

Rolf Cantzen
Daha Az Devlet
Daha Çok Toplum
Özgürlük/Ekoloji/Anarşizm

Ayınıtı: 93
İnceleme dizisi: 47
Daha Az Devlet Daha Çok Toplum
Özgürlük/Ekoloji/Anarşizm
Rolf Cantzen

Almanca'dan çeviren
Veysel Atayman
Yayına hazırlayan
Zeynep Atayman
Kitabın özgün adı
Weiniger Staat-Mehr Gesellschaft
Freiheit/Ökologie/Anarchismus

Trotzdem Verlag/1997
basımından çevrilmiştir.

© Trotzdem Verlag

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayınıtı Yayınları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan
Kapak düzeni
Arslan Katarman
Düzeltili
Sait Kızılirmak

Baskı ve cilt
Mari Marbaaççılık Sanatları Ltd. Şti. Tel: (0 212) 212 03 39-40

Birinci basım 1994
İkinci basım 2000

ISBN 975-539-061-8



AYRINTI YAYINLARI

Dizdarıye Çeşmesi Sk. No: 23/1 34400 Çemberlitaş-İstanbul Tel.: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

62

VI Ekoloji ve anarşizm

termeye çalışırken, anarşistlerin toplum ideallerinin, doğadaki yapsal ilişkilerin yönellik olduğu anaçların ayısını hedef almış olduklarını, bu bakımdan da anarşizmin ideallerinin "ekolojik" bir topluma en uygun temeli oluşturduğunu söyler. (1977, 20) Bookchin daha da ileri giderek, ekolojik yıkım tehdidiyle birlikte anarşizmin zorunluluğa dönüştüğünü ileri sürer. (1977, 25)

Anarşist olmadığı halde "ekolojist materyalist" Amery de tıpkı Bookchin gibi, toplumsal özgürlük ile "doğal çevrenin tahammül etme özelliği" [ekolojik katlanabilirlik] arasında birbirini karşılık koşullayan bir ilişki olduğu görüşüne varır. Ekolojik felâket tehdidinden kurtulmak için, doğu ve batıdaki mevcut toplumlar, olmadıgince çabuk özgürlükçü-doğal çevrenin gerekliliklerine uygun yapısal dönüşümlere uğratılmalıdır. Tıpkı Bookchin ve Amery gibi sol-otoriteci Harich ile sağ-otoriteci Gruhl da, köktü değişimlerin gecikmesi durumunda ekolojik çöküntünün kısa süre sonra kaçınılmaz olacağı kehânetinde bulunmaktadır. Gelgelelim bu ikisi politik anlayışlarına denk düşen bir çizgide otoriter önlemleri vazgeçilmez kabul etmektedirler. Gruhl gerek doğal çevrenin korunabilmesi, gerekse sınırlı doğa kaynaklarının bölüşülebilmesi için "bütün iktidar ve güç araçlarıyla donatılmış ve zaruret dönemlerinde insanların özgürlüklerini kendi istekleriyle kısıtlamalarını sağlayacak otoriter" (1978, 299) bir "dünya-hükümetinin" en uygun çare olacağı kanaatini taşımaktadır (1978, 290). Gerek merkeziyetçiliği gerekse teklelerin hayatına diktatörce müdahaleyi, gerekse de "özgürlüklerin ve temel hakların" tarafarca kararlaştırılarak ortadan kaldırılmasını ekolojik zorunlulukla düğümlenmeye ve meşru kılmaya çalışan bir anlayış. (Gruhl 1978, 289) ekolojik bunalmın atlatılabilmesi için burada önerilenin tam tersi örgütlenme yapılarını zorunlu gören Bookchin ve Amery'nin anlayışlarıyla tamamen ters düşmektedir.!

1. Amery'nin *Natur als Politik* kitabındaki açıklamaları en azından ben böyle anlıyorum. Amery'nin, özgürlük ile ekolojinin birbirleriyle örtüşükleri iması, şu noktada daha iyi netleşiyor: "Düşüncelerimizin daha bu noktasında bile şu belirginleşiyor: En yalın, en somut özgürlük ilkesi ekolojik materyalizmin niyetleriyle geniş alanlarda bütünleşiyor. Ve bu özgürlük ilkesinin kendisi, antropolojik dü-

"Sol fikirler arasında ekoloji bakımından tutarlı, radikal alternatiflere sadece zor ve şiddetten uzak duran anarşizmde rastlamak mümkün oluyor."

Gerda Zellenin

Anarşizmin, "ekoloji" sorunlarına özellikle yatkın olduğu söylenebilir mi? Daha net bir deyişle: Anarşist bir toplum ideali ya da kuramı, ekolojinin tanımladığı doğa sorunlarına yanıt vermeye öteki ideal ve kuramlardan daha mı elverişlidir? Böyleyse, bundan, anarşist bir toplumun doğa ile olan ilişkisini, başka herhangi bir toplumdaki çok daha iyi düzenleyip biçimlendirebileceği sonucunu çıkartabilir miyiz? Bazı anarşistler ve de anarşist olmayan kimseleler, anarşizmin doğa ve çevre sorunlarının çözümüne bütün öteki kuram ve idâllerden daha fazla elverişli olduğundan emindirler. Örneğin Amerikalı anarşist ve "radikal bir sosyal ekoloji"nin savunucusu Murray Bookchin böyle düşünenlerin başında yer almaktadır. Bookchin anarşi ile ekoloji arasındaki bağlamı gös-

A. ANARŞİZM İLE EKOLOJİNİN BİRLEŞTİRİLEBİLECEKLERİNE İLİŞKİN ÇEŞİTLİ ÖRNEKLER

"Düz-en, hiç kuşkusuz, maddenin bir özelliği değildir ve
ona dıştan dayatılması gerekir."

Paul Feyerabend

Yetmişli yıllarla birlikte kendini duyuran çevre ve hammadde bunalımıyla birlikte, insan ile doğa ilişkisinin o zamana kadar eşitliği görülmemiş bir tarzda sorgulandığı bir dönem başladı. Sadece toplum ve doğabilimleri değil, aynı zamanda belli bir çevreyle de olsa, felsefe de gözlerini bu sorunsala çevirdi. "Ekolojik etik" yeni bir araştırma alanı olarak felsefedeki yerini almaya başladı. İnsan-doğa ilişkisinin, insanmerkezci geleneksel etiğin zemininde doyurucu bir biçimde ele alınıp alınamayacağı, bu ilişkinin insanı olmayan bir alana doğru geliştirilmesinin gerekli olup olmadığı tartışılmaya başlandı. Doğanın insanla ilintilenmeden de kendi başına bir değerinin, bir var olma hakkının bulunup bulunmadığı ya da değerinin ve bu hakkın sadece insana yararlılığı çerçevesi içinde mi bir anlam ifade edeceği sorusu gündeme geldi. (Örneğin Birnbacher 1980; Jonas 1984; Sachsse 1984) Bu sorular gerek insanın kendi kendini anlaması gerekse de sosyal ya da siyasal bir ekolojinin kurulması bakımından büyük önem taşımaktadırlar.

Yukarıda altını çizdiğimiz insan-doğa ilişkisiyle bağlantılı sorun ve sorunların tartışılması bağlamında, dikkatli bakıldığında, çoğunlukla ancak görünürde çözümlere dayanan, klişelerle işlemeyen, ya da insan doğanın hizmetçisidir, ya da arkadaşdır, türünden eğretilmeleri doğru dürüst kanıtlara dayalı savların yerine koyan açıklamalarla karşılaşırız. Anarşizmin, öteki kuram ve toplum tasarımları ile karşılaştırıldığında, niçin ekolojinin zorunlu kıldığı önlemleri almamızda en elverişli akım olduğunu ispat etme girişimleri ve stratejilerinde de sözümona çözümlerden geçilmemektedir. Bu görünürde çözümlerin üç tipik örneğini aşağıda çok kısaca ele alacağız. Anlayacağınız önce, anarşizm ile ekolojinin

Harich, komünizmin sınırlanmamış bireysel özgürlüklere yer veren öz-yönetimli toplum projesinin ekolojisi bakımından bir yana bırakılmasını bir zorunluluk olarak görüp, bu perspektiften vazgeçer; çünkü ona göre insan türünün biyolojik varlığını sürdürülebilirliği zorunluluğunu, komünizmin bu anlamdaki toplum tasarımıyla bağdaştırmak olanaksızdır. Harich, bu düşüncelerden yola çıkarak, kalıcı bir çözüm önerilebilmek amacıyla bütün malların eşit paylaşımını, tüketimin ödünsüz baskı önlemleriyle aşığıya çekilmesini ve halkın devlet tarafından bu konuda eğitilmesini önerir. Devletin gelecekte yavaş yavaş ölüp gideceği düşüncesini bir yanlısı olarak değerlendiren Harich, bu anlayışın "Mark-sizmin içinde anarşizmin en son kalıntılarından biri" olduğunu söyler. (1975, 161) Harich bu bağlamda anarşist nitelikli örgütlenme ve düzenlemeleri, ekolojik çöküşü önlemek bakımından düşünülebilecek en elverişsiz önlemler olarak görür.

Demek ki toplumu kurtarmayı amaçlayan otorite yanlısı kurtarıcılar, yaklaşmakta olan felaketi önleyebilmek için otoriter bir toplum yapısının varlığını zaruret olarak görmekteyler. Aynı nedenlerden ötürü özgürlükçü kurtarıcılar da özgürlükçü toplumdansa yana çıkarlar. Böyle olunca da insanın aklına, "yoksa ekoloji bütün bu sözümona alınması kaçınılmaz önlemlere ilişkin çıkarsamaların altındaki siyasal kanaatlerden başka bir şeye hizmet etmiyor mu" sorusu gelmektedir. Ya da anarşizm ile ekolojinin çok daha aydınlatılı bir incelemeyle saptanabilecek bir uygunluğu mu söz konusu? Biz öyle olduğuna inanıyoruz.

lemde tahammül edilebilir bir ekonomiyi yürütmenin en eski ve en başarılı biçimlerinde hep iş başındadır." (1980, 169)

yol açmaktadır. Doğa üzerindeki insan egemenliğinin ortadan kalkmış olması ahlâkidir ve bu doğal çevrenin yıkımının önlenmesi anlamına geleceği gibi "ekolojik" bir topluma en uygun yapısal temel oluşturulmasını da sağlayacaktır. Böylece, siyasal alanda ulaştırılması arzu edilen anarşist toplum ideali kısa yoldan "ekolojik bir zorunluluk" olarak da ilan edilir. (1977, 26; 1981, 55) Burada egemenlik/tahakküm kavramının kullanım alanlarına bakılmaksızın genelleştirilmesi, anarşist toplum ile ekolojik bir toplum özdeşliğinin kurulmasını sağlamaktadır.

Bu türden olanaksız bir genelleştirme yanlısının da ötesinde, burada belirttiğimiz anarşizm ve ekoloji tasarımlarına, egemenliklerden, tahakkümlerden arındırılmış o ideal durum somutla nasıl olacaktır diye sormamız gerekmektedir. İnsanlar arası ilişkilerin söz konusu olduğu alanda, anarşizmin belirleyici ögesi olan "özgür, serbest anlaşma", kurucu [yapıcı] bir ilke olma özelliği taşır. Pekiyi de bir insan, sırf yaşayabilmek için anlaşılır nedenlerle avlanmak zorunda olduğu hayvanla ya da ekip biçmek, toplamak zorunda olduğu bitkiyle nasıl olup da "serbest, özgür iradeye dayalı anlaşmalar" yapacaktır. Bookchin'in evrensel ölçekte egemenlikten /tahakkümden arındırılmışlık fikrinin gerisinde, insanların iyiliğine işleyen, uyumlu bir doğa tasarımının bulanıklığını buluyoruz. (1985 a, 48; 1985, 13) Bookchin'in toplum ideali de gene böyle bir uyum anlayışına dayanmaktadır.

Proudhon ve Kropotkin gibi anarşistler, anarşiyi hiçbir zaman içinde çıkar öbeklerinin bulunmadığı, gerilim ve çatışkuların artık bir daha görülmeceği ideal bir toplumsal durum olarak tasarlamışlardır. Onların anarşizm anlayışları, bu türden çıkar çatışmalarının, "sınıf mücadelesine" gerek kalmadan, üretken bir biçimde dönüşüme uğrayabilecekleri bir düzeni; "serbest, özgür iradeye dayalı anlaşmaların" çerçevesi içinde, tahakkümden arındırılmışlığın temelinde, dayanışmayla ortadan kaldırılabilecekleri bir toplumsal durumu öngörür. Anlayacağımız, Proudhon ve Kropotkin için tayin edici unsur, sosyal öbeklerin ya da bireylerin çıkarlarının uyum içinde bulunması değil, bu çıkar çatışmalarının sonuçlandırılacağı belli bir durumun sağlanmasıdır. Bookchin'in bu

223

nasıl bağlanmaması gerektiğini açıklamak istiyoruz. Öyle sınıyor ki, Amerikalı anarşist ve ekolog Murray Bookchin'in ileri sürdüğü kanıt-savları örnek olarak ele alıp, bunu çok iyi yapılabılır.

Değer yargılarının, yapılmaması gereken bir biçimde genelleştirilmesi

Özgürlükçü ya da anarşist bir toplumun "ekolojik" nitelikleriyle de en iyi toplum olduğunu göstermek isteyen düşünürler, bu görüşlerini ispat edebilmek için, genellikle, önce insanlar arasındaki tahakküm ve sömürü ilişkisine ahlâksal düzlemde karşı olunması gereken bir ilişki olarak karşı çıkıyor, sonra da benzetme bir yoldan, bu ilişkiyi genelleştirerek, tahakküm ve sömürü kavramlarını insan-doğa ilişkisine taşıyorlar. Böyle olunca da pek şart olmayan bir sonuca varıyorlar: İnsanın doğa üzerindeki egemenliği, lanetlenmesi gereken bir ilişkidir; dolayısıyla üzerinde herhangi bir egemen gücün bulunmadığı bir doğa ile kurulan insan ilişkisi, ahlâken kabul edilir bir ilişkidir. Bu durumda tahakkümden arındırılmış özgür bir toplum, ekolojik bakımdan da "zorunlu" bir toplum olup çıkmaktadır.

"Egemenlik / tahakküm" kategorisinin genelleştirilerek insanın dışındaki ilişkilere de uygulanması sayesinde insanın doğa üzerindeki egemenliğinin reddinin, ahlâksal yönden zorunlu olduğu sonucuna varmak mümkün olmaktadır. Ancak üzerinde henüz pek uzlaşmamış soru, insan ile doğa arasındaki bu ilişkinin, aynen insan üzerinde gene insan tarafından kurulmuş tahakküm ilişkisi gibi, kesinlikle reddedilecek bir ilişki olup olmadığı sorusudur; bu soru tıpkı sosyal-toplumsal alandaki değerlendirmelerin insan-doğa ilişkisi alanına aktarılmasının ne ölçüde doğru olduğu sorusu gibi geçiştirilmektedir. Bookchin için yanıt kesindir: Egemenliğin/tahakkümün her türlü kötüdür.

Bookchin'in düşüncelerini kanıtlama yollarından biri yukarıda belirttiğimiz anlayış doğrultusundadır. Ona göre doğa üzerinde kurulan egemenlik ahlâki değildir ve ekolojik dengenin çökmesine

temel anarşist ilkeyi, liberalizmin arttığı bir ilke olarak, burjuva ideolojisinin bir belirtisi olarak eleştirmesi, kendi konumunu netleştirmek bakımından önemlidir. (1985, 333) Bookchin, bir yandan bu eleştiriyi yaparken bir yandan da, tahakkümden arındırılmışlık kavramlarının ardına gizlenerek, üzerinde hiç düşünmeden, insanın doğa ile ilişkisine de uyguladığı ütopyik-uyumculuğa dayalı anarşizm anlayışını da savunur. Böyle olunca da, egemenlik/tahakküm kavramının, ideal bir insan-doğa ilişkisini tanımlamaya uygun olup olmadığı kuşkusuna hiç kapılmaz.

"Doğalcı yanlış çıkarsamalar"

Ekoloji hareketinin çerçevesi içinde ya da ekolojik kayguları göz önüne alan toplum tasarımlarında, özellikle de yazar ve düşünürlerin "bütünselci" kanıtlar ortaya koymaya ya da bütünü kapsayıcı bir dünya görüşü yaratmaya kalkıştıkları durumlarda "doğalcı yanlış çıkarsamalar" sık sık rastlanır. "Doğalcı yanlış çıkarsama" derken, Birnbacher'in de yaptığı gibi (1980), doğabilimleri alanından elde edilmiş önermelerden (örneğin doğadaki süreçlere ilişkin önermelerden), yani belli durumlara ilişkin sap-tamalardan, *olması gereken* durumlara ilişkin sonuçlar çıkarmayı kastediyoruz. Betimleyici bir önermeden hareketle, bu önermeyi mantıksal bir zorunluk olarak benimseyip, bundan normatif bir sonuç varılmaktadır; yani mevcut olan durumdan, olması gereken türetilmektedir. Örneğin, "denge" kavramı ekolojide sadece betimleyici bir işlev taşır; ama aynı kavram o kadar çok ve öylesine normatif yorumlanıp işlevi öylesine genişletilir ki, sanki "denge", uğrunda çabalanması gereken biricik durummuş [doğanın bir kurallı ve yasasıymış] gibi bir yanılısıma uyanmaktadır. (Birnbacher 1980, 107.)

Ayrıca doğadaki süreç ve seyirlerden yola çıkılarak, buradan ideal bir toplum durumunun nasıl olması gerektiği konusunda sonuçlar çıkartmak siyasal düzlemde feci gelişmelere yol açabilir.

* holistich: Yaşamın bütün olay ve nesnelere bütünsel bir ilkedan türeten sefi öğretisi. (ç.n.)

Sosyal-Darwincilikte, insanın dışındaki doğada sürüp giden "var olma mücadelesi" örnek alınıp, buradan toplum içinde de bir "var olma mücadelesi"nin "doğal" olduğu ve hak-hukuka uygun düş-tüğü sonucu türetilmiş; bu mücadele, gerek sanayi devriminde, gerekse kapitalist toplumlarda kıran kırana, acımasız bir savaşa dö-nüşmüştü. Naziler de ırklar öğretisi ile [ırk temizliğini] benzer kanıtlanma stratejileri desteklemek istemişlerdir [doğal ayıklama].

Bookchin'de de benzer bir kanıtlanma çabasının öğelerine rastlıyoruz: Betimleyici [tanımlayıcı] olan olgu, normatif bir olgu gibi yorumlanmak istenmekte ve bir benzetme çıkarsaması yoluyla bu betimleyici olgu, toplumsal örgütlenme biçimlerinin işleyişinde egemen olan normların ölçütü, kural ve yasaların] belirlenmesinde kullanılmaktadır. Bookchin'e göre doğa çokçeşitlilik içerir, ademimerekeziyetçi bir yapısı vardır; bu yapı, aynı zamanda öğelerin birbirini tamamlama ilkesine göre kurulmuş olup hiyerarşik bir ka-demelenme göstermez. Bu nedenle toplum da çeşitlilikler içermeli, merkeziyetçi olmamalı, öğeleri hiyerarşik değil birbirlerini ta-mamlayıcı bir düzenleme göstermelidir. Yani, tıpkı anarşistlerin ta-sarladıkları toplum gibi. (1985, 58) Bookchin, "doğayı nesnel ola-rak temellendirilmiş bir etiğin kaynağı olarak devreye sokmayı" önerir. (1985, 260) Böyle, doğalcı bir etiğin, tam da anarşizmin toplum idealine karşılık gelen toplum yapılarını ahlâka uygun ve doğalcı diye tanımlaması normaldir.

Bookchin'in etiği aynı zamanda evrensel ölçekte geçerli olma talebi taşır. Doğa hiyerarşik-olmayan, ademimerekeziyetçi, ta-mamlayıcılık ilkesine dayalı yapılar oluşturur ve bu yapılar bu özelliklerinden ötürü toplumsal bir doğa varlığı olan insan ba-kımından da bağlayıcıdır. Bookchin bu bağlamda "doğaya için bir anlam"dan söz eder. Hatta evrende bile "etik bir anlam" keş-fetmiştir. (1985, 325 ve 392) Böylelikle anarşi de, doğanın yolunu önceden çizdiği "ekolojinin gereklerine uygun" bir toplum biçimi olup çıkar.?

2. Bookchin'in "idealizm" (bütünselcilik) anlayışı ile Capranin propagandasını yaptığı "yeni bir dünyanın yapı taşları" arasındaki benzerlikler ortadadır.

Doğa'nın astıyla lözüyle' ilintili anlayışlar

İnsan-doğa ilişkisinin açıklanabilmesi çabalarının sonucunda yanlış ve görünürde çözümlerin ortaya çıkma nedenlerinden biri de, insanın doğanın özünü, doğayı aslında nasılsa öyle öğrenip tanıyabileceği varsayımdır. İnsanın doğabilimlerinin ilerlemesiyle, doğa'nın "aslında/özünde" [kendinde] nasıl olduğunu gitgide daha iyi öğrenebilmesi, yani gerek belli bir andaki gözlemciden gerekse de mevcut toplumsal çerçeveden bağımsız olarak "gerçekte" ne olduğunu anlayabilmesi için, kendini ideolojilerden, dinsel önyargılardan ve benzerlerinden kurtarması yeter, diye düşünülmektedir. Doğabilimlerinin, tıpkı insanların algılama yetenekleri gibi, büyük ölçüde onların toplumsal ve kültürel bazlarının damgasını

Capra'da yeni dünya tablosu da bilimlerden türetilmiştir. "Kendini dayatan ve birbirini tamamlayan eğilimlerin bağımlılıkları"nı, "kendi kendini örgütleyip düzenleme" ve "hiyerarşik olmayan örgütlenme biçimlerini Capra, doğanın her yerinde keşfetmiş olduğundan emin görünmektedir. Tıpkı Bookchin gibi o da bulgulardan, bunların "hayatın temel özellikleri" hatta "evrenin ilkesel bir karakteristiği" oldukları sonucunu çıkarır. (1983, 316) Hayatın bu "temel özelliklerine" insan toplumu da kendini kapalı tutamaz; dolayısıyla gerektirdiği gibi organize olması zorunludur. Burada da öyle olduğu varsayılan bir durumdan, doğal durumdan yola çıkılarak toplumun da öyle olması gerektiği sonucuna varılmaktadır. Ancak Capra'nın toplumsal-siyasal ve ekonomik taleplerini oldukça zayıf kalmaktadır. Capra, hayatın kendi kendini örgütleyip düzenleme, merkeziyeti olmama gibi özellikleri bulunduğunu ileri sürdükten ve bunları inatla savunduktan sonra bir radikal olma kuşkusunu uyandırmadan aynı özellikleri insan toplumu için de talep etmeliydi.

* Almanca "an sich" ifadesi, örneğin Kant'ın "Ding an sich" teriminde yapılageldiği gibi, *Kendinde şey çevirisiyle* karşılanıyor. Nesnenin aslında, özünde neyse o durumu anlamındaki bu ifadenin bugüne kadarki karşılanış biçimini reddetmeden, doğanın özüdeki, aslında bulunduğu durumu anlamındaki "Natur an sich" ifadesini terimleştirmeden karşılayacağız. (Ç.n.)

3. "Dialektik der Natur (1975, *Doğanın Diyalektiği* çev. A. Gelen, Sol Y., 1991) ve *Anti-Dühringte* (Çev.: K. Somer, Sol Y., 1977) dile getirdiği kadıyla Engels'in bilgi kuramı alanındaki düşünce ve anlayışları da saf bir gerçekçiliğin sınırlarını aşamamaktadır. Lenin'in *Materialismus und Empirio-kritizismus* (1975; *Materyalizm ve Ampiryo-kritizizm*, s. 14, çev. Sevim Belli, Sol Y., 1988) kitabı Hegel'in "Wissenschaft der Logik (*Mantık Bilimi*, çev. A. Yardım, İde Y., 1991)" çalışmasını özeltleyen yazılan bu anlayış sürdürürler. Lenin ve Hegel doğanın özüde diyalektik olduğunu ve insan düşüncesinin bunu yansıtmaktan başka bir şey yapmadığını söylerler. Yani düşünce (dıştan) doğayı diyalektik bir düzene sokmamakta, doğanın kendisi diyalektik olma özelliği taşımaktadır. (Cantzen 1984a)

yedikleri olgusu üzerinde hiç kafa yorulamaktadır.

