeğlemekte ve klasik hümanizmin, dolayısıyla da radikaller tarafından onca suçlanan insanmerkezciliğin çerçevesi içinde kalmaktadır: "İşbu ceza yasası, aslında kişilere ve mülkiyete yönelik suçları yasaklamaktadır. Doğal çevrenin kendisine karşı işlenen suçları açıkça ve doğrudan bir şekilde yasaklamamaktadır."

Köktenci tezlerle arasına koyduğu mesafeye karşın, iki öğe, bu tezlerin "aydınlanmış" kamuoyunda kaydettiği gelişmeler açısından anlam taşımaktadır: Önce, raporun, fazlasıyla çift anlamlı olan başlığı; çünkü –yalnızca insanlara karşı değil– doğaya karşı da işlenen suçlar olabileceği fikrini teslim eder görünmektedir. Beri yandan, bir nesneler hukuku fikrinin, Parlamento'nun önüne gelecek önerileri hazırlamakla görevli hukukçuların, sorunu açık bir şekilde tartışma ihtiyacını duymaları ölçüsünde günün konusu olabileceği açıktır. Komisyon, birtakım çekinceleri olmakla beraber, uzun bir kanıtlama sonunda, ağır çevre kirliliklerinin, sözcüğün hukuksal anlamıyla gerçek suçlarmış gibi düşünülebileceğini kabul edecektir.

Derin ekoloji saflarından gelen tepkiler, raporu izleyen tartışmaların da tanıklık ettiği gibi, hiç de daha yumuşak olmamıştır. Stan Rowe'un, bu tartışmaları yansıtan çeşitli makalelerden biri olan *Crimes against the ecosphere*[6] başlıklı makalesinde vardığı sonuçlar, karşı-reformcu tavırları bakımından örnek oluşturduğu için burada aktarılmaya değer:

> "Başlığı 'Çevreye Karşı İşlenen Suçlar' olan rapor, çevrenin, etimolojisinin anıştırdığı şeyden daha büyük değer taşıyan şeyleri –yani insanları– çevreleyen basit kapsamdan başka bir şey olmadığını söyleyen geleneksel insanmerkezci tarafgirliği benimsemektedir: Bu amiyane anlamıyla, çevre ancak periferiktir ve kavramı da, özünde aşağılayıcıdır. Dolayısıyla, bu koşullar altında, çevrenin savunulmasının da yalnızca insanlar için yararlılık terimleriyle tasarlanmış olması mantıklıdır. Çevre bir 'toplumsal değer ve bir hak'tan ibarettir, yoksa özünde bir değere sahip olan bir şey değildir. Benim getirdiğim kanıtlama, yalnızca bunun tersi olan seçeneğin –yani, çevrenin özündeki değerinin ve bunun sonucu olarak da, kendine özgü haklarının kabul edilmesi–, onu bozucu ve talan edici suçlara karşı korumak için yadsınamaz bir temel sağladığını göstermekten ibarettir."

Metnin devamında, radikal ilkeler bağlamında tümüyle temsil edici özellikte iki düşünce geliştirilmektedir: Evrensel yaşamın, "biyosfer"in kutsal niteliği ile İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi ve ona ortak çıkan hümanizmin yıkıcı sonuçları.

Birinci nokta konusunda, Rowe büyük bir özenle, öncelikle söz konusu olanın insan yaşamı değil, ama bütünüyle ekosfer olduğunu bildirmektedir. Bu tuhaf hiyerarşi, aslında "biyosferik eşitçilik" denen ve parçalardan önce bütünü korumak gerektiğini söyleyen ilkenin sonucudur. Böylece, *holizm,* yani tümlüğün ahlaki yönden bireylerden üstün olduğunu savunan felsefe tezi, son derece açık bir şekilde derin ekolojinin olumlu temalarından biri olarak özümsenmiş olmaktadır. Batılı modernliğe özgü bireyciliğe karşı, terimin kendisinin de yeniden değerli kılınmış, hattâ saygınlığının iade edilmiş olması gerekir, çünkü "ekolojik sistem, ekosfer, insanların, bir parçasından başka bir şey olmadıkları bir gerçekliktir. İnsanlar, onun üzerine konmuş durumdadırlar ve tümüyle ona bağımlıdırlar. Çevrenin *öze ilişkin* değerinin kaynağı işte budur." Bu durumda, eleştirinin, Fransız Devrimi'nin getirdiği ideallere yönelik sert suçlamalarla sürmesinde şaşırtıcı bir şey yoktur:

> "Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi, özgürlüğü, başkalarının haklarına uzanmadığı sürece dilediği şeyi yapma (hiç şüphesiz doğal yaşama yönelik olarak) hakkında hiçbir durumda kısıtlanmama olarak tanımlamıştır. Bu popüler duygunun dümen suyunda (...) George Grant da liberalizmi, insanın özünü özgürlüğünün oluşturacağını ve bunun sonucunda, yaşamdaki başlıca işinin *dünyayı kendi istencine uygun bir şekilde biçimlendirmek* olacağını öngören ana koyuttan hareket eden inançlar bütünü olarak tanımlamıştır. Burada, Batı kültürünün etkisini duyurduğu her yerde cereyan etmiş olan kitlesel çevre katliamının –yalnızca doğanın özsel değerinin ve haklarının kabul edilmesinin önleyebileceği katliamın– kaynağındaki kuralcı [normatif] ilkeyi yakalıyoruz."

Rowe böylece, Federal Komisyon'a karşı, "ekosferin içerdiği değerlerin" hümanizminkilere kıyasla "üstünlüğünü kabul etmeyi" ve "insanlığa karşı işlenen suçlar" kavramıyla benzeştirme yoluyla "ekosfere karşı işlenen suçlar" kavramını geliştirmeyi önermekte ve bu yeni suçlar arasında, en başta "her ikisi de insanmerkezci bir felsefe tarafından desteklenen doğurganlık ve sömürücü ekonomik büyüme"yi saymaktadır. Burada te-

zin içeriğini bir yana bırakıyorum (ama radikal ekolojistlerin, doğurganlık oranının Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'nde Üçüncü Dünya'ya kıyasla neden ve nasıl daha düşük olduğunu ve çevre kaygısının da aynı şekilde, oralarda neden ve nasıl çok daha fazla geliştiğini günün birinde anlamaları gerekir: Demek ki, modern dünyanın yalnızca olumsuz yanları bulunmamaktadır!). Burada, en azından akılda tutulması gereken şey, derin ekolojinin, *holizmi* ve *karşı-hümanizmi*, bundan böyle modernliğe karşı verilen mücadelenin açık sloganları haline getireceğidir (bir kez daha yineleyeyim, terimlerin kendileri de, olumluluk içinde düşünülmüş olarak bu literatürde her zaman mevcuttur). Bu noktanın altını çizmek gerekmektedir. Çünkü bu nokta, köktenciliğin, aşırı sağ ile aşırı solun geleneksel temalarını birbirine karıştırarak, siyasal yönden nasıl "sınıflandırılmaz" bir konuma yerleştiğini anlamaya imkân vermektedir. Bunun nedeni kolayca fark edilebilir türdendir: Daha önce de işaret etmiş olduğum gibi, modernliğin dışsal eleştirisi, ancak, şeytanileştirilen şimdiki zamanın yukarılarında (yeni-muhafazakâr romantik nostalji) ya da aşağılarında (parlak geleceğin gelişmeci ütopyası) konumlandırılmış radikal bir ötelik adına işleyebilir.

Hiç durmadan iki yönlü bir okumaya imkân veren bir ideolojinin ikircikliği de buradan kaynaklanmaktadır. Arne Naess ve George Sessions, bunun başlıca gerekçelerini bir araya getirmeye çalışmışlardır; bu metni buraya tümüyle almak gerekecektir, çünkü kendi ifadeleriyle söylersek, "derin ekolojinin temelindeki anahtar terim ve tümceleri" ortaya koyan bu metin, hareketin en güvenilir manifestolarından biri olarak önem taşımaktadır:

> "1) Yeryüzünde, insan ve insandışı varlıkların yaşamının refahı ve gelişimi, kendinde değerlerdir (anlamdaşları: Özde değerler, içsel değerler). Bu değerler insandışı dünyanın insanın amaçları için taşıdığı yararlıktan bağımsızdırlar.
> 2) Yaşam biçimlerinin zenginliği ve çeşitliliği bu değerlerin gerçekleşmesine katkıda bulunur ve dolayısıyla bunlar da kendinde değerlerdir.

3) İnsanların, yaşamsal ihtiyaçlarını karşılamak dışında, bu zenginliği ve bu çeşitliliği azaltmaya hiçbir hakları yoktur.
4) İnsan yaşam ve kültürünün gelişmesi, insan nüfusunun özlü bir şekilde azalmasıyla bağdaşır türdendir. İnsandışı yaşamın gelişmesi böylesi bir azalmayı gerektirmektedir.
5) İnsandışı dünya üzerindeki insan müdahalesi halihazırda aşırı ölçüdedir ve durum hızla bozulmaktadır.
6) Dolayısıyla siyasal yönelimlerimizi ekonomik, teknolojik ve ideolojik yapılar düzleminde köklü bir şekilde değiştirmek gerekmektedir. Böyle bir işlemin getireceği sonuç, şimdiki durumdan derinlemesine farklı olacaktır.
7) İdeolojik değişiklik, durmaksızın daha yüksek bir yaşam düzeyini hedeflemek yerine, öncelikle yaşamın niteliğini değerli kılma (içsel değerler taşıyan konumlanışlarda yer alma) olgusundan ibarettir. Büyük *(big)* ve yüce *(great)* arasındaki farklılığa ilişkin derin bir bilincin oluşması gerekir.
8) İfade edilen hususlara katılanlar, bu zorunlu değişiklikler için çalışmaya doğrudan ya da dolaylı olarak yükümlüdür."[7]

Sonuncu nokta, programın kuramsal yönleri ile yeni bir militancılık kurma arzusu arasındaki bağı oluşturmaktadır. Derin ekolojinin bu iki temsilcisi tarafından getirilen öztanımını sorgulamaya kalkmaksızın ve belli bir mesafe almak suretiyle, bu kez benim, daha başka katkıları da dikkate alan ve derin ekolojiyi modernliğe ilişkin bir yapıbozum mantığı içinde konumlandırmaya çalışan bir ideal tip önermemin mümkün olacağını düşünüyorum:

1. "Batı uygarlığı"nın eleştirisi: Reformculuğa karşı devrim

Bir yanlış anlamayı daha safdışı bırakalım: Aralarında Roderick Nash ve bir ölçüde bizzat Stone'un da yer aldığı, kimi derin ekoloji yanlıları, doğanın haklarının kabul edilmesini demokratik toplumların mantığı içine yerleştirmek istemişlerdir. Hayvan haklarını savunuş biçimini görmüş olduğumuz yararcılık geleneğinde olduğu gibi, zencilerin, kadınların, çocukların ve hayvanların kurtuluşundan sonra, şimdi artık sıra ağaçlara ve taşlara gelmiştir. Doğa ile sürdürülen bu insanmerkezci ol-

mayan ilişki, böylece Amerika Birleşik Devletleri tarihinin özelliğini oluşturan sürekli özgürleşme hareketinin genelliği içinde yer alacaktır. Durumun bu şekilde sunulması, besbelli ki, aldatıcıdır (söz konusu olan elbette, derin ekolojiyi Amerikan toplumunun dinamiği içine yerleştirmek suretiyle ona bir saygınlık kazandırmaktır). Gerçekten de, doğa varlıklarının özde bir hakka sahip oldukları fikri, modern liberal dünyaya egemen olan hukuksal hümanizme radikal bir şekilde karşıttır. Esasen derin ekoloji yanlılarının çoğu bu konuda yanılmamışlar, kendi projelerinin, 70'li yılların egemen Batı modeline kıyasla bir *karşı-kültür* olarak kabul edilen şeyin yörüngesinde yer aldığını düşünmüşlerdir. Bill Devall, bunu en açık bir şekilde belirtmektedir:

> "Derin ekoloji, reformcu tipteki çevrecilikten farklı olarak, nükleer enerjiye son vermek ya da su kaynaklarını arıtmak gibi hedeflerle kısa vadeye doğru yönelmiş, pragmatik bir toplumsal hareketten ibaret değildir. Onun ilk amacı, modern Batı'daki uzlaşımsal düşünce modellerini sorgulamak ve onlara karşı bir seçenek önermektir."

Elbette bütün sorun, bu "modern Batı" tanımıyla neyin hedef alınmış olduğunu ve eleştirinin hangi ilkeler adına yürütüldüğünü belirlemektir. Yanıt, ardışık fırça darbeleriyle izlenimci bir tarzda verilmiş olsa da, yine de figüratif bir tablo oluşturmaktadır. Tarih içinde ortaya çıkış sıralarıyla, şunlar suçlanmaktadır: Aklı ve yasasını doğanın üstüne yerleştirdiği için "Yahudi-Hıristiyan gelenek", aynı nedenden ötürü Platon'cu ikicilik, evreni insanın amaçları için kullanılacak bir nesneler stokuna indirgediği için XVII. yüzyıldan itibaren Bacon ve Descartes'la birlikte Avrupa'da kendini dayatan bilimin teknikçi kavranışı ve her türlü başka değerlendirmeler karşısında ekonomiye öncelik tanıyan bütün bir modern sanayi dünyası. Şu halde, reformcuların naif bir şekilde düşündükleri gibi, sistemi yeniden düzenlemek suretiyle değiştirmek mümkün olmayacaktır. Ekonomik düzlemi de kapsamak üzere, gerçek bir devrim gerekmektedir ve bu da modern dünyaya yönelik eleştirinin kendiliğinden, radikal ilkelerden beslenmesini içermektedir.

Dolayısıyla derin ekolojinin kaynakları da bizzat, Batı uygarlığına göre radikal bir dışarılıkta yerleşmişlerdir. Bu kaynaklar arasında, genç Amerikalıların 50'li-60'lı yıllarda, Alan Watts ya da Daisetz Suzuki'nin Zen Budizmiyle ilgili kitapları türünden[8] "marjinal" eserler aracılığıyla keşfettikleri Doğu'nun bilinmeyen değerlerine dayalı bir gönderme vardır. Aynı tarzda ve fazladan bir suçluluk duygusuyla birlikte, Amerikan kızılderililerinin geleneksel hayat tarzlarının yeniden değerli hale gelmesi da "alternatif" modeller sağlayacaktır: Amerikan yerlilerinin dinsel gelenekleri, örf ve âdetleri, kökensel doğa ile uyum halindeki bir yaşamın örneğini vermektedir. Burada da yine, 60'lı yıllar, bütün yapıtı, "eski bilgeliğin" çağdaş tekniğin çılgınlığına olan üstünlüğünü göstermek üzerine kurulu olan Carlos de Castaneda'dan başlamak üzere, kendi öncüler topluluğunu sunmaktadır. Ama aynı zamanda da, Marcuse, Ellul ve özellikle de Heidegger gibi düşünürler Batı'ya karşı kamu tanığı olarak ifade kürsüsüne çağrılmakta, beri yanda ise, klasik felsefe yönünden, modern insanmerkezciliğin kurucu babası iğrenç Descartes'a karşı, Spinoza, yeniden saygınlığına kavuşturulmaktadır. *Etik* yazarı, kendi panteizmi içinde, doğanın tanrısal, bu haliyle de özden gelen bir değerle donanmış olduğunu ve insanın, doğanın efendisi ya da maliki gibi olmak şöyle dursun, onun ancak çok küçümen bir parçasını oluşturduğunu göstermemiş miydi? George Sessions[9] gibi derin ekoloji yanlılarının çalışmalarını esinlendirmiş olan Kaliforniyalı filozof ve radikal Spinoza'cı Robinson Jeffers, işte bu bakış açısından, açık bir şekilde "hümanist-olmayan" bir felsefenin kurulmasına çağrıda bulunmaktadır; ona göre, doğanın hak ettiği haklarını nihayet tanınmak için insanmerkezciliğin egemen paradigmasını yıkmak, ancak böyle bir felsefeyle mümkündür.

2. Karşı-hümanizm ya da "doğanın yeğlenmesi"

Nitekim, "Batı kültürünü öteki kültürlerin çoğundan ayıran ve XVII. yüzyıldan beri durmadan genişleyen o cömert tahribat izni"ni[10] açıklayacak olgu da "insan-olmayan şeyler"e yönelik "hümanist düşmanlık" olmaktadır. Bu tema, David Ehrenfeld'in *The arrogance of humanism*'i (1979) ya da John Love-

lock'un *Gaia*'sı (1979) gibi çok satan kitaplara kadar, hiç durmadan yinelenip duracaktır. Hattâ bugün Fransa'da bile, Michel Serres'in *Doğa ile Sözleşme*'siyle gündeme gelmiştir. Descartes'tan ve onun o müthiş gemleme projesinden beri, dünyaya kural tanımaksızın egemen olup duruyoruz. Önce, dilediğimiz gibi kullanılabilir ve hesaplanabilir olduğunu ilan etmek suretiyle onu her türlü gizeminden soyduk. Canlıcılık [animizm] ve "gizli vasıflar" gibi, Ortaçağ simyacılarının gözlediği doğanın içinde dolaşan gizemli güçler ortadan kalktılar. Ama dahası da var: Dünyanın büyüsünü bozmaktan hoşnut kalmadığımız için, modern sanayinin doğuşuyla birlikte, onu tam bir tükenişe kadar götürecek araçları devreye soktuk. Serres'e göre olayın yeni tarafı şudur: İnsanlık tarihinde, hiç şüphesiz ilk kez, yeryüzünün talan edilmesiyle birlikte gündeme gelen problemler küresel bir hal aldılar. Tıpkı fırtınalar içinde yolunu şaşıran bir gemide olduğu gibi, kaçabilme imkânı bulunmuyor, bizi selamete çıkaracak sığınağı arayabileceğimiz "öteler" kalmadı artık. Bu andan itibaren, bir *nesne* muamelesi yapmış olduğumuz bu dünya, yeniden ve intikam almaya muktedir bir *özne* haline gelmektedir: Hırpalanmış, kirletilmiş, kötü muameleye maruz kalmış olarak, şimdi de o bizi, bize egemen olmakla tehdit etmektedir. XVIII. yüzyıl filozoflarının ünlü toplum sözleşmesi düşüncelerinin benzeri bir "doğa sözleşmesi" fikri de buradan kaynaklanmaktadır: XVIII. yüzyıl filozoflarının insanlar arasındaki ilişkileri hukuk aracılığıyla yönetmek istemiş olmalarındaki gibi, şimdi de aynı koşullar altında doğa ile olan ilişkileri gözden geçirmek gerekecektir. Belki de daha somut olarak, onunla sözleşme yapmak belli bir adaleti yeniden kurmak anlamına gelecektir. İnsan, doğa ile olan ilişkisini tekyönlü olarak, dolayısıyla eşitsiz bir tarzda sürdüren "asalak" durumundan, "ortak yaşayan" [*symbiote*] durumuna geçmek, ödünç alınanı geri vermekten ibaret olan takası kabul etmek zorundadır:

> "Doğaya dönüş o halde! Bunun anlamı şudur: Yalnızca toplumsal olan sözleşmeye, doğal bir ortakyaşam ve karşılıklılık sözleşmesine geçişin gereklerini eklemek; şeylerle olan ilişkimizin, beğeniyle dinleme, karşılıklılık, temaşa ve saygıya yer vermek üzere, hâkimiyeti

> varsaymayacağı ve de berikilerin, ötekilerin sonuçları ya da dışkısal beslenme koşulları olmayacağı bir doğa sözleşmesine geçmek... Hâkimiyet ve mülkiyet hakkı asalaklığa indirgenir. Tersine, ortakyaşam hukuku karşılıklılıkla tanımlanır: Doğanın insana verdiği oranda, insan da, bir *hukuk öznesi haline gelmiş olan* doğaya vermek zorundadır."[11]

Böylesi bir programın, basit bir eklentiyi değil, ama hümanist geleneğin radikal bir şekilde sorgulanmasını, hattâ bir ölçüde eski çağların hukuk anlayışlarına dönüşü gerektirdiğini bizzat Michel Serres de belirtmeden geçememektedir. Tıpkı Amerikalı *deep ecologist*'ler gibi, o da "dünyayı yok sayan ve sessizce geçiştiren" ve böylece onu kendi kurbanı haline getiren 1789 tarihli Fransız İnsan Hakları Bildirgesi'ne dava açmak zorunda kalmaktadır. Bu bildirgenin taşıyıp getirdiği tanımlara göre, yalnızca insan, "bilginin ve eylemin öznesi olarak, bütün haklardan yararlanır, nesneleri ise hiçbirinden [yararlanamaz]... İşte bu yüzden dünyadaki şeyleri zorunlu olarak tahrip olmaya bırakırız." Şu halde, Bildirge'nin perspektifi olan hümanist perspektifi tersine çevirmek gerekmektedir. Bugün, Serres kendini bu bakış açısından hareketle konumlandırmaktadır: "Haklardan yoksun varlıkların hukukunu yazmak suretiyle, bir kez daha, yenik düşmüşlerin statülerini belirlememiz gerekiyor."

Pek de haksız olmaksızın, burada kesin bir kanıtlamadan daha çok metafor yüklü bir masalın söz konusu olduğu ileri sürülecektir. Gerçekten de, Serres'in önerdiği sözleşmeye özgün bir anlam kazandırmak oldukça güç görünmektedir ("Günaydın bayan Doğa, sizinle anlaşmaya varmak isterdim..."). Hans Jonas da, *Sorumluluk İlkesi*'nde, hümanizme yönelik bir eleştirinin zorunluluğu ile doğanın haklarını tanıma zorunluluğu arasında kesin bir felsefi bağ kuruyordu. Anlamlı bir tarzda, "Doğanın Özerk Bir Etik Hukuku Olabilir mi?" başlığını taşıyan bölümde, o da soruyu olumlu bir şekilde yanıtlamakta duraksamıyordu. "Görevimizin yalnızca insanın çıkarından daha da ötelere uzandığını" savunan görüşe işaret ederek, "geçmişin bütün etiklerine özgü insanmerkezci sınırlamanın dışarıda bırakılmasını" buyuruyordu. Bununla birlikte, Jonas, insanlık ile doğallık

arasındaki analojiyi, sözcüğün klasik anlamıyla doğayı bir "kişi" olarak kabul edecek kadar ileriye götürmeyecektir; gerçekten de, doğa, bize karşı birtakım yükümlülükler bağıtlayamamaktadır – bu nedenden ötürü Jonas, "doğa sözleşmesi"[12] fikrini bir parça tutarsız ve zorlama bulur. Yine de, ona göre, "insandışı doğanın, tümlüğü ve parçalarıyla biyosferin, şimdi artık bizim erkimize boyun eğmiş durumda olmalarından ötürü insana emanet edilmiş bir edinim haline gelip gelmedikleri ve doğanın bize karşı bir bakıma ahlaki bir talep içinde olup olmadığını kendi kendimize sormak anlamsız olmayacaktır – *bu yalnız bizim kendi iyiliğimiz için değil, aynı zamanda da doğanın kendi iyiliği içindir ve onun kendi hakkıdır... Bunun anlamı yalnızca insanın iyiliğini değil, ama aynı şekilde insandışı şeylerin de iyiliğini gözetmek, yani "kendinde erekler"in kabulünü* insan dünyasının ötesine doğru *yaymak* ve bu özeni ortak iyilik kavramıyla bütünleştirmektir." – *Sorumluluk ilkesi* uyarınca, hiçbir hümanist ahlakın henüz başaramadığı ve tam da bu yüzden başaramadığı şey budur.

Aslında sözleşme düşüncelerinin mantığı olan insanmerkezci mantığa karşı doğanın haklarının geri verilmesi bağlamı içinde gerçekten de fazla bir kesinlik taşımayan sözleşmeci metaforu bir yana bırakacak olursak (bu, hatırlanacağı üzere Mary Midgley'in kanıtlamasıdır), derin ekolojinin Amerikan, Alman ve Fransız versiyonlarını kendi aralarında bağlayan görüş birliğinin nasıl bir şey olduğu da hemen algılanmaktadır: Bütün bu yaklaşımlarda, doğanın *özden gelen bir değere* sahip ve bu haliyle, saygıya değer olduğu fikrine ulaşmak için, hukuksal hümanizmin modern geleneğinin yeniden sorgulanması söz konusudur. Jonas da bu bakış açısından doğaya, Aydınlanma düşüncesinin, doğal nesnelere araç olmaktan başka bir statü tanımayarak, öncelikle ve yalnızca insanlara ayrılmış olmasında ne türlü diretici olduğu bilinen "kendinde erek" kavramını uyarlamayı bile önermektedir. Böylece yeniden değer kazanan bütün bir *kozmos*, en sonunda, insanlığınkinden daha da üstün ve olumlu bir katsayıyla donatılmış olmaktadır, çünkü bu kavram, varlıkların hiyerarşisi içinde ilk koşulu oluşturmaktadır: Doğa insanlardan vazgeçebilir, ama bunun tersi mümkün değildir, bu nedenle bir "doğa tercihi" fikri, sonuçta derin ekolojinin en man-

tıksal metafizik ufkunu oluşturarak adım adım meşrulaştırılmış olmaktadır.

Spinoza'ya yapılan gönderme nin nihai anlamı da burada ortaya çıkmaktadır. Alman ekolojist Klaus Meyer-Abisch'in o panteist metafizikten esinlenerek yazdığı gibi: "Doğa, dil ve sanat haline geldiği ölçüde kendini bizde sürdürür ve öteki canlılarda da, bunlar bir bakıma onun yaşamını (doğanın yaşamını) yaşadıkları ölçüde sürdürür. Bizim yaşamımız ve bizi çevreleyen dünyanın yaşamı *onun* yaşamıdır." "*Natura naturans*, yaratıcı güç bizzat her şey olarak her yerdedir. O böylece dünyanın gerçek merkezidir." Demek ki, holizmin haklarının geri verilmesi şeklindeki sonuç kendini şu şekilde dayatmaktadır: "Bir ağaç ya da bir insan öldüğünde, her iki durumda da bir canlı varlık ölmekte ve toprağa dönmektedir."[13] Gerçekten de öyle, ama bu iki yitişin de aynı anlamı taşıdığından, aynı değerde olduğundan, bir halk kitlesinin bütünüyle imha edilmesinin ormanlarımızı oluşturan ağaçların imhasıyla gerçekten kıyaslanabilir olduğundan iyice emin miyiz?

Yine de temel ekolojinin "hümanizmdışı" tezlerinin yalnızca profesyonel felsefenin doruklarında ortaya çıktığını sanmayalım. Bu tezleri, az ya da çok açık bir şekilde formülleştirilmiş olarak, Avrupa'daki bütün Yeşil hareketlerde buluruz; örneğin, Antoine Waechter'in son kitabının şu paragrafı bunu kanıtlamaktadır:

> "Doğa sözcüğü, sanki göstermekte olduğu şeyi anıştırmak uygunsuzmuş, en azından çocukçaymış gibi her türlü söylemden dışlanmıştır. Çevre terimi, açıkça daha güvenilir olarak kendini dayatmıştır. (...) Tercih nötr bir tavrı yansıtmamaktadır. Etimolojik olarak, 'çevre' sözcüğü çevreleyen şeyi ve kullanıldığı bağlam içinde de, daha kesin olarak insan türünü çevreleyen şeyi göstermektedir. Bu insanmerkezci görü, tek gönderimi insan olan ve bütün eylemi yeryüzüne bütünüyle hâkim olmaya yönelen fetihçi uygarlığımızın zihniyetine uygundur (...). Bu anlayış biçimi, insan denen varlığı yalnızca milyonlarca canlı arasında bir organizma olarak kavrayan ve bütün yaşam biçimlerinin özerk bir varoluş hakkına sahip olduğunu düşünen ekolojist felsefeyle temel kopma noktalarından biridir."[14]

Tema, *Greenpeace* gibi bir örgütün ideolojik temelini de oluşturmakta ve örgüt, *Chroniques* adlı yayın organının Nisan 1979 tarihli sayısındaki başyazıda rengini açıkça ortaya koymaktadır:

> "Hümanist değer sistemleri, bitkisel ve hayvansal her türlü yaşamı yasal ve ahlaki açıdan dikkate alma amacını güden hümanizm-üstü değerlerle yer değiştirmek zorundadırlar. Ve sonuçta, şu ya da bu kişinin hoşuna gitsin ya da gitmesin, çevreye zarar vermeye devam edenlere karşı mücadele için gerektiğinde zora başvurmak da gerekecektir."

Uyarı açıktır: Hümanizmin, bitkisel ve hayvansal evrenin etik ve hukuk öznesi halinde tahta çıkarılması uğruna aşılması, zorlamalara başvurmaksızın olmayacaktır – aslında gerekçe, dünyanın unutulmasını, hattâ tekniğin gemi azıya alışıyla birlikte tahribatını da meşrulaştırmaktan başka bir işe yaramamış olan o ünlü "insan hakları" mantığına nihayet bir son vermeyi hedef alan bir perspektif içinde tutarlıdır.

Yeşiller'in eski üyelerinden ve Waechter'in çok yakın dostu olan Jean Brière, aynı üslupla "Üçüncü Dünya'daki aşırı çocuk üretimini kaynağından kurutmayı" salık verirken, yine bir zamanlar Yeşiller üyesi olan Jean Fréchaut da, "her türlü kirlenmeyi azaltmak üzere halklar üzerinde baskı kurabilecek ve psikolojik işlemler aracılığıyla, davranışları olduğu gibi arzuları da değiştirebilecek bir dünya hükümeti"[15] düşlemektedir! Bunlar, radikal ekolojistlerin genel, barışçı duygularını yansıtmayan, marjinallere özgü hezeyanlar mıdır? Eğer dikkatimizi, yalnızca dile getirildikleri, gerçekten de utanç verici biçime yöneltecek olursak, belki, hattâ hiç şüphesiz öyle. Ama ye temelde? Pek çoğunun sessizce düşündüğü şeyi yüksek sesle söylemiyorlar mı? "D bombası"ndan, yani, konuya uzak olanlar için açarsak, aşırı nüfustan söz edildiğinde, aslında söz konusu olan nedir? Burada gerçek bir sorun bulunduğunu ve de bazı ülkelerdeki doğum oranının, şu ya da bu sıfatla, halklarının kaderini yükümlenen kişileri kaygılandırabileceğini hiç kimse yadsımayacaktır. Ama, her zaman olduğu gibi, düpedüz gerçek bir

sorunu ele almanın çeşit çeşit yolu vardır: İnsan denen varlığın ideal sayısının, *insan-olmayan varlıkların ihtiyaçları göz önüne alındığında*, 500 milyon (James Lovelock), hattâ 100 milyon (Arne Naess) olması gerektiği savunulduğunda, bu fazlasıyla insansever hedefe nasıl ulaşılacağının da bizlere etraflıca açıklanmasını isterdim. Çünkü, yine burada da, radikal ekolojistlerin düşleri, William Aiken'in sakin sakin geliştirip büyük saygınlık gören kolektif bir yapıtta yayımlamış olduğu şu ölüm programında olduğu gibi, çoğu kez karabasana dönüşmektedir: "Kitlesel bir insan ölümü iyi bir şey olurdu. Buna yol açmak görevlerimiz arasındadır. Mevcutlarının % 90'ını yok etmek, türümüzün, yaşadığımız ortama karşı en büyük görevidir!"[16]

Bu tür düşüncelerin pek çok Alman ekolojistini, Sovyet sistemini liberal demokrasiler rejimine yeğlemeye nasıl ittiğini de unutmayalım. Bazılarının gerçek bir filozof olarak gördükleri Jonas bile, daha 70'li yılların sonlarında, totalitarizme, tüketimi katı bir şekilde planlamak ve bu yoldan da mutlu azınlığı "sağlıklı bir yetingenliğe" zorlamak gibi bir "değer" atfederek, bunun örneğini vermiştir. İşi alaya vurmaya kalkışmayacağım, bu fazlasıyla kolay olurdu. Yalnızca şunu söyleyelim ki, Jonas'nın *Sorumluluk İlkesi*'nde bu konuya ayırdığı sayfalar, bu yüzyılın entelektüellerine hiçbir utku kazandırmadığı gibi kitabının bizzat başlığını da büyük ölçüde anlamsızlaştırmaktadır.[17]

3. Frankenstein ve büyücünün çırağı: Sorgulanan teknik

Derin ekoloji "bilim"e düşman mıdır? Bu şekilde formülleştirildiğinde, sorunun hiçbir anlamı yoktur. Terimleri belirginleştirmek gerekir. Eğer bilim denince topyekûn bir bilgelik, kaynaklarını Eskiler'in (Yunanlılar, Çinliler ya da özellikle Hintliler) dünyaya ilişkin geleneksel ve dinî görülerinden derleyecek yeni bir kozmoloji anlaşılacaksa, köktencilik bilimden yanadır. Buna karşılık, eğer, tümüyle üretim ve tüketime doğru yönlendirilmiş, insanmerkezci bir Batı uygarlığının yükselişiyle sıkı sıkıya bağlantılı modern teknik söz konusu ise, tutumunun ancak olumsuz olacağı açıktır. Hattâ fazlasıyla olumsuz; öyle ki, tekniğin eleştirisini yapıtlarının merkezine yerleştirmiş olan filozoflar zorunlu başvuru kaynakları haline gelmektedirler –

Bill Devall'ın, Whitehead'le birlikte hareketi "en çok etkileyen" Avrupalı düşünür olduğunu söylemekte duraksamadığı Heidegger'den başlamak üzere elbette.[18]

Sorumluluk İlkesi, müthiş başarısını büyük ölçüde yine bu tema üzerinde durmuş olmasıyla sağlamıştır. Daha ilk sayfadan başlayarak, kartlar açılmıştır: "Bu kitabın başlangıç tezi, modern tekniğin vaatlerinin birer tehdide dönüşmüş olmasıdır (...). İnsanların mutlulukları uğruna doğaya boyun eğdirme girişimi, başarısının şimdi artık bizzat insanın doğasına doğru yayılan (Jonas burada yaşam bilimlerini ve insan türüne yönelik genetik oynamalara girişme olasılığını düşünmektedir) ölçüsüzlüğüyle, insan denen varlık için, kendi ediminin asla yol açmamış olduğu bir büyük meydan okumayla sonuçlanmıştır."