Doğanın özünde nasılsa öyle öğrenilip tanımlanabileceğini varsayan bu anlayışlara göre, insanın doğa bilgisi, en karmaşık aygıtlar kullanılarak elde edilmiş bilgilerden olmuş da olsa, doğal olguların özünü aslında gibi yansıtan bir ayna olma özelliğini korur. Tarihsel-diyalektik bir aktif yürütme tutumunun eksikliğinden ötürü, bilgi edinme, yani epistemoloji süreci içinde edinilen doğanın, artık [salt bir doğa olmayıp] toplumsal olarak düzenlenip kurulmuş bir doğa olduğu gerçeği göz ardı edilmektedir. Oysa deneysel doğabilimde, deneylerin düzenlenmelerine göre nasıl ele alındığına bağlı olarak, doğanın özelliklerincine ilişkin veri ve bilgilerin de farklı ve değişik oldukları bilinmektedir. (Prigöine/Stengers 1981, 21) Demek ki, doğanın özünde, aslında belli bir düzeni bulunduğu, bunun da insanın bilgisine öylece yansıtılabileceği yolundaki anlayıştan hareket etmek olanaksızdır. Doğru olan, insanın doğayı toplumsal ve kültürel alanların damgasını taşıyan belirli düzen-sistemlerine uymaya, boyun eğmeye zorladığıdır. Öyleyse düzen, doğayı açıklanabilir ve yararlanılabilir duruma getirmek için, insanlar tarafından doğaya dıştan dayatılmış bir özelliklidir. "Kuramlar, bilimsel açıklama sistemleri, daha sonra benimsenir ve eleştirildikleri ya da eleştirildikleri dünyayı yaratırlar." (Reiche 1984, 53)

Bookchin de tıpkı Engels ve Lenin gibi, doğanın "özünün ve aslında" öğrenilebileceği varsayımından yola çıkar. Hatta doğanın "örtük, gizli bir amaçlılığın varlığını" "doğada egemen bir çaba" olarak anladığı bir "ereği" [Telos] keşfeder. (1985, 386) Doğada zorunluluk sonucu değil de bir "şans" olarak verili bulunan bu ereğe insan da boyun eğer: "Karşılıklı yarara dayalı bir arada yaşama, özgürlük ve öznellik, sadece insanlarda görülen değerler ve durumlar değildir. Tohum halinde de ortaya çıkarlar..." (1985, 404) Bookchin bizi, bizzat doğanın içinde (anarşizmin) değerlerinin verili olduğuna inandırmak ister gibidir. Evrim sürecinin seyri içinde, insana, doğanın içinde ortaya çıkartılmaya hazır biçimde zaten verilmiş olanı hayata geçirme görevi düşmüştür.

Bookchin'de ne anarşist toplum ne de onunla özdeşleştirilen "ekolojik" toplum, insan ideali, başka deyişle değerleri olarak belirmezler; bunlar doğaya için değerlerdir: "Aralarındaki bağlam, gerek sosyal ekoloji ve onun çeşitlilik içindeki birlik-bütünlük ilkesi, gerekse kendiliğindenlik ve hiyerarşik olmayan ilişkiler ilkesi temelinde kurulur. Karşılıklı yarara dayalı bir arada yaşama, kendine örgütlenme, özgürlük ve öznellik bu bakımdan nedenleri kendi içlerinde bulunan hedeflerdir." (1985, 404) Böyle olunca da ne sosyalizm, ne "ekolojik gerekliliklere uygun" bir toplum ne de anarşi, Landauer'de gördüğümüz gibi, "bir ideal doğrultusunda yeni bir gerçeklik yaratma çabalarıyla" ulaşılabilecek amaçlar olmayıp, doğa tarihinin bizzat içinde nedenlenmiş (felsefi) birer eylemlerdir.

Bookchin'e göre insan doğanın özünü, asıl halini, onu kendinde neyse öyle tanıyıp öğrenebilir. Doğaya bakıp, onun amaçlarını okuyabiliriz. İnsan burjuva kafasının şartlandığı doğa anlayışından yakasını sıyrıp doğaya doğrudan yöneldiğinde, bu doğanın özündeki o "asıl halinin" onun amaç ve hedeflerinin izini sürmeye başlayabilir. Evrimin bir amaç ve hedefi bulunduğu ve doğanın bir anlamla ilintilenebileceği anlayışı, Bookchin'in düşüncesine egemen olan ve her şeyin son tahlilde onları bütünüyle başlatıcı bir eyleme bağlanabileceği yolundaki temel varsayımına dayanır. Bu temel varsayım, bilinçli, düşünen doğa ile bilinçsiz doğa arasında, bilgi edinen, öğrenen ve karşısındaki nesneyi düzenleyen düşünce ile öğrenilen nesne arasında, var olan [durum] ile olması gereken arasında, ve doğa (bilimi) ile toplum (bilimi) arasında Bookchin'in yeni-Kantçı diye tanımladığı türden analitik bir ayırım yapılmasına müsait değildir.

Bookchin böylelikle, insan iradesine, insanın özgürlüğüne ve insanın kendi koyduğu ideallere göre eylem yapma ve davranma ilkesine, toplumun yapısal dönüşüme uğratılması sürecinde tayin edici bir rol yükleyen geleneksel anarşist düşünce çizgisinden tam bir kopuşu ilan etmiş olmaktadır. Anarşistlerin, insanın özgürlüğünü ve kendi kendini belirleme hakkını savunularında kendini duyuran o coşku ve heyecan, her şeyin doğal olana tâbi kılmak istenmesiyle yok olup gitmektedir. Bu, doğaya tâbi kılma

edimini Bookchin'in bir özgülleşme edimi olarak summası, insanın "özzerkliliğine" getirilen kısıtlamaları unutturmaya yetmiyor. Doğa, efendi ve buyurgandır, onun akıl ve mantıkla donanmış parçası olan insan, onun buyruklarının muhatabıdır.

Tarih ahlâkı, ister "kaçınılmaz bir zorunluluk", ister doğa tarafından önceden biçimlendirilmiş bir şans olarak yorumlansın, anarşizmin düşünce geleneğinde Bookchin'inki gibi tarih tas-laklarına yoğun eleştiriler yöneltilmiştir. Bu tarih kuramlarının ortak yanı, "son" a abartılı bir ayrıcalık tanıyarak, "hiyerarşik bir zaman tasarımı" oluşturulmuştur. (Gizycki 1983, 40) Bookchin'in tarih tasarımı "umut ilkesi", şimdiki zamanın [an'ın] pahasına yaşar. Bookchin'in, amaca yönelik, erekli bir evrim varsayımına dayalı tarih felsefesi spekülasyonlarının, Teilhard de Chardin'de ilahiyat (Theologie) olarak, Ernst Bloch'ta tarihsel materyalizmle ilintilenecek karşımıza çıkmaları, bu düşüncülerin tanımlayıcı bir özelliğini gösterir. Teilhard de Chardin, evrimi tarihsal, kutsal bir tarih olarak yorumlar; bu tarih, "Omega" dediği ve insan, tanrı, doğa üçlününün birbirleriyle eksiksiz bütünleştikleri bir uğrak olarak düşündüğü noktada, insanın cennet niteliğindeki o son konuma ulaşmasıyla tamamlanacaktır. (1963, 343; 1966, 57) Ernst Bloch'ta bu nihai konunun adı "Ultimum"dur. Bloch da gerek doğanın içinde gerekse "özünde" diyalektik olan maddede, verili bir "egilimsel amacın" gerçekleşme eğilimlerini bulur. (1977, I, 233, 235, 286)

Kanunca Bookchin, Bloch'tan nazar değmesin(!) dedirtecek bir ustalıkla düşünceler almaktadır. O da tıpkı Bloch gibi, tarihin anlam ve amacı konusunda spekülasyonlar yapıp durur. Onun "Ultimum"unun ya da "Omega"sının adı "anarşi"dir. Anarşi de gene "ekolojik bir toplumla" özdeşdir. Bookchin de, Teilhard de Chardin gibi, doğanın "özünü", kendindeki halinin ve doğaya için erekle-lerin öğrenilebileceğine inanmakta ve hem tarihsel hem de di-yalektik olmayan bir düşünceye sarılmaktadır. Böyle bir kanıtama zemini üzerinde kanımızca sosyal bir ekoloji geliştirmek ola-naksızdır. Ayrıca anarşizmin niçin öteki siyasal kuramlardan daha fazla ekolojiyle bağlanmaya elverişli olduğu ve anarşist bir toplumun doğa ile olan ilişkisini öteki toplumlardan daha iyi dü-

zenleyebileceği sorusuna bu anlayış çerçevesinde doyurucu bir yanıt vermek olanaksızdır.

Anarşizmin ekoloji ile nasıl ilintilenmemesi gerektiğini üç örnekle ele alan bu sınırlı ve yer yer kısaltılmış eleştiriden sonra, şimdiki de, tartışmaların sonunda, yukarıda kabaca tanıttığımız yarınlara düşmeden, anarşizm ile ekolojinin birbirleri ile nasıl ilintilendirilebilecekleri konusuna girebilmek için, içinde yaşadığımız günlerde, ekoloji ve toplum, insan ve doğa ilişkisi üzerine tartışılan kuramları inceleyeceğiz.

B. EKOLOJİ - KAVRAM, KLIŞE, IDEOLOJİK ÇARPITMALAR

'Soylu yaban', ekolojik gezisi sırasında bir kez daha entelektüel konutlara uğruyor.'

John Passmore

"Ekoloji" kavramı Darwin yandaşı, hayvanbilimci Ernst Haeckel (1834-1919) tarafından şekillendirilmiştir. Haeckel için "Ekoloji ya da doğanın zedelenmemiş işleyişinin öğretisi, yeryüzünün aynı bölgesini paylaşan bütün organizmalar arasında alabildiğine karmaşık bileşimli karşılıklı etkileşimler gerçekleştiği olgusuyla uğraşan bir doğabilimi dalıdır.." (Haeckel 1984, 150) Haeckel'e göre ekolojinin betimlediği bu karşılıklı ilişkiler, Darwin'in kanıtlaştığı gibi "türlerin değişmesi" ve [çevreye] "uyum sağlaması" bakımından tayin edici önem taşırlar. Haeckel, evrim kuramı ile ekoloji arasındaki bu bağa özellikle dikkati çeker. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu iki alan arasındaki bağlam, bugünkü tartışmalarda da yeniden gündeme getirilmiştir, ama doğabilimleri alanından dışarı taşınarak insan toplumuna kadar yaygınlaştırılıp normatif bir ilişki olarak yorumlanmaktadır. Dolayısıyla "ekoloji" teriminin günümüzde kullanılış tarzı, bu kuramın başlangıçtaki o dar anlamıyla sadece doğabilimleri alanındaki kullanılışına uygun düşmemektedir.

Bugün ekoloji, çoğunlukla, bütün öteki tek tek bilimleri kendi

merkezi çevresinde öbekleyen ve yeniden tanımlayan yeni, başı çeken bir bilim olarak tartışılmaktadır. (Amery 1980, 36; Trepel 1985, 55) Gene ekoloji içinde yepyeni bütünselci bir dünya görüşünün temelleri algılanmaktadır. (Bookchin 1985, 32; Capra 1983, 465). Hatta kimileri ekolojiye yeni bir "dinsel yorum ağı" oluşturma umuduyla bel bağlamışlardır. (Amery 1980, 180) Ekolojinin bu ve benzeri yorumlanışlarına buraya kadar söyleyeceğiz diklerimizin dışında diyecek fazla bir şey bulunmadığı gibi, aynı şey ekoloji hareketi içindeki sayısız klişeler ve mitleştirilmiş düşünceler için de geçerlidir. (Reiche 1984)

Aşağıdaki bölümde dar anlamdaki doğabilimsel ekoloji anlayışının da ötesinde, "ekoloji"yi günlük konuşma dilindeki anlamıyla "doğal çevreye karşı koruyucu, himaye edici davranış" olarak, dolayısıyla normatif bir kavram olarak da anlayacağız. Özellikle 80'li yılların sonunda başlatılan çevre tartışmalarında, ekoloji teriminin içinde, terimin ideolojiye tutsak edilmesine karşı çıkan eleştirel itirazlar ve endişeler mevcuttur. Enzensberger, biraz aceleci bir tutumla, sözgelimi "uzay gemisi yeryüzü" gibi eğretilemelerde ya da yeryüzünü "kapalı ekosistem" olarak algılamak isteyen bakış tarzlarında kendini ele veren, ekoloji kavramını küreselleştirme eğilimlerini yermektedir. (Enzensberger 1973, 18) "Hepimiz aynı tekneyiz" türünden argümanlarla, Enzensberger'e göre sınıflar arası çelişkiler ve sömürü ilişkileri ideolojik bir perde ardına gizlenmekte, çevre tahribatında etkili olan toplumsal-siyasal ve ekonomik etmenlerin üzerinde düşünme olanağı kalmamaktadır. Daha çok sosyalist anlayışa dayalı geleneksel bir çevre eleştirisinin, günümüzde çevrecilik modasına dönüşüp yozlaşma eğilimleri gösteren ekolojiye yöneltmesinin yerinde olacağına düşünüyorum.

Medyanın bu konudaki inceleme ve açıklamalarında, kâr amacıyla sanayinin yol açtığı çevre tahribatları, "hepimizin" yol açtığı ileri sürülen tahribat ve yıkımların arasına karıştırılıp gizlenmek istenmektedir. Vurgulanan olgu, "bizim hepimizin" canına birlikte okuduğumuz doğal çevrenin onarımına kendi payımıza düşüştüğünce katkıda bulunabileceğimize; yeter ki pet şişeleri toplama bidonlarına atalım, yeter ki fosfatlı temizlik maddeleri kullanalım.

Çevrenin korunmasının "hepimiz" in sorunu olduğuna bir diyeceğimiz yok, ama sorunun bu şekilde "biz hepimiz" odağında yoğunlaştırılıp düğümlenmesi, çevrenin canına okuyan asıl etmenleri tanımaz hale getirmekle kalmamakta, ekolojik bunalımın tehlide dönmüş boyutlarını da zararsız gibi göstermektedir. Dolayısıyla hükümetlerin bir nükleer reaktör kazasının ardından radyoaktifle kirlenmemiş besinler bulmak zorunda kalan yurttaşlarına çağrıda bulunarak, pet şişelerini toplama bidonlarına atmalarını istemeleri onlarla alay etmek değilse nedir?

Gene, aslında önemli olmakla birlikte, ekolojik bunalımın tek başına sorumlusu olmayan bir uğraşının mutlaklaştırılıp öne çıkartılması da ideoloji düzleminde çarpıtmalara yol açmaktadır. Bu uğrak, doğayı sırf insan ihtiyaçlarını karşılamakla yükümlü araç-gereç olarak küçümsemeyi alışkanlık haline getirdiği varsayılan Avrupa zihniyetinin, sorumlu olarak bir başına öne çıkartılmasıyla oluşmaktadır. Kuşkusuz, Avrupa kültür ve uygarlığının bu kolektif düşünce yapıları, doğaya karşı dikkatsiz ve savurgan bir tutumun büyük ölçüde belirleyici etmenlerindedir. Ama gene de ekolojik bunalımın sorunlarını tek başına bu olguya indirgemek, dolayısıyla da bu zihniyetin gerek ekonomik çıkarlar ile gerekse de iktidar politikalarıyla ilintilenecek doğanın acımasızca tahrip edilmesine nasıl hizmet ettiğini göstermemek, hatalı ve tutarlıktan uzak bir tavidir.

Bugün yepyeni bir dünya anlayışı geliştirme ihtiyacı alabildiğine yaygınlaşırken; bu ihtiyaç, gerek akılcılığı, gerekse aydınlanmacı düşünce gelenegini kabataslak değerlendiren olumsuzlamakta, giderek sahte, aldatıcı bir mistisizm içine kaçış ya da duygu ve sezgilere güvenme eğilimleri [bu akılcılığa tepki olarak] yaygınlaşmaktadır. Akılcılığa artık neredeyse klişeleşmiş değerlendirmelerde sırt çevirip, belirsiz, bulanık bir iç-yaşantıya [bir şeyi aklın aracılığına gerek duymadan] doğrudan yaşamaya davet çıkarma eğilimleri, kanımızca, günümüzde yeniden güncellenen ve siyasal eylemin amaç ve hedeflerini doğadan türeten biyolojici düşünce ile ilintilidir. Böylelikle ortaya çıkan bütünselci dünya görüşlerinde [sosyal -siyasal olan ile doğal olan arasındaki sınırlar si-

linmekte] birey sadece bütünlükle birleştirilmesi gereken parçacık olarak anlaşılabilir.

Eski ekonomik kökenli felaket ve çöküş kavramları, ekolojik senaryolar olarak yeniden dirtilmenin sevincini yaşamaktadırlar. Tıpkı o eski sosyal-demokrat, Marksist felaket kuramları gibi, ekolojik felaket kuramlarının da insanı sakinleştirip rahatlatan bir yanları bulunmaktadır. Öteki kayıbet habercileri gibi Amery de in-sanlığın ayakta kalabilmesini, "ne pahasına olursa olsun" sanayi sisteminin çöktürülmesi önkoşuluna bağlıyor (1980, 184), ama bu düşüncenin hayata geçirilmesinden açıkça kaçmıyorsa, bu türden "köktenci tutumlar" daha çok, boyun eğişin ve pes etmenin gerekçelerini sunmaktan öteye gidemiyorlar demektir. Sanayi sistemi, ancak ve ancak "hepimizin" kendimizi "sınırlayarak" (Illich 1980) "yepyeni bir kültür ve uygarlığa geçiş yaparak" (Duhm 1982) üstesinden gelebileceğimiz bir zihniyet ya da düşünce-ün tarihi sorunu olarak ilan edilince, eko-sistemin kısa süre sonra çökeceğine ilişkin kehanet ve tahminler de uyarıcı olmaktan çok el-kol bağlayıcı, çaresizliği körükleyici bir işlev yüklenmektedirler.

C. ZİHNİYET VE EKOLOJİK DUYARLILIK

"Oysa bu dünya, bu doğa, o dilsizliğiyle ve dile getiremezliğiyle, bizim dünya görüşü dediğimiz şeyle, doğanın bilgisi ya da dili diye ağzımızda gevelediğimiz şeyle karıştırmamayıca kadar zengindir."

Gustav Landauer

Kimi anarşist yazılarda, doğa konusunda yerleşik sosyalizm kuramlarında karşılaştığımızdan çok farklı bir anlayış ve tavır sergilenir. Belli başlı yanlarına değinmeyi amaçladığımız bu anlayış ve tavrı "ekolojik duyarlılığı" diye tanımlamak istiyoruz. Bu tavır, daha önce, anarşizmin gerek ekonomik gerekse de toplumsal -siyasal düşüncelerine damgasını vurmuş bir zihniyet, bir tür "zihinsel tutum"dur. Aşağıdaki bölümde öncelikle bilgikuramı ve bilimkuramı açılarından bu özgün anarşist zihniyeti de alıp ona dik-

kat çekmeyi ve buradan, ekoloji bakımından önemli tavırların ve çıkarsamaların nasıl türetilebileceğini göstermek istiyoruz.

*Bilgi kuramı düzlemindeki kuşku
ve Landauer' de insan-doğa ilişkisi*

Günümüzdeki çevre tartışmalarında yer alan ve eleştirel bir değerlendirilmeden geçirdiğimiz kuram, eğretileme, benzetme ve klişelerde kendini ele veren doğa anlayışını, kuramsal doğabilimlerinin çoktan bir yana bıraktıkları görülmektedir. Az önce eleştirdiğimiz bu düşüncelerde, öyle sanıyoruz ki, doğanın salt insan ihtiyaçlarının hizmetindeki gereç olarak küçümsenmesinden, dolayısıyla da tahrip edilmesinden sorumlu tutulan doğa anlayışı kendini ele vermektedir: Her iki durumda da doğanın insan bilgisine sonuna kadar açık olduğu, onu "zaptırapta almanın" mümkün olduğu varsayımı, önkoşul olarak yer almaktadır. Basitleştirerek söyleyecek olursak, farklılık sadece, günümüzdeki ekolojistlerin, daha önce de açıkladığımız gibi, doğayı sırf ona ayak uydurmak, ona uyum sağlamak için (artık bu ne anlama geliyorsa) tanıyıp öğrenmeye çalışmalarına karşın, eleştirdiğimiz "eski", "sömürücü" doğa anlayışında, bunun tersine, doğanın insana ayak uydurması gerektiği düşüncesinde yatmaktadır. Bilgi aracılığıyla doğaya müdahale etme niyetinin ifadesi olan darkafallık, her iki durum için de geçerlidir. Her iki anlayışın temelinde de, kuramsal doğabilimlerin, sözelimi Heisenberg tarafından daha önce eleştirilmiş bir bilgi [edinme] modeli yatmaktadır.

Bugünkü kuramsal doğabilimin temsilcileri, bilgisi edinilmek istenen bilgi nesnesinin, ona yönelirken soruları koyuş biçimimize göre önceden kullanıldığını bilmekteyler. Örneğin Heisenberg, doğaya yönelirken bir Bookchin'den, bir Amery'den ya da benzerlerinden çok daha temkinli ve onlardan birkaç gömlek daha "diyalektik"tir. Heisenberg şöyle diyor: "Bu bilim bakış açısının içinde... öncelikle insan ile doğa arasındaki bağlamın cisimleşmiş, ama aynı zamanda kendilerini de düşünce ve eylemlerimizin nesnesine dönüştüren ağı durmaktadır. Doğabilimi uzun zamandan beri do-

ğanın gözlemleyicisi ve inceleycisi olarak doğanın karşısında yer almamakta, tersine kendini insan ile doğa arasındaki bu karşılıklı [etkileşim] oyununun parçası olarak tanıyıp öğrenmektedir." (Heisenberg 1955, 21) Heisenberg incelemede kullanılan "yöntemin müdahalesinin, [yöntemin] nesnesini başkalaştırıp değişime uğrattığı"ni vurguluyor.

Kimya dalında Nobel ödülü sahibi Prigogine, doğanın verilişmiş olan şey olduğu ve yasal düzenliliklerin içinde kavranabileceği var sayımına karşı duyulan bu kuşkuyla daha da arttırır. Prigogine, mikrofizik alanında deney düzeneklerinin hep aynı kalmasına karşın farklı farklı sonuçların ortaya çıktığı gerçeğinden hareket eder ve bu durumu, doğanın yasal düzenliliklerine göre yapılaşmış olduğunu, insanın da sadece bu yasaların kokusunu alıp onları ortaya çıkarmasının yeteceğini söyleyen geleneksel anlayışa bağladıktan sonra, doğada kendiliğinden [keyfi] süreçler olduğuna dikkati çeker: "Geriyeye döndürülemezliğin... doğada belirleyici bir rol oynamadığını ve kendiliğinden düzenlenmiş birçok sürecin temelinde yattığını keşfettik." (Prigogine/Stengers 1981, 18) Prigogine, insan ile doğa arasındaki karşılıklı etkileşimi vurgulayarak, "denetleyicinin denetlenen ile egemen olanın, kendisine egemen olan ile" bir karşılık ilişkisi oluşturdıkları varsayımından ve "varlığından emin olabileceğimiz dengeli bir gerçeklikten" hareket eden klasik dünya anlayışını eleştirir.

Prigogine/Stengers'e göre (1981, 294) "Doğa bilgisinin o eski kesinlikleri" kaybolmuştur. Bugünkü çevrebilimciler ise, bu eski kesinlikleri onarmaya, onları yeniden geri getirmeye çalışmaktadırlar. Kısacası, doğabilimciler, doğa bilgisini insan ile doğa arasında bir karşılıklı ilişki olarak düşünmeye başlamışlar ve doğanın insanın ona yaklaşmak ve onu incelemek için uyguladığı yöntemlere ve kullandığı araç-gereçlere [deney düzenine] göre yapılaşmış olduğunu, başka deyişle insan bilgisine bu haliyle [ancak düzeneklerin üzerinden] verildiğini vurgulamaktadırlar. Doğa bilgisinin gerek bilgi edinen öznen [insandan] gerekse onun sosyo-ekonomik koşullarından etkileniyor olması, Heisenberg'in de, bir yandan, doğabilimin dünya tablosunun "aslında doğabilimsel

gelir. (1978 a, 6) "Durum şudur kısacası: Dünyamız [evrenimiz] çok zavallı araçlarla, birkaç duyumuzla oluşturulmuş bir gö-rüntüdür. Oysa bu dünya, bu doğa, o dilsizliğiyle ve dile ge-tiremezliğiyle, bizim dünya görüşü dediğimiz şeyle, doğanın bilgisi ya da dili diye ağızımızda gevelediğimiz şeyle karşılaştıramayacak kadar zengindir." (Landauer 1978 a, 6)

Gerçi Landauer'de bu epistemolojik kuşku daha önce de-gindiğimiz bilim adamlarınınkinden çok daha öte boyutlara geçer, ama onun doğa ve evren tablosu, modern doğabilimin görüşleriyle, bir yandan geleneksel doğabilimiyle, bir yandan da günümüzün Boockhin, Amery gibi ekolojistlerde ya da Bloch'ta ve diyalektik materyalizmde bulduğumuz doğa anlayışıyla olduğundan daha fazla ortak noktayı paylaşır. Doğaya "el konabileceği" biçimindeki epistemolojik ve pratik tasarımlardan duyulan kuşku ile, dile ve akılla kavranılığın sınırlamaları ötesine geçerek, insana bir doğa ve dünya [evren] deneyiminin yollarını açacak bir mistik ara-sındaki bağlam, doğa karşısında bir denetleyiciye, bir egemene yer veren zihniyetten belirgin biçimde farklı bir *zihniyete* dayanmak-tadır. Landauer'in bu türden bir zihniyetten doğmuş olan epis-temolojik kuşkusu ve dünyanın "özünün" öğrenilebilirliği konu-sundaki olumsuz tavrı, eğilim olarak "bilgi-kuramcı anarşist" (1980, 128) Paul Feyerabend'in kine uymaktadır. Landauer bu konuda şu sonuca varıyor: "Dünyaya yönelik mutlak bir açıklamanın ve böyle bir açıklamaya ulaşabilmek için girilen onca zahmetli çabanın ye-rini, değişik, birbirini tamamlayacak biçimde yan yana gelen dünya [evren] tabloları alıyor; dünyanın 'özündeki halini' temsil etmek yerine, dünya bizim için nasılsa onu öyle gösterdiklerini bildiğimiz tablolar..." (1978 b, 8).

insanın "doğallığı" ve sosyalliği - Kropotkin

Doğa denetleyicisi ya da doğanın fatihi zihniyetlerinden farklı olan kimi istisnaları bir yana bırakacak olursak, bilgi ve bilimkuramıyla ilintili bu görüşlerden, bizim Avrupa kültürü ve uygarlığımızın doğa ilişkisinde ağır basan bir zihniyete de ulaşıyoruz. Doğayı salt

bir tablo olmaktan çıktığını" düşünmesine yol açarken (1955, 21) öte yandan doğabilimlerine karşı belli bir kuşku geliştirmesine ve bilgi edinmenin sınırları bulunduğunu kabul etmesine yol açmıştır. (1955, 23) Doğa Heisenberg için, oldumolası, aynı zamanda bi-linmez olan, ancak yetersiz kavranabilen, inceleyici müdahalelerin ise üzerinde tahrip edici sonuçlara yol açabileceği bir şeydir. Bu türden epistemolojik kuşku, teknolojik bir dönüşümün önceden gö-rülmesi olanaksız etki ve sonuçlarından duyulan kuşku ile bir-leşmektedir.