Teknik korkusu, bilimkurgunun eski söylencelerinin dönüşüne neden olmaktadır: Büyücünün çırağı öyküsünde olduğu gibi Frankenstein'ın öyküsünde de, yaratığın, efendisinin efendisi haline geldiği tersine dönüşle karşılaşırız. Derin ekoloji, metaforu tekniğe uygulamaya bayılır. Jonas'ya göre, dünya ile olan ilişkilerimizin tarihi, her biri belli bir erk tipiyle tanımlanan üç aşamadan geçerek oluşmaktadır. Önce, insanın aşamalı olarak doğaya karşı fetihlere giriştiği aşama vardır. Bu, tekniğin, yeryüzüne hâkim olma projesi olarak yükselişine tekabül eder. Ama bu ilk erk tipi, bugün tersine dönme eğilimindedir: Teknik elimizden kaçmaktadır, öyle ki, *artık kendi becerimize hâkim olamamaktayız*. Jonas'yı yakından ilgilendiren bir temayı anıştırmak üzere, örneğin, hayvanlar üzerinde olduğu gibi insanlar üzerinde de, türü değişikliğe uğratabilecek genetik düzenlemeleri gerçekleştirecek imkânlara sahibiz. Oysa, dünyanın dört bir köşesine dağılmış laboratuvarlarda her gün yapılmakta olduğunu bildiğimiz deneyleri, etik, hukuksal, siyasal ya da başka yoldan denetlemenin hiçbir yolu bulunmamaktadır. Dahası, apaçık bir şekilde ekonomik olan zorlayıcı nedenlerle (bir aşının, bir ilacın vb. bulunması muazzam meblağlar sağlayabilir), her şey, en kaygı verici deneylerin bizden habersiz olarak durmadan daha da gelişeceğini düşündürmeye yöneliktir. Yaratık, böylece efendisinden kurtulmakta ve geri dönülmez bir şekilde onu köleleştirme tehlikesi göstermektedir. Şu halde bir

üçüncü erki kurumlaştırmak, doğaya hâkimiyete yeniden hâkim olmak gerekmektedir. Ama bu iş, Jonas'ya göre, demokratik bir toplum çerçevesi içinde imkânsız, en azından gerçekleştirilmez gibi görünmektedir. Kuvvete –burada *Greenpeace*'in vardığı sonuçlarla karşılaşıyoruz–, örneğin Jonas'nın[19] Doğu ülkeleri ve Sovyetler Birliği'ndeki uygulanışını hayranlıkla izleyip desteklemekten kendini alamadığı devlet baskısına başvurmak gerekecektir...

Gerçekten de bütün sorun buradadır. Tekniğin yayılışını sınırlamak değilse bile, en azından *denetlemek* ve *yönlendirmek* gerektiğini, hiçbir ciddi demokrat yadsımayacaktır. Bu denetimin bizzat demokrasi pahasına gerçekleşmek zorunda olması ise, hümanizm ve Batı uygarlığına duydukları nefretin yanı sıra, geçmiş (Hintliler) ya da gelecek (komünizm) modellerin nostaljik büyüsüyle de kızışan derin ekolojistlerin hemen hemen her zaman duraksamadan attıkları fazladan bir adımdır. Bu eğilimin, belirmeye başladığını umduğum ve de doğa sevgisine eşlik eden belli bir yaşam sevgisinin yalnızca daha da güçlendirdiği nedenleri bulunmaktadır.

4. "Biyomerkezcilik" ya da yaşam tapıncı

Yaşam sevgisi; kendi yaşamımız için olduğu kadar bize en yakın varlıkların yaşamı için de duyulan sevgi, besbelli ki, insanlığın en ortak tutkularından biridir. Bunda bizi şaşırtabilecek hiçbir şey olmadığı gibi, belli bir ideolojik duyarlılığa özgü gibi kabul edilebilecek bir şey de yoktur. Ama bu bağlılık "dirimselcilik"e dönüştüğü zaman, derin ekolojistlerin "biyosfer" diye adlandırdıkları şeye yöneldiğinde, anlam değiştirmektedir. "Biyosfer": Terim kesinleştirilmeyi hak etmektedir. İlk bakışta sanılabileceğinin tersine, canlı varlıkların basit toplamını göstermemektedir. Daha çok, atmosferin içinde, genel olarak yaşamın sürdürülmesine ve gelişmesine katkıda bulunan öğeler bütününü tanımlamaktadır. Buradaki nüans neden önemlidir? Sadece, insanlara ayrılmış ve hâlâ "insanmerkezci" olan bir yaşam sevgisi ile, doğrudan ya da dolaylı bir şekilde varoluşumuzun bağlı olduğu "biyojenik" bütüne yönelik "holistik" bir sevgi arasındaki farklılığı saptamaya imkân verdiği için.

Açıkçası, burada da yine, insanların, evrenin çok küçümen bir parçasından başka bir şey olmadıklarının, baştan sona ona bağımlı olduklarının ve bu kimliğiyle evrene, bizim genellikle insanlığa karşı gösterdiğimizden de daha yüksek bir değer vermenin ve onu bir saygının nesnesi yapma zorunluluğunun kabul edilmesi söz konusudur. Köktencilerimizin hiç bıkmadan altını çizdikleri gibi, "bu belirleyici bağımlılığın tanınması ve yaşam doğurucu ortamın değerini bir *kendinde erek* düzeyine yükseltmeye götürmek gerekirdi (...). Bazı ekosistemlerin kesinlikle korunmuş olması ve bileşenlerine de *kutsal ve aziz* olduklarını göstermek üzere, 'kaynaklar'dan daha başka adlar bulmak gerekirdi." Böylece, "insanlardan başkasını değerli bulmayan insanların bu ekolojik yönden naif geleneği; çevre olarak tasarlanan doğanın düşkün, insan öğesi olmaması dolayısıyla eksik, aşağı ve sonuçta temelli bir değerlendirmeye layık görülmeyen dünya olarak küçümsendiği, uzun bir insancıl tarihin sonucu olan insanmerkezci bir etik tarafından taşınan bu gelenek"[20] sona erdirilebilirdi.

Okumalarım boyunca, genel olarak canlıya atıfta bulunmak söz konusu olduğunda, dinsel deyimlerin –"kutsal ve aziz değerler", "yaşamın kutsallığı" *(sanctity of life)* vb.– derin ekolojistlerin kalemlerinden bu kadar sıkça döküldüğünü görmek beni şaşırtmıştır. Bu olgunun, düşüncenin holistik niteliğiyle yeterince açıklığa kavuştuğunu kabul etmek gerekir: Hümanizmin sınırlarını aşmak isterken, bu düşünce, biyosferi, insansı ya da insansı olmayan her türlü bireysel gerçeklikten sonsuzcasına daha yukarıda yer alan, hemen hemen tanrısal bir kendilik olarak düşünme noktasına gelmektedir. İnsanların hem dışında, hem de onlardan daha üstün bir konumda olan biyosfer, en son kertede onların gerçek yaratıcı ilkesi olarak görülebilmektedir – bu yoldan da tanrısallığa ilişkin klasik figürlerden biriyle karşılaşılmış olmaktadır. Spinoza'nın panteizmi de *Deus sive natura* diyordu esasen...

Ama bu yeni Spinoza'cılık aynı zamanda da Nietzsche'gil dirimselciliğin en derin sezgilerinden biriyle buluşmaktadır: Yaşamın, "varlık'ın en mahrem özü"nü, her şeyin nihai temelini ve aynı zamanda da her türlü değer vermenin ilkesini oluş-

turacağını öngören sezgiyle. Anımsanacağı üzere Nietzsche, Platon'cu-Hıristiyan yaklaşımın bu-dünya (duyulur dünya) ile öte-dünya (kavranabilir dünya) arasına koyduğu karşıtlığın "saçmalığını", yaşama yönelik böyle bir gönderme adına suçluyordu. Bu ikicilik, ona göre, hasta bir imgelemin aylaklıkları tarafından üretilen su katılmadık bir kurgu uğruna, *aslında gerçekten (var) olan tek yaşamı*, gerçek varoluşu inkâr etmenin hastalıklı ve "yozlaşmış" istencini saklamaktan başka bir şey yapmayacaktır. Ahlakın ve dinin, Freud'un sonradan nevrotik bir tarzda cereyan ettiğini söyleyeceği, yaşama *ötelerde* bir anlam bulmaya eğilimli özü budur: "Bu olguların sonucu olan 'öteki dünya', 'varlık-olmayan'ın, 'yaşama-olmayan'ın, yaşamama istencinin anlamdaşıdır. *Genel bakış şudur:* Bu, 'öteki dünya'yı yaratan dirimsel içgüdü değil, *yaşama yorgunluğu*'dur."[21]

İşte bu nedenledir ki, yaşamın dışında bir değer olamaz ve bu, derin ekolojinin, ileride "ekofeminizm" tarafından da ele alındığını göreceğimiz başat temalarından biridir: "Yargılar, yaşama ilişkin değerlendirmeler, lehte ya da aleyhte, son kertede asla doğru olamazlar: Bunların birer belirti olmaktan başka bir değerleri yoktur – böylesi yargılar, kendilikleri içinde birer budalalıktır."[22] Çünkü bizde ve bizim üzerimizden, görünüşte en temiz ifadelerimizde bile kendini dile getiren şey, her zaman için yaşamdır. Varoluşumuzu a'sından z'sine yöneten bu hemen hemen kutsal kendindeliğe, Batı uygarlığının yaptığı gibi gururlu ve budalaca bir gözüpeklikle karşı çıkacak yerde, nihayet ve yeniden saygı göstermeyi öğrenmek gerektiğini bildiren ve derin ekoloji yandaşlarının pek tuttukları düşünce buradan kaynaklanmaktadır. Ancak hastalıklı, dolayısıyla geçici ve yenilgiye mahkûm bir şekilde başkaldırabileceğimiz o biyosfere ve doğaya olan eksiksiz *içkinliğimizin* gerçekliğini kabul etmek gerekmektedir.

Burada da yine derin ekolojinin iki farklı yüzü görünüyor. Çünkü açıkça belirtilen hedefi hümanizm olan holistik tipteki bu dirimselcilik, iki tür siyasal okumaya izin vermektedir. Daha çok yeni-muhafazakâr ve karşı-devrimci (İnsan Hakları Bildirgesi'ne düşman) olan birincisinin kökenlerini Alman romantizminde, hattâ Fransız aşırı sağında bulmak mümkündür. Bar-

rès'nin *Les déracinés*'sinde [*Köksüzler*] sahnelemiş olduğu Taine'in ağacı, onun için bir simge yerine geçebilir: "Yeşilliğin güçlü kitlesi" olduğu kadar ahlakın da öğreticisi olan bu bitki, "yaşamın zorunluluklarının kabulü olan şu ince felsefeye, gizli bir akla boyun eğdiği" ölçüde bir hayranlık nesnesidir. Ama canlıyı model olarak alma, ya da en azından, gerçek bir varoluşun hedeflerini onda kökleştirme projesi, bugün "sol" yorumunu bulmaktadır. Komünist rejimlere yandaş türden iman tazeleyişine yukarıda işaret etmiş olduğumuz Hans Jonas da böylece, kendi sorumluluk etiğinin ereklerini "doğanın içine yerleştirmeye" girişir. Eğer, en son kertede, çevreyi korumak, onu gelecek kuşaklar için de esirgemek gerekiyorsa, bunun nedeni aslında "yaşamın yaşama evet demesi"dir, bizde olduğu gibi bizim dışımızda da, hayvan ve bitkilerin dünyasında da, esasen intihardan çok varlıkta diretme tercihi olmasıdır. Belki de, Jonas'nın ve ondan esinlenen Alman ekolojistlerin düşüncelerinin daha derinlikli olduğu, sıradan bir biyoloji felsefesinin çerçevesi dışına taştığı öne sürülecektir. Örneğin, Jonas'nın yalnızca canlı doğaya değil, insan özgürlüğüne de, dünyayı koruma sorumluluğunu *istençli* olarak üstlenen tümüyle etik bir görev yüklediğine işaret edilecektir. Bu, yeni doğa felsefesi içinde yeniden kurulmuş olan romantik, hümanizm karşıtı[23] geri planı unutmak olur. Oysa ki, Jonas pek çok yerde ve tümüyle açık bir şekilde bu konuda diretir: Her canlıyı belirleyen şey olan yaşama "evet" ile ölüme "hayır"ın ancak insanlığın içinde bilinçli, dolayısıyla sorumlu ve istençli hale geldiği doğru ise de, bu istenç ve bu bilinç *ona ancak doğal evrimin güzergâhını tamamlayan canlı türü olarak, dolayısıyla, özgürlüğün gerçekliği olmaktan çok doğanın gerçekliği olarak gelmektedir:* Yalnız ve ancak *doğanın erekli kılınma işinin en üstün sonucu olarak*'tır ki, "insan kendi isteme edimi içinde 'evet'i yükümlenmek ve 'varlık-olmayan'a karşı duran 'hayır'a kendi erkini dayatmak zorundadır."[24]

Şu halde, Nietzsche'de ya da Schelling'de olduğu gibi, aşkınlıkla işimiz sona ermekte ve tutumlarımız son kertede "belirtiler"den, genel olarak yaşamın ürünlerinden başka bir şey olmamaktadırlar. Basit ve fakat bu durumda çok önemli olan bir soru kendini dayatıyor: Yaşamın *ötesinde* hiçbir şey yoksa,

yaşamın *üstünde* konumlanmış değerlerin, nafile ve eskimiş bir ahlakın, kısa zaman öncesine kadar "en yüksek fedakârlık" diye adlandırdığı şeyi onlar adına yapmanın hâlâ düşünülebildiği ideallerin varlığını bundan sonra da kabul etmek niye? Belki hissediliyor, ekoloji ile barışçılık, yaşamı koruma kaygısı ile onu tehlikeye atmama kaygısı arasındaki bağ, ilk bakışta göründüğünden daha derindir.

5. Siyasal tutku olarak korku

Çağdaş ekolojinin temelinde o "büyük gezegensel korku" yatmakta ve yakınlarda çıkan bir kitabın yazarları[25] da bunu üç başlık altında bölümlemeyi önermektedirler: Doğal kaynakların tükenmesi, sanayi atıklarının, özellikle de nükleer atıkların çoğalması ve geleneksel kültürlerin tahribi. Bunlar, sonuçta, gerçekliklerini ve kesin kapsamlarını bilimsel bir tarzda ölçmeyi başarmak zorunda olduğumuz tehlikelere yönelik, olgusal ve ampirik kaygılardır: Sera etkisi, ozon tabakasının delinmesi, radyoaktif odaklarda ortaya çıkması mümkün patlamalar, Amazon ormanlarının ve orada yaşayanların ortadan kalkması, denizlerin kirlenmesi vb. Ama, doğayı olduğu gibi esirgeme, hattâ onu gelecek kuşaklara ve mümkünse el değmemiş bir şekilde aktarmak için olduğu gibi restore etme kaygısında, daha başka ve daha fazla bir şey bulunmaktadır: Bir siyasetin kurucu ilkesi.

En azından Hans Jonas'nın "korkuyu bulgulama yöntemi" adını verdiği şey boyunca betimlemek istediği şey budur. İlk bakışta göründüğü kadar belirgin olmayan fikir, temel ekolojinin başlıca temalarından birini yoğunlaştırması ölçüsünde, daha da bir dikkatle izlenmeyi hak etmektedir. Söz konusu olan nedir? Önce, aklımızın ışıklarındaki zafiyet ile, buna karşılık, elimizde tuttuğumuz olağanüstü tahrip potansiyeli arasındaki muazzam farkın bilincine varmak. Ve Jonas, burada, şu ya da bu tikel tehlikeden, örneğin nükleer tehlikeden çok, genel olarak tekniğin bizzat gelişmesi üzerinde durmaktadır. Teknik –canavar Frankenstein ya da büyücünün çırağından kurtulan varlık gibi– yeryüzünü yok etme yetileri geliştirmekte, bunlar da, anılan söylencelerde olduğu gibi, insanların her türlü olası

denetiminden kurtuldukları ölçüde daha bir korkutucu olmaktadırlar. Eski zamanlarda, XVIII. yüzyılda bile, bilmemiz ile yapabilmemiz arasında yer alan bir tür uyum korunmuş bir şekilde bulunuyordu: İnsanlar bugünkünden daha az karmaşık bir dünyada yaşıyorlardı ve bir başka yönden de, bu dünya üzerinde eyleyebilme güçleri sonsuzcasına daha azdı. Bugün ilişkiler tersine dönmüştür; her türlü yaşamı yok etmeye imkân veren araçları edinmiş olmakla kalmıyoruz, ama ayrıca, yaşadığımız dünyanın karmaşıklığı o boyutta ki, teknolojik, ekonomik ve siyasal kararlarımızın sonuçlarını ölçmek de çoğu durumda bizler için imkânsız oluyor.

Aynı anda hem bir ahlaki görev, hem de bir bilgi ilkesi haline gelen korkunun, etik ve hattâ kuramsal işlevi buradan kaynaklanmaktadır. Ahlaki görev, çünkü, Jonas'nın tezine göre, en ufak bir genel risk, yani, insanın ve daha genel olarak da yaşamın varlığının bizzat olabilirliğini ipotek altına alabilecek en ufak bir risk almaya bile hakkımız yoktur; aynı zamanda da bilgi ilkesi, çünkü korku, bu türden tehlikelerin saptanmasında bizim rehberimiz haline gelmekte ve bu tehlikeleri, daha az mutlak olan ve bir risk almanın gerektiğinde kabul edilebilir olarak kalacağı daha başkalarından ayırmamıza imkân vermektedir. Böylece ekolojiye buyur edilen, gelecek kuşaklar kaygısı sorunsalı olmaktadır. Jonas'nın işaret ettiği gibi, "korku esasen her türlü faal sorumluluğun başladığını düşünebileceğimiz kökensel sorunun içinde yer almaktadır: Eğer *ben* onunla ilgilen*mezsem onun* başına ne gelir? Yanıt karanlık olduğu ölçüde, sorumluluk açıkça belirginleşmektedir."[26]

Son tümce o "bulgusal yöntem"in ana temasını anımsatmaktadır: Eylemlerimizin beklenmedik sonuçlarına ("sapkın etkiler"ine) ilişkin bilgilerimiz son derece yetersiz olduğu içindir ki, sorumluluğumuz daha bir ivedilik taşır. Birinci tümce ise, korkuyu aynı şekilde siyasetin kurucu ilkesi yapan klasik siyaset felsefeleriyle, özellikle de Hobbes'un felsefesiyle olan farklılığa işaret etmektedir. Nitekim, Hobbes'ta, doğal durumun nasıl "herkesin herkesle savaşı" olarak betimlendiği de anımsanacaktır. Bu demektir ki, toplum yaşamını düzenleyen yasaların ortaya çıkmasından önce, insanlar sürekli olarak vah-

şi ölümün korkusu içinde yaşıyorlardı. Ve bu duygudan kurtulmak, dolayısıyla güvenliğe kavuşmak içindir ki, yasalar tarafından yönetilen bir devlete katılmayı kabul ettiler. Korku böylece temel siyasal tutku haline geldi. Bununla birlikte, buradaki ivme kazandırıcısı bencilliktir. Buna karşılık Jonas, bizleri, Hobbes'ta ortaya konandan farklı olarak, çağdaş ekolojide bir "başkası-için-korku", en başta da gelecek kuşaklar için korku ile karşı karşıya olduğumuza inandırmaya çalışacaktır.

Bugüne ve yarına aynı zamanda nüfuz etmek elbette imkânsızdır ve hiç şüphesiz temenni edilir bir şey de değildir. Bu tip soy ağaçları çıkarmak her zaman karşı davalara neden olur. Bununla birlikte, Jonas'nın özgeci buyruğu sofuca bir dilek olarak kalacak gibi görünüyor ve bunun, bana öyle geliyor ki, temel bir nedeni var: Gerçekten de, korku duygusunun ve özellikle de bir duygu söz konusu olduğu için, nasıl başatlıkla benmerkezci olamayacağı pek anlaşılamamaktadır. Gelecek kuşaklar, çoğu kez çocuklarımızın imgesine indirgenmekte ve genelliği içinde yaşamı esirgeme kaygısı, kendinin ve yakınlarının yaşamlarını koruma kaygısıyla karışmaktadır. Bu da sonuçta son derece olağandır. Ancak şunu da düşünmek gerekirdi: Ekoloji, ölüm riskinin yok edilmesi üzerine temellenen ve her noktada ütopyalara düşman olan (Jonas'nın, kitabının tümüyle Ernst Bloch'un, adını yansıladığı *Principe Espérance*'ını [*İlke Umut*] hedef almakta oluşu anlamlıdır) ilk devrimci siyasal hareketmiş gibi görünmektedir. 68 Mayıs'ına kadar ortaya çıkan ve onu da kapsayan bütün gençlik ayaklanmalarında, kahramanlık, bir bakıma geçerli kuraldı – ya da en azından, sahnelenişi, dayatılmış bir geçiş oluşturuyordu. Yaşamın, her şeyden öncelikli bir değer haline geldiği ve biyosferin ötesinde de üstünde de hiçbir şey olmamasından dolayı aşkınlığın da ortadan kalktığı andan itibaren, "ölü olmaktansa kızıl" olmanın yeğlenir görülmesi gerçekten de anlaşılmaktadır. Ekolojik barışa zorlamanın etik düzlemdeki bedeli, hiç şüphesiz budur.

6. Etik ve bilim: "Nesnel ahlaklar"ın dönüşü

Ahlak alanında bilirkişiler var mıdır? Soru, eğer her geçen gün daha gerçek bir nitelik kazanmasaydı bizi gülümsetebilir-

di; ama bugün, Amerika Birleşik Devletleri'nde, Kanada'da ya da Almanya'da, kolokyumlara ve üniversite yayınlarına neden olan "akademik" bir tema haline gelmiştir. Toplumun geri kalan kesimlerinde de aynı şekilde, "bilgeler konseyleri" çoğalmakta, meslekten bilim adamlarının, hukukçuların, filozofların ya da ilahiyatçıların, hekim denetiminde dölleme, organ nakilleri, insanlar üzerinde deney, ötenazi vb. gibi, bireylerin mahrem yaşamına ilişkin sorunlarda görüş açıklamaya çağırıldıkları "etik komiteleri" ortaya çıkmaktadır. Dünyanın ya da biyolojik organizmaların gizlerinin bilgisinin, bu bilgiye sahip olanları, sıradan insanlarınkinden daha üstün yeni bir tür bilgelikle donatacağına ilişkin inancın geliştiği görülüyor. Ama doğa bilimlerinin *bu nitelikleriyle* etik ve siyasal düzende de uygulanabilir öğretilerini bize ifşa edecekleri duygusu, hiç şüphesiz ekoloji alanında apaçık bir şekilde kendini dayatmış gibidir. Bu klasik bir felsefe problemidir –kuramdan uygulamaya nasıl geçmeli?– ama, yeni biçimler altında, gerçekten de üzerinde düşünmeyi hak eden bir güncellik kazanmaktadır. Çünkü, "doğal" ve dolayısıyla "nesnel" davranış modelleri bulmak iddiasında bulunulduğunda ve iyi ile kötünün konumlandıkları *more geometrico* kararlaştırıldığında, yeni dogmatikçiliklerin peydahlandıklarını görme tehlikesi her zaman büyük olacaktır.

Oysa İskoçyalı filozof David Hume tarafından daha XVIII. yüzyılda geliştirilmiş olan kanıt iyi bilinir: *Olan* şeyin basit düşüncesinden kalkarak *olmak zorunda olan* şeyi çıkarsamak mümkün değildir. Açıkçası, bilimsel bir kuram gerçeği olabildiğince uygun bir şekilde bize pekâlâ betimleyebilir ve eylemlerimizin olası sonuçları üzerinde istenildiği kadar makul olacak tarzda öngörülerde de bulunabilir, yine de bundan uygulama bağlamında *doğrudan* hiçbir şey çıkartamayız. Tıbbın çalışmaları tütün kullanmanın sağlığımız açısından zararlı olduğunu tümüyle inandırıcı bir şekilde belirlemiş olsa bile, bundan herhangi bir etik sonuç çıkarmak için dizgeye bir ara halka eklemek gerekir: Gerçekten de, önce kendi fiziksel durumumuzun iyi durumda olmasını *bir değer* haline getirmiş olmamız gerekir ki, bilimsel çalışmanın sonuçları, bir "yapmamak gerekir" biçimini alabilsin. Öyle ise, şu ya da bu tutumu değerli ya da değersiz

kılmada son kertede karar veren, her zaman için *öznellik* (bir "özne-ben" ya da bir "biz") olmaktadır. Bir *karar* yokluğunda, bilimlerden çıkarıldıkları iddia edilen zorunluluklar her zaman "varsayımsal" olarak kalırlar, çünkü şöyle bir formülleştirmenin çerçevesini aşamazlar: "*Eğer* sağlığına zarar vermek istemiyorsan, *o zaman* sigara içmeyi bırak." Ama sonuçta, en azından bu tür bireysel refaha değgin konumlanışlarda, kendinin korunmasından daha başka değerlere sahip olmak, örneğin, uzun ve sıkıcı bir varoluşa, kısa ama iyi bir yaşamı yeğlemek, her zaman mümkündür.

Hume'un kanıtlaması inandırıcılık taşıyorsa, ahlakın da, *bu niteliğiyle*, bir uzman işi olamayacağını kabul etmek gerekecektir. Tercihlerimizin belirlenmesinde, edimlerimizin sonuçlarını dikkate almak önem taşıdığında ve de bu sonuçların öngörülmesi zor olduğunda, elbette bilginlerin de oynayabilecekleri bir rol olabilir. Bilinen örneklerde kalırsak, aklı başında danışmanlarının görüşünü almayan bir komutan, birliklerini kesin bir ölüme sürükleyecek, yalnızca stratejik değil, ama aynı zamanda da ahlaki bir hata yapacaktır. Ekonomik konulardaki bilgisizliği yüzünden, nüfusun bir kesimini işsizliğe mahkûm eden bir siyasetçi de benzer bir durumda kalacaktır. Şu halde, el altında duran ve gerçekten erişilebilir olan bilgilerin dikkate alınmasıyla aşılabilecek olan bazı yanlışları birer hata olarak düşünmek mümkündür. Kabul edilebilir bilgisizlik ile mahkûm edilecek olan arasındaki sınırı belirlemek zordur: Çağdaş felsefenin, bir sorumluluk etiğinin terimlerini formülleştirmek için harcadığı çaba buradan kaynaklanmaktadır. Yine de, müdahalesinin önemi bir kez kabul edildikten ve konumlandırıldıktan sonra, *değerlerin tercihini belirleyen, kişi olarak bilirkişi değildir*. İşte unutulmamasında yarar olacak bir ders: Çünkü Lenin'den Hitler'e, uygulamayı bir doğabiliminin ya da tarihin nesnelliği içinde temellendirme iddiası, her zaman insan felaketleriyle son bulmuştur.

Yine de, ekolojizmin doldurmak istediği boşluk asıl budur ve bu işi, birbirinden çok farklı en az üç perspektiften yürütmek istemektedir.

Önce, bugün bir "ahlak bilirkişiliği" fikrine yeniden değer

kazandırma konusunda başlıca doktrin olan yararcılığın perspektifinden: Eğer çıkarların bir hesap nesnesi yapılabileceği kabul edilirse (koyutu kabullenmek elbette biraz güçtür, ama o olmadan da bu doktrindeki her şey çöker), o zaman, en başta gelen ahlak bilirkişisi "tutkuların matematikçisi" olacaktır. Örneğin, yararcılar, çocukların, hayvanların ya da akıl hastalarının ıstıraplarının kıyaslamalı değerini, bu bağlamda, acıların ve hazların kesin bir biliminin bize nihayet akılcı etik tercihlere girişme imkânı vereceği umuduyla tartışmaktadırlar.

Ekoloji, bunun ardından, bir yaşam –ya da biyoloji– felsefesinin optiğinden etiğe bir "nesnel" temel bulmayı umut edebilir. Çünkü yaşam, Jonas'nın formülüyle söylersek, "yaşama evet der". Doğa, bizim kanaatlerimizden ve öznel kararlarımızdan bağımsız olarak, kendi kendinde bazı hedefler, örneğin korunma içgüdüsü ve "varlıkta diretme" istenci gibi bazı erekler içerse gerektir: Jonas, "İyi'yi ya da değer'i varlıkta temellendirmek demek, varlık ve görev arasındaki sözümona boşluğun üstünden atlamak demektir"[27] diye yazmaktadır. İnsan artık, cumhuriyetçi hümanizm çerçevesinde olduğu gibi, normların ve yasaların yaratıcılığına soyunan o *özerk* varlık değil, ama, bizzat kendisi doğanın en yüksekte yer alan ürünü olduğu için, yalnızca bu norm ve yasaları çözen, onları koruyan ve onların sorumlusu olarak davranan kişi olacaktır. Burada, ekoloji o Aristoteles'gil *kozmos*'u, içkin bir adaleti yakalamanın ve *hukuku okumanın* hâlâ mümkün olduğu ve kuramsal bilgeliğin keşfettiği o dünya düzenini, yani her bir kişiye düşen parçayı ve yeri düşlemeye koyulmaktadır. Michel Serres, kullandığı terimlere varana dek Jonas'yı yinelerken, kendisine değerlerin temeline ilişkin sorular yönelten bir gazeteciye de şu ifadelerle yanıt vermekte duraksamaz:

> "Kararlarımızdan (...) önce yer alacak değerlerin, sorduğunuz temeli çok basittir: O şekilde eylensin ki, yaşam mümkün olarak kalsın, kuşaklar devam edebilsinler, insan türü kendini sürdürsün... Böylece bütün türün yaşamı, bilimlerin kendilerinin olduğu kadar bizzat şeylerin de aynı ölçüde kesin ve sadık temeli olarak avuçlarımızın arasına gelmektedir. Ahlakın nesnel hale geldiği bir döneme giriyoruz."[28]

Etiğin temeli mi "kesin", "basit", "küresel", "nesnel"? Demek ki, tartışılmaz, öyle mi? Ne iyi haber! Ya bu, sadece, her türden demokratik sorgulamaya özgü belirsizliğe son vermeyi düşünenlerin kafasında bu şekilde ise?