Ekoloji tartışmalarında çoğunlukla aynı potaya koyularak üs-tünkörü eleştirilen doğabilimciler, kimi siyasal eğilimli ya da sos-yal çevrebilimcilerin aksine, doğanın "özünün" aslında nasılsa o haliyle öğrenilebileceği biçimindeki cürekâr iddiayı hiç de pay-laşamamaktadırlar. İnsan denetlenebilir bir doğanın karşısına de-netleyici olarak diken, ayrıca da doğanın özünün öğrenilebilirliği varsayımından yola çıkan bir bilgi-modeline duyulan bu gü-vensizlik, bir yandan geleneksel doğabilimlerine egemen olan, öte yandan da günümüzün birçok ekolojistinde rastlanabilecek türden bir cürekârlıktan farklı bir zihniyete işaret etmektedir. Böyle bir güvensizlik ve kuşku, çevre karşısında ötekilerinkinden çok daha derin bir duyarlılığı ve aktıllığı temsil etmekle kalmayıp, ekolojik dolaşımların, dengelerin vb. saptanması sonucunda kesinkes ge-çerli olacak bir açıklama modelinin bulunmuş olacağı iddiasını da bir yana bırakır.

Daha önce adlarını andığımız doğabilimcileri ve kimi anarşizm temsilcileri, doğanın "özünün" öğrenilebileceğinden kuşku du-yarlarken ortaya "ekoloji karşısında duyarlılık" oluşturmayı müm-kün kılan bir zihniyet koymuşlardır. Anarşist Gustav Landauer'de de, doğanın "asıl, kendinde haliyle ya da bir bütün olarak öğ-renilebileceği ve eksiksiz biçimde bilincimize mal edilebileceği" yolundaki cürekâr iddiaya rastlamıyoruz. Landauer, dünyanın [ev-renin] "çağrışımlarımızın ve genel kavramlarımızın boş apart-manlarına zorla doldurulması durumunda", dünyanın "canına okunma" tehlikesinin mevcut olduğuna dikkati çeker. Bu, "ya-şayan dünyaya öldürücü darbeler vurma girişimleri" anlamına

bir kaynak ya da araç-gereç düzeyine indirgeyerek algılamak isteyen, olumsuz sonuçları büyük olan bir zihniyettir bu ve Hristiyanlıkta doğa ile insanın katı ve ödünsüz bir ayrımta birbirlerinden koparılmış olmasının bu zihniyet ve eğilimin dayanağını oluşturduğuna hiç kuşku yoktur. Bu ayırma eğilimi, yeni çağın felsefesinde de varlığını sürdürmüştür, sözcümlü Descartes, insanın özüne, bir tür makine olarak anladığı doğayı kullanma, ondan yararlanma görevini koymuştur. Descartes gibi Newton ile Galilei de doğanın matematiksel yasalara boyun eğdiğini düşünmüşler, insanın bu yasaları öğrene öğrene doğa üzerinde egemenliğini arttıracakları varsaymışlardır. (Sachsse 1984, 29; Crombie 1972, 538) 19. yy. in ikinci yarısından itibaren doğabilimsel bilgilerin hayata uygulanmasıyla, insana hizmet etmekle yükümlü bu makine-doğa anlayışı da teknolojik bir niteliğe bürünür.

İnsanı doğanın denetleyicisi olarak gören zihniyetin yerine Marx ve Hegel'de, doğa gerecini kullanarak üreten bir tarihin oynadığı rol geçer; salt kullanmaya ve yararlanmaya dönük bir anlayış güç kazanır. Passmore önemle altını çiziyor: "İnsan el atmadan önce doğanın salt bir gizilgüçten, [olanaklar yumağında] başka bir şey olmadığını ileri süren Hegelci-Marksçı doktrin kadar ekolojije olumsuz etkilen başka bir şey olamazdı." (1980, 225)

Dış doğaya yönelik bu anlayışlar, insanın doğasına getirilen yorumları da belirlemekten geri kalmamışlardır. Özellikle de Protestanlık, doğal çevreyle birlikte insanın sosyal çevresini de, Max Weber'in "Protestan etik" üzerine incelemelerinde gösterdiği gibi, emeğin ve para kazanmanın salt aracı ve gereci düzeyine indirgemmiştir. (1975, 128) Max Weber'e göre, ekonomik başarı [Protestanlıkta], herhangi bir insanın Tanrı'nın himmetine sahip olup olmadığını ve ebedi mutluluğa ulaşmak üzere kaderinin önceden belirlenip belirlenmediğini gösteren bir işarettir. Böylelikle varoluşsal bir öneme kavuşan mesleki başarı, "hedefi, *status ad-turæ*'yi [doğallık statüsünü] aşmak, insanı akıldışı dürtülerin egemenliğinden ve dünya ile doğaya olan bağımlılığın kurtarmak (ve) planlı bir denetimin buyuruculuğuna boyun eğdirmek olan bir yaşama tarzını mümkün kılmıştır..." (Weber 1975, 135)

İnsanın bedenine, [dürtü ve] duygularına düşman bu zihniyet daha laikleştirilmiş bir biçimde günümüze kadar ulaşmıştır. İnsanın doğallığı, bu anlayışa göre tepeden tırnağa akla göre düzenlenmiş bir yaşama tarzına dış doğa gibi ters düşer. Böyle olunca da gerek iç, gerekse de dış doğa, hem aklın düzenine uydurulması hem de planlı denetime boyun eğdirilmesi gereken birer olgu olarak görülmüştür. Doğal olanın aklın düzenini tehdit ettiği anlayışı, doğanın acımasız ve "kötü" olduğu görüşüne dönüşmüş ve bu görüş çeşitli kuramsal çalışmalarda ortaya çıkmıştır. Darwin, bilimsel kalma yolundaki bütün çabalarına karşın, doğanın acımasız ve "kötü" olduğu biçimindeki geleneksel anlayıştan kendini kurtaramadığından, "var olma mücadelesi" içindeki işbirliğine dayalı yaşama biçimlerini gözden kaçırmıştır. Sigmund Freud da doğallık ile hazzı bir yana, düzeni, uygarlığı ve kültürü onları karşı yanına bir karşıtık ve sürekli çatışma unsuru olarak yerleştirdikten sonra, dürtüler ile akıl arasındaki bu çatışmanın, ancak dürtülere sırt çevirmekle, başka deyişle haz ilkesinden taviz vermekle üstesinden gelinebileceğini düşünür. Bookchin, öyle sanıyorum ki, Freud'u, çok yerinde bir tutumla, doğaya ve bedene düşman bir geleneğe yerleştiriyor. Bu düşünce geleneğinde doğa, yıkıcı bir doğa olarak anlaşılır: "Bencillik, rekabet, acımasızlık, hazların anında tatmin edilmesi isteği onun iliklerine işlemiş, onu kemirmiştir." [Doğal/yurulmaktan başka deertleri ve amaçları bulunmayan doğal/dürtüsel hazlar, öteki deyişle insan doğası] baskıcı bir uygarlığı zorunlu olarak karşı kutba yerleştirir. [Ben (akıl), bu uygarlığın baskısını, bir gerçeklik ilkesi olarak doğal olanın karşısına çıkarır] Dolayısıyla bu uygarlık, "akılsızlığın, çalışmanın ve [kişinin] kendikendini baskı altına almasını sağlayacak bir epistemolojinin damgasını taşıdığı gibi, bir gerçeklik-ilkesi ortaya koyar: "...bu ilke, işi bozan doğayı zaptırapta girmeye zorlar; öte yandan insanlığa kültürün [uygarlığın], işbirliği ve yaratıcılığın kaynağını sunar." (Bookchin 1985, 179)†

4. Bookchin radikal bir sosyal ekoloji tasarıyla, doğayı, biz insanların doğal dünya ve evrim konusunda geliştirebildiğimiz geleneksel tarzdaki o korkunç tablonun elinden "kurtarmayı" amaçlar. Dinsel kurtuluş, huzura kavuşma olayına

doğa güçleri ile hesaplaşması olarak algılar; öte yandan doğayı tepeden turnağa düşman, pisliklerden arınmamış, kötü bir doğa olarak stilize eden eğilime katılmadığı gibi, Darwin'in var olma mücadelesini de doğanın biricik baskın ilkesi olarak görmeye yanaşmaz; dolayısıyla da bu mücadeleyi, doğal bir insan davranışı olarak algılamaz. Kropotkin'in dış dünya ve insan doğası konusundaki farklı görüşleri, özellikle de etnoloji araştırmalarının ve tarih konusundaki incelemelerinin ürünüdür.

Kropotkin, döneminde yankı ve etkileri çok büyük olmuş bu Darwinçi çatışki modelinin, varoluş mücadelesini evrimleşmenin biricik ilkesi olarak gören bu anlayışın yerine, örneğin Bookchin ya da Amery'de gördüğümüz türden idealize edilmiş bir uyum modeli de koymaz; kalkıp Darwinçi modelci değişikliğe uğratır; ona göre varolma mücadelesi içinde, rekabetlerden ve çatışmalardan olabildiğince kaçınılmaktadır; türlerin kendi içinde, hatta arasında özellikle karşılıklı yardımlaşma ve işbirliği sayesinde ayakta kalmak mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla Kropotkin, insanı bir doğa varlığı olarak kavrar; onun sosyallığe, dayanışmaya ve işbirliğine açık oluşu, evrim süreci boyunca değişmez biyolojik davranışları olup çıkmışlardır. İnsanın doğası gereği sosyal bir varlık olduğu anlayışı, Avrupa geleneğinde baskın olan doğa ve insan tablosuna karşı bir anlayıştır.

Kropotkin bu insan anlayışının yanı sıra gerek insanın doğasını gerekse onu kuşatan doğayı soyut birer olgu olarak ele almayı, mevcut toplumsal-tarihsel bağlamın içinde değerlendirebilir. Auguste Comte'ün pozitivist anlayışına ne kadar göz kırpsa kirpsin, doğa, Kropotkin'de, adım adım bilgisi edinilip tanınacak ve teknik düzlemde değerlendirilecek bir veri değildir. Kropotkin, doğabilimlerinin yöntemleri ile toplumbilimlerinin yöntemlerini birbirinden ayırır. (1904, 22) Ayrıca doğabilimsel geçeklerden, doğayla da, doğanın "özünün" öğrenilmesinden türetilen verilerden, sosyal alanda çıkarsamalar yapma eğilimlerine de katılmaz. (bkz. 1983, 59).

Kropotkin'in doğal bir sosyallık ya da sosyal bir doğallık anlayışının iki sonucu bulunmaktadır: Bir kere, Hobbes ve Freud'da

Kropotkin'in düşüncesindeyse, gerek dış doğayı gerekse insan doğasını, acımasız, kötü ve işbirliğini, dayanışmayı tanımayan birer olgu görünümüne büründüren bu ideolojileştirme geçerli değildir; üstelik Kropotkin doğayı, tersine bir yoldan giderek algılamıştır; doğa karşısında, ona egemen olmayı ilke edinmiş geteneksel zihniyeti yok etme eğilimlerini Landauer'de olduğu gibi, Kropotkin'de de buluruz. Bu farklı zihniyet Kropotkin'in insanbiliminde ve karşılıklı yardımlaşmayı öngören etliğinde de dışlanır. Gerçi Kropotkin'de karşılıklı yardımlaşma ilkesinin, kuramsal çerçevede nereye oturtulması gerektiği konusunda ayrıntılı, esaslı düşüncelerin eksikliği kendini duyurmaktadır (tarihsel-erekbilimsel nazariyelerin eklemenebilecekleri "bilimsel bir etik" olarak tutunması olanaksız bir ilkedir bu), ama bu eksikliklere karşın, gene de bu etik ilkenin üzerinde durmaya ve onu eleştirel bir süzgeçten geçirmeye değer.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Kropotkin, karşılıklı yardımlaşmayı, Darwin'in "var olma mücadelesine" zıt bir karşı konum olarak anlamayıp, bunu, Darwin'inkine göre büyük farklılıklar içerse de, Darwin'in ayıklanma kuramının değişik bir biçimi olarak algılar. Kropotkin, var olma mücadelesini, sosyal Darwinçilerin, Darwin'e dayanarak yaptıkları gibi, bireyin öteki insanlarla ve dış doğayla giriştiği kıyasıya bir çekişme olarak anlamak yerine, dayanışma ve işbirliği içindeki insanların; inatçı, asi

benzeyen bu "kurtuluş"u gerçekleştirilebilir için Bookchin doğa tarihini stilize ederek, onu bir tür ekoanarşi aşamasında mukaddes sona ulaşacak olan ekolojik bir kutsal olaylar tarihine dönüştürür. Tarihsel dinlerdeki Yahudilik-Hıristiyan mitosunu andıran bir gelişmeyle insanlar, önce birbirleri sonra da doğa üzerinde tahakküm kurunca, "hiyerarşik olarak yapılanmamış toplumun" cennetinden kovulmuşlardır.

Bookchin kendi doğa anlayışını geleneksel anlayışın karşısına, yeni bir doğa anlayışına ulaşmak amacıyla çıkartarak, böylece geleneksel doğa anlayışını göreceğinden eleştirel bir içerik elde etmeye, doğanın "kendinden" türetilmiş olduğunu düşünmüşüğü kendi doğa anlayışını böylece yeni bir ekolojik hakikat olarak gelenekselin yerine geçirmeye çalıştığı için, bu eleştirel işlev de yok olup gidiyor. Buradan da kendi bütünselci doğa tablosunu türetiliyor. Daha önce de yorumladığımız gibi, Bookchin'in doğaya bilgi kuramı cephesinden yaptığı müdahale, bizzat eleştirdiği geleneksel-tahakkümcü zihniyeti ele vermektedir.

kılar; ayrıca hem geleneksel doğa anlayışında, hem Protestanlıkta, hem de Hobbes ve Freud'da karşılaştığımız türden bir yanda doğa öte yanda sosyal, kültürel alan biçimindeki kutuplaştırıcı dü- şünceye [ya da Freud'da gördüğümüz] yapısal modellere gerek bi- rakmayacağı gibi böyle bir kutuplaştırmanın ardından, bu ku- tuplaştırmayı aşmak için doğa ile sosyal-kültürel gerçekliği hiyerarşik bir ilişki modeli içinde yeniden bir araya getirme yol- balarını da gereksiz kılar. Böylelikle doğal-sosyal ikilemine yol- vermez.* Kropotkin, bu modellerdeki kopukluk anlayışının aksine, insanın kendi doğal yaniyla ve doğal çevreyle nasıl birleşmiş ol- duğunu vurgular. İnsanı bir doğa varlığı, insan sosyallığını, doğal sosyallık ve insan doğallığını sosyal doğallık olarak anlar. *Bütün ile birleşmişlik*, bir yanda geleneksel ayırım ve kutuplaştırmadan bile bile kaçınılarak ulaşılmış bir görüştür; öte yandan, bu bir- leşmişlik doğanın "özüne" mümkün bir müdahale anlamına gel- mediği gibi Landauer'in dediği gibi, "canlı, yaşayan doğaya bir ölümler darbesi" olarak yorumlanabilecek bir tutumu da ifade etmez.

Toplum kuramı tasarımlarına da uyarlanabilen, ayrıca gerek- doğal, gerekse de sosyal çevre ile insan arasında birlik bütünlük duygularını da pekiştirip geliştirmeye katkısı olacak böyle bir zih- niyet, Freud'un "çatışkılar modeli" bazında, özgürleşmemiş, kur- tulamamış bir ögenin varlığı anlamına gelir. (Van Roel 1971, 58) Freud, "...Ben'in çevre ile içsel bağlanışlığı anlamına gelecek her şeyi kapsayan [böyle] bir duyguyu, insanlığın gelişmesinin baş- langıç aşamalarından artakalmış ve aşılması gereken 'enfantil' [ço- cukluk evresine takılı kalmış] bir kalıntı olarak" sınıflandırır. (Freud 1974, 200).

* Örneğin Freud'un modelinde doğal yan (dürtüler), gerçeklik ilkesiyle bir ça- tışma içindedir. Bu iki gerginlik alanı arasında dürtülerden türemiş olan Ben, ger- çeklik (sosyal-kültürel dünya) ile dürtülerin doyum talepleri arasında bir denge kuran denetleyici mercedir. Bu anlamda Ben, hiyerarşik düzenlemede dürtülerin bastırılmasına, gerçeklik ilkesi ile doğal yan arasında birincinin lehine bir denge kurulmasına yol açan etmen olur. Doğal yanın öne çıkması, dürtülerin Ben'i ku- şatması, dolayısıyla gerçeklik ilkesinin hiçe sayılması durumunda patolojik durum ortaya çıkar. Bu anlamda psikanaliz, Ben'in (aktin) gerçeklik ilkesine göre dürtülerini yeniden denetleyebilecek, onlara egemen olabilecek hiyerarşik ko- numuna yeniden kavuşturulması girişimidir de denebilir. (ç.n.)

gördüğümüz gibi, doğa ile sosyallık, doğa ile kültür, bir uzlaşmaz karşıtlık olarak anlaşılmalıdır; böyle olunca da [insanın doğal ya- nını denetleyip dizginleyecek] baskıcı otoriter bir devlet anlayışını haklı ve gerekli kılacak zemini benimsemek olanaksızlaşır; aynı mantık doğrultusunda Freud'un, Hobbes'unla örtüşen temel varsayımı, yani insan doğasının saldırgan, asosyal ve yıkıcı olduğu ve ancak kültürün, toplumun ve işbirliğinin bu doğayı baskı altında tutabileceği anlayışıyla da çelişen bir anlayış söz konusudur. Kro- potkin'in doğal-sosyal ilişkisini kavrayışından türeteceğimiz öteki sonuç, doğal-sosyallık ve sosyal-doğallık anlayışının, insan ile do- ğanın, dolayısıyla toplum ile doğanın birbirlerinden kopartılıp ku- tuplaştırılmalarına karşı olması ve dış doğayı, insan ihtiyaçlarını karşılamaya mahkûm salt bir araç-gereç derekesine indirgeyen zih- niyete de aykırı düşmesidir.

"Büyük bütünle" birleşmişlik - Landauer ve Kropotkin

Kropotkin'in anarşist toplum ütopyasında, insanın doğallığının, onun sosyallığının temeli olarak alınmasıyla, doğa ile toplum, in- sanın doğallığı ile toplumsal düzen arasındaki kutuplaşmanın da- şıldığını gördük. Kropotkin, insanın doğal ve sosyal çevresine bağlanışlığının altını çizerek, böylelikle de, kanımızca, ekolojik du- yarlığa benzer bir şeylerin de varlığını duyurur: Komün özellikli topluluklarından oluşmuş ademimerkeziyetçi yapıya sahip bir top- lum, sanayi çalışmasının, zanaatın ve bilimsel-kültürel çalışmanın yanı sıra tarımla da sürekli uğraşmış, bu çalışma sayesinde doğa ile bağlarını da koruyarak bu birleşmişlik, birbirine bağlanmışlık duy- gusunu diri tutmalıdır. Kropotkin'e göre, böyle bir toplum, "uz- manlaştırılmış çalışma ve işbölümü" yüzünden "insanın doğaya aklına estiği gibi davranmasını önleyip, onun, o büyük bütünün bi- linçli bir parçası olmasını" olanaksız kılmakla "eline bir şey geç- meyeceğini ayımsayacaktır." (1976, 22)

Kropotkin'in ortaya attığı, insanın kendini "büyük bütünün bi- linçli parçası" olarak algılaması gerektiği görüşü, insan-doğa iliş- kilerinin uzlaşmaz birer karşıtlık olarak anlaşılmasını olanaksız

D. İNSANMERKEZCİLİK İLE "DOĞALCILIK" ARASINDA

"Özyaratıcılık mantığının, son tahlilde insanı tatmin etmeye hizmet etmek yerine, insanlığın yitimine yol açtığını kim gizleyebilir ki"

Lawrence H. Tribe

Doğanın salt bir değeri var mıdır? Yoksa insan için ne kadar değerliyse o kadar mı değerlidir? Doğanın kendinde salt bir amacı ve bir ereği var mıdır, yoksa sadece insan ihtiyaçlarının tatmin edilmesine yarayan bir araç mıdır? Ekolojik etik tartışmalarında bu soruların yanıtlanması büyük bir önem taşır. Çevreyle ilintili etik tartışmalarında, insanın "her şeyin ölçütü olup olmadığı" ve çevre korumanın, dolayısıyla sosyal bir ekolojinin, insanmerkezci anlayışa göre mi, yoksa, insanmerkezci olmayan bir anlayışın zemini üzerinde, doğanın kendisinden hareket ederek ve doğaya salt kendine bağlı bir değer atfederek mi temellendirilmesi gerektiği, soruları tartışılıp durmaktadır. İnsan merkez almayan bu ikinci bakış açısını "doğalci" niteliğiyle tanımlamak istiyoruz. Bu sorunla bağlantılı olarak ortaya çıkan değişik çevreci etik anlayışların üzerinde durmamız, çalışmamızın amacı dışında kalmaktadır.⁵ Dolayısıyla önce insanmerkezcilik ile "doğalci" arasındaki yaygın düalizmin üzerinde durmak istiyoruz.

İnsanın doğaya uyum sağlaması ya da doğanın uyum sağlaması

Anarşistler, somut ben'in değil de [genelde] insanın söz konusu olduğu yerde kural olarak, insanmerkezci anlayışla desteklenmiş savlar kullanmışlardır. İnsanın kendi hayatını bireysel olarak ken-

5. Aşağıdaki açıklamalar belli başlı bazı tutumların tartışılmasıyla sınırlı kalmak zorunda olduklarından, burada çevreci etik konusundaki toplumsal politika açısından önemli kimi tartışmalara dikkati çekmekle yetinmek istiyoruz. Birbacher, D; (der.) *Ökologie und Ethik*, 1980; Sachsse, H., *Ökologische Philosophie. Natur-Technik-Gesellschaft*, 1984; Jonas H., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, 1984; Böhme, G., Schramm, E. (der.) *Soziale Naturwissenschaft. Wege zu einer Erweiterung der Ökologie*, 1985.

Kıscası burada, birbirinden belirgin biçimde ayrılan iki anlayış karşı karşıya gelmektedir: Freud'un düşüncesi, doğa ile kültürün uzlaşmaz bir karşıtlık olduğu varsayımına dayanır ve insanın her şeyden önce bir tehdit unsuru olarak anlaşılan doğal yanın [dürtülerin] denetleyicisi olması gerektiğini öne sürer. Buna karşılık Kropotkin, insan-doğa ilişkisini "tahakkümden arındırılmış" bir ilişki olarak belirtmeksiniz, insanın doğal olan ile birleşmişliğini vurgular.