Ama paradoksal bir şekilde, üçüncü bir ekolojist grup da aynı zamanda Hume ve ampirizm geleneğine yönelmektedir. Gerçekten de dikkat çekici bir paradokstur bu, çünkü Hume, bilimden etik'e, varlıktan (var) olmak zorunda olmak'a, *Is*'den *Ought*'a geçişi özellikle yasaklayan bir filozof olmuştur. Aldo Leopold'un tilmizlerinden ve kendisi de derin ekoloji yandaşı olan J. Baird Callicott, ilgi toplayan bir makalesinde sorunu örnek oluşturacak bir tarzda ortaya koymaktadır. Jonas ya da Serres gibi, Hume'gil yasaklamayı çiğnemeyi öngören yolu seçecek yerde,[29] ampirizmin ilkelerine sadık kalarak da *is*'den *ought*'a geçmenin mümkün olduğunu göstermeyi yeğler. Ekolojinin dünyaya ilişkin ahlaki bir görüyü temellendirmek istediği pozitif bilimlerin *ampirik* bilimler oldukları kabul edilecek olursa, belirleyici bir girişimdir bu. Çevreci bir etiğin bu bilimsel temeli, Callicott'a göre, ancak Hume'cu düşüncenin çerçevesinde gerçekleşebileceği ölçüde, daha da zorunlu bir kanıtlamadır. İşte kanıtlaması:

a) Hume ilk bakışta projeye karşıymış gibi görünmektedir. Bununla birlikte *İnsan Doğası Üzerine İnceleme*'sinde şu konuda diretmekten de hiç geri durmaz: İnsan doğası her birimizde genel olarak aynı olduğundan, ahlaki değişiklikler, tıpkı zevke ilişkin değişiklikler gibi, şüpheci kanıtlamaları desteklemek üzere genelde söylendiğinden sonsuz derecede daha azdır. Aslında, çok az sayıdaki farklılıklar, kâh doğal normalliğe kıyasla sapmalar gibi (kötü, burada patolojik olanla özdeşleşmektedir), işlenmekten kazançlı çıkan bu doğanın bir kültür yoksunluğu gibi (kötü, bu durumda da "yabanıllığın" görünüşlerinden biri olmaktadır) yorumlanmaları gereken istisnalar olmaktadırlar.

b) Demek oluyor ki, eksik halkayı bizzat Hume'da bulmaktayız: Varlık ile (var) olmak zorunda olmak arasındaki arabuluculuk, insanın evrensel doğası tarafından pekâlâ gerçekleştirilebilir. Callicott'ın geliştirdiği örnekle söylersek, insan kızına şöyle demeyecektir: "Sigara içmemelisin çünkü sağlığa zararlıdır",

ama şöyle diyecektir: "1) Sigara içmek sağlığa zararlıdır. 2) Senin sağlığın, *bir olgusal sorun olarak,* kendisine karşı "olumlu bir tutum"a (bugün kullandığımız dille böyle deriz – Hume, daha süslü bir şekilde, "sıcak bir tutku ya da duygu"dan söz ederdi) sahip olduğun bir şeydir. 3) Şu halde, sigara içmemen gerekiyor."

c) Tasım bütünüyle ekolojiye de yayılabilir: 1) Biyolojik bilimler ortaya koymuşlardır ki, a) organik doğa, bütünleşmiş, sistemli bir tümlüktür; b) insan türü organik sürekliliğin ayrıcalık taşımayan bir üyesidir; c) dolayısıyla, çevrenin talan edilmesi insan yaşamını, sağlığını ve mutluluğunu tehdit etmektedir. 2) İnsan denen varlıklar olarak bizler, insan yaşamı, sağlık ve mutluluk için ortak bir *çıkarı* paylaşıyoruz. 3) Dolayısıyla, doğal çevrenin bütünlüğüne ve istikrarına tecavüz etmemek zorundayız..."

Callicott'ın akıl yürütmesi tutarlılık taşımaktadır... Hume'gil çerçeve içinde elbette. Çünkü, bu çerçevenin dışında, en azından iki güçlükle karşılaşır.

Birincisi ahlaki buyruğunun her zaman için varsayımsal kalmasıdır. Gerçekten de, biyolojik varlıklar olarak, hepimiz sağlığımıza düşkünüzdür. Ama yine de belirtmek gerekir ki, "belli bir noktaya kadar". Çünkü sağlık, içimizden her birimiz için ve her türlü koşulda, mutlak bir değer değildir. Şu halde, "yalın" [*assertorique*], yani ampirik bir olguya dayalı olmakla birlikte, Callicott'ın buyruğu *göreceli* kalmaktadır. Buyruğu kesin kılmak için, aslında ona olgusal olanlar dışında da birtakım koşullar eklemek ve örneğin, şöyle demek gerekirdi: "Sigara içme, bunu yalnızca, sağlığına düşkün bir kişi olarak, esasen sen de istemediğin için yapmayacak, ama, örneğin, çocuklarını yetiştirmek, düşkünlere yardım etmek ya da ötekilere karşı bir hizmette bulunmayı hedefleyen her türlü başka ödev için, mümkün olduğu kadar uzun bir süre hayatta kalmak gibi ahlaki bir yükümlülük taşıdığın için yapacaksın."

Dolayısıyla yeni-Hume'cu tez bir etik değil de, bir "ırabilim" [*ethologie*] olarak adlandırılması gereken düzeyi aşamamaktadır: Nitekim, uygulamaya çalışmak zorunda olunacak ahlaki normlar değil de, insanların (Hume ya da Callicott'a gö-

re) *fiilen* severek ya da tiksinerek yaklaştıkları kabul edilen şeyin, kuralcı olmayan bir çözümlemesi söz konusudur yalnızca. Etik kıstaslar, ampirik antropolojinin insan psikolojisi (ya da Hume'gil psikoloji) hakkında bize öğrettikleriyle özdeşleşmektedirler. Ama etiği güya bilimde temellendirmenin tehlikesi yeniden baş göstermektedir: Her bireyde ilke olarak "sağlıklı ve birbirinin eşi" bir insan doğası bulunduğu fikrinden hareket ederek, adım adım, sapma olduğu varsayılan her türlü pratiği patolojik bir tutumla özdeşleştirmeye doğru götürülmekteyiz. En uç noktada, kötü, anormallikle karıştırılmaktadır: Sigara içmek, doğayı gereğince sevmemek vb. için deli olmak gerekir – bundan dolayı, Callicott, ekolojik tasımın geçerliliğini inkâr edecek olan bir kişiye "bir psikolojik danışmana başvurma tavsiyesinde bulunmak gerekeceğini" söylemekte duraksamaz, böylece ve hiç şüphesiz istemeden, bilimden yola çıkan bir etik eğitime ilişkin Marx'gil projenin en beter görünümlerinden biriyle yeniden bağlantı kurar.

Tuhaf ideal tip: Tutarlı, ama sınıflandırması zor, hattâ imkânsız, çünkü kahverengi ile kızıl durmadan işin içine giriyor – bir yanda yaşanan toprağa olan sevgi, yitirilmiş saflığın nostaljisi, kozmopolitliğe, modern köksüzleşmeye, evrenselciliğe ve insan haklarına karşı beslenen nefret; ama öte yanda da, özyönetimsel düş, sıfır (ya da, şimdilerde söylendiği gibi, "kabul edilebilir") büyüme söylencesi, kapitalizme karşı, yerel erkler için, ırkçılık ve yeni-sömürgecilik karşıtı, farklılık hakkı yandaşı girişimlerde halk oylamaları için verilen mücadele... Görünüşte dağınık, kimi zaman bağdaştırılmazlığın sınırında yer alan bu temalar arasındaki ortak nokta, yine de derinlikten yoksun değildir. İlke kavrandığı anda, ideal tip de, kabul etmeye yanaşmayabileceğimiz tutarlılığına (gerçekliğine olmasa da, ama bu başka bir konudur) kavuşmaktadır: *Şöyle ki, bütün bu durumlarda, derin ekolojistin modernliğe karşı beslediği nefret, şimdiki zamana olan düşmanlığı tarafından yönlendirilmektedir.* Bill Devall'ın, düşüncesinin temelini olumsuz yönde açığa çıkartan bir paragrafta yazdığı gibi: Modern uygarlık, "yeniye, eskiden ve şimdiki zamana, gelecek kuşaklardan daha çok değer veri-

len"[30] bir uygarlıktır. Derin ekolojinin ülküsü, yitirilmiş dönemlerin ve uzak ufukların şimdiki zamanda mevcudiyet kazanacakları bir dünya yaratmaktır. Dolayısıyla, muhafazakâr devrimin romantik gerekçeleri ile kapitalizm karşıtı devrimin "ilerlemeci" gerekçeleri arasında duraksayıp kalması hiçbir şekilde rastlantı değildir. İki durumda da, hümanizme son vermenin aynı ve bazen nevropatik bir tarzda dile gelen bir saplantısı vardır, öyle ki, derin ekolojinin köklerinden bir kısmını naziliğe daldırdığı ve dallarını da kültürel solculuğun en aşırı doruklarına kadar uzattığı söylenebilir.

Notlar

1 1948'de ölen Aldo Leopold, Amerikan ekolojisinin en çok iz bırakmış isimlerinden biridir. En önemli yapıtı, *A Sand County Almanac* (1949'da yayımlanmış bir deneme derlemesi olan bu kitap, bu denemelerin en ünlüsü olan *A Land ethic*'i de içermektedir) derin ekoloji hareketi üzerinde küçümsenemeyecek bir etki yaratmıştır.

2 Bkz. Arne Naess, "The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary", *Inquiry*, cilt. 16, 1973. Yine aynı yazardan: "The deep ecological movement: some philosophical aspects", *Philosophical Inquiry*, cilt. VIII, 1986. Bu harekete ilişkin literatür çok geniş olmakla beraber, itiraf etmek gerekir ki, fazlasıyla tekrarcıdır. Bir ilk nirengi belirleme olarak, kendi kendine bilgilenme kaygısı taşıyan okura, en anlamlıları arasında yer aldığını düşündüğüm şu makaleleri salık veririm: George Sessions, "The deep ecology movement: a review", *Environmental Review*, no. 9, 1987 – başlığından da anlaşılacağı gibi, bu metin derin ekolojinin tarihini belirleyen başlıca fikirleri ve önemli kitapları gözden geçirmektedir; Richard ve Val Routley (ekofeminizmin kuramcısı Val Plumwood), "Against the inevitability of human chauvinism", K. E. Goodpaster ve K. Sayre, "Ethics and the problem of the 21st century" University of Notre-Dame Press, Notre-Dame, 1979; J. Baird Callicott, "Non-anthropocentric value theory and environmental ethics", *American Philosophical Quarterly*, cilt. 21, Ekim 1984; Michael E. Zimmerman, "Toward a Heideggerian ethos for radical environmentalism", *Environmental Ethics*, cilt. 5, yaz 1983; Paul W. Taylor, "The ethics of respect for nature", *Environmental Ethics*, cilt 3, 1981; Roderick Nash, "The rights of nature. A History of Environmental Ethics", *The University of Wisconsin Press*, 1989. Harekete ilişkin eleştirel bir tefekkür için, bkz. Luc Béjin, "La nature comme sujet de droit? Réflexions sur deux approches du problème" *Dialogue*, XXX, 1991. Derin ekolojinin, Illitch'in "radikal" ekoloji diye adlandırdığı yaklaşımın ilgi alanına giren şeylerle birçok yönden buluştuğunu da eklemeliyim.

3 Bu deyimle ifade edilmesi alışkanlık haline gelen şey, haklı ya da haksız, Batı uygarlığının egemen ideolojisi tarafından yakışıksız bir muameleye maruz bırakıldıkları düşünülen insanları ya da grupları adlandırmak için kullanılan sözcüklerin ahlakileştirilmesidir. Böylece, artık "Zenciler"den değil ama "Afro-

Amerikalılar"dan söz etmek gerekir, "Kızılderililer" "Doğuştan Amerikalılar" (*Native-americans*) olurlar, *Mankind* yerine *Humankind*, "akıl hastası" yerine "farklı psişik yeğinliklerle donanmış kişi" vb. denilmelidir. 1991 yılında, Kanada federal hükümeti, basın ve ilgili kurumlara, bundan böyle çeşitli hastalık biçimleri için kullanılması "siyasal yönden uygun" deyimleri içeren bir broşür dağıtmıştı. Nitekim, Montréal'de, İnsan Hakları Bildirgesi konusunda bir konferans vermeye çağrıldığımda, Üniversite, feminist gruplardan gelen baskılar karşısında, benden konferansımın başlığını değiştirmemi rica etti ve başlık, "1789 Tarihli İnsanlık Hakları Bildirgesi Üzerine" oldu... [Fransızcada "insan hakları", *droits de l'homme* diye söylenir ve *homme* sözcüğü aynı zamanda da "erkek" anlamına gelir, ç.n.]

4 Bkz. "Do rocks have rights?", *Center Magazine*, 10, 1977.
5 *Working Paper*, no. 44, 1985.
6 R. Bradley ve S. Duguid yön. *Environmental Ethics*'te yayımlanan makale, cilt: II, Simon Fraser University, 1989.
7 Arne Naess, *The deep ecological movement: some philosophical aspects*, s. 14.
8 A. Watts, *The spirit of Zen: a way of life, work and art in the far east* (1955). D. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism* (1961).
9 Bkz. George Sessions, "Spinoza and Jeffers on man in nature", *Inquiry*, 20, 1977.
10 Mary Midgley, *a.g.y.*, s. 105.
11 *Doğayla Sözleşme*, Yapı Kredi Yayınları, 1994, çev. Turhan Ilgaz, s. 52.
12 Bkz. "De la gnose au 'principe responsabilité': un entretien avec Hans Jonas", *Esprit*, Mayıs 1991, s. 15.
13 K. M. Meyer-Abisch, *Wege zum Frieden mit der Natur*, Münih, 1984, s. 90, 100, 187.
14 *A.g.y.*, s. 151.
15 Bu iki ifade, Pronier ve Le Seigneur tarafından alıntılanmış ve yorumlanmıştır, *a.g.y.*, s. 191, 208.
16 A. Berque tarafından, *Médiance*'tan alıntılanmış, s. 76. Aiken'ın metninin, orijinal haliyle Tom Regan tarafından çevre etiğini işleyen denemelerden oluşan bir derlemede yayımlandığı ekleyelim (*Earthbound*, "New introductory. Essays in Environmental ethics", Random House, New York, 1984). Dolayısıyla, söz konusu olan, hiçbir şekilde herkesten uzak bir çılgının görüşünü yansıtan marjinal bir metin değildir.
17 Dominique Bourg, Jonas'nın kitabının bu yönünü doğru bir şekilde algılayan ender kişilerden biridir. Bkz. *Esprit* dergisinde bu konuda yayımladığı mükemmel makaleler.
18 "Özellikle, aynı zamanda hem ekolojik bilince, hem de çağdaş filozoflara ilgi duyan pek çok Amerikalı filozof, Batı felsefesine ve çağdaş Batı toplumlarına yönelik Heidegger'gil eleştiriyi tartışmaktadırlar."
19 Bkz. *Sorumluluk İlkesi*, Fr. baskı, s. 205 ve devamı, Cerf Yay.
20 Stan Rowe, *Crimes against the ecosphere*, s. 89.
21 *Güç İstenci.*
22 *İlahların Şafağı. Sokrates Olayı.*
23 Alman idealizminin tarihçileri hiç zorlanmadan Schelling'in tezlerinin Hans Jonas üzerindeki etkilerini saptayacaklardır.
24 *A.g.y.*, s. 119. Paul Ricœur, Jonas'ya ayırdığı ve *Messager Européen*'de yayımlanan (no. 5, 1991) bir makalesinde güçlüğü çok iyi algılamaktadır: Etiğin biyolojide temellendirilmesi yetersizdir, çünkü doğanın "yaşama evet deme" olgusu, onun

insanlar tarafından esirgenmesinden yana bir eylemin *etik* zorunluluğunu kurmaz. Ricœur'e göre, Jonas'nın, Kant'çı tipte bir hümanist duruş ânını kabul etmesi gerekir. Ben de şunu ekleyeceğim: Meğer ki, özgürlüğü, bilinci ve istenci bizzat doğayla bütünleştirmek mümkün olsun, tıpkı Jonas'nın, insanın doğaya karşı çıkan bir varlıktan çok doğal evrimin doruğu olarak belirdiği, Schelling'gil tipte bir doğa felsefesi için bile bile yaptığı gibi.

25 Pierre Alphandéry, Pierre Bitoun ve Yves Dupont, *L'équivoque écologique*, La Découverte, Paris, 1991, s. 101 ve devamı.

26 *A.g.y.*, s. 301.

27 *A.g.y.*, s. 115.

28 *Le Monde*, 21 Ocak 1992.

29 Bu açıdan, bkz. Holmes Rolston III, "Is there an ecological ethic", *Ethics*'te, 85, 1975. Yine bkz. aynı yazarın, "Are values in nature subjective or objective?", *Environmental Ethics*'te, 3, 1981; Don E. Marietta Jr., "Interrelationship of ecological science and environmental ethics", *Environmental Ethics*'te, 2, 1979; Tom Regan, "On the connection between environmental science and environmental ethics", *Environmental Ethics*'te, 2, 1980.

30 *A.g.y.*, s. 301.

II
Nazi Ekolojisi: Kasım 1933, Temmuz 1934 ve Haziran 1935 Tarihli Yasalar

Im neuen Reich darf es keine Tierquälerei mehr geben ("Yeni Reich'ta hayvanlara karşı eziyete yer olmayacaktır"). Adolf Hitler'in bir söylevinden alıntılanan bu sempatik sözler, hayvanların korunmasına ilişkin 24 Kasım 1933 tarihli dayatıcı yasayı esinlendirmişlerdir. İçişleri Bakanlığı'nın, yasa metnini kaleme almakla görevlendirilen iki teknik danışmanı olan Giese ve Kahler'e göre, söz konusu olan, Führer'in bu mesajının en sonunda somut gerçekliğe aktarılmasıdır – bu iş, bir nasyonal sosyalist hükümetin iktidara gelmesinden önce, sözde imkânsızdı. En azından, *Alman Hayvanları Koruma Hukuku*[1] başlığı altında 1939 yılında yayımladıkları kitapta açıkladıkları budur. Bu kitabın üç yüz sayfasına sıkışmış olarak, yeni yasanın getirdiği bütün hukuksal önlemleri, yanı sıra, kapsamına gerçekten de o sıralarda başka hiçbir yerde rastlanmayan bir projenin "felsefi" ve siyasal gerekçelerini serimleyen bir giriş bölümünü buluruz. Yeni düzenleme, kısa zamanda, 3 Temmuz 1934'te avcılığı sınırlayan bir yasayla, sonra da, 1 Temmuz 1935 tarihli ve modern ekolojinin anıtı olan, doğanın korunması hakkındaki yasayla tamamlanacaktır. Dönemin çok sayıdaki ve güçlü çevreci kuruluşlarının[2] temennilerine de cevap vermekle beraber, konuyu kişisel sorunu haline getiren Hitler tarafından talep edilen her üç yasa, Şansölye'ninki dışında, ilgili başlıca bakanların, Göring, Gürtner, Darre, Frick ve Rust'un da imzalarını taşımaktadır.

Tuhaf bir duruma işaret edelim: Bu yasalar, dünyada, kap-

samlı bir ekolojist projeyi gerçek bir siyasal müdahale kaygısıyla bağdaştıran ilk düzenlemeler oldukları halde, bugün çevre konusunu işleyen literatürde izlerine bile rastlanmaz (Yeşiller'e hasım çevrelerden yayılan ve ikinci elden atıflara dayandıkları ölçüde daha da muğlak olan birkaç anıştırma dışında). Oysa ki, fazlasıyla ayrıntılı ve daha sonra kendini "derin ekoloji" diye adlandıracak olan şeyin yeni-muhafazakâr bir yorumu olarak son derece anlamlı bir dizi metin söz konusudur. Dolayısıyla çözümlenmeleri gerekmektedir.

Önce hedefi belirtelim. Belli bir köktenci ekolojiyi harekete geçiren yaşanan toprak sevgisi ile 30'lu yılların faşizan temaları arasındaki kaygı verici yakınlıklar sıklıkla vurgulanmıştır. Daha önceki bölümlerde, bu yakınlaştırmaların *kimi zaman* ne gibi doğrular içerebildiklerini saptama imkânını bulduk. Ama her türlü ekolojik kaygıyı *a priori* dışlamak üzere, nazizmin haklı olarak esinlendirdiği kutsal dehşetle oynamaktan ibaret demagojiden de kaçınmak gerekmektedir. Nasyonal sosyalist hareket içinde ekolojiye yönelik gerçek bir ilginin mevcudiyeti, bu haliyle, benim gözümde, çağdaş ekolojinin eleştirel yönden incelenmesinde yerinde bir itiraz oluşturmamaktadır. O durumda, otoyollar inşa etmeyi de faşist bir girişim olarak suçlamak gerekirdi – bilindiği gibi otoyollar, Hitler rejiminin önceliklerinden biri olmuştur. Kuşkunun soykütükçü uygulamasının, burada da başka yerde de, geçerliliği yoktur.

Bu bir yana, o büyük yasal düzenlemelerin her şeye rağmen, bizi bir olgu üzerinde düşünmeye yöneltmek zorunda olduklarını akılda tutmak gerekmektedir; o olgu da, doğaya gösterilen ilginin, kaçınılmaz olarak insanlara duyulan nefreti içermese de, bu nefreti hiçbir şekilde yasaklamadığıdır. Şunu itiraf edelim: Hitler'in 24 Kasım yasasını başlatan formülü düşündürücüdür. Yasaların olağanüstü içeriklerine geçmeden önce, en içten hayvanseverliğin (bu, sözde kalmamış, ama olgularda somutlaşmıştır), insana yönelik nefretin tarihte rastlanmış en azgın biçimiyle örtüşmesinin neden bir kaygı uyandırabildiğini sorgulamak gerekir. Her türlü ekolojiye karşı iveden bir polemikte bu saptamadan yararlanmamak, saptamanın taşıdığı anlamı düşünmeyi de yasaklamamalıdır.

Derin ekolojinin bizi uygulamaya çağırdığı doğa sevgisi, "ilerlemeciler"de olduğu kadar "tepkiciler"de de, kültürün içinde yer alan ve burada "kopma" diye adlandırdığım (ama, eğer isteniyorsa, küçültücü bir tarzda "köksüzleşme" olarak da gösterilebilecek olan) ve de Aydınlanma geleneğinin insana özgü olanın işareti olarak görmekten vazgeçmediği şeyden kaynaklanan, her şeye esef etmeye yönelik belirgin bir eğilime eşlik etmektedir. İster Yahudilik, ister, örneğin, Hegel'cilik sonrası eleştirellik,[3] ya da yine Fransız cumhuriyetçiliği söz konusu olsun, insanı bir *aşkınlık* varlığı olarak gören bütün düşünceler, onu aynı zamanda da başatlıkla doğa karşıtı bir varlık olarak tanımlarlar. Bu koşullarda, Hitler'cinin, kültür sözcüğünü duyduğu anda, tabancasını vatansıza, bir cemaat içinde kökleşmemiş olan kişiye çevirmesinde şaşılacak bir şey yoktur. Bunu, ev yaşamına katılan kedi ya da köpeğe karşı beslediği sevgiye halel getirmeksizin yapmasında da, aynı şekilde, şaşırtıcı bir şey bulunmamaktadır.

Bu bakımdan, nazi yasalarının dayanağı olan felsefi tezler çoğu kez *deep ecology*'nin geliştireceği tezlerle kesişirler ve bunun önemsiz sayılamayacak bir nedeni vardır: Her iki durumda da doğayla ve kültürle kurulan ilişkinin aynı *romantik ve/ya da duygusal* temsiliyetiyle karşılaşırız ve bu (sözümona) uygarlık durumuna karşı *yabanıl* duruma değer atfeden bir ortak tutuma bağlıdır. Çevrenin korunması konusundaki belli başlı nazi kuramcılarından biri olan biyolog Walther Schoenichen'in durmadan işaret etmiş olduğu gibi, 1933-1935 yasaları, romantik hareketin sonuçlanışını, "popüler-romantik fikrin kusursuz resmini[4]" oluşturmaktadırlar. Amerika Birleşik Devletleri'nden, bu liberalizm ve güçlüler–erki yurdundan tiksinmesine –çok sayıdaki genç Alman çevrecide bugün de hiç bozulmamış bir halde rastlanan tiksinti– rağmen, *Wilderness* sevgisi ile *des Wilden* sevgisi arasındaki yakın bağı kabul etmektedir: İki durumda da, aynı "yabansılığı" göstermek üzere başvurulan güzel bir ortak kökene tanıklık eden sözcükler boyunca, yitirilmiş doğal bekâreti yeniden yakalamaya yönelik belli bir istenç dile gelmektedir. Ve Schoenichen, bir önceki yüzyılın ortalarında, Amerikan "Milli Parkları"nın oluşturulmasını, doğayla düzgün

bir ilişkinin geliştirilmesinde belirleyici bir olay olarak selamlamaktadır. "Milli Park" deyiminin kendisinin bile son derece yerinde olduğuna, çünkü bu adlandırmanın, doğru anlamda kullanılmış en azından bir sözcük içerdiğine ciddiyetle işaret etmektedir...[5]

İki Doğa Fikri

Burada söz konusu olan, nazizmin, romantizmin düpedüz devamı ve Schoenichen'in söylediği gibi, bir bakıma, onun tastamam gerçekleştirilmiş hali olduğunu savunan görüşün doğrulanması değildir. Hölderlin ya da Novalis'i nasyonal sosyalizmin kurucu babaları olarak düşünmek, hiç şüphesiz, Stalin'i Marx'ın en sadık yorumcusu gibi görmek kadar saçma olurdu. Ama yine de, nazi yasalarının ilkesinde, gerçekten de temel bir temanın, romantik duyguculuğun Aydınlanma'nın klasisizmine karşı mücadelesi temasının yeniden ele alınması yer almaktadır. Kültürün zararlarına karşı ne pahasına olursa olsun korunması gereken gerçek doğa, sanat tarafından dönüştürülmüş ve de bizzat bu yoldan *insansılaştırılmış* olan doğa değil, ama hâlâ zamanın başlangıcına tanıklık eden bâkir ve işlenmemiş doğadır. Doğallığın, bu haliyle, taşıdığı statü konusunda yüz yıllık bir tartışmanın çerçevesi içinde yer aldığı algılanmayacak olursa, nazi ekolojisini anlamak da mümkün olmaz. Bu bağlamda belirleyici olduğundan, bu tartışmanın başlıca hedefini kısaca anımsamak gerekmektedir.

XVII. yüzyılın ortalarından itibaren, iki estetik okulu, klasisizm ile "duyguculuğu" karşı karşıya getiren bir tartışma boyunca doğaya ilişkin olarak çatışkılı iki tasarım ortaya çıkmıştır.[6] Oysa, bu tasarımlarda söz konusu olan, yalnızca güzelin ve sanatın statüsü değil, ama, kültürün gelişme süreci ve bizleri, yitirilmiş kökenlerin varsayılmış hakikiliğinden sanki geri dönülmez bir biçimde uzaklaştırdığı ölçüde, genel olarak uygarlık karşısındaki felsefi ve siyasal tutumlarımızdır. Seçilmiş vatanları Fransa olan klasiklere göre, bu uzaklaşma yararlıdır. Dahası, aynı zamanda hem kökensel, hem de hakiki bir doğa

fikri, *doğrusunu söylemek gerekirse* hiçbir anlam taşımamaktadır. Şu nedenle: Descartes'çılıktan ve onun Ortaçağ'ın canlıcılığına [animizm] karşı başlattığı mücadeleden itibaren, gerçek doğanın duyularımız aracılığıyla doğrudan algıladığımız doğa değil, ama zekânın gösterdiği bir çabayla kavradığımız doğa olduğu düşüncesi ortaya çıkar. Descartes'a göre, şeylerin özünü akıl yoluyla kavrarız. Ve Fransız klasiklerinin "doğa" diye adlandıracak oldukları şey de, doğrudan duyarlık içinde verilmiş olan görüntülere karşı duran o özsel gerçeklikten başka bir şey değildir. Nitekim, komedilerinde "doğaya uygun resimlemek" isteyen Molière de bize sıradan insanların gündelik yaşamlarını betimlemez, ama *özsel karakterler*'in *ideal tipteki* portrelerini çizer: Cimri, insanlık düşmanı, Don Juan, hastalık hastası, vb.

Doğanın bu "klasik" ve akılcı görüsünün arketipi, elbette Fransız tarzı bahçelerde karşımıza çıkmaktadır. Bunlar, bütünüyle, doğanın gerçek özüne, ya da daha doğru bir deyişle, "doğanın doğasına" ulaşmak için, onu "geometrik kılmak"tan ibaret olan yapaylığı kullanmak gerektiği fikrine dayanmaktadırlar. Çünkü gerçeğin doğruluğunu ancak matematik aracılığıyla ve en soyut aklın kullanılmasıyla kavrarız. Catherine Kinzler'in yazdığı gibi: "İşlenmiş, budanmış, çizilmiş, hesaplanmış, karmaşıklaştırılmış, yapay ve zorlama Fransız tarzı bahçe, sonuçta ve eğer işin temeline inilmek istenirse, vahşi bir ormandan *daha doğal*'dır... Estetik temaşaya sunulmuş olan şey, yetiştirilmiş, gemlenmiş, iyice zorlanmış bir doğadır, bu aynı zamanda daha gerçek ve daha kırılgandır çünkü öze ilişkin olan kendini her zaman için istemeye istemeye dışa vurur."[7] Dolayısıyla, Fransız klasiklerinin gözünde İngiliz tarzı bahçe doğal değildir: En iyi durumda, görüntülerle yetinir. Gerçeğin doğrusuna ulaşmaz. Daha kötüsü, özentiye ve yapmacıklığa yönelebilir, çünkü ne işlenmemiş haldeki doğayı, ne de onun özsel matematik doğruluğunu canlandırmaktadır. Vahşi manzaralara, ormana, okyanusa, dağa gelince, bunlar gusto sahibi kişilere gerçek bir ürküntüden başka bir şey esinlendiremeyeceklerdir: Buralarda hüküm süren karmakarışık düzensizlik, gerçekliği gizlemektedir. Eğer geometrik şekillerin uyumu, bir

tanrısal düzeni anıştırıyorsa, bakir doğa da insan zihnine, şeytansı olanın sınırlarında dolaşan, putperest imgeler sunmaktadır. Bizim bugün turizm için ayrıcalıklı bir yer dendiğinde ilk aklımıza gelen bölge olan Alpler'in, bütün bir klasik çağ boyunca, aşılmak zorunda kalınması can sıkan, çirkin bir engelden başka türlü algılanmamış olmasının nedeni de budur.[8] Güzel, bu bakış açısından, insan uygarlığı yüzünden gizli kalmış bir kökenin restorasyonunun bize esinlendirebileceği duyguların sahnelenmesi değil, yalnızca, aklın bulduğu bir doğrunun *yapay* tasarımı olacaktır. Terbiye edilmiş, işlenmiş, yani yetiştirilmiş ve uzun sözün kısası, *insansılaştırılmış* doğa sevilmektedir.

Duygunun estetiği, güzelliğin bu klasik görüsüne karşı ayaklanır. Gerçek doğa, matematik, işlenmiş ve insansı olmak şöyle dursun, Rousseau'nun deyişiyle söylersek, bilimler ve sanatlar kültürünün bize anlamını yitirttiği *kökensel hakikilik*'le özdeşleşir. Şu halde doğal olan, burada, klasiklerde olduğu gibi öze ilişkin olan değil, ama *henüz doğallığı bozulmamış olan* ve de "yabanıl durum" diye adlandırılan şeydir. Orman, dağ ve okyanus, geometrinin yapmacıklıklarına karşı yeniden haklarına kavuşmaktadırlar. Dahası da vardır: Doğanın uygarlık aracılığıyla insansılaştırılabilmesi şöyle dursun –o, uygarlığın içinde yalnızca yitip gitmektedir–, asıl insanlar, bütün gururlanmalarına karşın, baştan sona ona aittirler. Dolayısıyla ona sadık kalmak zorundadırlar. Rousseau'da ve ilk romantiklerde, anlamlı bir şekilde "doğallar" olarak tanımlanan kişilere, lüksten ve yapmacık şeylerden zevk almanın henüz yozlaştırmamış olduğu o "Karaibliler"e, ama aynı zamanda da bizzat yalnızlıkları içinde kötülükten korunmuş olan o "temiz kalpli gururlu dağlılar"a yönelik olan övgü buradan kaynaklanmaktadır:[9] Böylece altın çağ ve yitirilmiş cennet söylencesi yeniden yaşama geçer. Buna, olması gerektiği üzere, "Batı'nın çöküşü"ne ilişkin, hümanizm karşıtı temayı duyuran "düşüş" konulu kaçınılmaz söylem de eşlik edecektir.

Bu duygu estetiğinin, olgunluk dönemindeki romantizmden bile ne kadar uzakta olduğunun sıklıkla altı çizilmiştir. Nitekim, romantizm, klasisizm ile duyguculuk arasındaki karşıt-

lığın bir sentezi olarak ortaya çıkmamış mıdır? Doğa burada "Yaşam" olarak, beden ve ruhun, duyarlılık ve aklın "tanrısal" birliği şeklinde tanımlanmıştır. Yine de, duyguculuk ile romantizm arasındaki ayrım, genellikle söylendiğinden çok daha belirsizdir: Romantikler tarih felsefelerinde bile, yitirilmiş bir altın çağ fikrini, ve yine aynı şekilde, güzelliğin de akıldan daha çok duygunun düzenine ait olduğu fikrini muhafaza edeceklerdir.

Esas itibariyle, nazi ekolojisinin, akılcı, hümanist ve yapay Fransız klasisizminin karşısına, kökensel, vahşi, saf, bakir, hakiki ve akılcı olmayan, çünkü *yalnızca duygunun yollarına açılan* bir doğanın *Alman*[10] temsiliyetini çıkarmak suretiyle benimseyeceği şey de işte bu iki temadır. Bu kökensel doğa, hattâ insanötesi vasfıyla, kendini böyle tanımlamaktadır. *İnsanın dışında ve ondan önce*'dir: Onun matematikçi aklının dışında ve sorumlusunun yalnızca insanın çılgınlığı ile gururu olduğu yapay kültürün ortaya çıkışından da öncedir.

Walther Schoenichen, *Popüler ve Uluslararası Kültürel Ödev Olarak Doğanın Korunması* adlı, 1942 tarihli kitabında, nasyonal sosyalist bir bakış açısından, doğa kavramının hangi terimler içinde anlaşılması gerektiğine işaret etmektedir. Belirlemeleri oldukça ilginçtir: "Doğanın yarattıklarına saygı duymanın, Kuzey halklarının kanına işlemiş olduğu" gerçeğinden hareket ederek, aslında pek de yadsınamayacak bir olgudan yakınmakla işe başlar. Bu olgu da, "doğa" sözcüğünün etimolojik olarak Latincedeki *natura*'dan gelmekte oluşudur. Schoenichen, fazlasıyla Güneyli ve hemen hemen Fransız olan bu esef edilecek kökene, çabucak, "büyümek/gelişmek, doğmuş olmak" anlamına gelen Yunanca *phuo* sözcüğünü ikame eder ve "fizik" sözcüğünün kaynaklandığı *phusis* adını önerir. Bu filolojik işlem, onu şu avantajlı sonuca ulaştırmaktadır: "Daha önce söylenenden hareketle, doğa kavramının, öncelikle, *insanların müdahalesi olmaksızın kendiliklerinden oluşmuş nesneleri ve fenomenleri* gösterdiğinden emin olmak mümkündür." Burada, kendimizi, klasiklerin "insansılaştırılmış" doğasının karşı kutbunda buluruz. Ve "insanların hiçbir müdahalesinin bulunmayışının, hattâ dışlanmışlığının, doğanın kesinlikle belirleyici niteliği olduğunu" bil-

diren Yunanca etimolojinin anlamı ve değeri üzerinde direten Schoenichen için de asıl önemli olan budur. Şu halde ve de gerekli olduğundan dolayı, doğa sözcüğünü Germenleştirmek (*verdeutschen*) ve onun yerine *Urlandschaft*'tan, "toprak" ya da "kökensel kır"dan söz etmek mümkün olabilir!

Nazi ekolojisi, böylesi bir tanımla, duygunun estetiği ile, daha sonra derin ekolojinin ana teması haline gelecek olan şey, yani doğal dünyanın, insanların herhangi bir şekilde dikkate alınmasından bağımsız olarak, *kendinde saygıya değer* olduğu düşüncesi arasında, sanki önceden bir bağ kurmaktadır. Schoenichen, bu bağlamda ve tumturaklı bir tarzda, Wilhelm Heinrich Riehl'ın "çevreci" bir perspektiften ekolojiye baktığı, yararcı ve dolayısıyla *insanmerkezci* doğrulamaların eleştirisini haber veren metinlerini alıntılar: "Alman halkının ormana ihtiyacı vardır. Ve dışarıdaki adamı ısıtmak için artık oduna ihtiyaç duymayacak olsak bile... içerideki insanı ısıtmak için orman daha da gerekli olacaktır. Ormanı, yalnızca sobalar kışın soğumasın diye değil, ama halkın nabzının neşeli bir yaşamsal canlılık içinde atmaya devam etmesi, Almanya'nın Alman olarak kalması için korumak zorundayız." Mantıksal olarak, bireysel çıkarların önceliğinin bu yapıbozumu, ağaçların ve kayaların hukukuna ilişkin açık ve seçik bir haktalebiyle sonuçlanmaktadır: "Yüzyıllar boyunca, işlenmiş toprakların hukukunu savunmanın bir gelişme olduğu fikriyle kafamızı şişirdiler. Ama bugün, tarlaların yanı sıra vahşi doğanın haklarını savunmak gerçekten de bir gelişmedir. Ve yalnızca ağaçlıklı alanların değil, ama aynı zamanda da kum tepelerinin, bataklıkların, taşlıkların, yalıyarların ve buzulların haklarını!"

İnsanmerkezciliğin Eleştirisi ve Doğanın Haklarının Haktalebi

Bunlar, en önemli yasada, hayvan soyunun, Göring'in deyimiyle "kırın yaşayan ruhu"nun korunmasına ilişkin yasada, özellikle yer almaktadırlar. Yasayı kaleme alanların başında gelenlerden Giese ve Kahler, metinde, yabancı ya da değil, aynı

konuya ilişkin daha önceki yasal düzenlemelere karşıt olarak, nasyonal sosyalist *Tierschutzgesetz*'e özgü radikal yeniliklerin uzun ve ayrıntılı bir çözümlemesine girişmişlerdir. Oysa, kendileri de itiraf ettikleri üzere, yasanın bu orijinalliği, hayvanın, tarihte ilk kez, *insanlara göre değil de kendisi için* ve doğal varlık olarak korunmuş olmasından kaynaklanmaktadır. Bütün bir hümanist, hattâ insansever gelenek, hayvanlara yönelik vahşeti kesinlikle yasaklamak gerektiği fikrini savunuyordu, ama bunu daha çok, böylesi davranışların insan doğasının kötü bir eğilimini ortaya koymasından ötürü, hattâ insanları şiddete yöneltme tehlikesi taşıdığı için yapıyordu, yoksa hayvanlara hayvan olarak zarar verdikleri için değil. Fransa'da, Grammont yasası XIX. yüzyılın ortalarından itibaren bu anlayış doğrultusunda, evcil hayvanlara karşı uygulanan vahşetin kamusal bir gösteri haline getirilmesini (boğa güreşleri, horoz dövüşleri vb.) yasaklıyordu.

Oysa, eğer *Tierschutzgesetz*, 20'li yılların sonunda Avrupa'nın öteki ülkelerinde yürürlüğe giren yasalarla kıyaslanacak olursa, onun gerçekten de, insanmerkezciliğe bir son verme konusunda açıkça ortaya koyduğu istençle farklılaştığı görülür.[11] Burada, örnek bir kesinlik içeren metinleri sözcüğü sözcüğüne alıntılamak gerekmektedir:

> "... Alman halkı, hayvanlara karşı öteden beri büyük bir sevgi beslemektedir ve onlar karşısında duyduğu yüksek etik yükümlülüklerin her zaman için bilincinde olmuştur. Ama bununla birlikte, ancak nasyonal sosyalist yönetim sayesindedir ki, hayvanların korunmasına yönelik yasal düzenlemelerin yetkinleştirilmesi, *hayvanların o nitelikleriyle ve onlar için korunmak üzere* (um ihrer selbst willen) *sahip oldukları hukuklarını kabul edecek* özgül bir yasanın çıkarılması konusunda geniş çevrelerce paylaşılan temenni, *olgusal olarak gerçekleştirilmiş olmaktadır.*"

Bu yeni yasaya esin veren şeylere egemen olan bu iki gösterge, yasanın insanmerkezci olmayan niteliğini de açığa çıkarmaktadır. Yasayı kaleme alanlara göre (ve Belçika örneği bir yana bırakacak olursak, haklı da olduklarını görüyoruz), nasyo-

nal sosyalizm öncesinin Almanya'sındakiler de dahil olmak üzere bütün öteki yasal düzenlemelerde, hayvanlara yönelik vahşetin, cezalandırılabilmesi için, *kamunun gözleri önünde ve evcil hayvanlara karşı* uygulanmış olması gerekiyordu. Dolayısıyla, yasal metinler "hayvanların kendilerini vahşet eylemlerinden ve kötü muamelelerden esirgemek üzere korumaya yarayan bir cezalandırma tehdidi" oluşturmuyorlar, ama aslında "hayvanlara yönelik zalimce bir eyleme katılmak zorunda kalmanın dayanılmaz duygusu karşısında insan duyarlığını korumayı" hedefliyorlardı. Dolayısıyla şimdi artık, "vahşetin, insanlar üzerindeki dolaylı etkilerinden ötürü değil, ama vahşet olarak" bastırılması söz konusudur. Yasa koyucu, bu konuda diretmektedir: "Vahşet artık hayvanlara yönelik şiddet görüntüleri karşısında insan duyarlığını korumak gerektiği düşüncesiyle cezalandırılmamaktadır, insanların çıkarı burada artık bir arka plan değildir, ama hayvanın hayvan olarak (*wegen seiner selbst*) korunmasının zorunluluğu da kabul edilmiştir." Böylece gözlerden uzakta gerçekleştirilen şiddet eylemleri de bundan böyle aleni olanlar gibi cezalandırılabileceklerdir.

Aynı anlayış içinde,[12] evcil hayvanlar ile vahşi hayvanlar arasındaki, yine insanmerkezcilikten esinlenen karşıtlığın da aşılması gerekmektedir – bu yoldan, nazi yasaları çağdaş karşıtürcülüğün en radikal gereklerini yenilikçi bir tarzda öncellemektedirler. *Bütün hayvanlar için geçerli* olan yasanın 1. paragrafının konusu budur: *İşbu yasanın kabul ettiği anlamı içinde "hayvan" sözcüğünden anlaşılacak olan şey, böylece, doğa bilimleri tarafından olduğu gibi günlük dilde de bu sözcükle gösterilen bütün canlı varlıklardır. Dolayısıyla ceza yaptırımı açısından, evcil hayvanlar ile öteki tipten hayvanlar arasında da, yukarı ve aşağı türden hayvanlar arasında da, ya da yine insana yararlı ve zararlı olan hayvanlar arasında da hiçbir ayırım gözetilmeyecektir. Deep ecologist*'lerimizin iki elleriyle birden imzalayabilecekleri bu metinle, böylece, Gramm•nt yasasının tam aksi bir noktaya geliyoruz.

Yasanın ayrıntısına girmeksizin, onun bugün hayvan hakları savunucuları tarafından tartışılmakta olan bütün belirleyici sorunları büyük bir özenle ele aldığını eklemek gerekmektedir: Kazların aşırı beslenmelerinden, anestezi yapılmaksızın uygu-

lanan diriaçım'lara kadar, yasanın, zamanından elli yıl (hattâ daha fazla) "ileride olduğu" görülmektedir.

Tierschutzgesetz'in özellikle uzun uzadıya ve en ince ayrıntısına kadar irdelediği gözlenen iki noktanın, hayvan sevgisinin insan sevgisini içermediğini düşündürtmesi de aynı şekilde dikkat çekicidir: Bu andan başlayarak, artık yasaklanmış olan ayinsel kurban kesimine de devam eden Yahudilerin barbarlığına koca bir bölüm ayrılmıştır. Bir başka bölümde de, *yürümekte olan ulusal devrimin getirdiği iyilikler sayesinde*, hayvanların bundan sonra trenlerle yapılacak olan taşınma işlemleri sırasında, beslenme, dinlenme, havalandırma gibi koşullara dikkat edilmesi konusunda duygulu sayfalar yer almaktadır...

Liberalizme Duyulan Nefret: Yitirilmiş Cennet ve Batı'nın Sönüşü

Bu yasalarda "düşüş" ve "yoksunlaşma" temaları daima mevcut olmuştur. Kökensel ve hakiki doğanın karşısında, modern liberal ekonomiye içkin olan yıkıcı barbarlık yer almaktadır. 26 Haziran 1935 tarihli *Reichsnaturschutzgesetz*'in hızla ve anlamlı ifadelerle altını çizerek, sonuçta üç zamanlı bir tarihin –altın çağ, düşüş, restorasyon– romantik görüsüyle yeniden bağlantılandırdığı şey de budur:

> "Eskiden olduğu gibi bugün de doğa, ormanlarda ve kırlarda, nostaljik coşkunun (*Sehnsucht*), sevincin nesnesi ve Alman halkının yeniden canlanmasının aracıdır.
> Ulusal kırsalımız *(heimatliche Landschaft)*, ilk zamanlara kıyasla derinlemesine bir şekilde değişikliğe uğramış, bitki örtüsü de tarım ve orman sanayileri tarafından, aynı zamanda da toprağın tekyönlü olarak birleştirilmesi ve yalnızca kozalaklı ağaçların yetiştirilmesi sonucu, çok çeşitli tarzlarda bozulmuştur. Doğal yaşam ortamının daralmasıyla eşzamanlı olarak, ormanları ve kırları canlandıran hayvan topluluğu da çeşitliliğini yitirmiştir.
> Bu değişiklik çoğu kez ekonomik zorunluluklar sonucu olmuştur. Bugün, Alman kırsalındaki böylesi bir çöküşün entelektüel, ama aynı

zamanda da ekonomik zararları konusunda açık bir bilinç oluşmuştur.

Daha önceleri, bu yüzyılın başlarında ortaya çıkan 'doğal anıtlar'ı koruma yerlerini, ancak birtakım eksik önlemlerle donatmak mümkün oluyordu, çünkü öze ilişkin siyasal ve entelektüel koşullar mevcut değildi. Doğayı etkin bir şekilde korumanın önkoşulları ancak Alman insanının başkalaşımıyla yaratılabilirdi.

Alman *Reich* hükümeti, en yoksullar da dahil olmak üzere vatandaşlarımızın tümünün, Almanya'nın doğal güzelliklerindeki paylarını güvenceye almayı bir görev olarak görmektedir. Bu yüzden de doğanın korunmasına yönelik *Reich* yasasını çıkartmış bulunmaktadır..."

Bu metin üzerinde söylenecek çok şey vardır. Her şeyden önce, kültürel olan ile doğal olanın o romantik karıştırılmasını okuyoruz onda ve bu da, "Almanya'nın doğal güzelliği", ya da, yine yasanın 3. bendinin, derin ekolojinin pek tuttuğu ve vahşi bölgeleri hukuk öznesi haline getirmeyi öngören projeyi anımsatan terimlerle tanımlayacağı "doğa anıtları" *(Naturdenkmale)* fikrine bir anlam kazandırmaya imkân veren tek şeydir: "Bu yasanın kabul ettiği anlamıyla doğal anıtlar, korunmaları, taşıdıkları bilimsel, tarihsel, folklorik, vatansever ya da daha başka anlam ve önemleri nedeniyle kamusal bir ilgiden paylarını alan özgün doğa yaratılarıdır –bunlar, örneğin kayalıklar, çavlanlar, jeolojik oluşumlar, nadir rastlanan ağaçlardır..." Yasa böylece "koruma altına alınmış doğal alanlar" kurulmasını öngörecektir.

Ama yukarıdaki metinde özellikle şunu görüyoruz ki, nazi rejimi, sağlamca kök salmış bir efsaneye karşı çıkarak, yalnızca modern tekniği hedef almakla kalmamış, ama aynı zamanda ve en azından o ölçüde, bizim bugün ekonomik "modernleşme" adını verdiğimiz şeye de düşman olmuş, onu, özgün doğanın olduğu kadar tikel etnik niteliklerin de tahripçisi olarak algılamıştır. Gerçek bir "farklılık övgüsü"ne, liberal dünyanın tekboyutluluğuna karşı çeşitliliğin, çeşitlilik olarak yeniden yüceltilmesine, işte bu perspektif içinde tanık olunmaktadır. Çünkü liberalizme destek veren ideoloji, Schoenichen'in 1935 tarihli yasayı savunur ve tanıtırken anımsattığı gibi, "ekonominin rasyo-

nalizasyonu, doğal görüntünün kökensel özgüllüğünü yavaş yavaş ortadan kaldırırken, ulusun kökensel ve kendine has özünü hiç durmadan daha çok bastıran genel kültür ve kentleşmenin düzenleyici etkisiyle" belirginleşmektedir.[13]

Muhafazakâr devrimin olduğu kadar 60'lı yılların solculuğunun da, Heidegger'in olduğu kadar Marcuse'nin de, Alain de Benoist kadar Félix Guattari'nin de benimseyecekleri bir tema uyarınca, dünya ölçekli kapitalizmin temel dinamiğini oluşturan alabildiğine yaygın farksızlaştırma (Amerikanlaştırma) hareketine karşı, grupları ve bireyleri bu şekilde yeniden tekilleştirmeyi, yeniden farklılaştırmayı öğrenmek gerekmektedir. Nasyonal sosyalist biçimiyle bu karşı-liberal gerekçe, tarihin ilk iki döneminden, altın çağ ve düşüş dönemlerinden sonra, tarihin sonuna, yani yitirilmiş kökenle yeniden buluşmaya imkân verecek kurtarıcı edime yol açacak olan şey, yalnızca yeni bir insanın üretilmesidir. Şu halde, bugün için paradoksal görünmekle beraber, doğanın korunmasına ilişkin yasal düzenlemelerin, etnik farklılıkların çoğulluğuna ("zenginlik ve çeşitlilik") saygı gösterme kaygısı taşıyan bir Üçüncü Dünyacılık içinde gelişmesi son derece mantıklıdır.

Üçüncü Dünyacılık ve Farklılığa Övgü

Bunu anlamamıza ancak bilgisizlik ve önyargı engel olabilir: Nazizm, hiçbir şekilde arızi sayılamayacak nedenler yüzünden, "doğal halkları", yani burada da yine 'kökensel" olanları esirgemenin gerçek kaygısına ilişkin başlangıçlar taşımaktadır. Walther Schoenichen, kitabında bu konuya ayırdığı bölümde, "beyaz adamın, yaradılışın bu büyük yok edicisinin" tutumunu damgalamak için en ağır sözcükleri seçmektedir: Beyaz adam, bizzat yitirmiş olduğu cennetin içinde "salgınlar, hırsızlıklar, yangınlar, kan ve gözyaşından"[14] oluşan bir yoldan başka bir şey açmayı becerememiştir: "Nitekim, ilkel halkların köleleştirilmesi, beyaz ırkın, yalnızca kandan ırmaklarla değil, ama dehşet verici türden vahşetler ve işkencelerle işaretlenmiş 'kültürel' tarihindeki en utanç verici bölümlerden birini oluş-

turmaktadır. Üstüne üstlük, bu tarihin son sayfaları uzak bir geçmişte değil, ama düpedüz XX. yüzyılın başında yazılmıştır." Ve Schoenichen, esasen büyük bir dikkatle, Güney Amerika yerlilerinin yok edilmelerinden, "vahşet ve alçaklık yönünden düpedüz düşünülemeyecek koşullar altında püskürtülen" Siyu'ların yok edilişine ve oradan da Güney Afrika'nın Bushmen'larına kadar gelerek, sömürgecilik tarihinde vurgu bırakan çeşitli soykırımların listesini çıkartmaktadır. Bushmen'ların durumu, liberal kapitalizmin kötülükleri açısından özellikle anlamlıdır: Bunlar mülkiyet duygusuna sahip olmadıkları için yok edilmişlerdir. Yaşadıkları bölgede av hayvanı kalmayınca, bu avcı halk da sömürgecilere ait keçileri "çalmak" zorunda kalmıştı. "Çalmak" sözcüğünün tırnak içine alınması gerekir, çünkü Bushmen'ların özel mülkiyet konusunda hiçbir fikirleri bulunmuyordu. Ve başlarına gelenler hakkında hiçbir şey bilmediklerinden dolayı da, hapishanelere tıkıldıklarında açlıktan ölüyorlardı: "Böylece ilginç bir halk, gözlerimizin önünde yok olup gitti, bunun tek nedeni de, yerli halka dayatılmış olan yabancı politikanın, bu insanların avcı yaşamlarını terk ederek bir günden ötekine birer yetiştirici haline gelemeyeceklerini anlamak istememesiydi..."

Bir nazi biyolog tarafından 1942 yılında kaleme alınmış olan ve *Naturschutzgesetz*'i bütün bu olumsuzluklara deva olacak bir araç gibi gören (her türlü yabanıl yaşam biçimini koruma altına almıyor muydu?) bu suçlama, ilgimizi çekmelidir. Suçlamanın belirli bir hedefi bulunmaktadır: Liberalizm ve daha da özel olarak, Fransız tarzı cumhuriyetçilik. Ama olumlu bir amacı da hedeflemektedir: İnsani olsun ya da olmasın, bir *kökensellik* bağlamında temsil edici oldukları andan itibaren, bütün biçimleri altında doğanın haklarını savunmak. Birinci yaklaşımda, Schoenichen'in saldırıları son derece açıktır. Kapitalizmin gözü doymazlığını suçlamaktadır. Çünkü bir başka dünya görüsü bağlamında, "fatihlerin iddiaları ile ilkellerin yaşamsal gereksinimleri arasında akılcı bir uzlaşım sağlamak kesinlikle mümkün olabilirdi. Böylesi bir çözümü engelleme hatası, öncelikle liberal dünya görüsüne aittir. Çünkü liberal yaklaşım, sömürgelerin yalnızca anavatanın çıkarları uğruna sömürülmesi-

ni ilke düzeyine yükseltmiş olan ekonomik verimlilik dışında hiçbir güdü tanımamaktadır." Bu elbette, Fransa'ya özgü olan ve Schoenichen'e göre "doğrudan doğruya 1789 tarihli İnsan Hakları Bildirgesi'nin ilkelerinden çıkartılmış bulunan" asimilasyon kuramını yerden yere vurmanın da vesilesi olmaktadır. Böylece, "sömürünün eskimiş liberal kuramı, her zaman için Fransız sömürgeciliğinin arka planını oluşturmuştur; öyle ki, ilkellere yönelik davranışların, doğanın korunmasını gözetecek bir düşünce doğrultusunda işleyebilmesi asla mümkün olmamıştır."

Yabanıl durumun bu "asimilasyoncu" görüsüne karşılık, nazi politikası farklılıkların gerçek anlamlarıyla tanınması gerektiğini öne sürmektedir: "Nasyonal sosyalizmin doğa politikası açısından izlenmesi gereken yol son derece açıktır. Amerika ya da Avustralya'nın başlangıç dönemlerinin bize bir modelini sundukları şekliyle sindirme ve yok etme politikası da, en az Fransız asimilasyon kuramı kadar gündemdışıdır. Olması gereken şey, insan doğalarının, özgün ırksal köklerine uygun olarak gelişmeleridir." Dolayısıyla, her türlü durumda, yerlilerin kendiliklerinden gelişmelerine izin vermek gerekmektedir. Schoenichen, "nasyonal sosyalist bir dünya görüşü açısından" son derece gerekli gördüğü tek bir tavsiyede bulunmaktadır: Karma evliliklerin yasaklanması; çünkü bu tür evlilikler farklılıkların ortadan kalkmasına ve insan türünün tekdüzeleşmesine neden olurlar. Aşırı sağ, dün olduğu gibi bugün de, ekolojiye "özdeşliği savunma", yani, halkların –doğallıkla kendi öz halkından başlamak üzere– "etnik, kültürel ve doğal ortamını koruma" ödevini yükleyerek, bütün biçimleri altında melezleşmeye karşı çıkmaktadır: "Hayvan türlerinin korunması uğruna mücadele ederken, bir yandan da genelleştirilmiş melezleştirme yoluyla insan ırklarının ortadan kaldırılmasını kabul etmek neden?"[15] Değil mi ya...

Tıpkı, duygu estetiği ve derin ekolojinin, dağlı ya da Amerikan yerlisi, yabanıl halkları yeniden eski haklarına kavuşturmasında olduğu gibi, ekolojinin nasyonal sosyalist kavranışı da *Naturvölker*'lerin ("doğal halklar"ın), ortam ile örf ve âdetler arasında tam bir uyuma ulaşmaları fikrine geniş yer verir. Hat-

tâ köksüzleşmenin ve sürekli devingenliğin liberal dünyası karşısındaki üstünlüklerinin en belirgin işareti de buradadır. Onların kültürü, hayvanların yaşam biçimini andırışıyla, doğanın daha ileriye doğru götürülmesinden başka bir şey değildir ve Fransız devriminden çıkan modernliğin tahrip ettiği ve nihayet yeniden düzenlenmesi gereken şey de, işte bu ideal uzlaşmadır.

Kültürel Gösterge Olarak Doğa ve Doğal Gösterge Olarak Kültüre Dair

Böylece Alman ulusunun yaşamında yeniden kurulması gereken şey doğanın ve kültürün birliği olmakta ve terimlerin her biri, Aydınlanma düşüncesinin önerdiğinin tersine, kültürel olanı doğal olandan ayırmayı reddeden bir romantik gerekçenin doğruluğunu kazanmak üzere zıttının içine girmektedir. Avcılık konusundaki, 3 Temmuz 1934 tarihli yasanın hazırlayıcıları, bunu daha giriş bölümünde belirtmekten geri durmazlar: "Alman avcılık yasasının iki yüzyıllık gelişimi, Alman halkı ve Alman *Reich*'ı için çok büyük önem taşıyan bir sonuca ulaşmış bulunmaktadır. Bu yasa, şimdiye kadar yirmi farklı bölgesel yasaya yansımış olan Alman hukukundaki parçalanmışlığı aşmaya ve böylece yasal birliğe ulaşmaya imkân vermekle kalmamış, ama aynı zamanda av hayvanının *(des Wildes) en değerli kültürel varlıklarımızdan biri olarak* korunmasına, ve yanı sıra, doğanın ve yaratmış olduğu varlıkların sevilip anlaşılmasına yönelik halk eğitimini de kendine görev bilmiştir." Yabanıl doğa *(das Wilde)* bütün uygarlıkları önceleyen bir veri olarak değil, ama Almanya'nın "kültür varlığı" olarak tanımlanmaktadır. Karşı yönden, kültürel gösterge olarak doğa sevgisi de, Germenliğe özgü biyolojik oluşumun içinde unutulmuş zamanlardan beri kök salmış gibi sunulmaktadır:

> "Doğa ve onun yaratıklarına duyulan sevgi de, orman ve kırlardaki avcılığın verdiği haz gibi, Alman halkında derinlemesine bir şekilde kök salmıştır. Soylu bir sanat olan Alman sürek avcılığı, unutulmuş zamanlardan kalma bir Germen geleneğine dayanarak, yüzyıllar

içinde bu şekilde gelişmiştir. Alman halkı adına, avcılığı ve av hayvanlarını halkın çok değerli varlıkları olarak sonsuza kadar korumak gerekmektedir. Almanın ulusal toprağa olan sevgisini derinleştirmek, yaşamsal gücünü pekiştirmek ve ona, günün yorgunluğundan sonra bir dinlence sağlamak gerekmektedir."

Balıkçılık, avcılık ve gelenek, sonuçta... Şunu hemen belirtelim ki, yasanın amacı yalnızca kültürel ve doğal olanların hukuksal birliğini sağlamak değil, ama aynı zamanda da bu birliği gerçek bir ekolojik düşünme çerçevesi içinde konumlandırmaktır. Dolayısıyla avlanma hakkını, doğal ortamı esirgemenin iyice anlaşılmış zorunluluklarıyla uyuşacak tarzda *sınırlamak* gerekmektedir. Bu bağlamda, 1934 tarihli yasa, hiç şüphe yok ki, avcının rolünü modern terimlerle yeniden tanımlayan ilk yasadır. Uzun bir geleceğe aday bir neden uyarınca, avcı böylece, çevrenin korunmasındaki, hattâ modern tekdüzelik tarafından durmaksızın tehdit edilen kökensel çeşitliliğin yeniden kurulmasındaki başlıca öznelerden biri haline gelmektedir:

"Avcı adını taşımaya layık bir avcının görevi yalnızca avlanmak değil, ama aynı zamanda da, daha sağlıklı, daha güçlü ve türler itibariyle daha çeşitlenmiş bir av alanının doğup korunması için, av hayvanlarını gözetmek ve iyileştirmektir."

Yasanın altıncı bölümü, avlanma hakkına getirilen sınırlandırmalara ayrılmıştır ve bu sınırlandırmalar yalnızca güvenlik gereklerine, kamu düzenine, ya da hattâ doğal görünümün zorunlu korunmasına değil, ama aynı zamanda da "hayvanlara yönelik vahşeti önleme" zorunluluğuna dayandırılmışlardır. Bizzat Hitler'in pek eğilimli olduğu bu istenç adınadır ki, ıstırap verici birtakım tuzakların kullanıldığı avlanma yöntemleri yasaklanmıştır. *Reichsjagdgesetz*, böylece, nasyonal sosyalist ekolojik düzeneğin ana parçası olarak ortaya çıkmaktadır: Onunla birlikte, insan artık insansılaştırılmış ve insanın çabalarıyla yetiştirilmiş bir doğanın efendisi ve maliki olarak değil, ama zenginliğini ve çeşitliliğini korumakla yükümlü olduğu ve

özden kaynaklanan haklarla donanmış kökensel bir yabanıl durumun *sorumluluğunu taşıyan* bir kişi olarak konumlandırılmış olmaktadır.

Notlar

1. *Das deutsche Tierschutzrecht*, Berlin, Duncker ve Humblot, 1939.
2. Özellikle 1904'te biyolog Ernst Rudorff tarafından kurulan *Bund Deutscher Heimatschutz* ve 1906'da Berlin'de oluşturulan *Staatliche Stelle für Naturdenkmalpflege in Preussen*. Bu kuruluşlar ve daha genel olarak da, nazi yönetimi altındaki doğayı koruma hareketleri hakkında Walter Schoenichen'in çalışmaları okunmalıdır. Kendisi de inanmış bir nasyonal sosyalist ve Berlin Üniversitesi Doğayı Koruma Kürsüsü'nün başkanı olan Schoenichen, 50'li yılların sonlarına kadar çevre konusunda Almanya'nın üstlendiği misyona ilişkin bir dizi kitap kaleme almıştır; bunlardan iki tanesi Hitler rejiminin iyiliklerini konu edinmektedir: *Naturschutz im dritten Reich*, Berlin, 1934 ve *Naturschutz als Völkische und internationale Kulturaufgabe*, İena, 1942. Bu kitaplar hiç şüphesiz nazi ekolojisinin, onun geliştirilmesine katkıda bulunmuş olanların gözünde taşıdığı anlam konusunda okunabilecek en mükemmel yorumları barındırmaktadırlar. Özellikle de, bu kitaplarda, yasaların Alman romantizminin entelektüel tarihine göre konumlandırılması söz konusu olmaktadır.
3. Burada, Marbourg okuluna olduğu kadar Husserl'in fenomenolojisine de atıf yapılabilir. "Aşkınlık" ya da *Dasein*'ın özelliği olarak *ek-sistence* kavramıyla, Heidegger de bu gelenek içinde yer almaktadır, bu yüzden, sonuçta naziliğe katılması, derinliğine ve kalıcılığına rağmen, ancak *kısmi* olmuş ve hiçbir zaman ideolojinin "biyolojist" ve dirimselci yanına yönelmemiştir. Heidegger'in tilmizlerinden birçoğunun bugün, filozofu hâlâ (bir miktar) hümanizm geleneğine ait kılan o "insana özgü"lük, hakikilik düşüncesinin kökünü kazımaya çalışmaları, yaşadığımız zamanlara ilişkin ve hiç de olumlu şeyler vaat etmeyen bir işarettir.
4. *Naturschutz als Völkische und internationale Kulturaufgabe*, s. 45.
5. *A.g.y.*, s. 46.
6. Bir başka kitabımda, *Homo Aestheticus*'ta (Grasset, 1990), bu tartışmanın terimlerini çözümlemiştim.
7. *Jean-Philippe Rameau. Splendeur et naufrage de l'esthétique du plaisir à l'âge classique*, Minerve, Paris, 1983.
8. Bu noktaya ilişkin olarak, bkz. Robert Legros'nun, genç Hegel'in Alpler'deki yolculuğuna ilişkin günlüğüne yazdığı giriş, Jérôme Millon Yay., 1988. Burada onun temel tezlerinden birini kullanıyorum.
9. Robert Legros, Fransız klasisizmiyle, kopuş halindeki bu yeni duyarlığın doğuşunu kusursuz bir şekilde betimlemiştir: "Bu doğa, kökenlerin doğasıdır. Şu bağlamda 'kökensel'dir ki, henüz ehlileştirilmiş, örgütlenmiş, disipline sokulmuş, boyun eğdirilmiş değildir. Saflıktan, masumiyetten, açılmadan, atılımdan, tazelikten, kendiliğindenlikten ibarettir... İmdi, bu 'kökensel', aynı zamanda hem bakir hem de çoğalmakta olan dünya imgesini bizim karşımıza getirenler dağlardır. Çiçeklerin kaynaşması ve akarsuların taşkınlığı, çavlanların ve çılgın

otların oynaşması, havanın temizliği ve ormanların serinliği; gerçek ve henüz yozlaştırılmamış olan doğa işte budur... Bu doğa yalnızca Alpler'in sergilediği manzarada ortaya çıkmaz, ama dağlıların örf ve âdetlerinde de belirginleşir. Alpler'in, kökensel doğayla uyum içinde yaşayan sakinlerinin kendileri de 'doğal' bir zihniyete sahiptirler, yani, uygarlık tarafından yozlaştırılmamışlar, yapmacıklıklarla şekilsizleştirilmemişlerdir... Kökensel olarak saf ve cömert bir doğa ülküsü boyunca dağların bağrındaki bu altın çağ söylencesi şekillenmektedir", *a.g.y.*, s. 20.