Landauer'de de bu "büyük bütünle" birleşmişlik *duygusuna* rastlıyoruz. Bu birleşmişliği, holistik düşünce diye tanımladığımız ve her şeyi tek bir bütünden türeten kavramsal modellerden, dolayısıyla da bu modellerle ilintili bütünselci dünya görüşlerinden belirgin bir biçimde ayırmak gerekir. Landauer'de insanın doğa ile bütünleşmişliği duygusu iki çabayı çok net ortaya koyar: Dünya ile ortak yaşama, insanlar ile ortak yaşama. Bu, telifüz edilmesi olanaksız mitsel doğa deneyiminin içinde etkin olan, "sonsuzluk duygusu", "genel duygudur"; insanı insanlık ile, tarih ile ve gelecek ile birleştiren duygudur. Bu, her şeyi birbirine bağlayan sonsuzluk duygusuyla genel duygunun başka türlü dile getirildiği yerde kendine özgü, yer yer alaycılıkla bölünmüş vurgulamalarıyla "sev-giden" söz eder: "Sevgi, çocukluğu atalarla, bizleri ve özlemini çektiğimiz evlatlarımızı evrenle birleştiren bağdan başka bir şey olmadı için, bizi zincirlerimizden kurtarıp yıldızlara yükselten bir duygu, böylesine tarısal, böylesine evrensel bir dünyayı sarıp malayan bir duygudur." (1978 a, 21)

Böylelikle, insanın insan ile ve insanın doğa ile bütünleşmişliği tasarımında, doğada, denetlenmeleri gereken ve insan ihtiyaçlarına tâbi olan nesnelere yığınından başka bir şey görmeyen tahakkümcü zihniyetten belirgin biçimde farklı olan bir zihniyet ken-dini ele vermektedir. İnsan ile doğanın bu birbirine bağlanmışlığının, insan ile doğa arasındaki madde alışverişi kavramıyla nasıl bağdaştırılabileceği ya da bağdaştırılıp bağdaştırılmayacağı, ayrıca bu bütünleşmişlik duygusunun, insan-doğa ilişkisinin akılcı-insanmerkezci bir yorumu ile nasıl birleştirilebileceği aşağıdaki bölümde tartışmaya açılacaktır.

disinin belirlemesini önleyip, onu, üstünde yer alan ilişkilerle boyun eğdiren devletin ve kilisenin taleplerine, yurtseverliğine, otoriter geleneklere ve öteki ideolojilere ve kurumlara karşı çıkıp bunları kabul etmemişlerdir. Anarşizmde bir birey olan insan ve onun özgürlüğü ile kurtuluşu, "her şeyin ölçütüdür." Bu nedenle, ilerde değineceğimiz gibi, Landauer, sadece ürününe yabancılaşan bir çalışmayı [iş] mümkün kılan, dolayısıyla da eksiksiz bir özgürleşmeyi engelleyip onunla çelişen üretim araçlarını reddeder. Öteki anarşistler de bireyin kendi kendini belirlemesini ve özgürleşmesini - iktisaden istedikleri kadar verimli olsunlar - hiyerarşik organizasyon biçimlerine feda etmeyi akıllarının ucundan bile geçirmezler.

Demek ki anarşizmin "klasik" düşünürleri, bir sosyal ekoloji kurmuş olsalardı, bu ekoloji, ister istemez, insanmerkezci bir ekoloji olurdu: yani anarşistler insanmerkezci anlayışlarının temeli üzerinde, insanın, özgürleşme taleplerini doğaya uyumlamalarını isterlerdi. Gelgelelim, daha önce Kropotkin ve Landauer'de değindiğimiz "ekolojik duyarlılık" dediğimiz şeye yol açan etmenlerin, bu türden tutarlı bir insanmerkezci anlayışın sonucu olmaması, anarşist ekolojiye ilişkin varsayımımıza ters düşmektedir. Landauer'in mistik'i ve Kropotkin'in "büyük bütün" ve doğa ile birleşmiş olma duygusu, araya başka geçiş basamakları koymadan, insanın özgürleşmesini sağlayacak bir insanmerkezci ile birleştirilemezler.

Amery, "ekolojik materyalizm" tasarımını, doğadan yola çıkarak, "doğalci" bir tutumla temellendirmeye çalışır. Öncelikli hedef, doğanın korunması ve yaşamasıdır; ama insanlığın yaşamasını güvence altına almak için konmuş bir hedef *değildir* bu. Neden, doğanın kendi başına bir amaç ve erek taşıması, dolayısıyla da bir değere sahip olmasıdır. Ekonomi ve toplum, insanmerkezci anlayışlara göre örgütleşip düzenlenmek yerine, doğanın kendi yüzü suyu hürmetine insanmerkezci olmayan bir anlayışla organize edilmelidir. (1980, 184)

Kısacası, bu türden bir "ekolojik materyalizm" in öncelikli hedefi, insanın özgürleştirilmesi ve onun yabancılaştırılmasının aşıl-

ması değildir: "(Bu materyalizmin) hedefi, ne yabancılaşmanın son bulması, ne de insan için mal bolluğu [sağlamak] olabilir; [hedef] en başta, insanla ilintili olmayan da dahil olmak üzere her türlü maddeye duyulan saygıdan çıkacak bir gelecek düzenidir." (1980, 166) Amery, insan ve toplumun; "dengeleri" nin, "dolaşmaları" nin, vb. sinin bozulmaması gereken doğaya uyum sağlamaları gerektiğini ileri sürer; böylelikle, geleneksel, baskın ve yaygın doğa anlayışını kısa yoldan ters çevirir: İnsan tehdit edici, tehlikeli, kötü, saldırgan olmalıdır; doğa iyi, uyumlu, dost olmalıdır. Amery buradan, insan doğaya ne kadar az müdahale ederse, "hayat" için o kadar iyi olur sonucunu çıkarır. "Hayata en dost üretim biçimi.. üretimin yokluğu olurdu..." (1980, 167).

Amery'nin "doğalci" düşüncesinde insan ile doğanın, geleneksel doğa anlayışında birbirlerinden kopartılmaları olgusu, ters çevrilerek sürüp gider. İnsanın üretim içinde kendisiyle karşılıklı ilişkiler kurduğu doğanın bir parçası olduğu anlayışının yerine, doğayı edilgen bir karşı kutup olarak kavrayan anlayışı anımsatır bir yaklaşımla, insan, doğaya aktif müdahalelerle onu değiştirmekten vazgeçip ona uyum sağlaması gereken bir unsura dönüşür. Öteki "doğalci" tasarımlarda da insan toplumunun, hiyerarşik olarak kendi üzerinde yer alan doğal ilişkilere uyum sağlaması söz konusudur. İnsanı doğanın altında bir yere koyan bu anlayış, doğanın kendinde bir değeri bulunduğu ve zedelememe hakkına sahip olduğu anlayışından türetilmiştir.

İnsanmerkezci olmayan diğer kuram ve düşünceler, sonuçları ve etki alanları bakımından bu kadar yaygın değildir ve ileri sürdükleri kanıtlar, sosyal bir ekolojinin sadece insanmerkezci anlayışa bağlı sorumluluk ve yükümlülükler temelinde kurulmak istenmesinin zaafalarına yöneltilmiş eleştirilerden türetilmiştir. Ekolojinin dolayısıyla çevre koruma zorunluluğunun, insanmerkezci anlayış ve gerekçelerde temellendirilmek istendiği her durumda, "doğa nesnelere, özçıkların bir kategorisi derekesine düşürüldüklerine" dikkat çekilmektedir. (Triebel 1980, 42) Oysa bu tutum, ekolojik bunalmadan sorumlu tutulması gereken zihniyetin yeniden güçlenmesi anlamına gelmektedir.

Ekolojiyi insanmerkezci bir anlayışın temelleri üzerine kurma eğilimleri doğayı tarumar ederken sadece yüksek ekonomik kârları hedefleyen ve bu tutumlarını da sık sık meşrulaştıranların "doğayı değerlendirmeye" mantığından nitelikçe ayrılmamaktadır. Bu nedenle insanmerkezci bir ekoloji doğaya karşı onu koruyucu bir tavir takınmamızı sağlamak, bu yönde bir yükümlülük getirmek bakımından yetersizdir. İnsanmerkezci ekolojinin asıl derdi, insan varlığının koşullarını göz önünde tutmaktır, ekolojik sorunların önemleri, ekonomik, toplumsal ve sosyal sorunlarla birlikte tartışılır.

Buna karşılık ekolojik bir etiğin birkaç temsilcisi, insanın dışındaki değerlere ve önemliliklere dikkati çekerler ve insanmerkezci "değertendirme mantığı"ndan uzak dururlar. Doğa karşısındaki sorumluluk ve yükümlülükler, bu değertendirme mantığının kapsamı içine sığdırılmayacak kadar büyüktürler. Doğaya, insan etmenini göz önüne almaksızın, salt kendinde bir değer atfetmemiz halinde, net bir sınır çizmek mümkündür.⁶ Araştırmalar, doğanın insan ile ilintisiz değerleri karşısında yüklenilecek sorumlulukları kuşkuyla karıştırmayı, burada tahakkümü meşru kılmak dayanaklarını varlığını algılamışlardır. "Ekoloji duyartılığını" ne kadar vurgularlarsa vurgularlarsınlar, doğaya karşı yükümlülük nedenlerinin söz konusu olduğu yerde insanmerkezçilik temelinden kopmamışlardır.

El değmemiş ve sosyal gereklere göre düzenlenmiş doğa

İnsan-doğa ilişkisinin insanmerkezci bir anlayışla belirlenmediği durumlarda, eğer ekolojiden el değmemiş doğanın korunması ve

6. İlahiyatçılar, doğa karşısında insanmerkezci anlayışa dayalı olmayan yükümlülük gereklere ileri sürmekte pek güçlü çabalar gösterirler. (Rock, 1980) Düşünür Sachsse devrim sürecini, organik hayatın özel bir yaşama gücünün eseri olduğu yolundaki dirimselci yorumla ele alır ve içinde "bir varolma it-kisrin dışavurduğunu düşündüğü bu süreçten [doğanın] değerini türetmeye çalışır. "Olması", olmamak durumuna göre, oradan daha değerli olduğu için "bu varolma itkisi" yaşama iradesi olarak bütün bir doğaya yansır; dolayısıyla bu değer [varolma durumu] herkesi bağlayıcı [ve yükümlülük getiren] bir değer olarak anlaşılmalıdır. (1984, 34) Bu konuda daha ciddiye alınması gereken kişi, "eylem öğretisinden, yani etikten, öteye geçip, varolma öğretisine, yani metafizik" dayanmak için, geleneksel insanmerkezci etiğe ilişkin düşüncelerimizin değiştirilmesini zorunlu gören Jonas'tır. (1984, 30)

insan toplumunun bu doğaya tâbi kılınması anlaşılmalı, doğanın biçimlendirilmesi ve gelişmesi kastediliyorsa, ortaya güçlükler çıkar. Ekolojik bunalımın üstesinden gelinemesi için, doğal çevrenin biçimlendirilmesi, artık iyice seyrekleşmiş olan el değmemiş doğal alanların korunmasından çok daha büyük önem taşır. Doğanın çok büyük bir bölümü, binlerce yıl içinde insan eliyle şekillendirilip değiştirilmiştir; doğa, sosyal gerekliliklere göre düzenlenmiştir; dolayısıyla el değmemiş ("doğal") doğa değil, [insanın kendine] mal ettiği doğadır. (Böhme/Schramm 1985)

Sosyal-toplumsal alanı da işin içine katan bir ekoloji anlayışında, amaç, doğanın korunup ayakta tutulmasından çok, "biçimli, normatif bir biçimlendirmedir." (Böhme/Schramm 1985, 7) Ama eğer doğa, insanların kendisine uyum sağlamaları gereken mutlak veri değilse, dolayısıyla da yeniden biçimlendirilmesi ve geliştirilmesi gerekiyorsa, bu durumda, bir toplumun doğal çevresini nasıl biçimlendirmek istediği, doğanın yeni biçimlendirmeler sonucu nasıl olması gerektiği sorusu ortaya çıkar. "Bu nedenle, doğanın ve toplumun korunması ve yaşatılmasına yönelik gelecekteki olanakları güvence altına alacak bir politikanın yanı sıra arzu edilen, geliştirilmiş bir doğayı gerçekleştirilmeye yönelik bir başka politikayı da ortaya koyacağız." (Böhme/Schramm 1985, 12)

Bu sonuncu normatif bakış, insanmerkezci bir anlayışa dayanmaktadır ya da Bookchin'in yaptığı gibi, insanlar, insan çabaları ile doğadan ya da evrimden türemiş zorunluluklar arasında bir tür [anrsal] "önceden dengelenmiş bir ahengin" varlığı kabul edilip bu insanmerkezci anlayışın zaafı ortadan kaldırılır: "Doğayı daha verimli, daha renkli ve çeşitli, daha bütünsel ve [insan çabaları ile] daha çok bütünleşmiş duruma getirmek, pekala biyolojik evrimin gizli mesajı olabilir." (Bookchin 1985, 368). Doğanın gizli bir mesajı olabileceği yolundaki bu spekülasyonların pek bir anlamı olmamakla birlikte, mevcut doğanın müdahaleyle değiştirilip daha iyi duruma getirilmesi düşüncesi, ekoloji görevi olarak son derece verimlidir. Böylelikle ekoloji, çevrenin sadece korunmasına ya da el değmemiş doğanın son kalıntılarının da korunup saklanması indirgenmiş bir bilim olmaktan kurtulur. Ama

korumaya yönelik çıkar ve ilgilerinin ifadesi olarak anlaşılar.

Ancak doğayı böylesine insana dönük işlevsel yönüyle tanımlayan bir açıklama ile, doğanın talan edilmesinde ve çevrenin yıkımında sorumluluk payı butunan ve doğayı salt kaynak olarak gören anlayış arasında nitelikçe bir farklılık bulunmadığını bir kez daha anımsatmakta yarar vardır. Bu türden insanmerkezci temellendirmeler, "değerlendirme mantığı" düzenini terk edememektelerdir. Bu bakış tarzının kusuru, doğaya duyulması gereken saygıyı ve gösterilmesi gereken dikkati önce olumsuz etkilemeleri ve insana doğa karşısında, sözgelimi bir dinsel ya da büyüsel ilişkide olduğundan çok daha az sorumluluk ve yükümlülük getirmesidir. Amery buna dikkati çekiyor. Amery kutsal ya da animist bir doğa anlayışında, aydınlanma akıcılığının tahrip ettiği "iç denetimleri" yeniden kurabilme şansını çevreye yönelik rasi kesini: ... dinsel bir yorum çerçevesi dışında hiç olmamıştır." (Amery 1980, 180 f.) Tepeden tırnağa akılcı, işlevselci ve insanmerkezci bir doğa ilintisi, insanı doğa karşısında yeterince sorumlu kılamama zaafını da içerir.

Spaemann da sadece işlevsel anlayışa dayalı, akılcı kanıtlarla temellendirilmiş bir çevre korumacılığını yetersiz bulur: "İnsanmerkezci perspektifi terk etmek zorunludur; çünkü insan doğayı sırf kendi ihtiyaçlarıyla ilintileyip işlevselci bir kafayla yorumladıkça ve doğayı koruma yükümlülüğünü sadece bu noktada odakladıkça, tahribatı adım adım sürdürecektir." (1980, 197) "Doğanın zenginliğinin kendiliğinden bir değer" olarak saygı görmesi halinde, insan onuruna layık bir varoluşun güvence altına alınabileceğini ileri süren Spaemann, insanların, "doğa ile bir şekilde dinsel bir temele dayatılmış bir ilişki" içinde yaşamalarını zorunlu görür. Sanki kendi kendimizi kavramamızı ister gibidir.

Böhme/Schramm ve Bookchin, ekolojinin her şeyden önce doğanın *şekillendirilmesi* [yeni bir yapıya kavuşturulması] anlamına geldiği konusunda hemfikirlerdir. Geloletim ekolojiji böyle anlaşılan bir kafa, insanmerkezcidir.

"... Dünyanın süreklilikleri farklı olan karşılıklı etkileşim süreçlerinin oluşturduğu karmaşık sistemlerden meydana geldiği anlayışından hareket edecek olursak," doğa-insan ilişkisine oldukça değişik bir insanmerkezci anlayışla yaklaşabiliriz. "Bu türden her bir sistem - insan da bunlardan biridir - kendiyle ilintilenmiş çevresindeki öteki sistemlere belirli bir tarzda etkiyebildiği sürece, bir alev gibi yanar; bu arada bu sistemleri etkilemekte kalmayıp kendisi de onlar tarafından etkilenmeye açıktır." (Passmore 1980, 223)

Bu bakış tarzı, doğanın normatif bir tutumla yeniden şekillendirilmesi düşüncesine de denk düşer. Marx'tan önceki düştürlerin de bu bağlamda kullandıkları [insan ile doğa arasında] *maddeli alışverişi* benzetmesi, insan ile doğa arasındaki ilişkiyi normatif anlayışla açıklayan bir benzetmedir. Madde alışverişi benzetmesi, insanın doğa karşısında, onu tanıyıp öğrenen özne olarak yer almakla kalmayıp bizzat doğaya etkideği, bu arada doğayı oluşturanı da değiştirildiğini dile getirir. Bu benzetme yoluyla, giderek doğanın toplumca mal edilmesi boyutuyla, geliştirilmesi de kavramlaştırılır. (Böhme/Grebe 1985, 31) Kısacası, doğa-insan ilişkisini kavramaya çalışan insanmerkezci bakış tarzının ille de insan ile doğayı diyalektik olmayan bir anlayışla birinden koparması gerekmez.

İnsan-doğa arasındaki ilişkiyi gerek insanmerkezci gerekse "dogalci" anlayışla belirleyen tutumun şu ikilemini de saptamamız gerekir: Bu ilişkinin yorumunda çıkış noktamız insanmerkezci olunca, insanın özgürleşmesi perspektifi de kolayca ön plana çıkar. İnsanmerkezci açıklamanın bağlamı içinde, insanı birey olarak, doğaya ayak uydurması ve ona tâbi olması için ahlâken zorlamamız mümkün değildir; doğaya ne korunup yaşatılma ne de insan tarafından bakımının sağlanması gibi bir hak tanınamayacağı gibi, doğanın, kendince bir değeri olduğu da kabul edilemez. Bu bağlamda ekoloji, daha çok, insanın kendi doğal varoluş temellerini

Aydınlanmacı akılsallık, dinsel ilinti ve ilişkileri parçalayıp dağıtarak dünyanın büyüsunü bozduktan ve bu [her şeyi] akıl-cılaştırma süreci boyunca, doğayı da sadece bir alet gibi kavrayabilen salt araçsal bir akıl düzeyine düşüktükten sonra, az önce adlarını verdiğimiz Amery, Spaemann, Sachsse ve Bookchin, "dünyayı yeniden büyüleyerek" ya da "doğanın özü" ile, yani doğanın kendindeki hali ile ilişki kurarak bu doğa-ilişkisini laikleştirmeye ve "anlam-çöküntüsü" sürecini durdurmaya çalışırlar. "Tehdit eden felaketi önleyebileceğ tüm etik ve ahlâksal engelleri işlevsiz kılan" bu araçlaşımcaılığa karşı, Bookchin, "doğayı nesnel olarak temellendirilmiş bir etîğin kaynağı" olarak için içine sokmaya çalışır. (1985, 260) Tribe günümüzün başlangıç aşamasındaki çevre bilincinde, - doğa süreçlerinin "kutsallaştırılması", gerek doğaya gerekse de ahlâka sağlam bir değerler temeli sunduğu ölçüde, "akıl ile ahlâk duygusunun yeniden üretilme şansının mevcut olduğunu düşünmektedir. (1980, 49)

(Özellikle de doğa-tarihsel spekülasyonların yanı sıra "doğanın özünün" kendinde neyse o halinin, bir olgu olarak benimsenmesiyle) dünyayı "yeniden büyülemek", hele hele onu "kutsallaştırmak" istekleri, hem radikal ve eleştirel bir akıl kullanılmaktan vazgeçmeyi hem de akılsallığı ve kanıtlara dayalı düşünmeyi sunulmayı beraberinde getirir. Eleştirel akıl bir yana bırakmak, insanın kendi çıkarlarını karşılamaya yarayan, işlevselci anlayış üzerine kurulu bir ekoloji ve çevre korumacılığı anlayışını da terk etmek demektir. Bu durumda, insanmerkezci olmayan bir tarzda "iç-denetimler" ve doğaya karşı sorumluluk ve görev yükleyen [bu tarzda uygun] nedenler sayesinde, insanı doğa karşısında daha duyarlı, daha sorumlu olmaya çağırmanın mümkün olacağı varsayılmaktadır.

Gelgelelim aklın ve mantığın kendini bu uğurda *feda emesi*'ni istemek, sonuçları bakımından oldukça ağır bir girişimdir; hele hele, doğanın kutsal olduğu inancı, ortalıkta mantıklı bir neden bulunmazken aklın feda edilmesine yol açacak ya da daha doğrusu

feda edilmesini gerektirecek coşku ve heyecanı ortaya koymakta yetersiz kalırsa. Amery, ortaya kanıtlar sürerek doğanın kutsallığına bizi inandırmaya çalışıyor. Spaemann insanmerkezci bir perspektiften vazgeçilmesini savunurken, bu bağlamdaki düşüncelerini ortaya koyar. Ona göre, işlevselci ve [mantıklı] kanıtlarla işleyen düşünce, "kendi sınırlarına, yani o sınırdan sonra artık ne kanıtla ne de işlevselci yollardan türemeyeceği görüşlerinin kıyısına dayanabilir. İnsanın doğasına ve özüne uygun bir işlevselcilik, işlevselci olmayan bir etîğin... insana çok daha iyi yoldağınu gösterebilir. Kuşkusuz henüz bu anlayışa ulaşmış değiliz." (1980, 198)

Kanıt-sav getirmenin sınırları

Landauer, insanmerkezçiliğin yerine "doğalcılığı" geçirmeden ve mantığı, doğanın kutsal olduğu iddiasına feda etmeden, dünya ve doğa konusunda, gerek işlevselci-olmayan düşünceye gerekse de insanmerkezci olmayan bakış tarzına hatırı sayılır bir önem verir. Landauer, "Kuşku ve Mistik" ya da "Devrim" başlıklı yazılarında, analitik-eleştirel düşüncenin sınırlarına dikkati çeker ve tarihte, dünya görüşlerinin anlam-bağlamlarının analitik-eleştirel yoldan parçalanıp dağıtılması aşamalarının ardından, bu [parçalanmışlıkları] sentezleme aşamalarının gelmiş olduğuna dikkati çeker. Landauer mistisizmde de, kuşkuadan kaynaklanan böyle bir sentez bulur; bu açıklama modelini, bu tarihsel bağlamın dışında da kullanılabilir ve önemli sayar.

Landauer, Stinner'in radikal eleştirisini bir mistikle tanımlamayı amaçlar. Ona göre, işlevselci-argümanlara dayalı düşünce kutbu, sınırlarına gelip dayandığında, mistik başlar: "... dolayısıyla, bana göre kuşkunun ve kökten olumsuzlanmanın... büyük eseri.. yeni bir mistikin yolunun hazırlayıcısıdır." (1978 a, 3) Burada mantığın [mistik'e] kurban edilmesi değil, sadece sınırlarının kabul edilmesi istenmektedir. Landauer'e göre insan mistik yaşamın içinde, daha önce de gösterdiğimiz gibi, "kendini işleyen doğanın

bir parçası olarak" duyumsayıp "dünya ile ortaklık" durumuna gelir. (1978 a, 12)

Landauer, tarrısal olmayan bu mistik'i olduğu kadar ta- hakkünden arınmış bir toplum politikası idealini de benimseyerek, kuramlarında ve taleplerinde "ekolojik [bir] duyarlık"ın ortaya çık- masını mümkün kılmıştır. Az önce tartıştığımız konuyla ilintili ola- rak, anarşist düşüncede insanmerkezci anlayışa dayalı kanıtlama girişimlerinin yanı sıra insan-doğa ilişkisini insanmerkezci an- layışla yorumlayan bir bakış tarzının da bulunduğunu saptamamız gerekiyor. Mistik anlayışta ve doğayla bütünleşmişlik duygusunun söz konusu olduğu yerde, doğa-insan ilişkisinin salt araçsal olduğu düşüncesi de ortadan kalkar. Akla ve mantığa dayanmayan ve do- ğayı bir tür içsellikle yaşamamız gerektiğini söyleyen anlayışa açık olmak demek, işlevselci-akısal kanıtlara dayalı bir ekolojik etiğinin de sınırlarının ötesine geçmemizi sağlayacak "ekoloji du- yarlığı"nın mümkün kılınması demektir. Temelinde kesinlikle akıl- cı olan ve kanıtlarla işleyen bir kuşku, doğanın özünün bilgisine ulaşılabileceğinden duyulan bilimkuramı düzlemindeki bir kuşku, doğanın araçsız, doğrudan içselleştirilmesini, yaşantılaştırıl- masını mümkün kılacak bu açıklığın dayanağıdır. Kropotkin'in in- sanın doğallığını sosyal nitelikli bir doğallık olarak görmesi, insan dışında kalan bu doğa ile insanın birleşmişliği duygusunun altını çizmesi ve de savunduğu tahakkümden arındırılmışlık ideali, salt işlevselci bir doğa ilintisinden ve insan-merkezci bir bakış tar- zından ayrılan ve "ekolojik duyarlığın" varlığını gerektiren bir zih- niyet oluştururlar. Anarşizmin, tahakküm ve egemenliğin her tür- lüsüne yönelttiği eleştirisi, akılla kavranamayan ilintilerin göz ardı edilmemesini ve sözgelimi kapalı, kendi içinde bütünlüklü, kav- ramsal bir açıklama sisteminin [modelinin] uğruna, ihmal edil- melerini önleyecek özelliktedir. Öte yandan insanmerkezci bir "doğa değerlendirmeye mantığı"nın karşısına insanın doğa ile ne iş- levselci ne de kavramsal olan ilişkisini koyarak bu anlayışı da dü- zeltmeye elverişlidir.