10 Alfred Bäumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Logik und Aesthetik des achtzehnten Jahrhunderts* başlıklı ve Darmstadt'ta *Wissenchaftliche Buchgesellschaft* tarafından yeniden basılan kitabında, klasisizmin Fransız karakterine karşıt olarak, duygu estetiğinin bu Alman özgüllüğüne bir bölüm ayırmıştır.

11 Yalnızca 22 Mart 1929 tarihli Belçika yasası bununla kıyaslanabilir, ama, Güney Avrupa ülkelerini hiç hesaba katmaksızın, İngiltere'de bile vahşi hayvanlara yönelik şiddet cezalandırılmadığını söyleyebiliriz.

12 Bununla birlikte yasayı kaleme alanların, hayvanları Alman yurttaşıyla aynı düzeydeki bir tüzel kişi gibi düşünmekten geri durduklarına işaret edilmelidir. Ama sorunun açıkça gündeme getirilmiş ve tartışılmış olması ve de verilmiş olan olumsuz yanıtın, hayvanların hayvan olarak birtakım haklara sahip olamayacakları fikrinden kaynaklanmaması anlamlıdır.

13 *A.g.y.*, s. 21.

14 *A.g.y.*, s. 411.

15 Brunot Mégret'nin, Front National tarafından 2 Kasım 1991 tarihinde düzenlemiş olan ekoloji konulu kollokyumdaki konuşması.

III
Farklılığa Övgü ya da Solculuğun Değişik Yüzleri: Ekofeminizm Olayı

Farklılık tutkusu ve doğal türlerdeki çeşitliliği geleneksel kültürler adına kendi başına koruma kaygısı, bugün asla romantik bir aşırı sağın mülkiyetinde değildir. Hattâ, modern zamanlara özgü tekdüzeliğin dışlanması, kitlesel tüketime yönelik küçümseme ve kozmopolit evrenselciliğin eleştirisi, daha çok "sola ait" hale gelmiş şeylerdir. Bir zamanlar, farklılığın haktalebi açık bir şekilde Karşı devrim'in yörüngesinde konumlandırılırdı: "Büyük Bildirge"nin biçimsel soyutlaması karşısında, ilk "milliyetçiler", İngilizlerin, Fransızların, İtalyanların... kısacası *somut* ve *tikel* olan her cemaatin kendi hukuk geleneğine dönmesi gerektiğini savunuyorlardı. Tekil miraslara olan bu bağlılık, bu "kendi evine" olan düşkünlük, hiç gizlenmeksizin "gericilik"in kanatları altında dillenmekteyken nasıl oldu da "ilericiliğin" bayrağı altında toplanabildi?

Yanıt, şüpheye yer bırakmayacak kadar açıktır ve fikirlerin mantık silsilesinden çok tarihin ağırlığına bağlıdır. Tek sözcükle formülleştirilebilir: Sömürgeciliğin çözülmesi. Üçüncü Dünya uluslarının fethi, cumhuriyetçi evrenselciliğin mantığına içkin miydi? Yoksa onun en soylu ilkelerine karşı gerçekleştirilen bir ihanetin sonucu muydu? Eğrisini doğrusunu iyice tarttıktan sonra, yanıt, felsefi bir düzlemde sürekliliğini korusa bile, tarihin bakış açısından pek de önemli değildir. Gerçekten de, bu konuda nasıl düşünülürse düşünülsün, cumhuriyetçi fikrin, daha beter, buyurgan bir asimilasyon, hattâ farklılıkların kökünü kurutma istencini gizlediği kanaati yaygındır. Bugün Mağ-

rip ülkelerini dolaşmak, Avrupa'da geliştirilmiş olduğu şekliyle laik ve demokratik ülküye yönelik en ufak bir atfın bile hiç de hoş olmayan bir etnomerkezciliğin sonucuymuş gibi görünme tehlikesi taşıdığını öğrenmek için yeterlidir. Bazen iyi, ama çoğu kez de kötü sonuçlar doğurmak üzere, "Aydınlanma"ya karşı genelleşmiş bir kuşku duyma çağına girmiş bulunuyoruz. Aynı anda, farklılık hakkı ideolojisi de "tepkici" olmaktan ya da öyle görünmekten çıkmış ve sömürgeleştirilmiş olanların, Avrupamerkezci emperyalizm tarafından ayaklar altına alınmış bir tekilliğe olan son derece doğal özlemiyle özdeşleşmiştir.

Şu halde, Jakobenlerin geometrik zihniyetine düşman olan "halkların zihniyeti" ile kaynaşmış ulusların cemaatçi kimlik/özdeşlikleri yeniden oluşturma istencinde dile gelen şey, artık Eski Rejim'in nostaljisi değildir. Tam tersine, ezilmişlerin ve "dünyanın lanetlileri"nin sözü, sömürgecinin yok etmek için elinden geleni yaptığı bir kültüre ulaşmayı, talep etmektedir. "Galyalı atalarımız" artık Dakar ya da Keruan'da parsa toplayamamaktadırlar... Bir türlü içinden çıkamadığımız müthiş paradoks da buradadır: Kendi içine kapanma, cemaatçilik ve milliyetçiliğin en aşırı uygulamaları, devrim biçimini aldılar! Ve Üçüncü Dünya'da var olan süreç, bugün bazı Doğu cumhuriyetlerinde, eski Sovyet İmparatorluğu'nun kalan bölümüne karşı devam etmektedir. Her yerde aynı çığlık işitiliyor: İyi Müslümanlar olun, iyi Çekler ya da iyi Slovaklar olun, ama aynı zamanda da iyi Fransızlar ve tıpkı 1914'teki gibi, iyi Almanlar olun... Ve hiç kimse de kalkıp, teşviğin "sağdan" mı yoksa "soldan" mı geldiğini kesinlikle söyleyememektedir. Yalnızca tarih ve sosyoloji, şurada ya da burada, geçmişin ezilmişlerinde olduğu gibi yeni-faşistlerde de birbirine karışma eğilimi gösteren tezler arasında bir ayrım yapmaya imkân vermektedir. Radikal kötülük, tekniğin, kültürün ve kitlesel tüketimin evrenine egemen olan melezleştirme ve tapon evrenselcilik şeklinde ortaya çıkmaktadır. Aşırı sağda olduğu gibi aşırı solda da tek bir parola vardır: Modern dünyanın "tekboyutluluğuna" karşı, yaşam kiplerini "yeniden tekilleştirmeyi", onları yeniden farklılaştırmayı öğrenmek gerekmektedir.

Bu sonuçsuz arşınlamalar her ne olurlarsa olsunlar, fikirle-

rin bir aşırı uçtan ötekine geçmeleriyle oluşan ilerleyişlere her ne kadar dikkat etmek gerekirse gereksin, yolun sonunda, farklılaştırıcı söylemlerin birbirine benzediklerini kabul etmek gerekmektedir. Çevre tutkusu bugün bunun apaçık bir kanıtını vermektedir: Çünkü, farklılığa yönelik ve nazi yasalarında hep mevcut olan övgü, derin ekolojinin en "ileri gitmiş" yorumlarında hemen hemen sözcüğü sözcüğüne yer almaktadır. Açıkça ifade edelim: Böylesine bir yaklaşımla, solculuk ve faşizmin birbirinin benzeri ideolojiler olduğunu anıştırmak değildir söz konusu olan. Bu, böyle söylenebilirse, her ikisine de haksızlık etmek olurdu. Bugün polemik sevdasıyla sıklıkla yapılageldiği gibi, Yeşiller Partisi'ni Vichy'de hükümet edenlerle aynı kefeye koymak, saçmalık ve düpedüz haksızlık olacaktır. Kurban seçilenin, her durumda utkuya ulaştığı bu tür lanetlemelerden kaçınalım: Her birimiz neyin aşırı ve önemsiz olduğunu çok iyi hissediyoruz.

Bununla birlikte, kendi içinde meşru olan kimi cemaatçi kimlik/özdeşlikleri esirgeme projesine, bazen birtakım kaymalar eşlik etmekte, ve bunlar, bir farklılık felsefesinin ta bağrına içkin olmaları hiçbir şekilde arızi olmamaları ölçüsünde, daha bir kaygı verici görünmektedirler. Jean Reynaud ve Yeşiller Avrupa milletvekili Gérard Monnier-Besombes tarafından, parti içinde göç sorunu üzerine bir tartışma başlatmak amacıyla 1985 Aralık'ında kaleme alınmış olan bir metnin, pek çok benzerleri ile birlikte tanıklık ettiği şey de budur. Bu bakımdan olanca dikkatimizi hak etmektedir:

> "Ekolojistler açısından, yerel kültürlerin, esasen, başka ırklardan gelme güçlü azınlıkların mevcudiyetini dikkate almaksızın, korunma ve yükselmelerini talep etmekte bazı tutarsızlıklar olsa gerektir.
> Brötanya'yı ziyaret etmek, eğer adım başı bir İsviçreli ya da bir Hırvatla karşılaşmak zorunda kalınacaksa, başka bileşenlerle karışmış bile olsa, oturduğu, bağlı olduğu, dilsel, kültürel, mimari terekesini yaşatmaya muktedir olduğu toprakla *(ein Land!)* sıkı bir ortakyaşam içindeki bir halkı *(ein Volk!)* artık bulmak mümkün değilse, yoksunlaştırıcı olacaktır."[1]

Nazi jargonuna yapılan son derece hoş göndermeleri bir yana bırakalım. Bu açıklamada önemli olan ve ona gerçek bir itiraf görüntüsü kazandıran şey, farklılık yanlısı bir konumu, göç olayına ilişkin sonuçlarını ortaya koymaksızın savunmanın yaratabileceği tutarsızlığa, bizzat yazarlarının ısrarla işaret etmeleridir. Çünkü, ırkın olmasa da, en azından kültürün saflığı yönündeki bir zorunluluk perspektifinden, Bröton, Hırvat ve İsviçrelinin aşırı ölçüde karışması, besbelli ki, hoş görülemez bir şeydir!

Bu doktrin, yine bir başka "belge"de de çok iyi bir şekilde açıklığa kavuşturulmaktadır ve bu belge, Antoine Waechter'e ait olmakla beraber, noktası virgülüne, Walther Schoenichen'in imzasını da taşıyabilirdi. Yargı sizin:

> "Uygarlıklar, köklerini içlerine daldırdıkları canlı vatan toprakları gibidirler: Çeşitlilik gösterirler. Bu kültürel çeşitlilik, biyolojik çeşitlilik gibi tehdit altındadır, çünkü bazı uygarlıklar, üstünlüklerinden emin olarak, kendi değerlerinin evrensel olduğunu ilan etmek suretiyle bütün uzamı işgal etme iddiasındadırlar (...). Konuşmasıyla, gelenekleriyle, becerileriyle, tarihiyle kimlik/özdeşlik kazanmış bir cemaate bağlılık, manzaralarıyla bu cemaatin ruhunu dile getiren bir toprağa duyulan sevgi, birey olarak insanın temel boyutlarından birini oluşturur. Köksüzleşme bir dram, bir psikolojik istikrarsızlık ve varoluşsal güçlük kaynağıdır. Kişinin birinci temel hakkı bir kimliğe sahip olmaktır ve bu kimlik kişinin ait olduğu insan grubununkiyle karışır."[2]

Burada da yine yersiz suçlamalardan sakınalım: Hiç kimse Waechter'in faşizme sempati duyduğunu ciddi olarak ileri süremez. Ama bu yüzden, soru burada daha da ivedilik kazanmaktadır: Bu koşullarda, faşizmin en temel bazı temalarıyla böylesine bir yakınlık nedendir? "Bir cemaatin ruhu"ndan bu şekilde söz etmek, kültürü yaşamda eritmek, cemaatçi aidiyetler yararına bireysel özerkliğin önceliğini yadsımak, "bölgesel kimliklerin ayırt edici imleriyle birlikte anadilin kullanılmasını da yasaklayan Jules Ferry Cumhuriyeti"nin soyut evrenselciliğine karşı, köklerin ve vatan toprağının savunmasını yapmak

neden? Aynı şekilde, "kan ve toprak" ideolojisine verilen o belirgin ödün neden? "Bir kültürel cemaat ancak kuşakların sürekliliğinin gerçekleştiği ve kimliğinin başka hiçbirine benzemeyen bir manzaranın somut ve görünür biçimini aldığı bir toprak üzerinde gelişebilir." Bu zorunluluklara bir karşılık oluşturamayan "vatansızlar" ve "köksüzler" ne olacaklardır? Modern kültürün *kökleşmeyi*, mirasın kesinlikleri üzerine temellenmeyi ya da kendini herhangi bir vatan toprağında tanımlandırmayı reddeden bütün öteki görünümleri için ne denecektir? Bu kadar sığ bir milliyetçi ve cemaatçi haktalebi biçimini aldığında, farklılıklara yönelik övgü ne anlam taşır?

Ve kimse, burada bir abartmadan söz etmeye, içeriğinin bütününden cımbızla ayıklanmış alıntıları maharetle kurgulayan kötü bir abartı retoriğinin varlığından bahsetmeye kalkışmasın. Çünkü, Waechter'in son kitabından bir bölümün başlığıyla söylersek, "çeşitliliğe övgü", temel ekolojinin entelektüel düzeneğinin gerçekten de tam içinde yer almaktadır. Bunu, Hans Jonas, Aldo Leopold ya da Félix Guattari'de olduğu gibi, Bill Devall'de[3] de görmek mümkündür. Şurası açıktır ki, böylesi bir övgünün, kendinde, hiçbir şaşırtıcı şey barındırmadığı ve gerçekten de, tekboyutluluğun ve tekdüzeliğin, özellikle de Fransa gibi Jakoben gelenekten gelen bir ülkede, tekniğin dünyasına özgü gerçek bir tehlike oluşturduğu ileri sürülecektir. Acaba?.. Asgari bir felsefi kesinleştirme burada kendini dayatıyor. Çünkü farklılıklara saygı, çok çeşitli biçimlerde düşünülebilir. Ve hiç kimse, ulusal kültürlerdeki çeşitliliğin, hayat tarzlarının "Amerikanvari" standartlaştırılması yararına sonsuza kadar kaybolacağı bir Avrupa'yı temenni etmiyorsa da, çözümün yine de, "uyuşmazlığın" uyuşmazlık olarak kendinde ve kendi için değerli kılınmasında yattığı kesin bir doğru değildir – özellikle de bu uyuşmazlığın kökeninin insanlararası ilişkilerin cemaatçi bir görüsünde bulunduğu sanılıyorsa.

Oysa radikal ekolojinin "aşırı sol" bir yorumunun bize önerdiği tez tam da budur. Bu tez, en iyi şekilde, Félix Guattari'nin 1985 yılında Antoine Waechter'in partisine katılmasından sonra ekoloji konusunda kaleme aldığı yazılarda formülleştirilmiştir. Daniel Cohn-Bendit ile birlikte kaleme aldığı bir makale-

de, programını, en azından açık olma niteliğini taşıyan bir tarzda duyurmaktadır:

> "Amaç, tartışılmakta olan sorunların bütününü kapsayan birtakım genel ifadeler üzerinde yaklaşık bir uzlaşmaya varmak değil, tam tersine, tikel konumların derinleştirilmesini, bireylerin ve insan gruplarının yeniden tekilleştirilmesini amaçlayan ve ayrışma kültürü diye adlandırdığımız şeyi öne çıkarmaktır. Şeylere ilişkin tek bir görü üzerinde, tüm göçmenleri, feministleri, *rocker*'ları, bölgecileri, barışçıları, ekolojistleri ve enformatik tutkunlarını uzlaştırma iddiasında bulunmak ne tür bir ahmaklıktır! Hedef alınmak zorunda olan şey, bunların farklılıklarını silen programsal bir uzlaşma değildir."[4]

İtiraf etmeye cesaret edebilecek miyim? Uzlaşma aramanın nesinin ahmaklık olduğunu ve de böyle bir hedefin farklılıkları nasıl kaçınılmaz bir şekilde tahrip edeceğini anlayamıyorum. Buna karşılık, bana öyle geliyor ki, Guattari'nin perspektifinden, asıl *res publica*'nın, yasa ve *genel çıkar*'a ilişkin *uzlaşma*'nın özgürce, tartışma ve gerekçelendirmeyle kurulmasının mümkün olabileceği tek kamusal uzamın bütün değerleri, düpedüz ve açıkça bir yana atılmakta ve üstelik de bu, yeni sağın en ufak bir zorlukla karşılaşmadan benimseyebileceği bir söylem uğruna yapılmaktadır. Çünkü eğer farklı insan grupları ve farklı kültürlerin kendi aralarında iletişim kurmaları ne mümkün ne de *zorunlu* ise, eğer ortak değerlere yapılan her türlü gönderme yalnızca evrenselin zorbalık ve şiddetinden ibaretse, ortada yapılacak bir tercih kalmamaktadır: Tıpkı bazı Doğu ülkelerinde olduğu gibi, derinlemesine bir şekilde kendi içlerine kapanmış, başkalarıyla iletişime girebilmek için gereken, atalarından kalma tekilliklerini aşabilme yeteneğinden yoksun cemaatlerin romantik görüsüne yönelme pahasına, bizzat cumhuriyet fikrinin ortadan kalkışına tanık olacağız demektir.[5]

Bu koşullar altında, farklılığa övgünün, karşı-cumhuriyetçi bir bağlamda anlaşıldığı üzere, en uç noktada, ırkçılığın olmasa bile, en azından ırksalcılığın formül kalıpları içine akmasında herhangi bir rastlantı bulunmasa gerek. Yine Guattari'ye kulak verelim:

"Çeşitli uygulama düzeyleri, yalnızca türdeşleştirilebilir, aşkın bir vesayet altında birbirlerine bağlanabilir olmamakla kalmazlar, bunların ayrıca, *uymazlık* süreçleri içinde seferber edilmeleri de gerekir. Feministler, bir 'kadın haline geliş'in içinde asla yeterince yer alamayacaklardır ve göçmenlerden *varlıklarına ya da milliyetsel aidiyetlerine sinen kültürel çizgilerini* yadsımalarını talep etmek için de hiçbir neden yoktur."[6]

"Varlıklarına sinen kültürel çizgiler": Bu, "görünüş bozukluğu"nun "solcu" versiyonu mu oluyor? Schoenichen gibi Guattari için de, kültür bir soyutlama değil, ontolojik bir gerçekliktir: Kültür, insanların varlığına, biyolojik durumlarıyla aynı şekilde içkindir – bu yüzdendir ki, her şeyden önce cumhuriyetçi bütünleşme projesinden vazgeçmek gerekir. Farklılık hakkı ideolojisi, ekoloji ile feminizm arasındaki bağı da yine bu şekilde kuracaktır – en azından belli bir ekoloji ile belli bir feminizm arasında. Çünkü bir başka düşünce geleneği, varoluşçuluk geleneği, kadınların saygınlığını tümüyle aksi bir yönde tasarlamayı öneriyordu. Eğer, doğadan farklılaşmacı yanlısı bir yaklaşımda olduğu kadar derin ekolojinin aşırı-solculaştırıcı bir görüsünde de, haklı olarak örnek teşkil edebilecek olan bir tartışmanın hedeflerini bütünüyle algılamak istersek, burada varoluşçuluğun ilkesini anımsamak gerekir.

Sartre, *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir*'de, klasik "insan doğası" sorununa aydınlatıcı bir basitlik ve derinlikte birkaç sayfa ayırmıştır. Burada, hiç farkına varmadan –felsefe tarihine hiçbir şekilde eğilim duymuyordu– Rousseau ve Kant'ın hayvansılık ve insanlık arasındaki farka ilişkin temel sezgileriyle buluşmaktadır: İnsan başatlıkla doğa karşıtı varlıktır, doğuşuyla birlikte ona verilmiş olan doğal koşullar tarafından baştan sona belirlenmemeye muktedir olabilen tek varlıktır. Bu yüzden, Sartre'a göre, gerçek anlamıyla bir "insan doğası" yoktur. Fazlasıyla sıkça karşılaşılan bir yanlış anlamayı hemen bertaraf edelim: Yadsınabilmesi esasen zor olduğu üzere, dişi ya da erkek cinsten bir bedende ve üzerimizde muazzam bir etkiye sahip olan tikel bir ulus, bir kültür, bir toplumsal ortam içinde yaşamakta olduğumuzun inkârı söz konusu değildir. Cinselliğim

gibi anadilimi de kendim seçemediğim açıktır. Bunları, bir bakıma, dışarıdan kabul ederim ve besbelli bir şey ki, her şey özerklikten kaynaklanmamaktadır: Böylesi bir dışsallığı kökünden söküp atmanın imkânsız ödevini özgürlüğümüze atfetmek, düpedüz saçma olurdu.

Yine de şurası kesindir ki, iki cinsiyetten birine ait olunmasında ortaya çıktığı gibi, bir tür dokunulmazlık taşısa da, sıradan bir olgusal *konumlanış* ile bir bakıma her türlü istençli faaliyetin dışında biçimlendirilmiş olduğumuz bir *belirleniş* arasında bir ayrım yapmamız mümkün, dahası, zorunludur. Çünkü, bireyliğinden çok, baştan sona türüne özgü içgüdünün doğal kodlamasına tabi olan hayvandan farklı olarak, insanlar, kendi öz doğalarından kurtulma, hattâ ona karşı başkaldırma imkânına sahiptirler. Dahası bu yoldan, yani şeylerin düzeninden kopmak suretiyledir ki, gerçek bir insanlık sergilerler ve eşzamanlı olarak etiğin ve kültürün alanına geçerler. Nitekim, kültür de, etik de, tastamam insani bir evrenin inşası için ortaya konan o doğa karşıtı çabadan kaynaklanmaktadır. Hukukun hükümranlığından daha az doğal hiçbir şey olmadığı gibi, uygarlıkların tarihinden daha az doğal olan bir şey de yoktur: Bitkiler ve hayvanlar, bunların ikisinden de habersizdirler. Spinoza ile birlikte, küçük balıkları yemenin büyüklerin doğasında bulunduğu söylenebilir. Elbette, kimi zaman, hattâ sıklıkla, *mutatis mutandis,* insanlar arasında da aynı şeyin olması ve onların, aslında *doğaları gereği* zorun hükümranlığına boyun eğmeleri korkutucudur. Ama etik ve kültürel bir düzlemde onlardan beklenen asla bu değildir ve bu beklenti, eğer onlarda doğanın eğilimlerine direnme ve de böylece bir *konumlanışın belirlenmeye dönüşmesine* izin vermeme yeteneğini varsaymamış olsaydık, ortaya çıkmayacaktı.

Simone de Beauvoir, *İkinci Cins*'te işte bu insan tanımını devreye sokar. Kadınların kurtuluşunun gerçekleşebilme koşullarını sorgularken, haklı olarak böylesi bir "sorunun, kadının üzerinde fizyolojik, psikolojik ya da ekonomik bir yazgının ağırlığı bulunduğunu varsaymamız halinde hiçbir anlam taşımayacağını"[7] belirtir. Eğer kadınlar içkinliğe ait kılınırlarsa, eğer kendi doğaları da dahil olmak üzere doğaya aşkınlaşma

imkânları yadsınır ve sonsuza kadar, biyolojinin onlara bir tür yazgı olarak vermişe benzediği evcil yaşama bağlı tutulurlarsa, onları hayvansılığa indirgemiş oluruz. Ama, Elisabeth Badinter'in oldukça yakın bir perspektiften işaret ettiği gibi, "aziz ve kutsal doğa bugün kurcalanmakta, değiştirilmekte ve arzularımız doğrultusunda ona meydan okunmaktadır."[8] Hümanist (insanlık ile hayvansılığı birbirine karıştırmayı reddeden), eşitlikçi (kadınlar doğanın belirlenimlerine erkeklerden daha fazla perçinlenmiş durumda değillerdir), ve cumhuriyetçi (genel olarak doğanın tikel belirlenimlerinden oluşan alandan kopmak suretiyledir ki, kültürün ve etiğin evrenselliğine yükselinir) bir feminizm buradan ortaya çıkmaktadır.

Bu elbette farklılık filozoflarının hoşgörü gösteremeyecekleri bir perspektiftir. Bu açıdan, radikal ekoloji ile farklılık yanlısı feminizmin, bu cumhuriyetçi varoluşçuluğa karşı mücadele vermek üzere "ekofeminizm"in bayrağı altında birleşmiş olmaları anlamlıdır. İleride göreceğimiz gibi, tartışma ilginç yönler içermektedir.

Ama öncelikle, Atlantik-ötesinde "ekofeminizm"den ne anlaşılıyor, ona bakalım. Terim ilk kez 1974'te,[9] Françoise d'Eaubonne tarafından ortaya atılır. Amerika Birleşik Devletleri'nde hemen benimsenecek ve doğallıkla çok tutulacaktır. Nedir söz konusu olan? Kadınların ezilmesi ile doğanın ezilmesi arasında doğrudan bir bağ olduğunu, öyle ki, birincilerin savunulması ile ikincinin savunulmasının herhangi bir zarara yol açmadan birbirinden ayrılamayacağını öngören, prensipte basit bir düşünce. Hareketin başlıca kişiliklerinden biri olan Karen J. Warren'in önerdiği tanım şöyledir:

> "Ekofeminizm terimini şu tezler üzerine kurulu bir tavrı göstermek için kullanıyorum: 1) Kadınların ezilmesi ile doğanın ezilmesi arasında önemli bağlar vardır; 2) Bu bağların statüsünün kavranması, kadınların ezilmesi gibi doğanın ezilmesini de kavramaya yönelik her türlü girişim açısından zorunludur; 3) Feminist teori ve pratiğin ekolojist bir perspektif içermesi zorunludur; 4) Ekolojik sorunlara getirilecek çözümlerin feminist bir perspektif içermeleri zorunludur."[10]

İlk bakışta, ekofeminizmin böylesi bir programla derin ekolojiye yaklaştığı düşünülebilir. Her iki hareket de, bütünüyle egemenlik ve gemleme hedefine yönelmiş olan Batı uygarlığına karşı ortak bir dışlama tavrı içinde değiller mi? Bunun için, her ikisi de, reformcu tipteki çevreciliğe karşı çıkmıyorlar mı? Bütün bunlar doğrudur. Ama yine de, ekofeminizm bir noktada derin ekolojiye karşı oldukça düşman bir tutum içinde olacaktır. Gerçekten de, ekofeministlere göre *deep ecologist*'ler, kavgalarını "genel olarak insanmerkezciliğe" karşı sürdürmek gibi bir hata işlemektedirler. Oysa, asıl sorun, Batı dünyasının "insanlık üzerinde odaklanmış" olması değildir, onun *human centerdness* üzerinde [*insanmerkezcilik*] değil, ama *male centeredness* üzerinde [*erkekmerkezcilik*], yani, "erkekler üzerinde odaklanmış" olmasıdır. Dolayısıyla gerçekten "derin" olan bir ekoloji, bugün kendisi için fazlasıyla saygınlık taşıyan bu adı taşımakta olanı aşmak ve gerçekten üzerinde durmaya değer tek soruyu en sonunda dikkate almak zorundadır. O soru şudur: *Erkeklerin* kadınlar ve doğa üzerindeki egemenliklerini bağdaştıran bağları nasıl betimlemeli? Demek ki, her iki durumda da elbette bir haktalebi olarak ortaya getirilen hümanist geleneğin yapıbozumu, insanmerkezciliğe [*anthropocentrisme*] yönelik eleştirinin yerini nasıl *erkekmerkezciliğe* [*androcentrisme*] yönelik olan eleştirinin alabileceği sorusu cevaplanmadan, tastamam gerçekleşemeyecektir. Bu yeni entegrizmin, özellikle Ariel Kay Salleh'nin, *Deeper than deep ecology: the ecofeminist connection* [*Derin Ekolojiden de Daha Derin: Ekofeminist "Bağlantı"*] şeklinde oldukça anlamlı bir başlık taşıyan makalesinde açınladığı ana tema böyledir:

> "(Derin ekolojide) Batı'nın metafiziğini, epistemolojisini ve etiğini yeniden düşünmek üzere gerçekten de bir çaba bulunmaktadır... Ama bu çaba, kendi içine kapanmış bir idealizmin tutsağı olarak kalır, çünkü, kültürümüzün psikoseksüel kökenleri ve içinden geçtiği bunalıma ilişkin, son derece rahatsız edici sorunlarla kapışmada başarısızlığa uğrar (...). Derin ekoloji hareketi, erkekler, içlerindeki kadını yeniden keşfedip sevme cesaretini göstermedikleri sürece gerçek bir başarıya ulaşamayacaktır."[11]

Çünkü Salleh'nin, hareketin bütünü açısından da temsil edici olan tezine göre, *kendiliğinden bir şekilde*, doğadan nefrete dönüşen kadından nefret, erkeklerin eylemlerini ve buradan kalkarak da, bütün bir Batılı/ataerkil kültürü yönlendiren başlıca itkilerden biridir.

"Avrupa'dan bakıldığında" eğilim belki bu şekildedir ama, burada da, basit bir fantezinin, grupçukların işleyiş biçimine özgü ve hepimizin 60'lı yıllarda yakından tanımış olduğumuz o abartılı yaklaşımlardan birinin söz konusu olduğunu sanmak yanıltıcı olacaktır. Çünkü ekofeminizm, Amerikan feminizmi içinde ve ötesinde, hiç de hafife alınmayacak bir yer işgal etmeye başlamıştır: Üniversitelerde hazır ve nazırdır ve de "siyasal yönden doğru"nun ve devamını doğallıkla hakların farklılığı yönündeki bir haktalebinde bulan o farklılık hakkı adına estirilen entelektüel terörün hüküm sürmesine güçlü bir şekilde katkıda bulunmaktadır.[12] Yoğun bir literatürün oluşmasına yol açmış, bu bağlamda ve sözünü edegeldiğimiz ortak program temelinde, çok çeşitli tavırların ortaya konmasına vesile olmuştur.

Bu tartışmaları açığa kavuşturmayı ve ekofeminizmin de aynı şekilde bir farklılık övgüsü içinde hangi yönde yoğunlaştığını belli bir kesinlikle saptamayı denemek üzere, öncelikle onun üç temel eğilimini belirleyeceğiz.[13] Bunlar, kadının sömürülmesi ile doğanın sömürülmesi arasındaki bağın ve bu sömürülerin kökeninin, bazen birbirine ayrı düşebilen üç felsefi yönelim içinde açıklanabileceği olgusundan kaynaklanmaktadırlar. Bu ikili baskıyı, birinci eğilim *ikiciliğin* [*düalizm*], ikincisi *mekanikçiliğin* ortaya çıkışına götürmekte, üçüncüsü de onu doğrudan doğruya *cinsiyetler arasındaki psikososyolojik farklılıklarda* temellendirmektedir.

İkicilik aracılığıyla getirilen açıklamanın yalın olmak gibi bir üstünlüğü vardır. Bu açıklama, Val Plumwood'un, ekofeminizmin çeşitli görünüşleri arasında bir senteze giriştiği bir makalesinde getirdiği, oldukça fikir verici formülleştirmeye göre şu şekilde sunulmaktadır:

> "Ekofeminizmin perspektifinden, Batı düşüncesi, karşılıklı olarak birbirini güçlendiren ve toplumsal yapıyı anlamada anahtar rolü oy-

nayan kavramları kapsayan, birbirine bağlı bir dizi ikicilikle belirginleşmiştir. Bunlardan bazılarını aşağıda verildiği şekilde (bu listenin eksiksiz olduğu ileri sürülmeksizin) göstermek mümkündür:

1. ALAN
Düşünsel yapı (idrak, zihin, akılcılık)
İnsan
Eril
Kültürel ve tarihsel olarak üretilmiş
Üretim
Kamusal
Aşkınlık
Akıl

2. ALAN
Fiziksel yapı (beden, doğa, madde)
İnsan-olmayan, hayvan
Kadın doğası
Doğal olarak üretilmiş
Üreme
Özel
İçkinlik
Heyecan"

Şunu da elbette eklemek gerekir ki, bu ikili bölümlemeler, kadın/doğa sömürüsünün kökünü oluşturmak için ayrıca üçlü bir tarzda yorumlanmak zorundadırlar. Önce bir hiyerarşinin belirtileri olarak: Zihin bedene, insan insan-olmayana, erkek cins dişi cinse vb. yeğlenir. Sonra, 2. alanın birincisine kıyasla araçsallaştırılması doğrultusunda: Erkek (erkek cins) böylece kadını, doğayı, hayvanları vb. kullanma konusunda meşruiyet kazanmış olmaktadır. Nihayet, mevcut terimlerin her biri, sarsılmaz bir kutupluluğun işareti olarak anlaşılmak zorundadır ve 1. alanda yer alanlar da, yalnızca gerçek anlamıyla insani olarak kabul edilen şeyi tanımlamaktadırlar.

Oysa, ekofeministlere göre, en azından Platon'dan itibaren Batı düşüncesine egemen olan ve Hıristiyan geleneği, Descar-

tes'çılık, Aydınlanma felsefesi, İnsan Hakları Bildirgesi'nin getirdiği liberalizm, Fransız Devrimi vb. üzerinden bize kadar ayakta kalmış olan şey, aslında böyle bir okuma kalıbı olmuştur ve bu aşamalardan her biri, bugün başat olan ataerkil ideolojinin oluşumundaki bir dönem olarak çözümlenebilir.

Egemen olma fenomeninin, XVI. yüzyıldan itibaren, dünyanın *düzenli kozmos* olarak kavrandığı eski görüyle kopuş halindeki mekanikçi bir düşüncenin yükselişe geçişiyle açıklanması, ikiciliğin yöneldiği görüye karşı çıkar gibidir. *The Death of Nature (Doğanın Ölümü)* adlı kitabını türünün bir örneği olarak kabul edebileceğimiz Carolyn Merchant'a göre, kadının doğayla özdeşleştirilmesi yalnızca modernlikle pejoratif hale gelebilirdi. Çünkü eski insanlarda ve Ortaçağ'da "ben, toplum ve kozmos arasındaki bağı kuran metafor, organizma metaforuydu."[14] Oysa, organizmanın özelliği, *bütün parçalarının birbirine bağımlı olmasıdır*, öyle ki, bunlardan bir teki bile, ötekiler de etkilenmeksizin değersiz kılınamaz. Modern zamanların tahrip ettiği şey, bu olumlu karşılıklılık ilişkisidir.[15]

Bu dönemleştirme elbette tartışılabilir: Çünkü bu yaklaşım, ekofeministlerin ilk grubunun bakış açısından, ruh ve beden ikiciliğinin eski insanlarda, örneğin Platon'da da, esasen mevcut olduğu gerçeğini göz ardı etmektedir. Ama, yanıt olarak, Platon'un antik dünya için temsil edici olmadığı ve bu dünyanın, esas itibariyle, gerçekten de dünyanın örgenci bir görüsünü benimsediği söylenebilir. Bu tartışmanın sonucu ne olursa olsun, ekofeministler, modern dünya ile birlikte, Descartes'çı türden bir araçsal akılcılığın doğuşunun, geçmiş gelenekler içinde esasen mevcut olan ikicilikleri ağırlaştırmaktan başka bir şey yapmadığını kabullenmede hiç zorlanmadan uzlaşacaklardır. Bu bağlamda, mekanikçilik aracılığıyla getirilen açıklama, kimi zaman ifade edildiği üzere, birincisine o kadar da karşıt değildir.[16]

Üçüncü tavır bizi doğruca konumuzun odak noktasına götürmektedir. Bu tavır, söz konusu ikili bölümlemelerin (zihinsel/doğal, insan/hayvan, ruh/beden vb.) bizzat kaynağını –cinsiyetler arasındaki farklılıkta olmasa da; nitekim, biyolojik konumlanış ile çeşitli biçimler uyarınca ona atfedilebilecek olan

psikososyolojik özellikleri birbirine karıştırmamak gerekir– *türler* arasındaki *farklılıkta* arama projesinde ortaya çıkmaktadır. Val Plumwood'un belirttiği gibi, "türlerin oluşumundaki bu yönü, biyoloji değil, ama farklı bedenler tarafından gerçekleştirilmiş farklı deneyler ve toplumsallaşma belirlemektedir". Nitekim, kendinde meşru ve temenni edilir türden olan bu nüansı korumanın, uygulamada oldukça zor olduğunu ileride göreceğiz. Kaldı ki, söz konusu nüans, bizzat Plumwood'un ortaya koyduğu formülleştirmede bile esasen silinme eğilimi göstermektedir: Farklı deneylerin farklı bedenler tarafından *gerçekleştirilmiş* olduğunu söylemek, aslında, haklı ya da haksız, yalnızca kültürel ve tarihsel değil, ama biyolojik bir *belirlenmenin* mevcut olduğunu öne sürmek değil midir?

Her ne olursa olsun, bu üçüncü tür ekofeminizmin başlıca tezi, açıklanması gereken çift yönlü doğa/kadın sömürüsünün doğuşunun doğrudan doğruya *tür* farklılıklarına bağlı olduğudur. Genel bir serimlemeye gitmek yerine, bu yeni feminizm biçiminin yer verdiği yorumlardan bazı anlamlı örneklere işaret edeceğim.

Esas olandan, yani, görünüşe göre, erkek cinsine özgü olduğu ve bu cinsi, doğal heyecan ve duyguların akıldışılığından nefrete götürdüğü düşünülen o akılcı kaygıdan başlayalım. Bu kaygı erkek cinsine nereden gelmektedir? *New Women, New Earth (Yeni Kadın, Yeni Dünya)* adlı kitabı bu konuda en yetkin kaynak kabul edilen Rosemary Radford Ruether'a göre, "akılcı olana atfedilen bu aşırı öncelik" erkek cinsinin yaşamı dünyaya getirmedeki yetersizliğinden kaynaklansa gerektir. Bu aşılamaz açmaz, onlarda, "kendi ölümsüzlüğünü yadsımak, asıl insanlığı (yani erkek cinsin oluşturduğu insanlığı) doğum/ölüm kalıbının ötesinde konumlanmış aşkın bir tanrısal alanla özdeşleştirmek için" trajik bir "çabaya" yol açacaktır. "Aynı anda, kadınlar da sonluluk alanıyla, yani, bizzat kendinin, varlığı gibi kökenleriyle de sonluluğun hükümranlığına ait bulunduğu gerçeğini kökünden kazımak amacıyla yadsınması gereken alanla özdeşleştirilmektedirler. Kadın, beden ve dünya, böylece, bir ikicilik içinde, '...'dan daha sonra', 'tarafından yaratılmış', '...'na elverişli' olarak ilan edilmesi gereken ve sonuçta,

erkeğin kendi tanrısallığını üretmek için kendine imge kıldığı bilincin (erkek cinse özgü olan bilinç) doğasına yabancı olduğu kabul edilen, aşağı kısmı oluşturmaktadırlar."[17] Ve "mantıksal olarak yeryüzünün tahribine götüren" şey de, bu yapının kırılganlığının sonucu olan kaçınılmaz hayal kırıklığıdır. Kanıtlama böylece tamamlanmış olmaktadır!

Buradan itibaren, her şey, hiçbir güçlükle karşılaşılmaksızın birbirine zincirlenmekte ve türler aracılığıyla getirilen çözümleme, daha başka insanların hiç şüphesiz yanlış olarak ve kuşku verici nedenlerle fazlasıyla karmaşık olduklarını düşündükleri şeyler de dahil olmak üzere, en çeşitli kültürel fenomenlerin yorumlanmasına mükemmelen uyarlanmaktadır. Örneğin, Descartes'çılığın nihai anlamıyla birlikte gerçek kökeninin de en sonunda doğru olarak kavranması mı arzu ediliyor? İşte Descartes'çılığın ne olduğu:

> "Descartes'ın aşırı akılcılığı gibi özne ve nesne arasında kurduğu ikicilik de ben'in ve gerçekliğin aşırı ölçüde eril bir görüsünün, modern toplumdaki erkek cinsin büyük bir kısmı tarafından paylaşılan bir görünün ürünleridir. Erkekler, duygularından kopartılmış olarak, yalnız, katı, aşırı ölçüde akılcı ve somut kişisel ilişkileri boşlamak pahasına, soyut ilkeler uğruna yükümlülük almaya elverişli hale gelirler. Soyut doktrinlere olan bağlılıklarının sonucu olarak, erkek cinsi fazlasıyla akılcı ahlak felsefeleri geliştirmiştir. Böylesi felsefeler, insanlığın doğa ile olan ilişkilerine değgin etik de dahil olmak üzere, etiğin önkoşulları olarak *kaygı* ve *duygu*'nun rolü konusunda hiçbir şeyi ya da hemen hemen hiçbir şeyi dikkate almazlar."[18]

Bundan başka, aynı üslup içinde, liberal hukuk kuramlarının ve özellikle de 1789'un İnsan Hakları Bildigesi'nin özü mü kavranmak isteniyor? Burada da yine, açıklama bir giyotin bıçağı gibi inmektedir:

> "Hem ekonomik hem de siyasal nitelikli liberal ideolojinin yanı sıra, insan zihnine eğilen bireyci türden felsefelerde de rastlandığı şekliyle, ayrışmış, özerk ve güçlü biçimde bireyleşmiş bir ben görüsü, ataerkil bir toplum içinde kadınlar tarafından yetiştirilmiş erkekleri be-

lirleyen ben'in gelişme olgusuna açılan dava karşısındaki savunmacı bir şeyleşme olarak düşünülebilir. Ataerkil ailenin yapısı, siyasal ve felsefi bakış tarzları, gerçekten de, olgusal bağlamda doğru betimlemeler gibi görünen ve böylece bu kavrayış biçimlerinin doğruluğunu *kendi* doğruları olduğu için kabul etmeye az çok derinlemesine bir şekilde yönlendirilmiş olan erkekler üretme eğilimindedir."[19]

Şu halde hayvanların, ağaçların ya da kayaların hukukunu gözetecek bir haktalebine doğru yönelmemek gerekmektedir, çünkü bizzat hukuk fikri "erkeksi" kökenlerinden ötürü tukaka edilmiş olmaktadır. Sıradan ekolojiyi nitelendiren "hukuksal-etik genişlemecilik", "erkekmerkezci" köklerini ortaya sermektedir:

"Doğal haklar doktrini, insanlık ile doğa arasında egemen olmaya dayanmayan bir ilişki kurulmasına imkân vermeye elverişli değildir: Gerçekten de bu doktrin, 1) Erkekmerkezcidir, 2) İnsan olmayan varlıklara yalnızca araçsal bir değer atfeder, 3) Hiyerarşiktir, 4) İkilikçidir, 5) Atomistiktir, 6) Yalıtılmış bireyin önemini tumturaklı bir şekilde çoğaltan soyut etik ilkelere yönelir, 7) Ahlaki davranışların oluşumunda duyguların önemini yadsır ve 8) İnsan yaşamının bize can veren biyosferle olan sürekli ilişkisini algılamaya muktedir değildir."[20]

Şunu da ekleyelim ki, modern kültürün sayısız yanlarının bu kısmi ve "bölgesel" çözümlemeleri, psikanalizin, sosyolojinin ya da siyasal bilimin hayret verici türevlerinin karmakarışık bir şekilde birbirine karıştığı daha genel bir çerçeve içinde köklenmektedirler. Bir kez daha, bu tuhaf literatür hakkında bir fikir vermek üzere alıntıladığım şu temsil edici örnekte olduğu gibi, bazen bütün bir insanlık tarihi birkaç satırda özetlenmiş olmaktadır:

"Yalnız bir ben'e ilişkin erkeksi kavrayış, kaynağını, çocukluk dönemindeki ana/oğul ilişkilerinde bulur. Başlangıçta, küçük oğlan kendini annesiyle özdeşleştirir. Bununla birlikte, daha sonraları cinsel düzlemde ondan farklı olduğunu keşfeder. O zaman, oğlan çocuk,

kendi öz cinsel kimliğini kazanma arayışı içinde, annesi karşısındaki kendi gerileyişini bir terk edilme olarak yaşar. Bu varsayımsal terk edilme nedeniyle derin bir hayal kırıklığı ve kin duyarak, kadınlardan çekinme, onlardan korkma ve nefret etme noktasına gelir. Bu korku ve bu kin, ona, aynı anda hem ondaki kadına (annenin imgesi), hem de onun dışındaki kadına egemen olma isteğini verir... 'Tabiat ana' böylece, bir erkeğin kendini farklılaştırması gereken ve denetlemeyi başarmak zorunda olduğu tehditkâr ve güvenilmez bir güç olarak belirir."[21]

Tarihin bu paranoyak görüsüne göre, yeryüzüne egemen olma projesi ve kadınlara duyduğu o iyi bilinen nefretiyle, bütün bir Batı uygarlığının ortaya çıkışını açıklayan başlangıç tasarımı işte böyledir. Buradan, ekofeminizmin kurtarıcı rolünü belirleyecek olan iki sonuç çıkmaktadır.

Birincisi, kurtuluşun gerçekten de ancak kadınlardan gelebileceğidir. Kötücül ikiciliklerin mevcudiyetiyle bütün bir insanlık üzerinde ağırlığını duyuran tehditten, bir tek onlar kurtulabilecek durumdadırlar ve bunun iyi ve basit bir nedeni vardır: Çünkü erkeklerden farklı olarak, onlar doğa ile bağlarını kopartmamışlardır. Bedenlerinin deneyimi, yaşamın doğal mekanizmalarına bağlılıkları, ondan "kurtulmayı" bile düşünemeyecekleri kadar güçlüdür. Dodson Grey'e göre, üreme versiyonu "fizik varoluşu aşılamaz bir sınır haline getirmektedir. Bir kadın için, kendini, rüyasında bile, her şeyi fetheden, sınırsız bir zihin ya da Prometheus'gil bir ben olarak düşünmek zor olurdu".[22] Mary O'Brien aynı bakış açısından, kadının "üreme bilinci"nin, nasıl, "bizzat kendinin de bir kadının çabasından doğmuş olması nedeniyle", biyolojik tartımlarla temel bir sürekliliğin deneyi olduğunu göstermeye girişmektedir. "Bu çaba" erkek cinsten olanların kesikli ve boşluklu üreme bilincinden farklı olarak "türün genetik tutarlılığını ve sürekliliğini doğrulamış bulunmaktadır". Üreme süreci, böylece, "kadının doğa ile olan birliğini ampirik yoldan doğrulayan bir aracılık ve sentez edimi" olarak belirmektedir.[23] Şu halde gerçek bir ekolojik söylem, bu ortakyaşam halinden esinlenmek zorundadır. Çünkü yalnızca, doğa ile, *kendisi de doğal olan* bir türün bir-

liği, ona gerçekten saygı duyulmasının güvencesi olabilir. Dolayısıyla, en radikal görünenleri de dahil olmak üzere, ekolojinin her türlü sıradan biçimlerine karşı belirleyici bir mesafe koymak uygundur.

Ama böyle bir dünya görüsünü, feminizmin geleneksel görünüşlerinden ayıran açıklığı da bir o kadar ölçmek gerekmektedir. Elbette, varoluşçu feminizmden başlamak üzere. Onun, doğal determinizmlerin vesayetinden kurtuluşun eşitlikçi ve hümanist bir perspektifine nasıl yerleştiğine daha önce değindim. Ekofeminizmin bakış açısından, bu sözümona "kurtuluş" bir yanılgıdan, doğrusunu söylemek gerekirse en büyük yanılgıdan başka bir sey olamaz, çünkü tipik bir şekilde eril bir özgürlüğün çıkarına, kadınlığın ve doğallığın eşzamanlı inkârını içermektedir. Val Plumwood'un, Mary Midgley'den esinlenerek Simone de Beauvoir'a yönelttiği eleştiri de budur ve bir kez daha, eleştirinin nasıl dile getirildiğini göstermek gerekmektedir:

> "Simone de Beauvoir'a göre, kadın, erkekle aynı biçim üzerinden, doğa ile arasına mesafe koyma, doğaya aşkın olma ve doğayı denetleme projesinde erkekle buluşarak, 'baştan sona insan' haline gelmek zorundadır. Böylece erkeksi aşkınlığı ve ondan kaynaklanan doğanın fethini, kadının, edilgin bir şekilde içlerine gömülmüş olduğu doğa ve bedenle özdeşleştirilen içkinliğinin karşısına koymaktadır. Dolayısıyla kadın, baştan sona insanlığa erişebilmek için, doğaya egemen ve aşkın olmak üzere, zihnin üst alanına girmek zorundadır. Fizik düzlemde, körlemesine bir tarzda doğanın ve denetlenemeyenin içine gömülmüş olacak yerde, özgürlük ve denetim alanına katılmalıdır. Şu halde kadın, insani şovenizmin terimleri içinde kavramlaştırılmış özgürlük ve aşkınlığın eril alanına emilmiş olarak "baştan sona insan" haline gelmektedir."[24]

Varoluşçu feminizmden ne kadar uzakta olduğumuzu algılayabiliriz: Kadının, "erkek cins"le olan *farklılığını* olumladığı, buna karşılık doğa ile olan *özgül* yakınlığı üzerinde direttiği sürece, tıpkı eskiden proletarya için söylendiği gibi, insanlığın kurtarıcı fraksiyonunu canlandırdığı kabul edilmektedir. Böyle bir tavrın tehlikesi açıktır. Bu tehlike, daha önce Simone de

Beauvoir tarafından duyumsanmış ve Elisabeth Badinter tarafından da çözümlenmiştir: Kadının "doğallığı" üzerinde diretildikçe, aslında, "kadınsı sezgi", analığa eğilim ve de bu durumda, pekâlâ "ikinci cins" için geçerli olabilecek akıldışıcılık konusundaki en yaygın klişelere yönelme riski vardır. Kadının erkeğe kıyasla daha "doğal" olduğunu öne sürmek, onun özgürlüğünü, dolayısıyla da insanlığa tastamam aidiyetini inkâr etmektir. Ekofeministler, Batı uygarlığı ve modernlikten nefret edebilirler, bu onların sorunudur. Kadın ya da erkek, bu nefretlerine doğal bir doğrulama getirmek isteyebilirler, bu, bir biyolojik determinizmin oyununa düşmek olur ve eğer ciddiye alınacak olsaydı, bütün kadınlar, bunun sonuçlarına katlanmak zorunda kalırlardı. Farklılık hakkına yönelik haktalebi, hakların farklılığı zorlaması içinde devam ettiği anda demokratik olmaktan çıkar.

Notlar

1 Bu ilginç yaklaşımın tam metnini bana *Actuel* dergisinin yönetmeni J. F. Bizot verdi. O sırada, Yeşiller'in kimi üyeleri, kendilerini açıkça faşist olarak nitelediği gerekçesiyle Bizot aleyhine, sonunda kaybettikleri bir dava açmışlardı.

2 Dessine-moi une planète, s, 161.

3 "Çeşitlilik, hem kültürel bir düzlemde, hem de ekosistemlerin sağlık ve istikrar ilkesi olarak, öze ilişkin bir şekilde arzu edilen şeydir", *a.g.y.*, s. 312.

4 "Harekete Katkı", *Autogestion, l'Alternative*'de, (PSU'nün [Parti Socialiste Unifié/Birleşik Sosyalist Parti] haftalık yayın organı), Kasım 1986.

5 Deleuze ve Guattari'nin son kitapları *Felsefe Nedir?*'de [Yapı Kredi Yayınları, 1992, ç.n.] "tartışma"ya yönelik olarak dile getirilen gerçek tiksinti de buradan kaynaklanıyor. Bu kitapta, iletişim etiği kuramcılarının (bu en başta Jürgen Habermas'ı, ama daha başkalarını da hedef alıyor...) "kapitalizmin sinik algılama ve duygulanmalarıyla yeniden karşılaşılacak uzlaşma olarak evrensel bir liberal görüş/kanaat arayışı içinde" kendilerini tükettiklerini okumaktayız! Bunu Habermas değerlendirsin... Kitabın piyasaya çıkışı vesilesiyle *Le Nouvel Observateur*'e verilen mülakatta (tabiatıyla, türün yasalarına yine de boyun eğmek ve "iletişimin" zorunluluklarına uymak gerekiyor), insanı hayrete düşüren şu satırlara da rastlıyoruz: "Tartışmak, herkesin sırayla kendini beğendirmeye çalıştığı nergiscil bir alıştırmadır: Çabucak, neden söz edildiğini unutur gidersiniz. Asıl güç olan şey, şu ya da bu tavrın karşılık oluşturduğu sorunu belirleyebilmektir. Oysa eğer herhangi bir kimse tarafından ortaya atılmış olan sorun kavranırsa, o kimse ile tartışmak konusunda hiçbir istek duyulmaz: Ya aynı sorun ortaya atılır ya da bir başka sorun gündeme getirilir ve herkes daha çok kendi yönünde ilerlemek ister. Sorunlara ilişkin bir ortak temel yoksa nasıl tartışılacaktır ve eğer varsa neden tartışılacaktır?" Gerçekten de öyle...

6 *Les trois écologies*, Galilée, 1989, s. 46.
7 *Le Deuxième Sexe*, Gallimard "Folio-Essais", s. 32.
8 *L'un est l'autre*, Livre de Poche, s. 315.
9 Bkz. George Sessions, *The deep ecology movement*, s. 115.
10 "Feminism and ecology", *Environmental Ethics*, cilt 9, 1987.
11 *Environmental Ethics*, cilt 6, 1984, s. 339 ve devamı.
12 *Olumlayıcı eylem (affirmative action)*, Amerikan üniversitelerindeki sıradan bir zihinsel bakış değil, ama son derece gerçek bir baskıdır.
13 Burada Val Plumwood tarafından, "Ecofeminism. An overview and discussion of positions and arguments"da (*Australian Journal of philosophy*, Haziran 1986) önerilen tiplojiyi kullanıyorum.
14 *Doğanın Ölümü. Kadınlar, Ekoloji ve Bilimsel Devrim*, Harper and Row, 1980, s, 1.
15 "Mekanizmanın yükselişe geçmesi, kozmos, toplum ve insan arasında yeni bir sentezin, yasalar aracılığıyla yönetilmeye koşulu ve tümevarımcı akıl yürütmeyle önceden belirlenebilen mekanik parçaların düzenli bir sistemi olarak kurulmuş bir sentezin temellerini attı. Bir beden/makinede yerleşik tutkuların akılcı efendisi olarak anlaşılan yeni bir ben kavramı, ben'i, kozmos ve toplumla birleşmiş olan organik parçalar arasındaki sıkı bir uyumun tamamlayıcı parçası olarak kabul eden eski kavrayışın yerini aldı. Dolayısıyla doğayı bir ölü doğa, cansız ve dışarıdan etkilenebilen doğa haline getiren mekanikçiliktir..."
16 Bu konuda, iki tezin bağdaşmazlığını savunan Val Plumwood'a gönderme yapacağız.
17 *A.g.y.*, s. 195.
18 Michael E. Zimmermann, *Feminism, deep ecology and environmental ethics*, s. 27.
19 Naomi Scheman, "Individualism and the Objects of psychology", *Discovering Reality*'de, Boston, 1983.
20 Zimmermann, *a.g.y.*, s. 34.
21 Bkz. Zimmermann, *a.g.y.*, s. 31. Burada, *The reproduction of mothering*'in (Berkeley, 1978) yazarı Nancy Chodorow'un görüşlerini özetlemektedir.
22 Val Plumwood alıntılıyor, *a.g.y.*, s. 125.
23 *The Politics of Reproduction*, Routlege and Kegan Paul, Boston, 1981, s. 59.
24 *A.g.y.*, s. 135.

IV
Demokratik Ekoloji ve Doğanın Hakları Sorunu

Derin ekoloji, bu iki görünüşü altında, demokrat kişiye sevimsiz bir çehre sunmaktadır. Bununla birlikte, aşma iddiasında olduğu hümanist etiklere de ciddi şekilde meydan okumaktadır.

İlk meydan okuma siyasal türdendir ve ütopyaların yasını, onların hiçbir zaman tadına varamamış olanların bile tuttuğu anlaşılan bir dönemde, yeni bir eylem ve tefekkür uzamı açmaktadır. Burada hiçbir şey eksik değildir: Bilim ve ahlak, epistemoloji ve felsefe, kozmoloji ve mistik öğreti: Kabul edilebilir girişimlerin eksikliğini çeken bir militancılığa yepyeni ufuklar açacak bir sürü olanak. Ama dahası da var: Derin ekoloji, Pétain'ciliğin ya da solculuğun kötü kokusunu suçlayan eleştirel söylemin tukaka edemediği *doğru sorular* da sormaktadır. Hiç kimse, ekolojizmin, en radikal biçimi altında bile, bizleri tehdit etmekte olan onlarca Çernobil'den daha tehlikeli olduğuna kamuoyunu inandıramayacaktır. Yeni entegristlerin ileri sürüp durdukları modernlik karşıtı tezlerin boşluğuna dair ne kadar mürekkep akıtılırsa akıtılsın, bugün hâlâ "bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler" düsturunun modern tavrını benimsiyor olmak daha az akıldışı değildir. Çevreci etiğin el attığı sorunları, bilim ve tekniğin sağlayacağı fazladan kazanımlarla bir gün çözmeyi başarmamız, ihtimal olmanın da ötesindedir. Buna karşılık, çözümlerin kendiliklerinden, önceden kurulu bir uyum tarafından getirilmişçesine, kolektivist bir düşünme ve eylemi seferber etmemize ihtiyaç kalmaksızın karşımıza çıkacaklarını düşünmekse, çocukluktan başka bir şey değildir. Ekolojiyi demok-

ratik bir çerçeveyle bütünleştirme zorunluluğu, asıl bu yüzden ortaya çıkmıştır: Onlar için fazlasıyla ciddi bir iş olduğundan dolayı, ekolojinin tekelini derin ekoloji yanlılarına bırakmamak gerekmektedir, yoksa ortaya attıkları sorunların hepsi de *a priori* değersiz olarak damgalanmış olduğundan dolayı değil.

Kaldı ki, üretimin ve tüketimin liberal mantığının sorgulanması kimseyi ilgisiz bırakamaz. Bu sorgulama, şu ya da bu biçim altında, romantik ya da ütopik, demokratik toplumların atılımına eşlik edip durmuştur ve komünizm öldüğü, faşizm de iyi durumda olmadığı için, savaşacak kimse olmadığından, kavganın sihirli değnekle dokunulmuşçasına son bulacağını düşünmek safdillik olacaktır. O konuda ne düşünülürse düşünülsün, tarihin sonu gündemde değildir. Tam tersine: Nihayet kendi kendimizle baş başa, "demokratik melankoliye"[1] teslim olmuş bir halde, tüketiciyi gözeten dinamizmdeki yetersizlikleri de ölçebiliriz. Laikliğin gereği olarak, dinsel gerekçelere aşırı ölçüde kapılmaksızın, insanın yeryüzündeki mevcudiyet sebebinin, her an daha yetkin hale gelen otomobil ve televizyonları satın almak olmadığını pekâlâ hissediyoruz. Ve insanın yazgısına ilişkin hiçbir şeyden haberli olmasak da, bu yazgı, besbelli ki, nihai noktayı belirlemiyor. Siyasal ya da dinsel köktencilik, bu kaygıya her zaman güvenebilir: Bu kaygı, liberal devletlerin tarafsız tavrının, kendi kendilerine emanet edilmiş ve güçlü bir kolektif ideolojinin yardımından yoksun bireylere hazırladığı geleceğe ilişkindir.

Ama derin ekoloji, metafiziğin düzeni içinde de puan toplamakta ve insanlığa ikinci bir kez meydan okumaktadır. Çünkü insanmerkezciliğin iki egemen biçimi, Descartes'çılık[2] ve yararcılık, bugün öne çıkan doğa duygusuna karşı adil davranmamaktadırlar. Doğrudan "sezgilerimiz"in, hattâ Anglosaksonların dediği gibi "iyi tartılmış inançlarımız"ın sıradan bakış açısından, doğanın *kendi kendisinde* belli bir değere sahip olduğu, kimi zaman bizi şaşırtabildiği, hattâ her türlü hâkimiyet ya da yararlılık düşüncesinin dışında, bizi büyüleyebildiği izleniminden tümüyle kurtulmamız mümkün olmamaktadır. Bu "yaşantı", doğrudan, en azından bizim olan ereklerden bağımsız gibidir. Sanki doğa, beterin yanında -kaba kuvvetin ve vahşi

ölümün saltanatı–, uyum ve güzelliğin en görünür işaretlerini oluşturdukları en mükemmel düzenlemeleri de içinde barındırmaktadır. Her şey, *ekomerkezcilik ve insanmerkezcilik çatışkısı* içinde kapışan tezler, *problemin verilerini doğru bir şekilde sınırlamayı başaramıyorlarmış* gibi cereyan ettiğinden, geriye elbette böylesi bir duygunun statüsünün değerlendirilmesi kalmaktadır. *Doğaya, ekomerkezcilik pek fazla, insanmerkezcilikse pek az değer atfetmekte, bu durumda her biri, bütün çatışkılarda olduğu gibi, hasmının zayıf yanlarından güç almaktadır.* Hiç şüphe yok ki, metafizik olmayan bir hümanizm projesini tanımlayan kıstaslardan bir tanesi, temelde hayvan hakları konusuna değinirken incelemiş olduğumuz çatışmayı andıran türden bir çatışmanın beklentilerini kavrama yeğinliğinde yatmaktadır.

Sözünü ettiğimiz, siyasal ve metafizik iki düzen, burada birleşmektedirler. Çünkü doğanın haklarının olumlanması, onun bir hukuk öznesi halinde kurumlaştırılması biçimini aldığında, belli bir demokrasinin dışlanmasını gerektirmektedir: İnsan Hakları Bildirgesi'nden miras kalan, liberal-sosyal demokrat toplumlarımıza kazınmış olan bir demokrasinin. İşte bu yüzden, derin ekoloji, modern hümanizmin ve onun siyasal ifadelerinden bir tanesi olan liberal dünyanın "yapıbozumuna" başvurma iddiasında bulunduğunda, bize en azından bir tutarlılık görüntüsü sunmaktadır. İnsan Hakları Bildirgesi'ne bir "doğa sözleşmesi"nin "eklenebileceği" fikri, felsefi açıdan pek sağlam değildir. Besbelli ki, iki sözleşme arasında kesiklilik bulunmaktadır: Hukusal hümanizmin çerçevesi içinde, doğa bir *özne* değil, ancak bir *nesne* statüsünü işgal edebilir. Yeşil partilerin kendilerini "devrimci" olarak tanımlamalarının ve gerçek bir dönüşe çağrı yapmalarının nedeni de esasen budur. Pek sevdikleri bir metaforu kullanırsak; Marsilya'ya gitmek isteyen ve kazara Lille yönünde bulunan bir kişi, aracını yavaşlatmakla yetinemez. Gerisingeriye dönmek zorundadır! Açıkçası; gerekli olan reform değil, ama devrimdir!

Eğer sadece aşırılıklarının ve tehlikelerinin altını çizerek derin ekolojiyi tukaka etmek söz konusu değilse, eğer aynı zamanda, onda, yerinde görünen şeylerin ortaya çıkartılması da uygun düşüyorsa, şu sorular kendilerini dayatacaklardır:

Çevremizin korunmasını sağlamak için, ona, insanlarla eşit, hattâ insanlarınkinden üstün haklar mı vermemiz gerekir? "Doğanın hakları"ndan nereye kadar ve hangi bağlamda söz edilebilir? Ona belli bir saygınlık tanıma olgusu, hümanizmin, *her türlü biçimi altında* radikal bir yapıbozumunu içerir mi? Bu insanmerkezci geleneğin içeriden eleştirisi, demokratik ilkelerden vazgeçmeksizin, ekolojist kaygının hakkını teslim etmeye de imkân vermez mi? Ve, karşı yönden de: İnsan haklarının liberalizmi olan siyasal liberalizm, hangi doğrultuda ve hangi somut biçimde, bir çevre etiğinin kaygılarıyla bütünleşebilir?

Son olarak, demokratik bir ekolojiyi savunmada zorunlu olan kuramsal ve eylemsel nirengi noktalarını geliştirmeyi hedefleyen öneriler getirmeyi de göze almak gerekiyor. Böyle bir program kendini önce şu terimlerle tanımlayabilirdi: Ne Descartes'çı ya da yararcı insanmerkezcilik, ne derin ekoloji... Sözünü ettiğimiz bu iki düzen, siyasal ve metafizik düzen bağlamındaki meydan okumalara, bu "ne... ne" temelinde nasıl karşılık vermeli?