Böylelikle anarşizmde hem sağ hem sol otoriter düşünceye hem de geleneksel, salt insanmerkezci doğa anlayışına aynı ölçüde karşı

çıkan bir zihniyet etkinlik kazanmıştır. Dolayısıyla, işlevselci -insanmerkezci anlayışa karşı çıkmak adına, insanmerkezci pers- pektifin terk edilmesini, böylelikle doğayı çok daha sakınan ve ko- ruyan bir ilişki yükümlülüğün getirilmesini amaçlayan Spa- emann'ın, bu bağlamda kendimizi aldatmamızı ve bir tür dinsel bir anlayışa sarılmamızı istemesine de gerek kalmaz; çünkü bir yandan akılsallığın ve bilimin uzanabilecekleri alanın sonsuz ola- mayacağı kabul ederek bu ilişkide takınılacak kuşkucu bir tavır, öte yandan doğaya ulaşmanın, onunla bütünleşmenin olası başka yollarına açık olma tutumu, doğaya karşı Spaemann'ın önerdiği tavrı gereksiz kılmaktadır.

E. ANARŞİZMİN TEKNOLOJİYE VE SANAYİYE YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİ

"Nihayet burada, ilerleme [dediğimiz] alfabamızın teknik karşısında sınırsızca yüceltilmesini gördüğümüz yerde, bu Marksizmin menşeyini öğreniyoruz."

Gustav Landauer

"Sosyalizm geri dönüşür; sosyalizm yeni başlangıçtır; sosyalizm yeniden doğaya iritibattır."

Gustav Landauer

Daha önce sık sık ima ettiğimiz gibi, üretim güçlerinin gelişmesini ilerlemenin biricik kıstası olarak alan tek boyutlu bir ilerleme kav- ramı, doğal kaynakların yağmalanması ve çevrenin yıkımına yol açan zihniyetle örtüşmektedir. Anarşistler, liberalist, Marksist ve sosyal-demokrat-devletçi kuramlarda savunulan ilerleme mo- delllerine katılmazlar; ekonomik ilerlemeyle birlikte öteki top- lumsal sorunların kendiliklerinden halledilebilecekleri yolundaki yeterince sorgulanmamış varsayımı benimsemeler ve ekonomik ilerleme ile genel toplumsal ilerleme arasındaki bağlamı şöyle çözerler: Maddi yaşama koşullarının ıslahı, siyasal-sosyal öz- gürlüşme, ekonominin toplum tarafından denetlenmesi, doğal çev- renin korunması ve ekolojik gelişme, sözde baş çelişki olduğu

kabul edilen bir çelişkinin çözümlenmesiyle kendiliğinden ger-
çekleşecek hedefler değildir.

Böylelikle anarşizmin tek boyutlu bir gelişme modeline yö-
nelttiği eleştirisi, ekonomik baş çelişkinin çözümlenmesiyle ekolojik
sorunların da kendiliğinden halledileceği beklentisine yönelik bir
eleştirisi olup çıktığı gibi, bu eleştirisi, yüksek düzeydeki teknolojik
bir standartın sayesinde, ya da demokratik, siyasal ve ekonomik
ilişkilerin zemini üzerinde o zamana kadar ortaya çıkmış ekolojik
süreçlerin üstesinden gelinmesini mümkün kılacak bir gelecek top-
lum beklentisi içine girerek, içinde yaşanan andaki, tahribat ve
çevre yıkımını hoşgören ilerleme iyimserliğine de karşı çıkar.

*Landauer: Endüstriyalizm eleştirisi anlamındaki
Marksizmi eleştirisi*

Landauer'in endüstriyalizme yönelttiği eleştirisi, anarşizm içindeki
en değişik eleştiridir. Bu eleştirisi, hem Landauer'in hem de gü-
nümüzün endüstriyalizm eleştiricilerinin ileri sürdüğüleri, Mark-
sistlerin tarihsel materyalizm anlayışında apaçık dışa vurduğu, 19.
yüzyıl ilerleme modeline yöneltilmiş bir eleştiridir. Landauer
Marksizm eleştirisinde, ekonomik-teknik ilerlemenin mutlaklaş-
tırılmasına karşı günümüzde ileri sürülen karşı kanıtları, daha o za-
mandan keskin bir polemik dayanağı yapmıştır. Landauer'in
Marksizm eleştirisi, aynı zamanda sanayileşmeciliğe yönelik bir
eleştiridir.⁷

Landauer, Marksistlerin ilerleme modelinin 19. yy'ın gö-
beğinde sanayi ve teknolojiye görülen çığınca gelişmenin Mark-

7. Landauer'in polemikliği, materyalist tarih anlayışının, döneminde yaygın olan [me-
kanistik] yorumuna bir tepki olarak anlaşılabilir. Ancak Marx ve Engels'in
(Lenin'de daha da netleşir bu) en başta "yansıtma kuramı'nın ve "varlık-biliş-
kavramları'nın söz konusu olduğu yerde, diyalektik olmayan, mekanist anlayışa
yakın düşen bir yorum ortaya koyduklarını da animsattırmakta yarar var. (Cantzen
1984.a) Landauer'in Marksizme yönelttiği eleştirisi de, öyle sanıyorum ki, öyle
alaycı imalara yanıtlanıp hafife alınmaya elverişli değildir. Ne Landauer'in, di-
yalektik olmayan Marx yorumuyla. Marx'ın yapıtlarını birbirine karşı ettiği, ne de,
"Komünist Manifesto"sunu tanıyıp da "Kapital'den bhaber kaldığı savlarıyla bu
eleştirilenin geçiştirilmesi mümkün değildir.

sist gelişmeye yansımından başka bir şey olmadığını söyler:
"Teknolojinin gerçek ilerlemesi ... ideolojik üstyapının, yani Mark-
sistlerin gelişme sosyalizmi ütopyasının asıl temelidir." (1978, 57)

Landauer bu görüşüyle, kendi sosyalizm anlayışı açısından, tek-
nolojinin, dolayısıyla üretim güçlerinin gelişmesinin, tarihin tayin
edici itici gücünü oluşturduklarını, giderek kapitalizmin devrimci
yoldan bertaraf edilmesini ve sosyalizmin kurulmasını sağ-
layacakları anlayışını benimsemez. Marksizmin altyapı-üstyapı ve
altyapının üstyapıya yansıtması kuramını alaycı bir antayışla ele
alan Landauer, Marksizm eleştirisini sürdürür: "Sadece ilerleyen
teknik değil, aynı şekilde dönemin öteki eğilimlerinin de onların
[Marksistlerin] sınırlı zihinlerinde yansıtılması [kopya edilmesi] yü-
zünden, kapitalizm de onlar için ilerleme [demektir], merkezi dev-
let de. Materyalist tarih anlayışı dedikleri şeyin dilini [kav-
ramlarını] burada Marksistlere uygulamamız kesinlikle sadece alay
belirtisi değildir. Zaten kendileri bu tarih anlayışını bir yerlerden
almışlardır..." (1978, 57)

Marksistlerin, tarihi inceleme modelini "bir yerlerden almış ol-
dukları", bu tarih incelemesinin, [gözleminin] ve ona bağlı sos-
yalizm anlayışının "sanayinin üretkenlik ideolojisinin bağrından
çıktığı" (Rosanvallon 1979, 213) günümüzün ekolojik sosyalist yö-
nelimli toplum kuramlarında belirtilip durmaktadır.

Landauer bir başka yönden de bugünkü Marksizm eleştirisinin
daha o zaman başını çekmiştir. Landauer, daha kapitalizm aşā-
masında emeğin/çalışmanın "toplumsal" ve üretim güçlerinin "sos-
yalist" olduğu ve eksiksiz bir sosyalizmin gerçekleştirilmesi için
sadece (yapısal yönden değiştirilmiş) kapitalist üretim araçlarına el
koymanın yetip de artacağı yolundaki Marksist anlayışa karşı
çıkarak; kapitalizmin üretim araçlarının "sahibinin değiştirilmesiyle"
kapitalist bir toplumun sosyalist bir topluma dönüşmeyeceğini
söyler: "Çünkü, diyorlar Marksistler, sosyalizm -zaten sosyalist
üretim güçlerine sahip oldukları için vahşiler gibi çığınca üretim
yapan- girişimcinin özel mülkiyetinin içerdiği bir şey olduğu için
bunalımlar doğmaktadır. Bu bunalımların nedeni, toplumsal üretim
tarzının, istatistiklerle denetlemeler yapan ve yöneten bir dünya

devleti mercii zorunlu kılmasıdır; bu merci eksik olduğu sürece her şeyin alt üst olması kaçınılmazdır.” (1978, 55)

Landauer sosyalizmin ya da anarşizmin gerçekleştirilebilme koşullunu, toplumsal ve ekonomik bir yönetimi mümkün kılacak yapıların hayata geçirilmesi olarak belirler. Ona göre, “kapitalist teknoloji bu teknolojiyle çalışanların, onu kendilerine mal etmelerini, dolayısıyla da kendi kendini yönetimi engeller.” Kapitalizmin üretim araçları, hiyerarşi ve tahakkümü zorunlu kılarlar; dolayısıyla hiçbir şekilde “yansız” değildir ve ademimerkeziyetçi ve kooperatifçi bir anlayışla kullanılması gereken üretim araçlarını içeren bir “toplum sosyalizm” hedeflerine ters düşüklerinden, öylece, değiştirilmeden sosyalizme devralınmazlar.

Ama özellikle de Marksistler, amaç ve hedeflerini belirleyen tasarımlarıyla –maddi refahın büyümesini mümkün kılmak adına, siyasal ve sosyal özgürlükleri gözden çıkartıcı otoriter ve merkeziyetçi (eski) yapılara ilişmeden onları öylece bırakacak kadar– kapitalizme bağlı olduklarından, bu türden kooperatifçi ve öz-yönetime dayalı bir “toplum sosyalizmine” ulaşmaya çalışmamaktadırlar: “Hakiki Marksist ne köy kooperatiflerinin, ne de işçi kooperatiflerinin –isterse bunlar harika boyutlara ulaşmış olsunlar– adlarını duymak ister: İçinde üretken olmayan şeylere, hırsızlığa ve haksız el koymalara, ıvır zıvırın satışına yer veren, onca organizasyon ruhunun [ve becerisinin] harcıdığı kapitalist mazağalar onu çok daha fazla etkilerler.” (1978, 47).

Üretimin – kendi kendini yönetimi, kendi kendini belirlemeyi ve işin niteliğini ihmal ederek – sadece tüketimin artırılmasına bağlı kalmasına yöneltilen bu itirazlar, günümüzde yeniden önem kazanmaya başlamışlardır; ama aynı karşı çıkışlar yüzyılın başında Landauer’in ilerleme düşmanı ilan edilmesine yetmiştir. Tüketimin mutlaklaştırılmasını hedef alan bu eleştiri, günümüzde ekoloji sorunlarıyla birlikte de ayrı bir önem kazanmıştır.

Landauer’in, özgürleşme isteklerinin – ister bireysel, isterse de sosyal, siyasal ve ekonomik türden olsunlar – kendi başlarına buyruk haklılıkları kendiliğinden gerçekçi talepler oldukları ve bunların kuramsal olarak üretim güçlerinin gelişmişlik düzeyinden

ayrı ele alınması gerektiği tezi, bugün kimi ekolojist-sosyalist Marksizm eleştirmenlerince savunulmaktadır. Onlar da tıpkı Landauer gibi, üretim güçlerinin gelişmesi ile siyasal-sosyal özgürleşme arasında *zorunlu* bir bağ görememekteler. Landauer’in, bugün Marksizme ve endüstriyalizme yöneltilen eleştirilerin ağırlık noktasını oluşturan kanıtları, daha o yıllarda kullandığı ve bunları bir sosyalizm kuramının bağlamı içinde düzenlediği görülmektedir. Landauer’in bugün iyice güncellenen Marksizm ve sanayi eleştirisi, özet olarak şu noktalarda odaklaştırılmaktadır:

- Tarihin motoru, üretim güçlerinin gelişmesidir.
- Sosyalizm, kapitalizmin gelişmesinden başka bir şey değildir.
- Kapitalizmin üretim araçları potansiyel olarak sosyalist üretim araçlarıdır.
- Emegün/çalışmanın kapitalizm aşamasındaki örgütleniş ve düzenleniş tarzı “toplumsaldır.”
- Üretim gücünün gelişmesi, siyasal-sosyal özgürleşmelerle iç içe girmiştir.

Teknolojik ilerleme ve sosyal çöküntü

Landauer endüstriyalizme ve Marksizme yönelttiği eleştiriyi, her defasında tek boyutlu teknolojik-ekonomik ilerleme kavramına da vurur. Marksistler için hiçbir şey “teknik ve onun ilerlemeleri kadar kutsal değildir” der. Bu da onların “bütün bilimsel - teknik ilerlemelerin... bir sosyal çöküntü sistemi içine yetleştirilmiş olduklarını” görmelerini engellemektedir. (Landauer 1978, 47) Ekonomik-teknolojik ilerleme ile sosyal çöküntü arasında kurduğu bu karşılıklı ilişkiyi, Landauer, Marksistlerin ekonomik teknolojik ilerleme ile toplumsal-sosyal özgürleşme arasında varolduğunu ileri sürdükleri doğru orantılı ilişkinin karşısına koyar.

Daha 19. yy.’in ortasındaki ilk anarşistler bile teknoloji ve sanayileşme anlayışlarında, bugüne kadar süregelen, baskın, geleneksel sosyalizm anlayışına da damgasını vuran “burjuva üretkenlik ideolojisi”ni (Rosanvallon, 1979) paylaşmaktan kaçınmışlardır. Özellikle Marx ve Engels’in [burjuva üretkenlik ideolojisinin

sınırları içinde hareket ederek] *Komünist Manifesto*'larında üretim araçlarının merkezleştirilmesinde, nüfusun kentlerde yoğunlaşmasında, hem sermayenin hem de siyasal gücün merkezleştirilmesinde, somut sosyal ilişkilerin olumlu yönde değiştirilebilmelerinin [sosyalizme geçmenin] önkoşulunu gördükleri, çok açık belli olmaktadır. *Manifesto*'ya göre insanların sosyal alanda sefillleşmeleri, adsızlaşp, aynulaşp gürhlaşmaları ve kişiliklerini yitirmeleri proletaryanın, dolayısıyla da onun diktatörlüğünün, üretim araçlarına el koymasıyla son bulacaktır. Tekniğin "çifte karakteri" de, mülkiyet ilişkilerinin devrimle dönüştürülmesinden sonra ortadan kalkacak, merkezleşmenin ve sanayileşmenin olumsuz sosyal etkileri son bulacaktır. Kısacası, Marx ve Engels, tekniği "yansız" nör bir olgu sayarlar. İşte ancak böyle bir anlayışın zemininde "şeylerin yönetilmesinin", insanlar üzerinde kurulu egemenliğin yerini alacağı düşüncesini anlamak mümkündür.

Bu türden düşünsel tutumların tarih felsefesi düzlemindeki temellerine yöneltilen anarşist eleştiriyi birlikte, anarşizmin merkezîyeti eğilimleri reddetme tutumu da sertleşmiştir. Özellikle Landauer, Proudhon ve Kropotkin, daha önce belirttiğimiz gibi, ademimerkeziyeti kendi kendine örgütlenmişliğin hâlâ mevcut biçimlerinin korunup genişletilmesini savunmuşlardır. Bu düşünce ve tasarımların, Marksist rakiplerinin iddia ettiği gibi, gerçeğe yabancı ya da geriye dönük olmadıkları, işçi sınıfı hareketinin tarihiyle ilintili en son araştırmaların ortaya koyduğu gibi (Jacoby 1985), o zamanki işçi hareketi içindeki çabalarla ve radikal akımlarla irtibat içinde oldukları kesindir; el zanaatlarının, atölyeciliğin sanayileştirilmesine hız kazandırmak amacıyla üretim miktarının belirlenmesini, çalışma süresini, ücreti ve ürünün niteliğini cezai müeyyidelerle bağlamak isteyen devletçi önlemler, anarşistler kampında olabilecek en sert tepkilere yol açmışlardır.

Atölye üretiminin ve merkezîyeti olmayan ekonomik birleşmelerin çokertilmesine ve bu gelişmeye bağlı sosyal yıkımlara yöneltilen anarşist eleştiri, bazı anarşist kuramlarda, merkeze bağlı olmayan küçük sanayi kuruluşlarının, - özellikle tarımsal örgütlenme biçimlerinin yaygın olduğu yerlerde, - atölye üretimi ile

birleştirilmesi, böylece toplumun hem ekonomik hem de sosyal alanında yeniden örgütlenmesi önerileriyle tamamlanır. Kropotkin, toplumun sanayileştirilmesine karşı, tarımın, sanayinin ve atölyeciliğin komünist halk kooperatifleri temelinde birleştirilmeleri alternatifini getirir. Kimi teknolojilerin emeğin üretkenliğini artırma bakımından olumlu etkilerini kabul eder: "insanların üretkenliğinin artması bakımından elde edilen sonuçların harika olduğu doğru; gelgelelim bu sonuçlar, kendilerini kentlerimiz sefilliği içinde bulan ve en yoksul biçimde hayatlarını sürdürmek zorunda kalmış olan milyonlarca insana da korkunç etkiler yaptıklarını göstermişlerdir." (1976, 147) Kropotkin tarım ile sanayinin birleştirilmesinde, ekonomik, siyasal-toplumsal ve sosyal yararlar görür: "...ancak sanayinin şu anda olduğu gibi kapitalist fabrika biçiminde değil de, bol bol makineyle desteklenmiş, sosyal olarak örgütlenmiş bir sanayi üretim unsuru olarak köylere gelmesi şarttır." (1976, 196)

Landauer, malların sosyal pazar üzerinden takas edilmesini Kropotkin'in anarko-komünizmine tercih etmekle birlikte, onun ademimerkeziyeti üretim düşüncesine katılır: Sosyalizmin başlamasıyla birlikte tarımsal kooperatifler biçiminde yerleşim biçimlerinin oluşturulması çağrısını yapar: "...sosyalist çiftlikler, sosyal köyler kurmak istiyoruz; mümkün olduğu ölçüde tüm ihtiyaçlarımızın nesnesini kendimiz üretmek ve kısa süre sonra bunları yeni, sosyal pazarımızda takas etmek ve kapitalist pazardan kaçınmak istiyoruz." (1977, 109). Landauer uzak ülkelerdeki "korkunç talanı" ve gereksiz tüm ticareti eleştirir. Sömürden ve geleneksel yaşama ilişkilerinin yıkılmasından bunları sorumlu tutar.

Kropotkin'de de benzer talepler, Landauer'de gördüğümüzden çok daha belirgin bir biçimde "doğaya yeniden katılma" (Landauer 1978, 145) çağrılarıyla ilintilenmiştir; insanların yeniden tarıma ve toprak işçiliğine dönmeleriyle mümkün olacak bir katılmadır bu. Landauer'in kapitalizme yönelttiği eleştirinin bir ayağı da, toprak da kimyasal gübreler aracılığıyla sanayi tarzyyla işlenmesine karşı çıkar; (1977, 63) böylece toprak da "bir-doğa parçası olarak" insanlardan kopartılmakta, dolayısıyla "kendileri de doğanın bir

parçası olan insanlardan da" alınmış olmaktadır. (Landauer 1977, 105) Landauer'in buradaki yaklaşımları çok kimseye cazip gelmeyebilir, ama eleştirisi geçerliliğini korumaktadır.

Anarşizmin, endüstriyalizme ve teknolojiye yönelttiği eleştiri, merkezîyetçi uygulamaya tâbi bir sanayinin ürünlerine sahip olmanın olanaksızlığına, işçilerin iş aletlerine, emeğin ürünlerine ve kendi çalışma faaliyetlerine yabancılaşmalarına, aynı zamanda, doğal çevrenin tahrip edilmesi yüzünden hem doğaya hem de kendi doğallığına da yabancılaşmasına karşı çıkar. Bu eleştiri, insan ile insan, insan ile doğa arasındaki doğrudan, bire bir ilişkilerin parçalanmasına karşıdır. Landauer için anarşi, dolayısıyla sosyalizm, "ilişkinin yeniden kurulması"dır. Öteki anarşistler de toplumun yeniden yapılandırılması amacını bu hedeflerle bütünleştirirler.

Bu bağlamda, William Morris'in *Mensei Olmayan Haber* romanındaki anarko-komünist ütopyaya değinmek gerekir. Morris, daha geçen yüzyılın sonunda, kapitalizm, sanayileşme ve çevre yıkımı arasındaki ilişkiye dikkati çeker. Ekoloji konusunda duyarlı bir gelecek toplumundan geri bakılarak sanayi kapitalizminin be- lirlendiği geçmiş eleştirilir: "Derken orası kötü işletilen yoksul çift-liklerin ve kulübelere çevirdiği; berbat zehirli atölyelerinin bu- lunduğu bir toprağa dönüştü ve emekçi halk, atölye sahiplerince soyulup soğana çevrildi. Şimdilerde orası, çorak, değerlendiril- memiş bir karış yerim bulunmadığı, gerekli konutlarla, sa- manlıklarla ve tüm ülkeye yayılmış atölyelerle dolup taşan bir bah- çedir; her şeyin süslenmiş, sağlıklı ve rahat olduğu bir bahçe." (1981, 106) Bir Alman anarşisti olan Pierre Ramus da, Kro- potkin'in komünist komünalizmine çok benzeyen ve tarım eko- nomisi ile el zanaatlarının (atölyeciliğin) birleşerek toplumun eko- nomik altyapısını oluşturdıkları, ekolojik kaygılara kulak veren bir gelecek tasarımı sunar. (Ramus 1923)

Sonuç olarak şunu saptamamız gerekiyor: Anarşistler gerek ekonomik gerekse toplumsal-siyasal özgürlüklerin eksiksiz ger- çekleştirilebilmesi için olduğu kadar, sosyal ve ekolojik nedenlerle

de, sanayinin ve teknolojinin merkezîyetçi olmayan yoldan top- luma mal edilmesini ve toplumsal denetime açık olmasını sa- vunduğlardır. Aşırı bir işbölümünü reddetmişler; uzmanların ege- menliğine ve buna bağlı olarak çalışanların kendi beceri ve ye- teneklerinin köretilmesine karşı çıkmışlar; sanayi üretiminin artırılması bahanesiyle bireysel özgürleşme süreçlerinin belli bir süre için bile olsa ertelenmesini kabul etmemişler; sosyal yaşamın bütün bağlanmalarını yalnızca üretkenlik kıstasına göre ayar- lanmasını olanaksız görmüşlerdir. O yıllarda sık sık geçmişe dönük, küçük burjuvaca ve ilerleme düşmanı diye aşağılanan bu il- keler, bugün güncellik kazanmaktadır. Anarşist kuramın il- kelerinin bizzat önem kazanmalarının bir nedeni de, teknolojiye ve sanayiye yönelttikleri eleştirinin, sözcüğü Amery'de gördüğümüz gibi bir "doğalcılık" ya da "biyolojizm" düzeyine düşmeyip insanın tamamen özgür-leşmesi ve bireysel serbestlik alanının ola- bildiğince genişletilmesi idealine bağlı kalmasıdır.

Özgürlükçü bir teknoloji

"Özgürlükçü bir teknoloji"nin, daha doğrusu özgürlükçü bir top- lum düzeninin ilkeleri ile ahenk içinde olan bir teknolojinin gö- rünümünün nasıl olabileceğine ilişkin imalar, kapitalist teknolojiye ve sanayiye yöneltilen eleştiriyi de belirginleştirir. Teknoloji ek- siksiz bir özümseme ve mal edilmeyi engellememeli, insanların yaratıcı olanaklarına yanıt vermeli ve toplumsal örgütlenme ala- nında olduğu kadar, ekonomik ve sosyal alanda da özgürlüklerin gerçekleştirilmesine katkıda bulunmalıdır. Bu, özgürlükçü bir tek- nolojinin, yaşamın tüm alanlarının üzerinde söz sahibi ola- mayacağı, teknolojinin daha çok insanların gerek ekonomik ge- rekse başta toplumsal-sosyal çıkarlarına ve ihtiyaçlarına uyum sağlaması ve bunları karşılama gerektirdiği anlamına gelmektedir. Anarşistler; teknolojik ilerlemenin başına buyruklaştırılıp kendi ba- şına bir değer olarak anlaşılmasına karşı oldukları gibi, toplumsal- siyasal ilerleme ile doğru orantılı bir ilişki içinde bulunduğu gö- rüşünü de reddederler; ama bilimsel-sosyalist rakiplerinin ileri sür-

dükleri gibi ilkel birer teknoloji düşmanı değillerdir.

Kropotkin teknik gelişmeleri iki anlamda memnunlukla kar-şılar. Bu gelişmelerle birlikte ademimerkeziyetçi tarzda uy-gulanabilecek tekniklerin ortaya çıkabileceğini, gerek ulusal ge-rekse yerel -bölgesel uzmanlaşmaların ve merkezileşmenin gerek-sizleşeceğini düşünür. (1976, 20-56) Öte yandan, çalışma süresinin kısaltılmasından herkesin yararlandırılmasını mümkün kılacak ve arta kalan, insana haz vermekten uzak angarya işlerin adaletli bir biçimde bölüştürülmesini sağlayacak toplumsal koşulların va-rolması durumunda, sanayide uygulanan teknikler sayesinde, in-sanların üretkenliğe ve yaratıcılığa yatkın olmayan el faaliyet-lerinden kurtulmalarını mümkün olacağını varsayar. (1976, 245)

Kropotkin, büyük sanayii tamamen ortadan kaldırmaya ya-naşmaz; ama onun olabildiğince aza indirilmesinden yanadır. Bin-lerce emekçiye olanak tanıyan, böyle bir işbölümsel üretimin zo-runluluğunu kabul eder. Mevcut teknolojilerin merkezi örgütlen-mişliklerinin dağıtılması olanaklarının altını çizer. (1976, 197) Teknoloji Kropotkin'e göre ondan etkilenenlerin yönetimine bağ-lanarak merkeziyetçi olmayan bir tarzda uygulandığında, bir dizi olanağa kapı aralar: Çalışma süresi kısılır, yaratıcı faaliyetlere, bilim ve sanatla uğraşmaya zaman kalır; başka deyişle, teknik, bi-reysel serbest zaman yaratır, böylelikle de bir parça özgürlük.

Landauer Kropotkin'den daha belirgin bir biçimde *çalışmanın* kur-tarıcılığından söz eder ve bunu, insanların *çalışmaktan* kur-tarılmasından daha önemli bulur. Çalışma yaratıcı ve zevkli olmalı ve çalışanlara yaşama zevkini vermeli, onların ruhunu tatmin et-melidir. Marksistleri ve onların etkisi altındaki işçi kitlelerini kas-tederek, bunların "sosyalistlerin kullanacağı teknolojinin kapitalist teknolojilerden ne kadar temelden farklı olacağını tamamen göz-den kaçırdıkları" nı söyler. (1978, 91) Landauer'e göre, üretimin araçlarınınca belirlenmek yerine, üretimin teknik araçlarını bizzat in-sanlar, bireysel kaygılarla ve farklı belirleyeceklerdir: "Çalışan in-sanlar hangi koşullar altında çalışmak istediklerini kendileri be-irlerse, üretim süresi dışında geçirmek istedikleri zaman süresi ile üretimin içinde gerçekleştirilmeye razı olacakları çalışmanın yo-

ğunluğu arasında bir uzlaştırıcı noktada buluşacaklardır." (1978, 92)

Kropotkin gibi Landauer de zihinsel çalışma ile bedensel ça-lışmanın; el zanaatları, atölye işçiliği ile gerek sanayi gerekse tarım alanındaki işçiliğin ve çalışmanın birleştirilmesini savunur; özerk ve kısmen bağımsız komünlerden yana tavır koyup ekonomide merkezileşmişliğin dağıtılmasını ister ve gerek ekonomik gerekse toplumsal-sosyal amaçlara hizmet eden, ademimerkeziyetçi bir teknolojinin uygulanmasını talep eder.

Kapitalist teknolojiye yönelik eleştirilerin yanı sıra özellikle ile-tişim teknolojisinin barındırdığı olanaklara dikkati çeken Landauer, bu olanaklar sayesinde "insanlığın, ilişkinin ve bir aradalığın [ai-diyetin] gerçekliği olarak kavranması" mümkün olacaktır der. (Landauer 1977, 105) Bu düşünceler, Titanic'in batışının ardından, bu batışa dünya çapındaki tepkiyle ilintili olarak kaleme alın-mışlardır. Landauer bu değerlendirmelerinde, o günlerde sesini iyice yükselten uygarlık ve teknoloji aleyhtarı eleştiriyeye katılma-makta, teknolojinin kapitalist ilişkilerin egemenliğinde sömürü ve baskının aracı olarak kötüye kullanılmasına karşı çıkıp, onun olum-lu yanlarına ve olanaklarına dikkati çekmektedir.

Bookchin de bu anlamda, ekoloji hareketi kapsamı içinde tek-nolojinin tümünden reddine karşı çıkar. Ekolojide, teknolojiye gütide daha çok bir kötü ruh gözüyle bakılmaya başlanmıştır. "...başına buyruk, ürkütücü bir hayatta donanmış olan teknoloji, insanların kö-künü kazınmayı başaramadığı yerde, onları mekanikleştirme tehdidi getirir." (1975, 60) Bookchin teknolojiye yönelik bu ekolojik kö-tümsertilgin gerçekleri yansıtmakta yetersiz olduğunu düşündüğü gibi, kısa süre öncesine kadar yaygın olan iyimserliği de, özgürlüğe katkıda bulunacak bir teknolojiyi gerçekleştirme yollarını tıkadığı için, abartılı bulur. Bugün çoğunlukla klişeleşmiş hatta ide-olojileşmiş teknoloji eleştirisine katılmaz. Bookchin, amaçlanan, ademimerkeziyetçi-komünçü yapıyla düzenlenmiş, kendi kendini yöneten toplum ideali ile örtüşen "özgürleştirici bir teknoloji"nin ilk düşünsel adımlarını geliştirir.

Anarşizmin teknoloji ve sanayi eleştirisinin, günümüzün radikal

çevreci kimi tasarımlarında karşılaştığımız türden basmakalıp bir teknoloji düşmanlığını yansıtmadığını bir kez daha saptamamız gerekiyor. Anarşistler teknolojiyi her zaman uyguladığı toplumsal düzenin bağlamında ele alıp üzerinde düşünmüşlerdir. Üretim gücü gelişmesinin tarihsel-genetik yanı bu düşüncelerin içine her zaman alınmıştır. Ancak, başta Landauer olmak üzere, anarşistler, teknolojinin refaha mı, yoksa acılara mı yol açacağına sadece mülkiyet ilişkilerinin karar verdiği yansız bir araç olduğu yolundaki saf anlayışa karşı çıkarlar. Anarşistler belli teknolojilerin mecburen merkezi bir yapılanmayla uygulanmadan edemeyecekleri gerçeğinin altını çizip, bu tür teknolojilerin ister istemez gerek insanların sosyal ihtiyaçlarını karşılamada, gerekse kusursuz bir özgürleşme sürecinin işletilmesinde olumsuz etki yapacaklarını belirtirler. Landauer, Kropotkin gibi anarşistler, sosyalizmin ya da öteki adıyla özgürlükçü bir toplumun, merkezi bir kumandaya bağlı olmaksızın uygulanması ve insanların ihtiyaç ve çıkarlarına tâbi olan özgürlükçü, sosyalist bir teknolojiye gereksinme duyacağını vurgularlar.

F. ANARŞİZM İLE EKOLOJİ NASIL İLİTİLENEBİLİR

"Ekoloji hareketi egemenlik/tahakküm sorununu tüm yarılarıya ele almassa, ekolojik bunalımın temelinde yatan nedenlerin tasfiye edilmesine hiçbir katkı bulunamayacaktır."

Murray Bookchin

Bu bölümün girişinde yer alan, anarşizmin özellikle "ekolojik" olup olmadığı sorusunu yanıtlayabilmek için, bugünkü ekoloji tartışmalarına el atarak farklı düşünce ve görüşleri sergilememiz kaçınılmazlaşmıştı. Anarşizmin tahakkümden arındırılmışlık idealinin, bir toplum perspektifini tanımlamaya elverişli olduğu, ama arzu edilen tarzda bir insan-doğa ilişkisini kavramsal düzlemde yakalamaya hiç de yatkın olmadığı görüldü. Ekolojide betimlenen doğa ilişkileri ile anarşizmin idealini, bu tür bir düzenleme ile doğrudan birbirine bağlamak isteyen ekolojik yönelimli anarşistler, işi

biraz fazla hafife alıyorlar demektir. Ancak anarşizmin insan-doğa ilişkisine yönelik kuramlarını bugünkü sosyal-ekolojik düşünce ve tasarımlarla ve de geleneksel (sosyalist) doğa anlayışıyla karşılaştırarak yaptığımız bir değerlendirmede, Landauer ve Kropotkin'de özgürlükçü bir zihniyetin oluşmuş olduğu belli oldu. Bu zihniyet, "ekolojik anlayışa" uygun düşen bir doğa anlayışına dönüştürmeye yatkındır. Bu özgür zihniyet üzerinden hareket ederek, anarşist ideal ile ekoloji arasındaki yapısal benzerliği (yani dönüştürülebilirlik) ekolojinin doğa ilişkilerini nasıl belirlediğini açıklamak mümkündür. Ancak anarşizm ile ekoloji arasındaki bu bağlam üzerinde durmadan ve bu ilişkiden türeyen toplumsal örgütlenme ve sosyal ekoloji düzlemindeki sonuçları ele almadan önce, daha önce tartıştığımız konu, kısmen farklı bir bağlam içinde sonuçlandırılmalıdır.

İnsanmerkezci anlayışa dayalı sosyal bir ekoloji

Ekolojik bunalımın boy göstermesiyle birlikte bütünü kapsayıcı bir dünya görüşüne duyulan ihtiyaç arttı gibi, insanların doğada bir anlam ve amaç göremek hep birlikte yükümlülükler altına girmeleri gerektiğini ileri süren tutumlar da siyasal zeminde geçerlilik kazanmaya başladılar. Doğada bir anlam ve amaç olmadığı sonucunu çıkartan akılsallık ve kendi kendinin amacı haline gelmiş amaçsal mantık [akıl], doğanın ve sosyal çevrenin tahribatından sorumlu tutulmaya başlanmışlardır. Bu akılsallığın ve mantığın, üst konumdaki, anlam ve amaç oluşturan bağlamların buyruğuna verilmemesi, kurtarıcı bir adım olarak algılanmak istenmektedir. Bu doğrultuda, ekoloji bir doğabilimi kolu olarak kabul edilip, içinden (biyolojik) bir dünya görüşü türetme girişimlerine sık rastlanır olmuştur. İnsanun, bu dünya görüşüne katıldığı ölçüde, doğal çevreye oldukça etkili bir biçimde uyum sağlaması ya da "doğal doğallıklar" yerini alması istenmektedir. İnsanmerkezci olmayan ve (çoğunlukla doğalcı sayabileceğimiz) bu türden gerekçelerle insanı yükümlülük altına sokma çabaları, [doğaya] bir anlam ve amaç atfeden çerçeveleri içinde, insanı, insanmerkezci anlayışta ol-

duğundan çok daha güçlü bir şekilde doğaya karşı sorumlu olmaya çağırılmışlardır. Ancak bu türden gerekçelerle insanı ekolojik sorumluluklar üstlenmeye çağırmanın güçlüklerinden biri, ekolojik alandan gelecek kararsız tepkiler karşısında, öte yandan da "radikal ekolojistler" karşısında kendilerini dayatabilmek ve savunabilmek için kanıtlara dayanmak ve siyasal gerekçeler bulmak zorunluluğundan kaynaklanır.

Tutarlı bir insanmerkezci ekoloji anlayışı, "değertendirme mantığı" zeminini terk edemez, ama *insan* bireyinin ekonomik, siyasal ve sosyal özgürlüklerine de bir kısas olarak sınıksı şarttır. Ekoloji sadece insan hayatının devamını sağlayacak bir kuram aracıdır. Kendi kendinin amacı, başka deyişle kendi başına bir amaç olmayacağı gibi, bir dünya görüşü de değildir. Ekolojiji insanlarla ilintileyen böyle bir insanmerkezçilik anlayışı, kendi kendine yönetime ilkesini benimsemiş radikal bir toplum tasarımı ile de kolayca birleştirilebilir; gördüğümüz gibi, Landauer'in sanayicilik eleştirisi de, insanmerkezci bir düşüncenin sonucudur; Kropotkin'in, tarım ekonomisini, sanayii ve zanaatkarlığı [atölyeciliği] yerel bir birleşme içinde bir araya getirmesi öngörülen ademi merkezietçi teknolojisi de, Landauer'in bu örgütlenme tasarımlarına katılır ve "doğaya yeniden katılma" çağrısıyla, bunları güçlendirir.

Ekolojinin insanmerkezci bir anlayışla dayatılması, "doğalci" bir anlayışta olduğu gibi, doğanın kötüye kullanılmasını öne çıkartarak mevcut reel egemenlik ilişkilerinin gözden kaçırılmasına alet olma zaafı taşımaz; sosyal bir ekoloji tasarımı içinde devlet ilişkilerini, ekonomik ve sosyal ilişkileri birbirleriyle ilintiler. Anarşizmin "ustaları"nın yazılarında, tezler, insanmerkezci kanıtlara dayandırılır. Onların düşüncelerini eleştirel bir yaklaşımla geliştirmeyi düşündüğümüz anda, doğanın dönüştürülmesinde için normatif yanının da hesaba katılması zorunludur. Yani bu durumda, insanın hangi doğal çevreye sahip olmak *istediği* ve hangi doğanın insanın ekonomik, estetik ve benzeri ihtiyaçlarını karşılamaya daha elverişli olduğu sorusunun ortaya atılması zorunludur. Çünkü doğa, en başta sosyal olarak düzenlenmiş, yapısına çoktan müdahale edil-

miş, ancak kayıda bucağa el değmemiş yanları kalmış ve insan müdahalesi olmadan edemeyecek bir doğadır artık. [İnsanmerkezci anlayışla temellendirilmiş] sosyal bir ekolojinin sorunlarından biri, insanların hangi doğayı, ne gibi bir doğayı istediklerini tartışıp bu konuda karar vermelerini sağlayacak koşulları oluşturmak, böylece onların - elbette doğal koşullar elverdiği ölçüde - doğayı düzenlemelerine olanak tanımaktır.

İnsan-doğa ilişkisinin bu insanmerkezci tanımı, insanın doğayla uğraşırken dikkatli olmasını ve doğayı, insan ihtiyaçlarını karşılayıcı salt malzeme olarak algılamaya hastalığından sıyrılmasını isteyen anarşist düşüncede, düzeltilme olanağı bulur. Değa karşısında tavır ve tutumu belirleyen ve kimi anarşist kuramlarda karşılaştığımız zihniyet de, bu düzeltmeye katkıda bulunur. Aynı zihniyet, anarşistlerin ekonomik, toplumsal, siyasal ve sosyal fikirlerinde de ortaya çıkar. Bu fikirler, insan-doğa ilişkisini insanmerkezci bir tanım bağlamına yerleştirmekle birlikte, kanıtlanıyollarıyla, Hirstiyan-kapitalist ve Marksist doğa düşüncesinin temelinde yatan öteki zihniyetten farklıdır.

Anarşist kuramlarda kendini ele veren bu özgür zihniyet, doğanın "özünün", aslının öğrenilmesi halinde, onu bütünüyle "ele geçirmenin" mümkün olacağından duyulan "bilgikurami" alanındaki kuşkuculuğu, ekoloji alanında da geçerli ve önemli kılar. Günümüzün bilim adamlarının ve bilgikuramcılarının görüşlerini daha o yıllarda paylaşılan Landauer, mevcut açıklama modellerinin ve taslaklarının, doğayı eksik kavramalarının olanaksız olduğundan emindi. Kropotkin de, insanı salt bir akıl varlığı olarak kavramamış, bir doğa tarihinin ürünü olan doğal bir varlık olarak da anlamıştı. Bu da insan ile doğal çevre arasındaki bağlamılığın ve doğaya olan bağımlılığın özel bir biçimde altının çizilmesi anlamına geliyordu.

Landauer ve Kropotkin'de altı çizilen, "büyük bütün" ile bağlanmış duygusu, radikal özgürleşimci bir perspektifin zemininde, insanın hiyerarşik bir düzenin sistemi içine yerleştirilmesine olanak vermeyen [bütün ile tek arasında eşit bir ilişki kuran] bir ilke olarak, insanmerkezci anlayışa bir başka katkı oluş-

turur. Bu yönden bakıldığında, Landauer'in mistik ile kurduğu ilişki de onun düşüncesinin aydınlanmacı-akıcı-eleştirel amaçlarıyla bir karışık oluşturmayı, bu düşüncüyü tamamlayarak pekiştirir niteliktedir. Eleştirel mantığın doğal sonucu olarak buradan akla duyulan kuşku türer ve bu kuşku aklın-mantığın sınırlılığı anlayışı üzerinden geçerek söz konusu mistik tavra ulaşır. Burada da, insan-doğa ilişkisinin dayanağı olan insanmerkezci tanım, insan-doğa ilişkisini işlevselci bir anlayışla yorumlayan bir zihniyetle *tamamlanmaktadır*. Bu zihniyet öteki sosyalist kuramlardan belirligin biçimde ayrılır: Ayrıca inatçı doğaya karşı temkinli ve dikkatli olmayı, sadece doğaya boyun eğmek olarak anlamayan ve bütün derdi, bilinmeyenini ya da dışta kalmış olanı hiyerarşik bir sistem içine yerleştirmek, böylece de yitip gitmesine yol açmak olmayan bir düşünceye damgasını vurmuştur. Bu anlamda bu zihniyetin, özgürlükçü diye tanımlanabileceğini düşünüyorum.

Anarşi ve ekoloji

Anarşist toplum ideali özellikle Kropotkin'de somutlaştığı biçimiyle, ademimerkeziyetçilik, çokçeşitlilik, birbirine bağımlılık ve tamamlayıcılık, ağ gibi örgütlenmişlik, esneklik, kendiliğindenlik, denge, karşılıklı ilişki gibi kavramlarla tanımlanabilir. (Dar anlamda biyolojinin bir alanı olarak anlaşılan) ekolojinin açıklama modeli, organizmalar ile çevreleri arasındaki ilişkiyi benzer biçimde betimler: Birleşmiş, esnek, karşılıklı etkileşim ilişkisi, ağlaşmış sistem, çeşitlilik, değişme ve uyum sağlama sonucundaki denge, vb.⁸

Doğadaki olaylar ve süreçler ile kendi anarşist toplum idealinin

8. Doğadaki karmaşık etkileşim süreçleri de, hiyerarşik bir açıklama modeline pekâlâ uygun düşerler. Fraser-Darling (1980) sözeğilimi, insani biyolojik açıdan bir aristokrat olarak kabul eder; çünkü insan bir beslenme zincirinin en üst uçundan durmakta ve doğal çevresini kendi ihtiyaçlarına göre örgütlemektedir. Kısacası Fraser-Darling modelinde insan, doğanın aristokratıdır ve bu konuyla gene de doğanın hizmetkârı olarak çalışması gerekmektedir. Hiyerarşik olmayan ekolojik açıklama modellerinin arasında bu açıklama modelinin yeri yoktur.

öğeleri arasındaki dikkat çekici örtüşmeleri Kropotkin de vurgulamış, anarşist tasarımları açıklamak için doğabilimlerinden örnekler seçmekten geri kalmamıştı: "Ama, hayır" der Kropotkin, "sosyal fikirlerimi buradan türetmem için değil, kesinlikle! Sadece belli ilişkileri daha netleştirebilmek için..." (1983, 59) Kropotkin bu amaçla, astronomi ve fizyolojiden aldığı örneklerle, toplumbilimlerinde eskiden olduğu gibi hâlâ ağır basan, ama doğabilimlerinde artık aşılmış kabul edilen, hiyerarşik-merkeziyetçi düzen modellerine karşı çıkar:

"Ahenk bu yönden bakıldığında tüm güçlerin zamanla bağlantılı [kalıcı olmayan] bir dengesi, geçici bir uyum olarak görülüyor. Ve bu denge, bir koşul altında sürekli bir dengeye dönüşecektir: durmadan değişip her an karşı yöndeki bütün etkilemelerin sonuçlarını gösterebildiğinde." (1983, 66)

Comte'un bilimlerin basamak basamak geliştiği görüşüne açık katıldığı belli olan Kropotkin, doğabilimlerdeki gelişmelerin ardından toplumbilimin, ademimerkeziyetçi, çok çeşitli, esnek ve kendiliğindenliğe izin veren, kısacası anarşist düzen yapılarının, karmaşık bir topluma en uygun yapılar olduğunu ayımsama vakitinin geldiğini ileri sürer. Şimdi Kropotkin'in tıpkı ekolojilerin doğadaki süreçleri tanımladıkları gibi, anarşist bir toplum düzenini tanımladığı uzun bir bölümden alıntı yapacağız:

"(Anarşist toplum) bireyselliğin eksiksiz gelişmesini; olabilir bütün basamaklar ve akla gelebilecek bütün hedefler için her yönden serbest iradeyle gerçekleştirilmiş bağların, en üst gelişimiyle birleştirilerek gerçekleştirilmeyi amaçlar: kendi içinde, sürekliliğin dayanaklarını içeren ve her an, herkesin çok yönlü çabalarına uygun düşen biçimlere bürünen, boyuna dönüşebilen bir bağdır bu. Kısacası, yasayla düzenlenmiş, kemikleşmiş biçimlerin kendisine direndiği, ama doğanın akışını izleyen çok sayıda ve çeşitli doğa güçleri ve etkileri arasındaki sürekli değişen, kaçıcı dengenin içinde ahengi arayan bir toplum..." (1983, 68)

Kropotkin'in anarşist bir toplumu tanımlamak için başvurduğu "durmadan değişen bir ilişki", "çok sayıda ve çeşitli güçler ve etkiler arasındaki sürekli değişen, kaçıcı denge içindeki ahenk" tü-

denle, anarşizmin nasıl olup da ekoloji açısından da tutarlı bir toplumsal örgütlenme alternatifini sunduğu sorusu, gene daha önce gösterdiğimiz gibi, "ekolojik bir duyarlılık" oluşturmaya elverişli, anarşizme özgü zihniyete yapılacak yollarla yanıtlanabilir. Kendisinden yola çıktığında, toplumsal düzenin ancak piramit biçiminde yapılaşmış, tektipimli ve hiyerarşik bir düzenleniş olarak uygulanabileceği tahakkümcü egemenlikçi zihniyetin temeli üzerinde, doğa da ancak piramidimsi, hiyerarşik bir biçimde yapılanmış bir düzen modeli olarak anlaşılabilen, "el konabilen" ve Erich Fromm'un bir kategorisiyle söyleyecek olursak "sahip olunabilen" bir şeydir. Toplumsal düzenin ademimerkeziyetçi örgütlenmiş, çok yönlü ağlaşmış, çok boyutlu bir yapı olarak anlaşılmasına elverişli anarşist zihniyet, doğanın sadece malzeme ve yağmalanacak bir kaynak olarak algılanmasına olanak tanımaz.

Fromm'un "sahip olmak" ve "olmak" arasında yaptığı ayrım netleşen bu iki kategorinin yardımıyla, doğa-insan ilişkisinde altını çizdiğimiz bu iki farklı zihniyeti bir kez daha özetleyip netleştirebiliriz diye düşünüyorum. "Sahip olmak", doğayı, insan dışı bir olgu kabul edip onu adım adım insanın denetimine ve sosyal düzenine sokmak isteyen zihniyete karşılık gelmektedir; doğa burada salt araç-gereç, salt kaynak olarak algılanmaktadır. Bu bağlamda "sahip olmak" tahakküm anlamına gelir. "Olmak" ise, ötekini öteki olarak kabul edilmesi demektir. "Olmak" hiyerarşik, [doğayı ya da insanı] belli bir sisteme alt kategori olarak zorla yerleştiren düzenler yaratıp özerklikleri yıkan bir zihniyet karşısında yabancı, dış ve sisteme yerleştiremez olanı da kendi özerkliğiyle bırakmak demektir. "Olmak", parçaların birbirlerini tamamlamaları; çeşitlilik ilkesini gerçekleştirme amaçlamak, alışagelmış kavramsallığın hiyerarşik baskısı altına yerleştirilmeyen şeyleri de benimseyip onlara saygı duymak demektir.

Landauer'in sözleriyle konuşacak olursak, "olmak", canlı dünyanın; kavramların egemenliğine kurban edilip öldürücü darbeler yemesinden; siyasal ve ekonomik düzlemde kaçınmak demektir. Böyle bir "olma-zihniyeti"nin hem Kropotkin'in hem de Landauer'in düşüncelerinde bulunduğunu düşünüyorum. İnsan-doğa

273

FİSÖN/Daha Az Devletler Çıktı Toplum

ründen ifadeler, bugün, ekolojik süreçler tanımlanırken kullanılmaktadır. Kropotkin, doğal süreçlerin yardımıyla kendi anarşist toplum idealini göstermeye çalışırken, anarşist bir toplumun aynı zamanda ekolojik bir toplum olduğunu ispat etme peşinde olmayıp, karmaşık yapıların da merkezileşmişliğe ve hiyerarşik bir düzenlemeye gerek duymadan işleyebileceklerini göstermeyi amaçlar. (Ama bunu yaparken toplumsal süreçler ile doğal süreçler arasındaki niteliksel farkı dikkatinden kaçırır.) Bu türden karmaşık yapılar, doğada merkeze bağlı olmaksızın düzenlenmişlerse, modern toplumlar da otoriter merkeziyetçi ve hiyerarşik örgütlenme biçimlerinden niçin vazgeçmesinler diye düşünür.⁹

Doğadaki karşılıklı etkileşim süreçlerinin doğabilimsel ekolojik betimlerinin, anarşizmin [toplum] ideali ile büyük ölçüde örtüşen sonuçlar vermesi, anarşist bir toplumun [böyle betimlenen] doğal süreçler ile gösterdiği yapısal benzerliklerden ötürü, toplum ile doğa arasındaki madde alışverişi süreçlerinin düzenlenmesi bakımından da zorunlu olarak en uygun toplum olduğu yolundaki yanlış çıkarsamaya yol açmamalıdır. Merkeziyetçi bir biçimde örgütlenmemiş, çok katmanlı yapılanmış bir toplumun, "ekoloji" yönünden de niçin en güvenilir toplum olduğunu, bambaşka, özel bir yoldan göstermek gerekir.