1. Köktenciliğin İçeriden Eleştirisi

Derin ekolojinin ideal tipini kurarken, bu yeni entegrizmin en belirgin sapkın etkilerini gösterme fırsatını da buldum: Radikal modernizm karşıtlığı, yerini, yetkeci siyasal modellere bağlanmaya bırakmakta; ahlaki bilimselcilik, kaçınılmaz bir şekilde dogmatizme dönüşmekte; doğanın yüceltilmesi, insanların köksüzleşmesine neden olduğundan kuşkulanılan modern kültürün dışlanmasını gerektirmekte; çeşitliliğe övgü, cumhuriyetçi kamusal alana seve seve düşman kesilmekte, vb. Ama bu kaygı verici kaymaların belirlenmesi, *onun nesnesi dışında* kalmaktadır. Anıştırdıkları bu eleştiriler, ancak, siyasal (ekonomik değilse de) liberalizmin ilkelerinin, asgari ölçüde bile olsa kabulü üzerine kurulu demokratik bir perspektifte esasen konumlanmış olanlara yerinde gibi görünecektir. Buna karşılık, aslında bütün dertleri, bu demokratik-liberal düzenin işini bi-

tirmek olan ötekilere ise inandırıcılıktan uzak, hattâ iplerin kopartılmasının söz konusu olduğu düşünce çevresine aidiyetleri nedeniyle, daha baştan, tukaka edilecek şeyler gibi görüneceklerdir.

Şu halde daha ileriye gitmek, derin ekolojinin *içindeki* eleştirilerden, yani böylesi bir konuma *içsel* olan zorluklarda köklenen itirazlardan söz etmek gerekmektedir.

Bunlardan ilki, görünüşte basit olmakla beraber, üstesinden gelinmesi hiç de kolay olmayan bir paradoksa göndermektedir: *Deep ecologist*'lerin bütün programı, ekosferin hakları adına insanmerkezciliğin (Descartes'çı ya da yararcı) dışlanmasına dayandığı halde, kendi girişimlerinin mantığı onları *antropomorfizm*'in en zırva biçimlerinden birine yuvarlanmaya yöneltmektedir. "Yüzeysel" ve "çevreci" bir ekolojinin yandaşlarından biri olan Philip Elder, bu başat güçlüğü hoş, ama temelde kolay kolay itiraz edilemeyecek bir tarzda formülleştirmiştir: Stone'un, *Mineral King* vadisinde "yaşayan" ağaçların hakları konusundaki tezlerini tartışırken, radikal hasımlarının "her zaman için, nesnelerin (dağlar, göller ve öteki doğal şeyler) çıkarlarının *gelişmeye karşıt* olduğunu varsaydıklarını" saptama noktasına gelmiştir. "İyi de nereden biliyorlar bunu? Ve her şeyden önce, *Mineral King* milyonlarca yıl hiçbir şey yapmadan durduktan sonra neden bir kayak pistine kavuşmayı arzu etmesin? (...) İşin doğrusu, derin ekoloji yanlılarının kendileri de, doğal çevre için neyin daha iyi olduğunu bildiklerini iddia ettiklerinde, 'insanmerkezci' olmuyorlar mı?"[3]

Gerçekten de: Hayvanların "çıkarları" bulunduğunu söylemek, onların haz ya da acı duyabilme yeteneğine sahip oldukları kabul edilse bile, esasen tartışılabilir bir şeydir; ama aynı şeyi ağaçlar, kayalar ya da bütünüyle biyosfer için olumlamak, açıkça, Ortaçağ'da, çekirgeler ve buğday bitleri için açılan davalara başkanlık eden kişininkiyle kıyaslanabilecek bir canlıcılığa [animizm] yönelmek değil midir? Köktenciliği besleyen akıl yürütmelerin üstesinden gelinemez bir mantık hatası vardır. Bu hatanın bir de adı vardır: "Performatif çelişki". Modelini şu tür bir önermede buluruz: "Batan bir gemide bulunuyordum ve hiç kimse hayatta kalmadı." İfadenin *içeriği*, onun belirtilme ko-

şullarıyla çelişki halindedir. Bu uyumsuzluk, derin ekoloji yanlılarının hukusal söylemlerinde de vardır: İyi'nin şeylerin varlığına içkin olduğunu düşünerek, *doğanınki de dahil olmak üzere, her türlü değerlendirmenin insanların işi olduğunu ve dolayısıyla da, her türlü kuralcı [normatif] etiğin şu ya da bu biçimde insani ve insanmerkezci olduğunu* unutuverirler. İnsan, insan-olmayan tümlüklere, hayvanlara, ulusal parklara, anıtlara ya da kültür yapıtlarına belli bir saygı gösterilmesine karar verebilir: Ama bu şeyler, istesek de istemesek de, her zaman için, *hukuk özneleri değil, ama nesneler* olarak kalırlar. Başka türlü söylersek: Karşıhümanist kuralcı bir etik projesi, kendi kendinde bir çelişkidir. Köktencilerimiz değer fikrini muhafaza etmek, ama olabilirlik koşullarını ortadan kaldırmak istiyorlardı. Bunu yapayım derken, performatif çelişkinin içine düşmektedirler: Arada şunu unutmaktadırlar ki, *insan denen varlıklar olarak, doğaya değer atfeden kendileridir, yoksa tersi değil, evrenin kendisine herhangi bir "öze ilişkin değer" yansıtmak için bu öznel ya da insani anı soyutlamak imkânsızdır.* Hiç şüphesiz *doğanın içinde bize dokunan* yanlar vardır – belli bir Descartes'çılığa karşı betimlenip çözümlenmeyi hak eden fenomen. Ama bu, hiçbir şekilde, o "biz"i soyutlamanın mümkün olmasını gerektirmez. Tam tersine, doğa felsefesi, asıl, öznelliği soyutlama iddiasında bulunduğu bu işlem içindeyken insanmerkezciliğin yanılsamalarına boyun eğmektedir. Jonas'ya karşı, ereğin, eğer "ahlaki" olmayı amaçlıyorsa, hiçbir zaman "doğanın içine yerleştirilemeyeceğini", Ricœur'ün işaret ettiği gibi, insanların sadece yeryüzünde hayatta kalmaları değil de, *iyi* bir hayat yaşamalarının koşullarını belirlemek söz konusu olduğunda –ama bu bambaşka bir sorundur–, "biyolojik temelin, zorunlu olsa bile, yeterli olmaktan çıktığını" anımsamak gerekir.[4]

Belki de, doğanın hukuku fikrinin, derin uykuda bulunan bir kamuoyunun dikkatini çekmeye yönelik edebi bir metafordan başka bir şey olmadığı yollu bir itiraz gelecektir. Nitekim Michel Serres de, doğa ile insanın, her şeye rağmen salık verdiği üzere, eşit koşullarda taraf olacakları gerçek bir "sözleşme" yapabileceklerini ciddi ciddi düşünmemektedir. Kabul. Ama, eğer felsefi ağırlığından hemen soyulmak zorunda kalacaksa,

böylesine bir şiirsel laubaliliğin yararı neredeydi? Aynı şekilde, toplum sözleşmesi ile onun doğal ayağı arasında, eğer bu ikincisi gerçek bir antlaşma değil de alelacele birinciye eklenmiş dekoratif bir metinden ibaretse, nasıl bir ilişki vardır? Eğer anlamlarını iptal etmek gerekecekse, eğer, doğa varlıklarını *hukuk öznelerine* dönüştürme kaygısına işaret etmiyorsa, bu kadar güçlü bir imge kullanmak neden? Ve doğayla ilişkilerimizin bu sözümona yeni görüsü ile "yüzeysel" ve "insanmerkezci" ekolojistlerinki arasında, o zaman, ne fark kalmaktadır?

Derin ekoloji, özellikle de katı bir tutumu benimsediğinde, doğayı hukuk öznesi kılmak suretiyle, maddi evreni, biyosferi ya da *kozmos*'u insanlar tarafından taklit edilecek bir model haline pekâlâ getirmektedir. Dünyanın düzeni kendi kendinde iyiymişçesine, böylece, her türlü yozlaşma da, kirletici ve kibirli insan türünden yayılmış olmaktadır. Böylesi bir romantizmin, ister gücün doğal saltanatına karşı fethedilmiş hukuk söz konusu olsun, ister Aydınlanma'nın ve Fransız Devrimi'nin, "doğal" gerçekliklerin ve geleneklerin imparatorluğuna karşı kazanılmış mirası olsun, bizi, modern kültürün en iyi yanlarını yadsımaya götürdüğüne daha önce işaret etmiştim. Ama, modernliğe karşı duydukları nefretle harekete geçen kişilere karşı, önünde sonunda değinilmesi gereken bir içsel eleştirinin açısından bakıldığında, bundan da fazlası söylenebilir: Doğanın kutsallaştırılması, asıl, *özü itibariyle* savunulur değildir. Tıpkı, tanrısal niyetlere ters olduğunu düşündükleri için her türlü tıbbi müdahaleye karşı çıkan o bağnaz dinciler gibi, derin ekoloji yanlıları da doğada nefret uyandırabilecek ne varsa tümünü neşeyle gözlerden saklamakta ve bir tek uyumu, barışı ve güzelliği benimsemektedirler. Konuya bu açıdan yaklaşan kimileri, "zararlılar" kategorisini bile gönülden bir şekilde devreden çıkarmakta, çünkü, böyle, baştan sona insanmerkezci bir kavramın saçmalık olduğunu düşünmektedir. İlahiyattan esinlenerek, doğanın yalnızca Üstün Varlık olmakla kalmayıp, aynı zamanda da *ens perfectum*, kusursuz kendiliğindelik olduğunu ve onu değiştirme ya da iyileştirme iddiasına kalkışmanın küfür olacağını varsaymaktadırlar. Basit bir soru soralım: Virüsler, salgınlar, depremler ve de haklı olarak "doğal felaket" diye ni-

telenen bütün o yıkımlara ne diyeceğiz? Bunların da, "yararlı" olduğunu mu söyleyeceğiz? İyi de kime ve neye yararlı? Bunların da kendi varlıkları içinde süregitmelerinde, bizlerle aynı meşruiyete sahip oldukları yargısına mı varacağız? Bu durumda, kasırgaların yerle bir etme, yer sarsıntılarının toprağa gömme, mikropların hastalık aşılama haklarını neden tanımamalı? Her aşamada ve her koşulda müdahalecilik karşıtı bir tutum benimsenmediği sürece, doğanın, bir bütün olarak alındığında "kendi kendinde iyi" olmadığını, ama beteri olduğu kadar mükemmeli de içerdiğini kabullenmek gerekmektedir. Kimin gözünde? diye sorulabilir. Tersi kanıtlanana kadar, değer yargılarını ifade edebilen, ve ulusların özdeyişlerinde yer aldığı üzere, iyiyi kötüden ayırabilen yegâne varlık olarak kalan insanın gözünde elbette. Söz konusu olan, doğanın *kendi kendisinde* güzel, yararlı, hattâ "cömert" olduğunu inkâr etmek değildir (ve bu da bir kez daha Descartes'çılığın sınırları sorusunu gündeme getirir); ama yalnızca, onun, bu nitelikleri, tıpkı bizleri varlığına inandırmak istedikleri tanrısallık gibi, istençli ve değişmez bir şekilde taşımadığı, tam tersine, her zaman için bizlerin, insan denen varlıkların, son kertede buna karar vermek zorunda bulunduğumuzdur. İktisatta olduğu gibi, müdahalecilik karşıtı filozoflar da dünyanın uyumunun kutsallığını varsayıyorlar. Bu, ne yazık ki, hiçbir şeyin doğrulamadığı metafizik, hattâ mistik bir iyimserliktir.

İnsanın doğayı *değiştirmesi* mümkün ve zorunludur, tıpkı onu *korumasının* da mümkün ve zorunlu olması gibi. Doğal varlıkların özden gelen haklarına ilişkin felsefi soru, bizim liberal dünya ile olan ilişkilerimize yönelik soruyla buluşmaktadır. Metafizik türden olmayan, Descartes'çılık karşıtı bir hümanizm, derin ekolojiyle rekabete giriştiği bu iki düzen içinde, tercihlerini açıklığa kavuşturmak zorundadır. Hiç şüphesiz mümkün olan bu tercihler, içsel eleştiriye övgüyü ve doğaya karşı dolaylı görevleri içermektedirler.

Demokratik Siyaset ve İçsel Eleştiri Tercihi

Liberal evrene yönelik dışsal eleştiriler, geçmiş ya da gelecek, radikal bir "öte" adına devreye girenler, koyu renkli ya da kızıl totalitarizmlerin karışık baştan çıkarıcılıklarına boyun eğme tehlikesi taşıyorlar. İçsel eleştiri, gerçek ve vaatleri ile kendi ilkeleri adına eksik olan bir demokratik eleştiri ise, tanımı gereği, demokratik gereklilikle uyuşan tek eleştiri olarak kalıyor. Bununla birlikte, dinsel ya da siyasal köktenciliğin yararlanmakta olduğu bir güçlükle karşılaşıyor: Mesihçi ütopyalarla geçen iki yüzyıldan sonra, reformculuğa dönüş, komünizmin ve solculuğun ölümünün yarattığı şoktan kurtulamamış militanlara çekici gelmeyecek kadar coşkudan uzak ve fazlasıyla düz demesek bile, fazlasıyla ağırbaşlı görünmektedir. Yas duygusu, geçmişin "hataları"nın açık görüşlülükle kabulü ve toprağa verilmiş kuramların kararlı bir şekilde terk edilmesiyle bağdaşmak bir yana, bu tür eğilimleri güçlendirdiği ölçüde, üstesinden gelinmesi daha da dikkat isteyen bir güçlük söz konusudur. Komünizmin nesnel zararlarını kabul etmek başkadır; militanlığı, ortaklaşmacı yaşam tarzını ve daha da derinlikli olarak, varoluşun anlamına ilişkin klasik soruya yönelik ortaya koyduğu yeni perspektifleri nihai olarak gömmek başkadır. Marksizmin "yeryüzündeki selametin dini" olduğu konusunda bugün artık hiç kimsenin şüphesi bulunmuyor. Yine de, derin ekolojiye ivme kazandıranlardan başlamak üzere, yeni entegrizmlerin, mirası kapmak ve demokratik bir siyasetin şanslarını tez elden borç batağına sokmak için, ölünün başında neden itişip durduklarını anlama şansına sahip olmak istiyorsak, formülün kesin anlamını kavramamız ve belirlememiz gerekir.

Eski bendelerin içine düştükleri boşluk duygusunun, esas itibariyle siyaset ve din arasındaki münasebetlerin felsefe ve tarih boyutuyla bilinmemesinden kaynaklandığını düşünüyorum; bu bilgisizlik, bir *radikal reformculuk*'un ilkelerinin olumlu terimlerle yeniden formülleştirilmesini halen yasaklamaktadır. Gerçekten de, iki yüz yılı aşkın bir süredir yaşadığımız şey, eskiden, inananların hiç farkında olmadan birinden ötekine geçebilecekleri ölçüde yakın bir şekilde birbirine bağlanmış olan bu

iki alanın, yavaş ama kaçınılmaz ayrışmasının tarihidir. Daha basitçe söylersek, Fransız Devrimi'nin dümen suyunda, dinsel olandan ikili bir kopuşun deneyini yaşadık.

Bunlardan birincisi öylesine başattır ki, bütün bir Avrupa kültür uzamının kurucusu olarak kabul edilebilir. Laikliğin doğuşudur söz konusu olan: Marcel Gauchet'nin *Le désenchantement du monde*'da [*Dünyanın Büyüsünün Bozuluşu*] çok yerinde olarak işaret ettiği gibi, demokratik uzamlarımızda, her türlü göstergeden daha özgül olan şey, kolektif norm ve değerlerin ilahiyatçı bir evrende kökleşmesinin sona erişidir. Bizi "İslam" cumhuriyetlerinden ayıran şey de yine budur. Ve çağdaş felsefenin jargonunda "siyasal ilahiyatın sonu" diye adlandırılan da bu olaydır. Hâlâ geleneğin ağırlığını taşıyan sözcüklerin ötesinde, "İnsan Hakları Bildirgesi", bir kolektif eğilimi yine de sürdürmekle birlikte, meşruiyetlerini dinsel bir esinlenmeden almayı bırakmış olan normların işbaşına gelişini simgelemektedir: Bu normlar, en azından prensipte, yalnızca bireysel istençten kaynaklanmak zorundadırlar – bu bireyler, ister Rousseau ve tilmizlerinin temenni ettikleri gibi yasayı doğrudan kendileri yapsınlar, ister, temsili sistemin öngördüğü gibi, parlamentoları aracılığıyla görüşlerini dile getirsinler. Aynı saptamayı yapan başka bir ifadeyle söylersek: İnsanlar, iyi bir hayata ya da karara ilişkin sorunu *kendi başlarına*, buyruklarını yukarıdan almaksızın çözebileceklerini ve hattâ çözmek zorunda olduklarını keşfetmektedirler. Bir zamanlar, paylaştığımız bir dinde bir bakıma "hazır bir şekilde" (aslında Kilise yetkesi ve yorumlama tarihi tarafından bütünüyle *biçimlendirilmiş* olarak...) bulabildiğimiz o kolektif nirengilere, ortak doğrulara artık sahip değiliz.

İkinci kopma daha yeni tarihlidir. Komünizmin bütün çeşitlilikleri içinde çöküşüyle kesişmektedir ve bu konuda bir tarihsel çözümleme yapmak için gereken mesafeyi belki de henüz almadık. Ancak bu, siyasetin düzeni içinde dokunmadık hiçbir şey bırakmayacak ölçüde muazzam bir yitimin etkisi konusunda birtakım varsayımlar formülleştirmeye engel değildir. Liberaller ve sosyal demokratlar, isteseler de istemeseler de, düşmandan ve müttefikten aynı zamanda yoksun olarak, böylesi bir altüst oluştan etkilenmemiş bir şekilde çıkamayacaklar-

dır. Din sözcüğünün anlamları üzerinde bir kesinleştirme kendini dayatıyor. Bu sözcüğü üç anlamda ele almak mümkündür: Önce, onları kendi aralarında *bağlamak*, ilahi-siyasi model üzerine kurulu toplumsal bağlarını sağlamak için, kendini insanlara *dışarıdan* dayatan ortak *gelenek* olarak; sonra, *boş inancın*, yani insanların yoksunlaşmasının söylemi olarak – Aydınlanma çağının materyalistleri, ardından da Marx'çı ya da Freud'cu mirasçıları, imanı, "halkın afyonu" ya da "insanlığın saplantılı nevrozu" olarak bu bakış açısından suçlayacaklardır; nihayet, varoluşun anlamı sorusunun yeri olarak, ya da dilerseniz "anlamın anlamı" olarak (kısmi ve dünyalar-içi bütün anlamların nihai ve dünyalar-üstü anlamı).

Siyaset ve din arasındaki ilk kopma, laikliğin getirdiği kopma, *geleneğe* karşı gerçekleşir: Eski Rejim'den miras kalan düzene karşı, Devrim'in en üstün eylemi olarak ortaya çıkar. Bir Tanrı'ya olan inanç, devrimde ve devrim aracılığıyla boş inanç olarak tanımlanma eğilimi gösterir. Buna karşılık ikinci kopma, terimin üçüncü anlamıyla birlikte gerçekleşmektedir. Anlaşılabilir olmakla birlikte, benim gözümde, yine de yanılsama niteliği taşıyan o boşluk duygusunun kaynağında yer almaktadır. Bireyler, dinsel yetkenin vasiliğinden kurtulmuş, dogmacı partizan çizgilerden azade bir şekilde, varoluşlarının anlamını *dinden ve siyasetten başka yerde* aramaktadırlar. Anlamların konumlandıkları zamansallık, bugün artık şimdiki-zaman'dır, gerekirse çok yakın gelecek-zamandır, ama *yaşamın berisinde ve ötesinde olan* geçmiş ve gelecek artık prim yapmamaktadır. Elbette *proje* biçiminde, kendimize hiç durmadan her türden "hedefler" belirleyerek "var oluruz": Mesleki, aşka dönük, kültürel ya da daha başka hedefler. Kendi içlerine kapalı alanlar gibi olan bu *küçük amaçlar*'ın içinde, eylemlerimiz bir anlam kazanırlar. Ama bu projelerin anlamı sorusunun, ya da dilerseniz, anlamın anlamı sorusunun *laik bir evren içinde ve kolektif bir şekilde* sorulması artık mümkün değildir. Ve bu eksiklik, geçmişteki ütopik siyaset biçimleri için olduğu kadar, bir özel sorun haline gelen din için de aynı şekilde geçerlidir. Avrupa'nın inşasının ya da Doğu ülkelerine yapılan ekonomik yardımın, militanların yüreğinde sınıfsız ve baskısız bir toplum kurma projesinin yerini alabile-

ceğini sanmak bir yanılgıdan başka bir şey değildir ve siyaset adamlarına ortak olduğu ölçüde de, daha bir vahimdir. Kaldı ki, saf ve katı ideolojik ayrımların ortadan kalkışına, "elbette yanılgıya düşülen, ama ne türlü bir coşkuyla düşülen" o güzel günlere sayfalar boyunca esef edip duran entelektüeller ve gazeteciler de, durgunluğun hiç de geçici olmadığını anlamadıklarından, aynı yanılsamaya düşmektedirler. Edgar Morin'in sandığı gibi, "mitolojik suların çekildiği bir dönem"den, yeni ve büyük bir amacın (doğallıkla, ekolojinin) yükselişiyle birlikte kısa bir süre sonra ortadan kalkmaya koşullu, özel alan ve bencil çıkarlar üzerine geçici bir kapanma döneminden *geçmiyoruz*. Ama besbelli ki, bunalım, burada da, daha başka yerlerde de, yapısaldır, daha doğrusu "tarihsel"dir, yani laik ve demokratik evrenin olgun hale gelişine bağlıdır.

Bu, soyut ve gerçekten uzak felsefi bir varsayımın etkisiyle getirilmiş bir tanıdan ibaret değildir. Birtakım saptamalardan da kaynaklanmaktadır. Gerçekten de, her şey, varoluşun anlamı sorusunun, daha başka alanlara, *bireysel kişiliğin erginleşmesi olarak anlaşılan* etiğin ve kültürün alanına geçmek üzere, dinsel siyasetlerden çekilmiş olduğunu göstermektedir. Kanıtı, 80'li yıllar boyunca "yeni" olan siyasal hareketlerin... siyasal hareket olmayışlarıdır! Bunlar, ahlaki ve kültürel çıkışlar olarak, kendilerini "sivil toplum" içinde göstermekte, ya da en azından, geleneksel partilerin dışında kalmaktadırlar. Bu, (esas itibariyle müziğe dönük) "genç bir kültür"e dayanma iddiasındaki ırkçılık karşıtı örgütler ve dışlamaya karşı mücadeleden başlamak üzere, "ötekine" saygı adına yükseltilen birtakım ahlaki haktalepleri için geçerlidir. Yine bu, ne kadar paradoksal görünürse görünsün, klasik siyaseti aynı şekilde bir yana bırakıp, birtakım "değerleri", "Fransa'nın ahlaki yönden yeniden silahlandırılması"nın gerektirdiği değerleri ve ulusal kimliğin savunulması üzerinde odaklanmış bir kültürel projeyi savunan Milliyetçi Cephe için de geçerlidir. Ama asıl, insancıl örgütlerin ve, en sonuncusu olan, fakat en önemsizi olmayan ekolojinin muazzam başarısı için geçerlidir – söz konusu başarı, bana, bu bağlamda, Alain Touraine'in[5] düşünme eğiliminde olduğu gibi, solun ve işçi hareketinin yeniden doğuşu doğrultusunda yer alırmış gibi görünmüyor.

İşte, kanımca, devrimci düşüncenin çöküşünü hâlâ onarılmaz bir yas olarak algılayan ve bu durumda reformculuğu da renksiz ve kokusuz bir tatlı su eylemciliğiyle özdeşleştirenlerin hatasının nedeni; laik demokraside, siyasetin dinin kucağından kalkmak zorunda olduğunu anlamamaları sonucu, tarihin yalnızca kötü yanını görmekteler – kaldı ki, bu tarih de çoğu kez onların kendi gençlikleriyle kesişmekte ve bu da basit bir olgusal sorun olmakla beraber önem taşımaktadır. Aslında, eğer demokratik uzam gerçekten de içsel eleştirinin alanı ise, bu kişilerin, demokrat olduklarını söylediklerine göre, bu özgürleştirici ve selamete çıkarıcı yası da gerektiği gibi kutlamaları gerekirdi: Çünkü, *insanlık tarihinde hiç şüphesiz ilk kez, XVIII. yüzyıl Aufklärer'lerinin esasen temenni ettikleri eleştirinin, olgunluğun asgari eşiğine ulaştığı bir zamanda yaşıyoruz.* Reformculuk, devrimci umut yok olduğunda, daha iyisi bulunmadığı için kendisiyle yetinilmek zorunda olunan bir biçim olmayıp, dünyanın çocukluktan çıkışına tekabül eden tek tavrı oluşturur. Partizan tutumların ve dogmacı yetkelerin demokratik bir biçimde dışlanmasıyla bağdaşır olmakla ve, militanca bir çabanın mistik umudunu gerçek dünyanın ötesi adına yansıtmaya son vermekle kalmaz, ama, nihai bir sonuca yönelen devrimci ideolojinin tersine, tefekkür ve eylem için *sonsuz* bir ufuk açar.

Ve laik evren, bu sonsuzluk fikriyle –bir nihai ânın fethine indirgenemez olan ödev fikriyle– anlamın anlamı sorusunu yeniden kendine mal etmeye yönelir. Aydınlanma'nın belirleyici olduğu bütün alanlarda, sonsuzluk kavramı kendini dayatmıştır: İster bilim, ister eğitim, kültür ya da hattâ etik söz konusu olsun, bir son hedefe ilişkin ilahiyatçı fikir haklarını yitirmiş bulunmaktadır. Sonu gelmez süreçlerle uğraşmak durumunda olduğumuzu, –radikal ekolojistler tarafından aşağılanan– *gelişmenin*, onun ötesinde bütün sorunların ortadan kalkacağı bir son aşamanın kabulünden ibaret olamayacağını biliyoruz. *Ve bundan böyle yetkinliğiyle tanımlanan insan denen varlık, bizzat bu sonsuzluk fikrinde anlam sorusunu yeniden düzenlemektedir.* Siyaset, neden kültürün bütün öteki görünümlerine ulaşmış olan laikleşmenin mantığı dışında kalsın ki?

Yalvaçların çağına, zekâyı kullanmanın kimi zaman bir "kamp" seçimiyle sınırlı olduğu döneme geri dönmek mi gerekir? En basitleştirici ayrımlar –devrime, kapitalizme, yoksunlaşmaya, "simgesel şiddet"e, özyönetime vb. yandaş ya da karşıt olmak–, hiç kimsenin bunları derinleştirme ihtiyacı duymasını gerektirmeksizin, iyiyi kötüden ayırmaya yetiyordu. Eğitimin demokratikleştirilmesi, devletleştirmeler, sıfır büyüme ya da SSCB ve ABD'nin karşılıklı rolleri, en temel verilerin tastamam bilgisizliği içinde tartışılıyordu. Fikirler arasındaki mücadele, sınıf mücadelesinin başka araçlarla sürdürülmesinden ibaret olduğundan, her şey, stratejik aklın etik tercihlerinin ifadesi için bir mazeretten ibaretti. Bu, gerçek profesyonel ideologlar konumundaki entelektüeller ile kendi idareci kariyerlerine yapışmış olan uzmanlar arasındaki sınır çizgisinin, her birine, belirleyici soruları gizleme imkânını sağladığı uğursuz bir dönemdir aslında.

Bu siyasal-dinsel kavgaların sonunun, siyasetin yalnızca diğerleri gibi bir tekniğe indirgeneceği, yönetimci bir çağın başlangıcının işareti olduğunu söylüyorlar. Beterin geleceği her zaman kesin değildir. Çünkü içsel eleştirinin ülküsü, eskinin yerine kullanılabilecek türden değil de, erişkin insanlara belki de ilk kez uygun düşen bir "büyük amaç"ın, kendi düzeni içindeki taslağını çıkartmaktadır. Eğer siyasetin kolektif karar almanın özerk bölgesi olarak yeniden değerli kılınması ve her köşede rastlandığı üzere, kendi'nin etiği ve kültürüne doğru kapanmaya karşı bir dengenin oluşturulması isteniyorsa, demokratik reformculuğun ilkelerini de, ilahi-siyasi olanın bu yokoluşu çerçevesinde konumlandırarak, yeni baştan formülleştirmek gerekmektedir. Bu da hiç şüphe yok ki, siyasetçilerin ve entelektüellerin rollerinin yeniden tanımlanmasını öngörecektir: Yeniden "büyük mesihçi amaçlar" devşirmenin ötesinde, yoklukları, ergenlik çağından çıkıp erişkinlik çağına giren yurttaşlar için dayanılmaz hale gelen büyük tartışmalar düzenlemeleri, bunlara açıklık getirmeleri ve bunları sonuçlandırmaları gerekecektir. Yeniliğin bu doğrultuda başlaması gerekmektedir.[6]

Doğa Karşısındaki Ödevlere Dair

Derin ekolojinin, doğayı, bir "doğa sözleşmesi" kapsamında taraf rolü oynayabilecek bir hukuk öznesi olarak kurumlaştırma projesinde karşılaştığı iki temel güçlük şu şekilde de özetlenebilir: Bunlardan birincisi ve besbelliliği içinde şaşırtıcı olanı, doğanın bir *etken* ve hukuksal bir *alter ego*'dan [*öteki ben*] beklenen *karşılıklılık* içinde eyleyebilecek bir varlık olmayışıdır. *Hukuk* her zaman *insanlar için vardır*, ağaç ya da balina, her zaman onlar için, yasalara bağlı bir saygı biçiminin *nesnesi* haline gelebilmektedirler – tersi değil. İkinci güçlük bu ölçüde besbellilik taşımamaktadır: "Doğa"dan, bir metafor olarak, "sözleşmeci taraf" gibi söz edilebileceğini kabul etsek bile, yine de, *onda*, öze ilişkin bir değere sahip olduğu varsayılan şeyin ne olduğunu kesinleştirmek gerekmektedir. Köktenciler çoğu kez burada, *bütünüyle biyosferin* söz konusu olduğu, *çünkü onun*, içine aldığı bütün varlıklara *can verdiği* ya da en azından, varoluş içinde ayakta kalmalarına imkân sağladığı yanıtını vermektedirler. Ama biyosfer, yavru foklar kadar AIDS virüsüne de, ormana ve ırmağa olduğu kadar veba ve koleraya da can vermektedir. HIV'in de, insanla aynı düzeyde hukuk öznesi olduğu ciddiyetle ileri sürülebilir mi?

Bu itiraz, *tersten giderek*, Descartes'çı insanmerkezciliği meşrulaştırmayı değil, yalnızca, öznel hukuk terimleriyle nesnel dünyadan söz etmenin güçlüğünü göstermeyi amaçlamaktadır: Descartes'çılık (doğadaki varlıklarda özden gelen her türlü değeri yadsıma eğilimindedir) ile derin ekoloji (biyosferi tek gerçek hukuk öznesi olarak kabul etmektedir) arasındaki çatışkı nasıl aşılacaktır? Bu sorunun, şu ya da bu biçim altında, gelecek yıllardaki ekolojik tartışmaların odağı olacağı konusunda hiç şüpheniz olmasın. Bu sorun, insanın doğa ile ilişkilerinin yeni statüsüne ilişkin felsefi kaygıların olduğu kadar, sanayileşmiş ülkelerde geciktirilmeden hayata geçirilecek yasal projelerin de tam ortasında yer alacaktır. Soruyu çözme iddiasına kalkışmaksızın, hayvanın hukuku konusunda sözünü etmiş olduğumuza benzer bir şekilde, daha şimdiden tefekkür için bir yol göstermek mümkündür.

Hayvan, Descartes'çıların düşündükleri gibi bir makineden ibaret olsaydı, onun haklarına ilişkin bir sorun *asla* gündeme gelmeyecekti. *Onun hakkında,* sıradan bir *sempatiden* kaynaklanan merhamet ve acımanın da ötesinde bir *yükümlülük* duygusu uyandırabilecek olan şey, canlının onda cisimleşen *mekanik* olmayan niteliğidir. Haklar sorununun *duygusal* yaklaşımının tümden tukaka edilmesi söz konusu olduğundan değil, ama asıl, basit fenomenolojik betimlemenin dışında, sorunun olası meşruiyet ilkelerinin araştırılması gerektiği için. Çünkü sempati, daha başka olgularla çakışan bir *olgudan* ibarettir ve bu niteliğiyle, hiçbir şeyi doğrulamaz: Boğa güreşini *olgusal olarak* sevenler de, onu *olgusal olarak* sevmeyenler de vardır ve eğer konu *yasal olarak* sonuçlandırılmak isteniyorsa, *gerekçeler* bulmak için yalnızca olgusallık alanında kalmamak, onun üstüne çıkmak gerekir. Hayvana karşı belli bir saygı fikrini doğrulamak üzere hem Descartes'çılara, hem de yararcılara karşı ortaya attığım gerekçelerden biri, onun, gerçek anlamıyla insanlığın düzenine ait olmamakla birlikte, ne taşa ne de bitkilere ait olan bir "gerçek"in düzeninden kaynaklanır görünmesidir. Özgürlüğün değil de içgüdünün kodlamasıyla eyleşiyor olsa da, o, *doğadaki,* birtakım erekler belirleyerek, dolayısıyla bilinçli ve niyetli olarak eyleyebilir görünen tek varlıktır. Ve bu niteliğiyledir ki, o, mekaniğin hüküm sürdüğü evrenden uzaklaşmakta, analoji yoluyla, özgürlüğün hüküm sürdüğü evrene yaklaşmaktadır. Basit bir otomat değildir ve ilgisiz kalamayacağımız, kalmamak zorunda olduğumuz ıstırabı da, bunun görünür işaretlerinden bir tanesidir – yanı sıra, bağlılık, şefkat ya da kimi zaman ortaya koyduğu zekâ gibi, daha başka işaretlerin de sözü edilebilir. Kısacası, her şey, *sanki* doğa, hayvanda, bazı koşullarda insanileşme eğilimine giriyormuş, *sanki insanlık içinde ortaya çıktıklarında bizim bir değer atfettiğimiz fikirlerle kendiliğinden uyum sağlıyormuş gibi* cereyan etmektedir.