Anarşist toplum ideali ile doğadaki süreçler arasındaki yapısal benzerlikten yola çıkarak, anarşist toplumun zorunlu olarak "ekolojiye" uygun toplum olduğunu ileri sürmek olanaksızdır. Bu ne-

9. İngiliz pragmatik anarşizminin temsilcilerinden biri olan Collin Ward (1981) "Ahenk ve Çeşitlilik" başlıklı yazısında bu düşünceleri ele alır ve Kropotkin'in toplum ütopyasını hem modern beyin fiziolojisiyle, hem de etnolojik bilgilerle ve sibernetik modellerle ilişkilendirmeye çalışır. Ward, Kropotkin'in sözünü ettiği ağ gibi yapılaşmış karmaşık sistemin karmaşık ve yüksek düzeyde teknolojileşmiş toplumlara en uygun örgütlenme biçimi olduğunu ispatlamak ister. Ward'a göre sibernetikçiler, hiyerarşik, merkezi yönetime ve idare etme mekanizmalarına karşındır. Etnologlar ise Afrika'daki klan topluluklarında görülen ağimsi ilişkilerin, merkez ve hiyerarşik örgütlenme biçimlerini gereksiz kıldıklarını ispatlamışlardır. "Böylece gerek etnolojik, gerekse sibernetik kuram, Kropotkin'in hükümsüz, yönemsiz bir toplumda, güçlerin ve etkilerin çeşitliliği arasındaki dengeyi sürekli gel-gitletirden ahengin türedığı yolundaki kuramını desteklemektedirler. Bu da birbirine örülmüş bir şebekesel yapıda ifadesini bulur..." (1981, 95)

ilişkinini, insanmerkezci ve işlevselci bir anlayışla yorumlayan bu düşünce tarzı, belli bir mistisizmi dışlamaz ve Landauer bu mistisizmden hareketle "doğa" ile yeniden "kenetlenme" düşüncesini temellendirirken, Kropotkin'in, insan ile doğanın zaten birleşik bir bütünlük, teklik oluşturduğu görüşüne de itibar etmez. "(Var) Olma" kategorisiyle tanımlanabilecek bu mentalite (zihniyet), başka siyasal kurumlarda rastlanmayacak bir "ekolojik duyarlılığı" oluşturmaya müsaittir.

Anarşist toplum ideali ile doğadaki (bu ideale uygun şekilde belimlenen) sürüçlerin sözde yapıcı benzerliklerine bakarak buradan, anarşizmin öteki sosyal kurumlardan daha fazla "ekolojik" olduğu sonucunu çıkaramayız. Yapılması gereken tespit, anarşizmin kuramsal düşüncesinin ekolojiye uygun düştüğü tespitidir. "(Var)Olma zihniyeti" dediğimiz şey, anarşistlerin topluma yönelik somut kavrayışlarına damgasını vurmuştur. Peki de, öngörülmüş anarşist toplum yapıları, organizasyon açısından da "ekolojik" midirler?

Bir kere, toplumun bürokratikleşip hareketsizleşmesine yol açması olası olduğu büyük olan merkezîyetçi-devletçi sosyalist örgütlenme biçimlerine baş vurmadan, kapitalist mülkiyeti sosyalist, dolayısıyla komünist mülkiyete geçirme yolundaki anarşist tartışarım, ekolojik bakımdan önemlidir. Öyle ayrıntılı bir ütopya taslağı ortaya koyma hevesine kapılmaksızın, devletçi sosyalizme ve kapitalizme karşı çıkartılan anarşist alternatiflerin, ekolojik açıdan da önem taşıdıklarını göstermek istiyoruz:

Ademimerkezîyetçilik ilkesine göre yapılaşmış ve öteki hedeflerin yanı sıra belli bir bölgenin sınırları içinde yerel ihtiyaçların mümkün olduğu kadar büyük bir bölümünü karşılayacak şekilde yapılaşmış sosyalist bir ekonomi, hem büyük masraflı taşımacılık hizmetlerini gereksiz kılabilir hem de tarımsal ekonomide olumsuz etkisi olan tek-kültürlerden kaçınmayı sağlayabilir. Daha küçük ölçekli, demokratik yollardan denetlenebilir ve sosyal yönden tahammül edilebilir sanayiler, sanayi merkezleşmelerinin yerini almasalar bile, bunları küçültüp sınırlandırabilir. Üretim ile ihtiyacın eşgüdümlemesi, üretim süreçlerinin ve ürünlerin, çevrenin tahammül kapasitesi ile ilişkilerinin denetlenmesi,

aşağıdan yukarıya doğru tüketici konseyleri ve onların federasyonları, çok az bir bürokratik çabayla, ama o ölçüde de etkili bir şekilde gerçekleştirilebilir. Ayrıca merkezîyetçi bir biçimde yapılaşmamış bir toplumda, üreticiler ile tüketiciler birbirine çok daha yakın dururlar ve yakın çevrelerinin selameti uğruna ekonojik çıkarımlardan feragat edebilirler. Siyasal ve toplumsal örgütlenme açısından işlevsel olan ademimerkezîleşme, ekolojik bakımdan da çok büyük önem taşıyabilir, çünkü söz konusu yerel bölgesel alanlara uyum sağlanarak doğal çevre daha etkili biçimde korunup geliştirilebilir. Gelgelelim, (Kropotkin'in sandığı gibi) bölgesel üstü işbirliğinden ve planlamalardan, kurumlardan ve demokratik temsil sistemlerinden vazgeçilebileceğini sanmak hatalıdır.

Bu sınırlı sayıdaki saptama, anarşizme özgü bir zihniyetin yanı sıra, ademimerkezîyetçi bir biçimde yapılaşmış bir toplumun somut anarşist taslaklarının da, anarşizmi ekolojik bakımdan ilginç kılan öğeler içerdiğini göstermektedir. Öte yandan kırsal kesimdeki örgütlenmelerde "yeniden doğaya bağlanma" ütopyası, günümüzün endüstriyel kitle toplumları gerçeğine; ancak anarşist bir eleştirinin fonunda düzeltici bir boyut olarak eklenebilir.

Ayrıntı: 71
İncelene dizisi: 39

Sınırları Yıkamak
Feminist, Yeşil Bir Sosyalizme Doğru
Mary Mellor

İngilizceden çeviren
Osman Akınhay

Yayıma hazırlayan
Abdullah Yılmaz

Kitabın özgün adı
Breaking the Boundaries
Towards a Feminist Green Socialism

Virago Press/1992
basımından çevrilmiştir.

© Virago Press

Bu kitabın tüm yayın hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak fotoğrafı
Sam Haskins

Kapak düzeni
Adalet Efe

Basma hazırlık
Renk Yapımevi 516 94 15

Baskı
Renk Basımevi 518 54 36

Birinci basım
Nisan 1993

ISBN 975-539-039-1

Mary Mellor

SINIRLARI YIKMAK

Feminist, Yeşil Bir Sosyalizme Doğru



VIII. FEMİNİST, YEŞİL BİR SOSYALİZME DOĞRU

B: Dünyaya özen göstermek: Zaman ayırmak ve zaman kazanmak

nomlilerindeki kadınlar gündelik çalışmalarıyla Yeryüzü'ne ve yaşamın yeniden üretilmesine köklü bir biçimde bağlanmışlardır.

Sosyâlistlerle yeşillerin kurtulmanın yollarını aradıkları dünya bir erkek dünyasıdır. Küçük ölçekli, karşılıklı yardıma dayalı topluluk yaşamının rahatlığı içinde bireye yeni bir özerklik (kendini fiilileştirme, kendini gerçekleştirme) arayışına girmiş olanlar asıl olarak erkek yeşil ve sosyâlist yazarlardır: Gorz, Bahro, Schumacher, Robertson, Trainer, hatta Marx. Benzer doğrultuda görüşler kateme almış olan kadınlar da olabilir, ancak onlar ya "tarihîen saklanmışlardır" ya da sayıları çok daha azdır. İkinci seçeneğin doğru olması daha fazla olasıdır, çünkü kadınlar haklı olarak açık bir feminizmi içermeyen sosyâlistlerle yeşil görüşlere kuşkuyla yaklaşmaktadırlar. Moderniteye çok çeşitli çevrelerden tutkuyula yönelmiş olan saldırlarda, bunun egemen kültürlerden gelen erkeklerin yaratağı bir modernite olduğunun kabul edilmesine çok ender rastlanmaktadır. Bu, kadınların paylaşmaya daha yeni yeni başladıkları bir modernitedir. Charles Fourier bir keresinde, kadınların özgürlüğünün bir uygarlığın yargılanması gereken denek-taşı olduğunu söylemişti; bu görüş Lenin tarafından da yinelen-di, ne var ki daha sonraki Marksistlerle sosyâlistler bu yaklaşımı dik-kate almaz oldular. Aynı ölçüde yeşiller de değişik ilkesine dik-tutarlarken, erkeklerin kadınlar üzerinde egemenlik kuralmalarına yarayan mekanizmaların üzerinde çok daha az durmaktadırlar.

Feminist, yeşil bir sosyâlizmin görevi, erkeklerin çıkar ve de-neyimleri üzerine inşa edilmiş bir dünyadan, erkek deneyiminin egemen olduğu bir dünyadan kadınların çıkar ve deneyimleri üze-rine inşa edilmiş bir dünyaya, kadın deneyiminin egemen olduğu bir dünyaya yönelmektir. Kadınların deneyimine dayanan, kadın-ların egemen olduğu bir dünyanın ekolojik, fiziksel ve toplumsal bakımlardan hem ademi merkezleşmiş hem de güvenli olması ge-recektir. Kadınlar ev ve bakım sorumlulukları nedeniyle evlerin-den uzaklaşamadıklarından ev yaşamı ile karşılığı ödenen işler birleştirilecektir. Karşılığı ödenen iş ile karşılığı ödenmeyen iş arasında sınırlar bir kadının perspektifinden bakıldığında her koşulda zamandırdır. Bütün üretim faaliyetlerinin evin yakınında yapılması gerekecektir, yerel topluluğun sağlığını etkileyecek

Erkeklerin değer verdiği şeyler bizi ölümün eşğine getirmiştir. Kadınların değerli gör-dükleri şeyler ise bizi tekrar yaşama döndü-recektir.

(Marilyn Waring, 1989, s.11)

Bakım ve yakın insan ilişkileri dünyası, temel insan gereksinimlerinin yer ettiği ve insani alternatif modellerinin görülebileceği alandır. Asıl olarak kadınların taşıdıkları bu dünya varolan bir alternatif kültür oldu-ğu gibi uluslar ile bütün insanlık açısından alternatif bir gelişme yolunu biçimlendirme-ye uygun bir fikir ve değerler kaynağıdır.

(Hilkka Pietilä, 1987, s.26)

Sosyâlistler çoktandır, insanların nakit ödeme ya da kâr talep etmeksizin birbirlerini karşılıklı olarak destekledikleri bir dünya arayışı içerisinde olmuşlardır. Yeşiller, yüz yüze etkileşime da-yalı, yaşamı idame ettirebilir, ademi merkezizeci bir dünya arı-yorlar. Hem sosyâlistler hem de yeşiller, modern toplumun kurum-larını yıkıcı, sömürgeci ve yabancılaştırıcı buldukları için suçla-maktadırlar. Bizi "ileri" götürecektir ya da yeşil veya sosyâlist bir dünyaya "geri" döndürecek yeni bir toplumun program ve tasarı-la-rını hazırlanmakta. Yeşillerle sosyâlistlerin böyle bir dünyanın zaten var olduğunu görmemeleri tuhafır. Kadınların yaşamlarının çoğu, temel gereksinimlerin öncelikli bir yer tuttuğu, piyasa dışı bir ademi merkezleşmiş dünyada geçmektedir. Özellikle geçim eko-

olmasından dolayı tehlikeli, çevreyi kirlenici işler yapılmayabilecektir. İnsanlar tahribata yol açan üretim biçimleriyle çevrelerinin bozulup çirkinleşmesini istemeyeceklerdir. Dükkanlar ile diğer toplumsal tesislerin, yalnızca arabası olanların ulaşabileceği biçimde şehrin kenarına yerleştirilmeyip, yerel topluluğun kolayca gidip geleceği bir uzaklıkta olmasına özen gösterilecektir. Yollar da öncelik trafiğin değil, insanların olacaktır. Kamu ulaşımı geliştirilecektir.

Kadınların deneyimlerine dayalı bir dünyada halkın fiziksel ve toplumsal güvenliği sağlanacaktır. Kişisel şiddet uygulamalarına asla "özel" bir olay gözüyle bakılmayacaktır. Çocuklar, azınlık grupları ya da kadınlar açısından tehlikeli sokaklarda ve kamu alanlarında devriye gezilecektir. Kadın egemenliğindeki bir dünyanın temel rolü, çok yönlü ve yaratıcı insanlar ile tamamen bütünleşmiş bir topluluk yaşamı yaratmak olacaktır. İnsanlardan birkaç yılda bir mevki peşinde koşmak ya da çokuluslu bir korporasyonun gereksinimlerini karşılamak üzere yerlerinden yurtlarından ayrılmaları istenmeyecektir. Birisi için yeni bir yerde gereksinim duyulursa, yerine yine o yöreden biri atanacak ve yetiştirilecektir. İnsanlar ailelerini ya da topluluklarını yıllarca görmeden iş yapmak için yüzlerce ya da binlerce mil uzaklara göç etmeye zorlanmayacaklardır. Duygusal gereksinimler fiziksel gereksinimlerle aynı önceliğe sahip olacak, insanlar birbirlerini dinleyecek, onları anlayacak ve sempati duyacaklardır.

Sosyalistlerle yeşillerin çoğu düşlerinde kadınların deneyiminin görünmesi, kadınların üstün varlıklar oldukları anlamına gelmez. Tam tersine, kadınlar ezilen varlıklardır. Patriyarkallık, kadınların ondan kurtulmalarını önlemek amacıyla kadınların dünyasının çevresine bir sınır örmüştür. Toplumun bir erkek/kamu dünyası ile kadın/özel dünya şeklinde bölünmesi feminist çözümlenmenin ana temalarından birisi olmuştur (O'Brien, 1981). Bu sınırdan önemli olan yan, kadınlar dünyasına itilmiş ya da kadınlar dünyasında geri planda kalmış olan görev ve değerlerdir. Toplumun patriyarkal temelde bölünmesi, kadınlara insan varlığının temel koşullarını yaratmak gibi bir sorumluluk yüklemiştir. Dünyadaki bütün toplumlarda, bütün her şey ters gittiği zaman, ai-

lenin ve topluluk yaşamının hiç olmazsa varlığını idame ettirmek için mücadele edenler kadınlardır. Kadınlar artık bunu sürdürecektir kuvvet ya da aracı bulamaz duruma geldiklerinde çocukların sokaklara bırakıldığını, toplumun ise yetişkinlerin çocukları ortadan kaldırmaya başlayacakları kadar aşağı bir düzeye batıldığını görmekteyiz.

Bakım ve besleyip büyümeye ilgili değer ve faaliyetlerin asıl sorumluluğunun kadınlara yüklenmesiyle, erkek deneyimine dayalı tek yanlı, çarpık ve zararlı bir imaja sahip kamusal bir dünya yaratılmıştır.

Zorla Dayatılan Fedakârlık

Hak ettiği ücreti ve değeri alamayan kadınların çalışmaları, bütün toplumlardaki insanların yaşamlarını sürdürmeleri ve aralıksız yeniden üremeleri açısından temel önem taşımaktadır. Yiyecek üretimi ve işlenmesinde, yakıt, su, sağlık, çocuk büyüme, halk sağlığı ve temel gereksinimler denen her şeyin sorumluluğunu üstlenmede kadınların emeği belirleyici bir yer tutar.

(Gita Sen ve Caren Crown, 1987, s. 23-24)

İnsan erdeminin temel ayrımı... birbirine hizmet etme ve sevmeye, birbiri adına ve birlikte hissetmeye fedakârlığıdır. "Öreklilik"... insanlığın varoluşu bu nitelikleri içerir... insanlığın gelişmesi onların gelişmeleriyle doğru orantılıdır.

(Charlotte Perkins Gilman, 1915, s. 523)

Kadınlar erkeklerle ve birbirleriyle ilişkilerini ırklar, sınıflar ve kültürler içerisinde farklı biçimde yaşadıkları halde, ortak bir kadın deneyiminden bahsedebiliriz. Tarih boyunca ve bütün kültürlerde ailelerinin (çocuklar, kardeşler, kocalar) temel gereksinimlerini karşılamaktan kadınlar sorumlu olmuşlardır. Sanayi ekonomilerinde pek çok maddi gereksinim resmi ekonomi (devlet

ya da pazar) tarafından karşılanmakla birlikte, boşlukları dolduranlar kadınlardır. Çalışmayı yalnızca karşılığın ödemesi ya da bir kâr getirmesi koşuluyla kabul eden erkek yönelimli piyasa ekonomisi, kadınların çalışmasının zorunlu oluşunu gözlerden saklamaktadır. Yaşlıların bakımını yapmak ya da kursal bir köy için bir kuyu açmak "ekonomik" değilse, "ekonomi" o faaliyetten elini etekini çekmektedir. Bu hizmeti devlet ya da bir hayır kurumu yerine getirebilir, ama ancak vergiler ya da bağışlarla "para" sağlanması koşuluyla. Vergi ya da bağış yoksa, bu durumda devlet/hayır kurumu da bu işe yanaşmaz. Ama bu, yaşlılara bakılmadığı ya da suyun taşınıp getirilmediği anlamına gelmez; son kertede bu işleri kadınlar yapacaklardır.

Gerek bireylerin gerekse toplumun yaşamasının sürekliliği açısından kadınların çalışması zorunludur. Kadınların çalışması, bir ücret kazanmak üzere yapılması "gerekli" değil, insan yaşamının anlamlı bir biçimde sürmesi isteniyorsa yapılması "gerekli olan" bir iştir. Kadınların çalışması asgari sağlık, yiyecek ve sevgi standartlarını korumaktadır. Mutlak yoksulluk koşullarında yaşayan kadınların ellerinden geldiği kadar tutumlu davrandıklarını, giysileri yıkadıklarını, su taşıdıklarını, çocuklarını kucakladıklarını dünyanın her tarafında görebiliriz. Anneler, kızlar, karılar, dostlar, komşular ve gönüllüler olarak kadınlar toplum için muazzam bir destek ağını oluşturmaktadırlar.

En temel maddi gereksinimleri devletin ya da bir piyasa ekonomisinin karşıladığı yerlerde bile, çocuklara bakma ve büyüme işinden asıl olarak kadınlar sorumludurlar. Kadınların çalışmasının özü bu işlerin "dolayimsız fedakârlık" a dayanmasıdır (Gillman, 1915). Bu iş "ertelenemez" ya da bir çalışma takvimine bağlanamaz. Bu iş "mantuksal olarak düzenlenip" "akılcı bir biçimde programlanamaz." Kadınların çözüm buldukları gereksinimler ihmal edilemez taleplerdir; bunlar ihmal edilirse toplumsal doku çözülmeye başlar. Kadınların çalışması, aile ilişkilerinde sevinç duyulmasından başka bir ödülü olmadan ya da yükümlülük gereği, bir görev duygusuyla yerine getirilmesi anlamında fedakârcı bir nitelik taşımaktadır. (Schreiner, 1978).

Yaşamın temel gerekliliklerinin yükünü niçin kadınlar üstlen-

mişler ya da üstlenmeye zorlanmışlardır? Kadınlar kendilerini niçin yükümlü hissetmektedirler? Bu yükümlülüğü erkekler niçin hissetmiyor? Hochschild, çalışan çiftler üzerinde yaptığı araştırmada (1990), kadınların çocuk bakımının sorumluluğu ve yüklerini erkeklerin yapmadığı bir şekilde içlerinde duyduklarını saptamıştı. Kadınlar evi ve aileyi kendi sırtlarında taşıyor, yapılması ya da satın alınması gereken şeyleri hatırlıyor, çocukların fiziksel, toplumsal ve duygusal gereksinimleriyle ilgileniyorlardı. Erkekler daha çok, kazançlarına eve getirdikleri "hediye" gözüyle bakıyorlardı. Bu farklılığı biyolojik bir açıklamaya yönelmeden açıklamak oldukça zordur. Kadınlar annelik ya da bakıp büyütmeye denetimlerine başkalarının gereksinimlerini "hissetmektedirler". Bu, aynı ölçüde, heteroseksüel egemenliğin (dünyanın her tarafında kadınların, erkek egemenliğindeki aile yapıları nedeniyle çalışmaları yükümlülüğü tuzağına yakalanmaları) yükü olarak da değerlendirilebilir.

Toplumdaki erkek egemenliğinin en olumsuz etkilerinden birisi, kişisel ilişkileri yozlaştırması ve insanın ilgi gösterme ve sevmeye edimlerini aşağılayıp sömürmesidir. Sevgi ve şefkat jesü olarak yapılan bir hareketi, erkek egemenliğine destek olan faaliyetlerden ayırmak çok zordur. Toplumsal iktidar ilişkilerinin aynı zamanda kişisel sevgi ilişkileri olarak yaşandığı patriyarkalılık, bu bakımdan belki en eşsiz iktidar ilişkisi biçimidir (hooks, 1989).

Kadınların yaptıkları işlerde bu işi mutlaka bir kadının yapmasını gerektiren hiçbir doğal yön yoktur, ancak birisi bu işleri yapmalıdır. Bunlar bütün toplumun işlenmesini sağlayan fedakârcı işler, hem bireyler hem de bir topluluk olarak "insanlığı" yaratan işlerdir. Kadınların bu işlerdeki temel sorumlulukları kendi biyolojik yapılarında içerikli değildir. Kadınlar çocuk doğurur ve büyütürler, ama biyolojik doğurma yeteneği toplumsal bağlamın o kadar ağır bir ekisi altındadır ki kadınların "doğal olarak" fedakârcı, sevecen ve destekleyici oldukları ileri sürülemez. Biyolojik gerçekliktir, ama yazgı değildir. Kadınlar doğurabilir ve doğurur, ama bunu pek çok farklı bağlamlarda çok çeşitli tutum ve sonuçlarla yaparlar. Ayrıca bütün kadınlar kadın işi yapmaz ya da bütün erkekler bakıp büyütmeye ve besleme işinden kaçmaz. Önemli olan,

erkek egemenliğindeki toplumun bunun böyle olduğunu varsayan bir dünya yaratmış olmasındır.

Benim ileri süreceğim, fedakârca davranışların kadınlara zorla yüklenilmesinin insan toplumundaki en yıkıcı bölünme olduğudur. Demek ki erkek deneyimlerine dayalı kamusal dünya, bağımsız hareket eden bir birey gibi yanlış bir öncüle dayanan, bakıp büyütme ve destekleme faaliyetlerinin gizli, karşılığı ödenmeyen ve iş olduğu kabul edilmeyen bir şekilde yerine getirildiği, sözcüğün tam anlamıyla bir erkek deneyimi dünyasıdır. Kadınların çocuk büyütme görevlerini kamusal dünyaya taşıdıkları örneklerde bile, daha az ücret almakta ve erkeklerden daha aşağıda bir statüde bulunmaktadırlar. Kadınların bakma işlerinin temelini oluşturan "duygusal emek"tir:

Duygusal emek "doğal", vasıfsız kadın işi sayıldığı için, karşılığı ödenmediği için ve büyük bölümünün gerçekleştiği ev alanının özelliğinin gölgesinde kaldığı için, bunun toplumsal yeniden üretime katkısı ve değerinin önemi göz ardı edilmektedir.

(James, 1989, s. 22)

Duygusal emek kamusal dünyada aynı ölçüde önemli olduğu halde, ağırlıkla göz ardı edilmeye ya da eksik değer biçilmeye devam edilmektedir. Sonuç olarak, James'in ileri sürdüğü gibi, "kadınlar olumsuz biçimde duygusal tepkiyle birlikte anılırlarken, erkeklerin olumlu biçimde rasyonel düşünce ve eylemle birlikte anılmaları çarpık bir bölücü kibirlenmeye yol açmaktadır" (a.g.y., s. 39-40).

Yine, bu çarpışmalar biyolojik bir ayrılığı yansıtmamaktadır. Bakma sorumluluğunu taşıdıkları birine ya da duygusal olarak kendilerine bağlı bir yakına sahip olmayan kadınlar erkek deneyimi dünyasının rasyonel ilkelerine göre bağımsız davranabilmektendirler, ama gene de her koşulda bir "eş" in duygusal desteğinden yoksun olmanın dezavantajını yaşayacaklardır. David Punnam'ın 1990'da düzenlenen Sinemada Kadınlar Konferansı'nda belirttiği gibi, bir film yapımcısı olarak "öte beriyi toplayan" bir eşe sahip olmak bir avantajdır. Bakım işini yapan ve destekleyici ilişkilere giren erkekler de işlerine tam zaman ve dikkatlerini ayıramazlarsa

kendilerini aynı ölçüde dezavantajlı hissedecektir. Erkek deneyimi dünyası kadınların genellikle kabul edilemez bulunduğu toplumsal talepleri de gündeme getirmektedir.