Yukarıdaki o "sanki"nin anlamı kesinleştirilmek zorundadır: Bu, hayvan ve olası hakları konusunda getirilmiş olan değer yargısının, tümüyle "doğacı" da (derin ekolojide olduğu gibi) tümüyle "insanmerkezci" de (Descartes'çılıkta ve bazı yön-

lerden Kant'çılıkta olduğu gibi) olmadığının göstergesidir. Çünkü bizim için önem taşıyan fikirlere göz kırpan, aslında *doğanın kendisi*'dir, yoksa bu fikirleri ona biz yansıtmayız; Descartes'çıların düşündüklerinin tersine, ıstırap çeken hayvanların çığlıklarının saatin tiktaklarının uzayıp giden sesiyle aynı anlamlılığı taşımadığını, köpeğin sadakati ile saatin dakikliğinin aynı şey olmadığını kabul etmek akla uygun görünmektedir. Doğanın, *deep ecologist*'lerin karşı-hümanizmciliklerini meşrulaştırmak üzere dayandıkları o ünlü *özden gelen değere* gerçekten de sahip olduğu duygusu buradan kaynaklanmaktadır. Ama bir başka açıdan –ve derin ekolojistlerde eksik olan da budur– doğaya bütün değerini veren de, onun tarafından *anıştırılmış olan fikirler* olmaktadır. Bu fikirler olmasaydı, nesnel dünyaya en ufak bir değer bile atfetmeyecektik. Dahası da var: Doğa, çoğu kez, bu tür fikirlerin tam tersi doğrultuda eylediği, şiddet ve ölümün de yaratıcısı olduğu içindir ki, bir dakika önce, bize güzel, uyumlu ya da hattâ, hayvanda, zeki ve sevecen gibi göründüğünde ona atfetmiş olduğumuz değeri, bir dakika sonra ondan geri alırız.

Buradan, "ağaçların hukuku" sorununun, nasıl, Descartes'çı insanmerkezciliğin (çünkü sevdiğimiz fikirleri bize anıştıran aslında *doğa*'dır) ve köktenciliğin (yine de, *yalnızca insanların formülleştirme yeteneğinde oldukları* değer yargılarının ilkesinde yer alanlar, o halleriyle nesneler değil *fikirler*'dir: *Etik, siyasal ya da hukuksal* erekler asla, ahlak-ötesi erekliliklerden başkasını tanımayan "doğanın içinde yerleşmiş" değildirler) ötesinde bir yere yerleştirilmek zorunda olduğu görülmektedir. Böylece doğanın hiç de değersiz olmadığı, ona karşı birtakım görevlerimiz bulunduğu, bununla birlikte onun bir hukuk öznesi sayılamayacağı duygusunun hakkını vermek gerekmektedir. *Doğanın kendisinde* saygı duyulması gereken *şey* ile, buna karşılık, iyi kavranmış bir müdahalecilik adına savaşılması gereken şey de yine bu doğrultu içinde tanımlanmaya çalışılabilirdi. Böyle bir ayrıştırma yapılmadığından, "doğaya" karşı sahip olduğumuz görevlerde, fikri anlamını yitirmiş olacaktır, çünkü ondaki her şeyin aynı şekilde korunmayı hak etmediği alabildiğine açıktır.

Canlının mekanik olmayan niteliğine tanıklık ettiği ölçüde onun ıstırabında izini algıladığımız özgürlük dışında, değer atfettiğimiz iki fikir bulunmakta ve bunlar, bu nedenden ötürü, kazara onları "sunar"[7] ya da onları "resimler"ken, doğayı da aynı şekilde değerli kılmaktadırlar: Güzellik fikri ile ereklilik fikri. Hegel ya da Fransız klasikleriyle birlikte, sanatsal ve zihinsel güzellikleri doğanınkilere yeğlemek elbette yasak değildir. Yine de vahşi bakirliğin romantik çekimi o kadar genel bir olgudur ki, bunun kendine özgü nedenleri olsa gerektir. Büyük bir bilgin ve akıllı bir adam olan Leibniz'in, mikroskopuyla incelediği bokböceğine özgürlüğünü iade etmekten hoşlandığı bilinir. Böceğin benzersiz bir arılıktaki geometrik çizgileri, kanatlarını süsleyen renklerin sonsuz zenginlik ve uyumu, Leibniz'e, bir ayrıcalığın, gerektiğinde, kendini sanatçı ve matematikçi yapabilecek maddi bir evrenin cömert armağanı gibi geliyordu. Çünkü doğa, sanatı taklit ettiği zaman güzeldir. Bu yargıda en ufak bir insanmerkezcilik bulunmuyor: Burada, sadece doğal güzelliğin gizeminin, dünyanın, bize yabancı ve nesnel olduğu halde, bir bakıma kendini ondan beklenenden de daha insani kılabildiği o tuhaf fenomenin *saptanması* söz konusudur. Doğanın uyumu: Kaosun, *insanın dayatmak için müdahale etmesine gerek kalmadan* düzen haline geldiği an.

Doğal ereklilikler gözlenmesine öncülük eden de sanırım benzer bir duygudur. Ekosistemler, *kendi kendilerinde,* insan yapısı şeylerin çoğundan daha iyi düzenlenmişlerdir. Öyle ki, bizim müdahalelerimiz çoğu kez son derece zararlı olurlar ve tıpkı ekonomik düzende olduğu gibi, en büyük dikkati gerektirirler. İnsan, iyi yaptığını sandığında bile "beklenmedik sonuçlar"a, "zararlı etkiler"e yol açıp durmaktadır. Fransa'da, tilkiler kuduz taşıdıkları gerekçesiyle "yok edilmektedirler". Ama bu kez, tilkilerin başlıca avı olan kemirgen hayvanlar çoğalmakta ve yeni baştan, üstelik daha başka düzensizliklere yol açmamanın kesin bir güvencesi de olmaksızın, bir denge kurabilmek için müdahalede bulunmak gerekmektedir. Bu tür örnekler pek çoktur. Bunlar elbette dünya üzerinde her türlü eylemi yasaklamak için gerekçe gösterilemezler. Ama en azından bize *phronesis*'i, eskilerin, modern siyasetlerimizde onca eksikli-

ği çekilen, o ünlü tedbirliliğini anımsatabilmelidirler. En başta da, doğanın içinde, saygı gösterilmesi gereken şeye işaret etmektedirler: Ortaya koyduğu ereklilikle, doğa, çoğu kez *zekâsıyla* bizden üstün olduğunu göstermektedir. Formülün bilinçli kışkırtıcılığına karşın, burada da yine, insanmerkezcilik söz konusu değildir. Ama, tam tersine, doğada esasen insani *görünen* ve böylece bize en yakın olan fikirlerle, özgürlük, güzellik, ereklilik fikirleriyle buluşan şeyi tanıma ve mümkünse esirgeme kaygısına işaret etmektedir.

Doğaya karşı sahip olduğumuz görevlere ilişkin bir kuramı, Descartes'çılığın, yararcılığın ve temel ekolojinin uzağında yer alan bu perspektif içinde geliştirmek gerekir. Şüphe yok ki, doğanın bir doğa sözleşmesinin tarafı ve öznesi olacağı bağlamda değil –bunun hiçbir anlamı yoktur– ama bazı varlıkların *ikircikliğinin* bize benimsetme mutluluğunu taşıdıkları fikirlere bağlı olan kişileri ilgisiz bırakamayacağı için. İkirciklik gerçekten de en uygun düşen terimdir: *İşlenmemiş madde ile geliştirilmiş fikirlerin sentezi olan karışık* varlıklar olarak, bunlar, insanlığa olduğu kadar da doğallığa aittirler. Böylece, doğada değer atfedilebilecek ve atfedilmek zorunda olan şeyin açık bilincine erişmek üzere, insanın doğanın *içindeki* işaretlerinin fenomenolojisini yapmak gerekecektir. Demokratik ekoloji, teknobilimin müdahaleciliğine böylesi bir temel üzerinde birtakım sınırlar dayatmak suretiyledir ki, entegrist rakibinin siyasal düzende olduğu kadar metafizik alanda da yönelttiği meydan okumaya karşılık verecektir.

Ekolojik Duyarlılık ve Demokratik Tutkular

Böyle bir felsefi program, kimi zaman "ekolojik duyarlılık" diye adlandırılan şeyden kopartılmış olmaktan uzaktır. Çünkü *deep ecology*, baştan çıkarıcı etkilerine karşın, *Greenpeace* gibi radikal örgütlerin yol açtıkları medyatik çekiciliğe karşın, bugün bütün sanayileşmiş ülkelerde çevre kaygısının topladığı destekle kıyaslandığında, marjinal kalmaktadır. Doğa sevgisi, esas itibariyle, bana, *yaşam kalitelerindeki bir yozlaşmadan kaçınmak iste-*

yen bireylerin muazzam çoğunluğu tarafından paylaşılan demokratik tutkulardan oluşmuş görünüyor; ama bu tutkular, derin ekolojinin, yeni-muhafazakâr ya da yeni-ilerlemeci iki aşırılıkçı eğilimi tarafından hiç durmadan *sahiplenilmek* durumundadırlar. Yeşiller partilerinin, reformculuğa karşı yürüttükleri kavgadaki işlevlerinden biri budur. Dolayısıyla ekolojiyi, genelinde, "Pétain'ci" ya da "solcu" olarak suçlamak haksızlık olacaktır: Bu, başat fenomenin yanından geçmek, bugün demokratik toplumları kaplayan ve ille de romantik nostaljilerin ya da ütopyacı mesihçiliklerin doğuşuna bağlı olmayan, dipten gelen dalganın anlamını ıskalamak olacaktır.

Kaldı ki, böylesi bir yorum doğrultusunda gelişen ve çevre etiğindeki demokratik tutkuların mevcudiyetine tanıklık eden temaları saptamak da oldukça kolaydır. Bunları doğru bir şekilde anlamak için, ekolojinin, siyasal hareket olarak 60'lı yılların sonuna doğru, 68 Mayıs'ında tepe noktasına ulaşacak olan öğrenci ayaklanmalarının ortaya çıkışıyla koşutluk içinde yapılandığını anımsamak gerekir. İmdi bu dönemin *Stimmung*'u, entelektüel ve ahlaki atmosferi, en tepe noktasında, bir "hakikilik etiği"nin yüze çıkışıyla belirginleşmektedir.

Bir yanda, aristokratik değerleri dışlamak, *bütün pratiklerin değer taşıdığı*, herkesin kendi farklılığını yaşama, kendi kendisi olma hakkına sahip olduğu şeklindeki son derece *eşitlikçi* ve bu bağlamda demokratik düşünce adına hiyerarşilerle savaşmak söz konusudur. Örneğin, "cinsel özgürlük" hareketleri, "normallik" ve "sapkınlık" arasındaki geleneksel ayırımcılıkları işte bu bakış açısı içinde reddedecekler, eşcinselliği ve daha genel olarak da, yaşam biçimlerine *hiyerarşi getiren* kuralcı bir ülkü adına eskiden mahkûm edilmiş olan bütün davranışları suçlanmaktan kurtarmaya çalışacaklardır.

Öte yanda, hakikilik etiği *ödev* ve *liyakat* ahlaklarını dışlamaya yönelmektedir; bundan böyle "yasaklamak yasaktır", çünkü aşkın normların, Nietzsche'nin Protestan katılıkta olduğu gibi Hıristiyanlıkta da suçladığı "çileci ülkü"nün artık geçerliliği yoktur. Hâlâ, yerine getirilmesi gereken bir görev kalmışsa, bu, bizleri "kendi kendimiz olmaya" çağıran görevdir; hâlâ ayakta kalan bir norm varsa, bu, *herkesin kendi öz normu ha-*

line gelmek zorunda olduğunu bildiren normdur. Bir zamanlar, etik, çoğu kez bencil eğilimlerimize karşı, bizim dışımızdaki *standartların* gerçekleşmesini sağlamaya *çabalamaktan* ibaretti. "Zorundasın!" biçiminde dile gelen *emirler* aracılığıyla gerilmiş bir istencin çabasını varsayıyordu. Şimdi ise, yasanın, kendini bize dışarıdan dayatmak şöyle dursun, her tikel bireyde içkin olduğu düşüncesiyle, kendi'nin gerçekleşmesini hedef almaktadır.

Çevrenin esirgenmesine yönelik istençte de bu demokratik ve hakikatçi bireyciliği buluyoruz. Çünkü "kendi'nin kaygısı", "bedence ve kafaca kendiyle barışık" olma arzusu, işte bu ideolojik arka planda gelişmektedir. Eski tüfeklerin hoşuna gitmese de, Mayıs 68, devrimci olmaktan çok "perhizci" bir hareketti, ondan bugüne kalan şey, Mao'culuğun ya da Troçkizmin katı ve öldürücü ilkelerinden çok, *be yourself* ideolojisi, bedenini ve aklını *iyileştirme ve geliştirme* arzusudur.

Hakikiliğin bu yeni etiğinde dile gelen ve çevre kaygısını desteklemeye yönelen, özgürlükçü ve demokratik belli bir solun katettiği bütün yol, işte budur. Reformcu ekolojist, Yeşiller partilerinin radikalizmiyle ipleri kopartan kişi,[8] beyhudeliği en sonunda doğrulanmış, saf ve katı bir özyönetimci haktalebinden, yerel kararlarda daha çok özerklik elde etmenin daha somut kaygısına kendiliğinden geçmektedir. Örneğin halkın eğilimini ortaya koyan referandumun yaygınlaştırılmasını istemektedir. Bir zamanlar devrimciyken, "devlete karşı toplum"dan yana çıkarken, şimdi alabildiğine ılımlıdır: Tıpkı solun geri kalan kısmı gibi, özellikle de, eğer Brice Lalonde[9] gibi, kaçınılmaz zorlamalarıyla birlikte iktidarın uygulanma aşamasına katılmışsa, pragmatik ve gerçekçi olmuştur. Demokratik tutkuların yumuşaklığı, etkisini, militanların tarafında da göstermektedir: İstisnai durumlar dışında şiddetten uzak durmaya çalışılan ve artık mizah ve alaydan başka bir silah kullanılmayan gösterilerde, taahhütler, seçmeci bir tavırla ortaya konmaktadırlar. Elbette eskiden olduğu gibi, "başka türlü yaşamak", "hayatı değiştirmek" söz konusudur, ama deyim artık devrime gönderme yapmamakta, artık herhangi bir "öte"ye göz kırpmamaktadır: Daha çok, "alakart yaşamak", "kendi tercihlerini kendi kendine

önermek",[10] ya da hakikilik etiğini iyi bir şekilde özetleyen bir formülde söylendiği gibi, "hayatını yaşamak" anlamına gelmektedir. Ona bakanlıklar veren devletle, şiddete başvurmaksızın değişim olabilirliği sunan demokrasiyle barışmış olarak, ekoloji, en sonunda pazara uyum sağlamakta ve pazar da çok doğal bir şekilde, tüketicilerin yeni taleplerine uyarlanmaktadır. Orman, motorlu araçların egzoz gazlarının tehdidi altında mıdır? Sorun bu olsun, daha pahalı ama daha az kirletici olan katalitik egzoz boruları üretilecektir. Alman üreticilerinin bu yumuşakbaşlılığı bir model halini almıştır: Temiz sanayi dev adımlarla gelişmekte, işletmeleri, "yeşil" damgasını elde etmek uğruna rekabete sevk etmektedir. Kendi safına katmanın en tepe noktası mıdır bu? Belki öyle, ama bir yandan çevreci bir etiğin taleplerini ileri götürmeye, bir yandan da bu talepleri demokratik bir çerçeveye oturtmaya imkân veriyorsa bundan niye gocunmalı ki?

Ekolojinin her yönüyle bir siyasal güç olup olmadığı, gerektiğinde hükümet faaliyetinin bütün geleneksel kesimlerinde iktidarı kullanacak eğilimdeki bir parti olarak örgütlenmemesinin meşruiyet taşıyıp taşımadığı sık sık sorulmaktadır. Yeşiller'in temenni ettikleri de budur. Bana kalırsa yanılıyorlar. Entelektüel, hattâ felsefi düzlemde, yalnızca *deep ecology* topyekûn bir siyasal görüye sahip olduğu iddiasında bulunabilir – ama bunun için, yeni-muhafazakâr ya da yeni-solcu romantizmin yalancı süslerini yeniden takınması gerekecektir. Ekoloji eğer bu gülünç ve tehlikeli arkaizmlerden kurtulmak niyetinde ise, kendine reformcu demeyi kabul ediyorsa, büyük bir çoğunlukça paylaşılmakla birlikte, kendi başına iktidara geçme yeteneği de bulunmayan bir duyarlılığı ifade eden bir baskı grubu olduğunu kabul etmek zorundadır. Ekoloji, siyasal olduğu zaman demokratik olmayacaktır; demokratik olduğunda ise, büyük siyasetin seraplarına veda etmesi gerekecektir.

Notlar

1 Pascal Bruckner, bu melankoliyi "düşmanların" ortadan kalkmasına bağladığında, haklı olarak Nietzsche ve Carl Schmitt'in derinlikli bir temasını yeniden güncelleştirmektedir.

2 Kaldı ki, Descartes'çılık çoğu kez yapılagelen karikatürleştirmeye indirgenemez. Bu konuda ve Michel Serres'in tezlerinin eleştirisi üzerine, bkz. François Guéry ve Alain Roger'nin kitapları, *Maîtres et protecteurs de la nature*, Champ Vallon, 1991.

3 "Legal rights for nature, The wrong answer to the right(s) question", *Environmental Ethics*, cilt: II, s. 111.

4 Bkz. *Le Messager européen*, no. 5, s. 217.

5 Bkz. Touraine'in, *Le Nouvel Observateur*'ün 1992 tarihli, 11. sayısında yer alan "dosya"daki görüşleri.

6 Demokratik tartışmayı örgütleme eğilimi olan kurumların doğuşuyla ilgili olarak, *Pouvoir* dergisinin 1990 güz sayısında biyoetiğe ayırmış olduğu dosyaya başvurulabilir.

7 Felsefenin, bir "düşünsel yargı" olarak gösterdiği şeyin yapısı uyarınca.

8 Fransa çerçevesindeki bu muhalefete ilişkin olarak, Dominique Simonnet'nin *L'écologisme* başlıklı kitabı okunmalıdır, Paris, PUF, 1992 (3. baskı).

9 Belirtmek gerekir ki, o, aslında hiçbir zaman gerçek bir "altmış sekizli" olmamıştır.

10 Antoine Maurice, ekoloji ve spor karşısında çağdaş duyarlılıkların evrimini işleyen *Le surfeur et le militant* adlı kitabında bunu çok iyi ortaya koymuştur, Autrement Yay., 1987.

Sonuç
Milliyetçilik ve Kozmopolitçilik: Üç Kültür

Bugün birçok kişi Avrupa'ya kültürel bir tanım arıyor. Onu oluşturan yaşlı uluslar arasında, tikel ulusal kimliklere sinmiş kültürel ayrımların ötesinde ortak olan ne var? Farklılıklarımızın ötesinde, çevre problemleri tarzında, besbelli ulusaşırı bir boyut sunan sorunlara hep birlikte nasıl yaklaşmalı? Gelenekle modernlik yandaşlarını, milliyetçilerle kozmopolitleri karşı karşıya getiren tartışmalarda, iki ulus fikri fark edilmektedir: Bir yanda etnik bir anlayış ve öte yanda da, istenççi bir görü.[1] Bunlardan birincisi, Alman romantizminden miras alınmış olarak, yurttaşlığı bir ırka, bir dile, bir kültüre, kısacası *seçilemeyen* ne varsa hepsine yönelik bir aidiyetin terimleriyle tanımlayacaktır. Fransız Devrimi'ne uzanan ikincisi ise, tersine, bireylerin Büyük Bildirge'dekiler türünden evrensel ilkeler çevresindeki istençli ortaklaşması üzerinde duracaktır. Bugün bir sağ, bir de sol milliyetçilikle karşılaşılabilmesini açıklayacak olan şey işte budur.

Problem, elbette, bu zarif hayal dünyasının, dürüst olamayacak kadar güzel olmasından kaynaklanmaktadır. Bizim açımızdan pohpohlayıcı görünürken, Alman düşüncesinin demokratik ülküye yapmış olduğu bütün katkıları, ve Fransa'nın, sömürgeci pederşahiliğinin hiç sözünü etmeksizin, faşist doktrinlerin gelişmesine ne türlü katkıda bulunmuş olduğunu sevinçle gizlemektedir. Özellikle de, ulus kavramının bütün güçlüğünü yaratan paradoksun yanından geçmektedir: Çünkü o iki moment, bir yanda soyut ilkelere atıf, öte yanda ise cemaatçi kimlik/özdeşlik, besbelli ki, aynı cumhuriyetçi kavrayışta mev-

cutturlar. Gerçekten de modern ulus fikrinin en dikkate değer belirleyici çizgisi budur: Aynı anda hem tikel bir kültürel kimlik/özdeşlik, hem de bir tümellik iddiasında bulunur. En ünlü devrimcilerimizin bu konuya ayırdıkları metinlerini okumak yeterlidir; bunlar, bir geleneğe yaslanmış ve onunla kopuş halinde, birbirinden ayrılmaz bir şekilde Fransız (tikel) ve kozmopolittirler (tümel). Neden? Eklemlemeleri atlama pahasına esas olana ulaşmak üzere söyleyelim; çünkü o sırada ortaya çıkmakta olan demokrasi fikri, kültürel yönden kendi özel alanlarında ("sivil toplum") belirlenmiş olan tikel bireylerin birbirlerini, hep beraber, kamusal bir düzeyde dile getirilmiş (temsiliyetçi "devlet" tarafından) ilkelerde tanımalarını öngören, temel bir gereklilik üzerinde durmaktadır. Şu halde, bizi, romantik milliyetçilik ile bedensiz kozmopolitçilik arasında seçim yapmaya zorlayan hiçbir şey bulunmamaktadır. Ulus fikri bugün daha başka entelektüel ufuklarda bir anlam kazanabilir, kazanmak zorundadır.

Çünkü, eğer siyasetin klasik biçimlerinin terk edilmesine yol açacak bir gelişme göstermek zorunda isek, Avrupa'nın inşasının doğurabileceği meşru kaygıları da iyi anlamamız gerekir. Özellikle bazı yerel büyük kentlerin belediye başkanları tarafından savunulagelen tez bilinmektedir: Gelecekte, belirleyici sorunlar kâh uluslararası düzeyde, kâh yerel düzeyde ele alınacaklardır. Siyasete ilişkin bu türden ikikutuplu bir görünün bedeli muazzam bir demokrasi açığı olacaktır ve bunun demagoglara yarayacağını öngörmek hiç de zor değildir.

Elbette, artık ulusal düzeyde fazla bir anlamı kalmamış sorunlar, ekonomi alanının dışında yer almaktadırlar. Ekoloji bunlardan biridir, ama biyoetik için de, hattâ askerî savunma için de aynı şey geçerlidir: Çernobil'de oluşan bulut sınır tanımamakta ve organ ticaretinin, eğer Lüksemburg ya da Frankfurt'ta yasalsa, bizde yasaklanmasının ne anlam taşıyabileceğini anlamak da son derece zor olmaktadır. Bu, ulusal siyasetin hiçbir zarar doğurmadan bütün içeriğinden boşaltılabileceği ve ulus-devlet biçiminin bazı ekolojistlerin yanı sıra aşırı liberallerin de düşündükleri gibi kullanımdan kalkacağı anlamına mı gelmektedir? Buna inanmak, demokratların bıraktığı alanın aşı-

rı sağ tarafından hemen kapatıldığını, sonra da rakipsiz bir ortamda sömürüldüğünü görme riskini almak olur. Şu halde, yerel ve uluslararası bir ikikutupluluk lehine ulusal olandan vazgeçmek değil, ama bu üç düzeyi birbirine eklemlemek gerekmektedir. Bu da Avrupa kurumlarının rolü, ve onların, ulusal siyasetlerin meşru gerekirliklerini yurttaşlar açısından daha somut ve daha görünür tarzda dikkate alabilecekleri biçim üzerinde derinlemesine bir tefekkürü varsaymaktadır.

Herkesin kendi kendine yargıya varabilmesi gereken böylesi bir tartışmanın ardından, gerçek bir felsefe sorunu peydahlanmıştır: Dinsel geleneklerin ve onlarla birlikte kutsalın aşkınlığının sanki eriyip gittiği bir toplumda kültürün statüsü sorunu. Ne var ki, en sonunda sorunu bütün boyutlarıyla ele almak için, bizi çoğu kez içine kapatmak istedikleri ikiyanlı karşıtlıklardan kurtulmak gerekecektir: Teknik alt-kültüre karşı edebî üst-kültür, modernliğe karşı gelenek, Aydınlanma'nın evrenselciliğine karşı romantik gericilik vb... Gerçekten de, aramızdan pek çoğu için çağdaş kültürün dramı, bu imkânsız seçeneklerde yatmaktadır.

Önce, kültürün iki değil ama üç *felsefi* kavranışı kapışıp durmakta, her biri, öteki ikisinin yerine geçebileceği iddiasıyla ölümüne bir savaş vermektedir. *Yararcılar*'la birlikte, yapıtları, bir müşteri kitlesi tarafından tüketildikten sonra, ona tatmin duygusu verdiklerinde yazgılarını tamamlayan "ürünler" gibi, "mallar" gibi düşünmek mümkündür. Eleştirici entelektüellerin, kısmen haklı nedenlerle, "dünyanın Amerikanlaştırılması"nın işareti olarak suçladıkları şey, işte bu tüketimci görüdür. Bunun ardından, *romantikler*'le birlikte, başarılı yapıtlarda, her ulusun kendine özgü dehasının dışavurumunu görmek mümkündür. Her ulus kendi "ruhu"na, kendi "yaşamı"na sahiptir ve dil, hukuksal ve siyasal kurumlar, ama aynı zamanda da genel olarak kültür, içkin yüzünden ibaret oldukları şeyi sorgulatmadıkları ölçüde, bunun daha da kusursuz dışlaşmasıdırlar. Nihayet, romantizmin aksi yönünde, yapıta, geçmişin estetik formlarını yıkmanın, Fransız devrimcilerin istedikleri üzere, ulusal geleneklerin oluşturdukları o belirleyici yasalardan kurtulmanın kahramanca görevini atfetmek mümkündür. *Tüketim*,

kökleşme, kopma: İşte üç temel sözcük, dinden bozma haçlı seferlerinin, bugün dahi altında kapışmakta oldukları üç sancak. Aynı zamanda da üç mümkün sapkınlık: Yararcılığı her zaman tehdit eden "tüm kültür" *demagojisi*, çünkü başarı, müşteri üzerinde yaratılan etki, öteki bütün değer birimlerinin dışlanması pahasına tek kıstas haline geliyor. Dar bir romantizmi gözleyip duran *milliyetçilik ve folklor* içine düşüş. Bu durumda romantizm faşizan büyüklenme ile yerel zanaatın alçakgönüllülüğü arasında sallanmaya koyuluyor. Yeniliğin ideolojisine gelince, onun da aynı şekilde yüzü gibi tersi de vardır: Özgürlüğün çıkışını çıplak bir soyutlama düzeyine indirmek suretiyle onca karikatürleştiren *avant-garde'cılık*. Bu durumda sanatın içeriği de kopuşun ve yıkım için yıkımın simgelerinin sahnelenmesinden ibaret olmaya indirgeniyor.

70'li yılların ortalarında, öncülerin ölümünden beri tanık olunan kültür üzerindeki büyük tartışmalar, çoğu kez, zihinsel yaşama ilişkin bu üç görünün bağdaşamaz görünmesinden doğmaktadırlar: Bu yüzyılın "üst-kültür"üne egemen olan öncülük, pazarın sinik hükümranlığına da, geleneğe duyulan romantik sevgiye de, aynı kararlılıkla karşı çıkmaktadır. Romantizme gelince, modern kültüre içsel olan köksüzleşmeye beslediği nefreti ancak liberal dünyanın küstahça sergilediği zenginerkçiliği eşitleyebilir. Kültürel sanayi yandaşları, kendi görüşlerince seçkincilik ile tedavülden kalkmışlığı karşı karşıya getiren bir çatışmayı hiç umursamaksızın, sükûnetle ticari derlemelerin ve eğlendirici yapıtların üretimini sürdürmekteler. Dolayısıyla herkesin kampını belirlemesi gerekecektir ve iyi niyetli entelektüeller umutsuzluktan kaynaklanan bir şiddetle bizi en sonunda iyiyi kötüden ayırma konusunda uyarmaktalar. Kimileri, "zor" ama "cesur kültür"e coşkulu bir destek için, bizi yenilik lehinde tavır almaya davet ediyorlar; daha başkaları, bize terekenin sağlam değerlerini ve klasik yazarları tavsiye ediyorlar.

Kültürün bu üç momenti, kopma, kökleşme ve tüketim arasında, gerçekten bir seçim yapmak mı gerekir? Sanmıyorum. Çünkü "büyük" olarak nitelediğimiz yapıtların en basit fenomenolojik betimlemeleri bile, açık bir şekilde, bunların o üç

momenti de eklemlediklerini göstermektedir: Bunlar, yeniliğin içinde bile muhafaza ettikleri bir bağlamdan kurtulmak suretiyle, öncülük ve romantizmin tekyönlü olarak yalıtıp tematikleştirdikleri o kopuş ile o kökleşmeyi her seferinde özgün bir tarzda bağdaştırmaktadırlar. Bu eklemlenme içinde ve yalnızca onun aracılığıyla, bize en büyük mutlulukları bağışlayarak, bir izleyicinin tutkusuyla –onsuz, en yüksek kültürün bile bir saatlik çabaya dahi değmeyeceği o estetik hazla– buluşmaktadırlar. Bu olumlamaya karşı çıkan bir örneği ben bilmiyorum. Bu, müzik için olduğu gibi resim için de, Keruan'daki büyük cami için olduğu kadar Paris'teki Notre-Dame katedrali için de geçerlidir. Hem birincisi, hem ikincisi tikel bir tarihsel ve coğrafi bağlama aittir; hem birincisi, hem de ikincisi, anıtın ilk başta sunulmuş göründüğü müminleri çok fazlasıyla aşan bir halk kitlesine ulaşmak üzere, o bağlama aşkınlaşmaktadır. Ve gerçek büyüklük, ufuklarda, ideolojik nedenlerle ayırmak isteyecekleri yaklaşımların eklemlenmesi dışında imkânsız olan bu genişleme içinde yatmaktadır. Kozmopolitçilik burada artık milliyetçiliğe karşı olmamaktadır – miras alınmış kodlamalardan kopma momentinin, geleneğin momenti üzerinde öncelik hakkı bulunduğunu olumlamak gerekse bile: Onsuz, *yaratı*, yenilik olmayacaktı ve tastamam insani olan şeyin izi yitirilmiş olacaktı. Bana öyle geliyor ki, radikal ekolojizmin kamuoyunda sağlayacağı bir utkunun bizleri maruz bırakacağı gerçek tehlike işte burada yatmaktadır: Kültürü, sosyobiyolojinin yaptığı gibi, doğanın basit bir uzantısı olarak düşünürken, asıl zihinsel âlemi bütünüyle tehlikeye atmış olma durumuyla karşı karşıya kalınacaktır. Barbarlık ve hümanizm arasındaki sınırı belirginleştirme görevi, bugün demokratik ekolojiye düşmektedir.

Not

1 Bu ayrım, Louis Dumont'un modern bireyciliğin doğuşuna ilişkin çalışmalarının odağında yer almaktadır.