İyi bir adam olmaya, pub'a gitme gibi şeyler yapmaya, sporla uğraşmaya ve genellikle bir kulüp üyeliğine gitmeye büyük önem verilmektedir. Ancak çoğu kadın bir içki içmeye gitmek istemez ve bunu işlerinin bir parçası olarak görmezler.

(Anthea Harrison, Lloyd's Development Corporation Yaurum Müdürü, *Guardian*, 3 Ağustos 1990)

Anthea Harrison, erkeklerle işleyen toplumsal mekanizmaları, erkek dünyasındaki önemli bir destek sistemini tanımlamaktadır.

Erkek dünyası ile kadın dünyası arasındaki ayrılık iki önemli noktada yıkıcı nitelik taşımaktadır. Birincisi, zaman üzerindeki çarpıtıcı etkisi; ikincisi, erkekler üzerindeki çarpıtıcı etkisi.

Zamanımızı Vermek

Kadınlardan ve zamandan söz etmek nihai hirsizlikten söz etmektir...

Yalnızca özgür erkekler zamanlarından vazgeçmeyi göze alabilirlerken, kadınların... verecek zamanları yoktur.
(Frieda J. Forman, 1989, s. 1-5)

Kadınlara zorla dayatılan fedakârlığın en önemli unsuru, zamanlarını denetlemekten aciz duruma düşmeleridir. Sorun, yalnızca kadınların muazzam oranlarda karşılığı ödenmeyen iş yapmaları (bu işleri yaparlar) ya da bu işin zor olması (pek çok kadın için zordur) değil, aynı zamanda kadınların bütün zamanlarını kısıtlamasıdır. Bir kadın Gilman'ın deyişiyle "doğrudan fedakârlık" ortamında yaşamak istemezse, o işi yapacak başka birini, genellikle başka bir kadın bulmak zorundadır.

Doğrudan fedakârlığın dünyası, biyolojik zamanın dünyasıdır. Bebeklerin aç oldukları zaman beslenmesi, yoruldukları zaman kucağa alınmaları gerekir. Hastalar sıkıntılıysa ya da acı çekiyorsa

tedaviye gerek vardır. "Çalışma saatlerinin dışında" kalıyor diye bu talepler ortadan kalkmaz. Kadınlar biyolojik zamanın sorumluluğunu taşıdıkları ölçüde zamana sahip değildirler, zamanı vermemektedirler. Kadınlar, zamanın fiziksel tükenmenin sınırlarının dışında hiçbir sınır tanımadığı bir dünyada yaşamaktadırlar. Pek çok kadının koşulları bu sınırların bile ötesine taşmaktadır. Bir eş, anne, kız kardeş ya da kız çocuğu günde 24 saat, haftada 7 gün hizmete hazırdırlar. Sonuç olarak, kadınlar kendi yaşamlarının denetimini kaybetmekte ve "kendileri için zaman" yaratmanın hiçbir yolunu bulamamaktalar. Onlar, erkeklerin -ve çocukların- yaşadığı zamana ve buna bağlı olarak mekânı yaratırlar. Kadının çalışması biyolojik zamana göre ayarlandığı için, zaman bir kadına asla özgürlük tanımaz. Görev ve yükümlülüklerini yerine getirmek için binbir türlü hokkabazlığa başvururlar.

Kadınların payına düşen bu gerçekliğe karşın, modern sanayi toplumunun kamusal dünyası sınırlı zamanla yaratılmıştır. Zamanı belirleyen, karşılığı ödenen çalışmadaki sabit ve sınırlı olan çalışma zamanıdır ve bütün diğer faaliyetler buna uydurulmak zorundadır (Thompson, 1967). Sanayi Devrimi'nin başında yeni fabrika sahipleri yeni fabrika disiplinini kabul edecek işçileri bulmakta çok zorlanmışlardı. İşçilerin tam gün çalışmaktaki isteksizliği yüzünden yeni işletmelerin pek çoğu iflas etmişti. Sonunda, sanayi "ergenlik çağına gelmiş insanların yararlı fabrika işçilerine dönüşmesi neredeyse olanaksız bulunduğundan" çocuk emeği kullanmaya yöneldi (akt. Gorz, 1989, s. 21). İlk baştaki gönülsüzlüğe karşın, yeni sanayi sistemi geliştikçe karşılığı ödenen işleri yerine getirenler büyük bir çoğunlukla erkekler olurken, kadınlar kendilerini iş ile ev arasında parçalanmış bir durumda buldular.

Sabit bir çalışma zamanının dayatılması, sanayi işçilerinin kendi çalışma tempolarını seçme özgürlüklerini kaybetmelerini anlamına gelmekle birlikte, boş zaman olarak ayrı sayılabilecek bir zaman da yaratıyordu. Erkeklerin hobiler geliştirmek, toplanulara katılmak, kütüphane, okuma odaları ya da pub'a gitmek üzere kendilerine ayırdıkları bir zaman yaratılmış oluyordu. On dokuzuncu yüzyıl boyunca erkekler bu zaman ve mekândan kendi gereksinim ve doyumlarını karşılamak amacıyla yararlanırlar; en yoksul

erkek bile cin saulan dükkâna uğrayarak ağır işin sıkıntısından "kurtulabiliyordu" (Hart, 1989). Erkekler, en iyi ücretli işlerde ve toplumsal mekânda egemenlik kurmanın yanı sıra, politik alanları da zaptettiler. Sendikalar ve politik partiler yeni "erkek lokalleri" olmuştu.

Kadınlar için ev dışındaki çalışma sadakatle ve yükümlülükle çelişen problemler getiriyordu: "Zamanın para olduğu, paranın zaman demek olabileceği bir dünyada kadınlar ikisine de çok az sahiptirler" (Forman, 1989, s. 3). Aslında işe gitmek kadınlar açısından biyolojik zamandan kısa bir süreliğine kurulmanın bir yolu olabilir (Deem, 1986). Ne var ki, kadınlar karşılığı ödenen işlerde çalıştıklarında bile, evin bütün sorumluluğu hâlâ kendilerinde kalmaktadır. (Wheeler, 1990). Kadınlar evdeki sorumluluklarından kurtulsalar ve boş zaman faaliyetleri için yeterli paraya sahip olsalar bile, çoğu kuruluşun ve kamusal binaların erkek egemenliğinde ya da erkek yönelimli olmasıyla karşılaşmaktadırlar. Kamusal dünyadaki erkek egemenliği, eğlenceye ya da politik faaliyetlere katılacak zamanı bulmaları halinde bile, kadınların güvenliği açısından da problem yaratmaktadır (Green vd., 1990).

Bütün kadınların biyolojik zamana, kamusal ve özel dünya ayırımına ya da kamusal ve özel mekânın yapılış biçimine ilişkin ortak bir deneyiminin olduğunu varsaymamak önemli bir noktadır. Feminizm, beyaz orta sınıf ev kadınınu deneyimini yanlış biçimde evrensellesirmesinden dolayı tamamen haklı eleştirilere uğramıştır (hooks, 1982; Collins, 1990; Ramazanoglu, 1989). Bununla birlikte, en eski sanayi-öncesi toplumlarda bile erkeklerin kamusal zamanı kendilerine ayırmak istediklerini daha önce görmüştük.

Kadınların biyolojik zamandaki sorumluluğu, erkeklerin biyolojik zamanı büyük oranda görmezlikten gelen bir kamusal dünya yaratılmaları anlamına gelmektedir. Sonuçta iki farklı zaman dünyası ortaya çıkmıştır: Doğrudan fedakârlığa dayalı kadın-zaman-dünyası ile biyolojik ya da duygusal zamana aldırılmadan "sistem"e bağlı kişinin erkek-zaman-dünyası. Erkek-zaman-dünyasında:

Geleneksel 9'dan 5'e kadar çalışmanın yerine... sabah 5'ten akşam 9'a kadar çalışıyoruz... Çalışmaya başladığımdan beri tek bir günümü bile izlemedim. Tek bir hobi geliştirecek zamanım olmadı, asla içki içecek zaman bile bulamadım. Yakın aile yaşamının işlerinden şirket için vazgeçtim. Ve çocuklarımı asla tatile çıkaramayacağımı bilerek yaşamaya alışmak zorundayım.

(Kim Woo Choong, Koreli bir işadımı, *Independent*,
26 Ağustos 1990)

Kim Woo Choong hızlı çağdaki pek çok insanın temsilcisidir. Biyolojik zamandan hem fiziksel olarak hem maddi olarak tamamen kopmuşur ve erkek-dünyası-zamanında olağanüstü derecede çok çalıştığı halde, kendisinin ve ailesinin diğer üyelerinin biyolojik zamanını idame ettirmek için başkalarına ve özellikle karısına dayanmaktadır.

Biyolojik zamandan kopan erkek-dünyasının kökleri artık insanın varlığının maddi gerçekliğinde değildir. Bunun yerine:

Erkek-dünyası insan yaşamını koşulsuz ve sınırsız bir şey olarak görür. Gelelelim, kendimizin doğayla ve bütün diğer canlı organizmalarla (yaşamın kendisiyle) ilintili kalmamızı sağlayan parçamızı yok etmek zorunda kalmadan, insan yaşamının sınırlı ve koşullu yönünü yok edemeyiz.

(MacMillan, 1982, s. 156)

Erkek-dünyası, insanların elbiselerini pis lağım suyuyla yıkamak ya da temiz su, taze yiyecek ya da yakacak odun bulmak amacıyla millerce yürümek zorunda kalmadıkları bir dünyadır. İnsanların ağır alışveriş çantalarıyla, otobüslere inip binerken bebek arabalarındaki küçük çocuklarla uğraşmak ya da okula giderken tehlikeli yollarda hızla koşuşturmak zorunda kalmadıkları; amfi-zemli yaşlılara ya da emekleyen çocuklara ayak uydurmalarının gerekmediği bir dünyadır bu.

Erkek-dünyası, bütün erkekleri özgürleştiren ve bütün kadınların kısıtlayan bir dünya değil; insanlığın geride kalan bölümünün ve gezegenin zararına olarak erkeklerin bir bölümüyle bir avuç kadını özgürleştiren bir dünyadır. Aynı zamanda, insan yaşamının farklı parçalarının ayrı tutulmasında ısrar eden korkunç derecede

güçlü bir ekonomik, politik ve ideolojik çerçeve yaratmıştır. Ekofeministler bu sahte sınırların yaşamlarımızın derinliklerine işlediğini ileri sürmüşlerdir. Sınırlar yalnızca toplumda değil, bunun yanı sıra kendimizde de vardır ve zihinlerimizi bedenlerimizden, doğamızın maddi yönlerini ünsel yönlerinden ayırır. Erkek-dünyası çok az insanın kendisini tam olarak gerçekleştirebildiği bir dünya olmakla birlikte, hâlâ erkeklerin önceliklerini ve erkeklerin çıkarlarını temsil etmektedir. Gezegenin önündeki tehlike, erkeklerin biyolojik zamandaki kendi maddi gerçekliklerinden koparak aynı zamanda ekolojik zamandan ve ekolojik gerçeklikten de uzaklaşmalarıdır.

Gezegen İçin Zaman Ayırmak

İstatistikler, bir yandan zamandan tasarruf etmeye öbür yandan geleceği yok etmeye hevesli bir uygartığın kasvetli öyküsünü anlatmaktadır.

(Jeremy Rifkin, 1987, s. 12)

İnsanın hayatta kalmayı sağlayan emek olduğundan, aile içi emeğin üretim zamanı hiçbir zaman azaltılamaz; bütün yapılabilecek olan, bu işin paylaşılması ya da yenden bölüştürülmesidir.

(Meg Luxton, 1987, s. 172)

Jeremy Rifkin'in işaret ettiği gibi (1980), insan toplumu ile gezegen bir "zaman savaş"ına girişmişlerdir. İnsanlık tarihi, gezegenin biyolojik ve ekolojik ritimlerinden gün geçtikçe artan bir hızla uzaklaşmasına tanıklık etmiştir. Avcı-toplayıcı kaynakların sınırına gelmek, insanlığın milyonlarca yılına, tarımsal kaynakların sınırına gelmek ise binlerce yıla mal olmuş, ancak yenilenemeyen enerji kaynaklarının sınırına ulaşılması için birkaç yüzyıl etmiştir. Şimdi, bir parmak hareketinin 500 milyon nanoseconda* eş olduğu nanose-

* Bir saniyenin milyarda biri. (ç.n.)

cend bilgisayar kültüründe yaşamaktayız (Rifkin, 1987).

Paradoksal bir durum olarak, ekolojik zamanı fethederken onun üzerindeki denetimimizi kaçırma tehlikesiyle yüz yüze gelmekteyiz. Nanosecond kültüre programlanmış olan savunma sistemleri, iptal etme düğmesine ya da direkt telefon hattına ulaşacak zamanı bulmadan önce hepimizi yok edecektir. Uçaklar, kararlarını denetleyen ya da başarısızlık durumunda onları değiştiren hiçbir mekanik araç olmadan bilgisayarlar yardımıyla uçmaktadırlar. Mali işlemler milyonlarca olmasa bile, binlerce insanın yaşamını etkileyerek dünyanın her yerinde genişlemeye devam etmektedir. İnsani denetimin kalmayışı, yüksek hız sistemlerini çalıştıran insanların streslerinde, fiziksel tüketimlerinde ve yatıştırıcı alışkanlıklara kapılmalarında yansımaktadır. Hızlanmış bir varoluşun zamanımızı şu ya da bu şekilde kurtarabileceği düşünülebilir belki, oysa durum böyle değildir. Dünya bilgisayar kültürü 24 saatlik çalışma günü demektir.

Heyecanlı üretim ve tüketim faaliyetlerine kaulanlar, air-condition'lı otellerin, bol yıkanma ve sağlık sistemlerinin, yüzme havuzlarıyla golf sahalarının yerel ekolojik yapıyı yerle bir edip kaynakları yerel gereksinimlere yasadan farklı bir atmosferde birkaç haftalık tatil izni kopararak rahatlamayı dört gözle beklemektedirler. Hawaii ve Barbados'da ziyaretçiler yöre halkından 6-10 kat daha fazla su kullanıyorlar. Goa'da beş yıldızlı bir otelde beş köye yetecek kadar su harcanırken, otelin su hattı su bağlanmamış olan köylerin içinden geçmektedir (*Independent on Sunday*, 5 Ağustos 1990). Dünya, sürekli olarak "yağmalanmamış" yerler aramakla, büyük turist silindirisinin üzerinden geçip gitdiği terk edilmiş beton yığınlarıyla dolmaktadır.

Yüksek hızlı kasırga milyonlarca insanı etkisine alıp onları gün geçtikçe artan sorumluluk ve faaliyetlere sürüklerken, pek çok kişiyi de bunun dışında, yatışmış bir durumda bırakır. Nanosecond kültür bölünmüş bir kültürdür. Azınlık bir kesim ekolojik zamanı yok ederken, sayıları günden güne artan insanlar tamamen kenarda kalmakta, kişisel yaşam-tarihleri ve rüyaları güncellelikle ilişkilerini kaybetmektedir. Ben ekolojik krizin zaten acı çeken insanların başlarına daha fazla dert getirmesini ancak sosyalist bir

yaklaşımın önleyebileceğini savunuyorum, oysa geleneksel sosyalist kuram nanosecond kültürün tehlikelerine yeterli bir çözüm bulamamış, hatta farkına bile varmamıştır. Ekolojik krizin hem uzun dönemli hem de kısa dönemli etkileri konusunda bizi uyarana yeşillerdir. Bununla birlikte, bunun temel nedenini anlamak işi uyuşak gözümüzü feminizme çevirmemiz gerekmektedir. Zamanın fethi, kadınların fethidir.

Zamanı Savuşturaları (1987) adlı kitabında Jeremy Rifkin, uçurumun kenarından çekilmemizi ve insanın zamanını ekolojik zamana yeniden uydurmanızı istemektedir. Rifkin, gezegenin biyolojik ve ekolojik hızını, kasrganın dışında yaşayanları anlamaya zorlar bizi. Onun anlamadığı, insanın zamanının cinslere göre ayrıldığıdır. Kasırgayı hızlandırılan erkekler, ama kullandıkları yakıt kadınların zamanıdır. Yalnızca insanın (erkek) zamanı ile gezegen zamanı arasında uçurum yoktur, insanın (erkek) zamanı ile insanın biyolojik zamanı arasında da uçurum vardır. İnsanın biyolojik zamanı, nanokültürün yüksek hızlı çulgnlığı ile yaşamı idame ettirebilmenin hızı arasındaki kayıp halkadır.

Ekolojik zamanla uyum içinde olacaksak, erkek-zamanının yanlış gerçekliğinin bırakılması gerekecektir. Hepimiz, kendimizi ve başkalarını besleme, giydirmeye ve bakma görevlerini paylaştığımız -insanın varoluşunun duraklarıyla (gençlik, hastalık, yaşlılık ve ölüm) ilgilenmeyi paylaştığımız biyolojik kadın-zamanında yaşamak zorunda kalacağız.

Bazı Batılı işçilerle işadamlarının erkek-dünyasının koşuşturmacasından ve erkek-zamanının gerekliliklerinden hayal kırıklığına uğradıklarına ilişkin kanıtlar vardır. 1991'de İngiliz Psikoloji Derneği'ne sunulan bir raporda, her yıl ülkeyi baştan başa dolaşan yaklaşık 100.000 çalışan örnek olarak alındığı araştırmada yüksek düzeyde stresli bir ruh hali saptandığı bildiriliyordu. 1991'de Personnel Yönetimi Enstitüsü'nün yaptığı bir araştırmada da İngiliz ve Avrupalı genel müdürlerin yaklaşık dörtte birinin aileleriyle daha fazla zaman geçirmek amacıyla yönetim kurulundan ayrılmayı düşündükleri saptanmıştı (*Guardian*, 15 Nisan 1991). En büyük baskıyı hissedenenler, karı koca çalışan ailelerden gelen genç müdürlerdi. Bu da 1990'da hazırlanan bir raporun bulguları-

nu, Avrupa şirketlerinin üst düzey müdürlerinden yüzde 23'ünün ailelerine daha fazla zaman ayırabilmek düşüncesiyle üst düzey yöneticilik görevinden ayrılmayı tasarladıklarını doğrulamaktadır (*Independent on Sunday*, 4 Kasım 1990). Tehlike, geride kalanların daha da hareketli bir yaşam sürdürecektir olmaktadır.

Hem yeşiller hem feministler, erkek egemenliğindeki rekabetçi ekonomilerin yaratmış olduğu yaşamın niteliğini sorgulamışlar; en hızlı erkeğin, en büyük insani ve doğal kaynakları elinin altında bulunduran (dinleyeceği, düşünceği, yeniden düşünceği kişisel ilişkiler zaman bulamayan) erkeğin hızına göre bir koşuşturma içinde geçen bir toplumun temelinde karşı çıkmışlardır. Hükümetler, ordu, korporasyonlar ve bilimsel kurumlardan bu erkekler sosyalleşmişlerdir. Bu bir ölüm etiği, peşinden ölüm getiren, ölüme karşı bir yarışmadır. Kazananlar genellikle stresin yol açtığı hastalıklarla yüzünden ölürlür. Yarışa katılan kadınlar ise bunu ancak fahri erkekler statüsüyle yürütebilirler. Bu yarışın geçiriliğini sorgulayan erkeklerin tek yapabilecekleri yarışı terk etmektir. Katılmak ise buna göz yummak demektir. Ekonomik yaşamın hızı en hızlı, en az engeli bulunan erkeğe göre ayarlanmışken, toplumsal yelpazenin öbür ucunda en ağır, en muhtaç kişinin yaşam hızı vardır.

Kadınların çalışması perspektifinden bakıldığında, toplumun refahı "En başarılı kim?" sorusuyla değil, "En çok ilgi gösteren kim?" sorusuyla belirlenecektir. Feminist, yeşil bir sosyalizmin mesajı, insanın birbiriyle ve dünyayla ilgilenmesinin birbirinden ayrılmamasıdır. Biri, öteki olmadan, anlamlı bir şekilde varolamaz.

Kadınlar Doğar, Erkekler Yapılır Mı?

Kadın doğal olarak kendi varlığı için yaratılır, oysa erkek... kültürel araçlarla yapay biçimde yaratılmakta özgürdür ya da buna zorlanır.

(Sherry Ortner, 1974, s. 77)

Uyarılığın değişmez problemi erkeğin rolünü tatmin edici bir biçimde tanımlamaktır... Öyle ki erkek yaşamı boyunca sağlam bir keskin başarı duygusuna erişebilmiş; bu başarı arayışı içinde çocuk doğurmanın verdiği tatmin hakkındaki çocukluk bilgileri gözüne çarpar.

(Margaret Mead, akt. Sanday, 1981, s.78)

Rosalind Miles'in belirttiği gibi, "türlerin yenilenmesi, her zaman dünyanın her tarafındaki dişi cinsin geleceğine bağlı bir çik, eksiksiz, kaçınılmaz ve büyük ölçüde varlığı tanımayan bir meziyet olmuştur" (Miles, 1983, s.xi). Erkekler, böylece doğal bir yaratıcılık karşısında, iki problemle yüz yüze gelmişlerdir: Kadınların doğuma yeteneklerini nasıl denetleyip onları nasıl taklit edecekleri. André Collard'a göre, kadınların yaşamlarını denetleme ve kısıtlama dürtüsü, "erkeklerin... zorunlu heteroseksüellik ve zorunlu doğurganlıkla kontrol altında tutulması gereken kadının özerkliğinden duydukları korku"dan kaynaklanmaktadır (1988, s. 106). Bu, iki bakımdan yıkıcı olan bir süreçtir: Erkekleri kadınların besleyici ve yaratıcı dünyasından ayırır ve onları "dünyeyi" kazanımlara doğru sürükler.

Bazı feministler, erkeklerin başarı dürtüsünü erkek ile kadının yetiştirilme süreçlerindeki farklılığa yüklemektelerdir:

İnsan toplumlarında evrensel bir durumu yansıtan kadının anneliğinin bir sonucu, kızların kadın olurken, oğlanların erkek olmalarına göre, daha rahat bir geçiş yapmalarıdır.

(Anderson ve Zinsler, 1989, s. 11)

Adet kanaması, "bir kızın, hamile kalarak soyun sürekliliğine katkısını yapmaya hazır olduğunu göstermektedir" (Sanday, 1981, s.5). Afrika'daki Mbuti'ler gibi geleneksel toplumlarda bu açıkça kutsanmaktadır.

Genç kızdan ilk defa gelen kan, sükran ve sevinç duygularıyla birlikte gelir, şübheli artık potansiyel bir annedir.

(Sanday, 1981, s. 24)

Erkeğin ergenliğe geçişi çok daha uzun sürer ve âdet kanamasının başlamasına ya da doğurma sürecine benzetilmeye çalışılan karmaşık ritüelleri gerektirir. Kızlar için ergenliğe geçiş törenleri yapıldığı halde, bunlar erkekler için yapılanlar kadar yaygın değildir ve genellikle çok daha gösterişsizdir (Bamberger, 1974; Cheater, 1989; Errington ve Gewertz, 1987). Sanday'ın belirttiği gibi: "Herhalde kadınlar kadınlıklarını göstermenin yollarını buldukları için, erkekler de erkeklerini sergilemek zorunda kalmaktadırlar" (1981, s. 78). Yeni Gine'de Arapeşler arasında kadının üreme sistemiyle simetriyi sağlamak için ergenlik yaşında penis çizilmektedir. (a.g.y. s. 96). Âdet kanaması bir kızın kadınlığa ve anneliğe geçişine işaret edebilirken, aynı derecede önemli bir faktör de, kızların ev içi görevlerinde yardımlaşarak ve kendisinden küçük erkek ve kız kardeşlerine bakarak toplumsallaşmaya daha erken adım atmalarıdır. Bu, "küçük kızlara çok küçük yaşta beri annelerinin davranışlarını örnek almalarının öğretildiği, ömür boyu süren bir öğrenme süreci"ni temsil etmektedir. Öbür yandan, "pek çok kültürde oğlan çocuklar, toplumsal düzeyde yetişkin bir role aulmadan önce birkaç yıl görelî bir özgürlükten yararlanırlar" (Cheater, 1989, s. 143 vs.).

Sherry Ortner'in iddiasına göre, erkekler, kadınların annelik rolünü hem bundan korktukları için hem de kendilerinin açık bir toplumsal rol yerine getirmediklerini ortaya çıkardığı için yadsımakla kalmamakta, bunun yanı sıra, kadınları "doğa" güçleriyle özdeşleştirirken kendilerini "kültür"ün yaratıcıları ve bekçileri saymaktadırlar (1974). Ortner'in çözümlemesi pek çok tartışmaya yol açmakla birlikte, özellikle erkeklerin doğayı yadsımalan (MacCormack ve Strathern, 1980), toplumun kadın (doğa, bakıp büyüme, özel aile dünyası) ile erkek (kamusal, kültür, egemenlik ve denetim) biçiminde bölünmesi benim savunduğum gibi bugün de erkeklerin insan toplumdaki yıkıcılıklarının kaynağını oluşturmaktadır.

Brian Easlea (1983), erkeklerin yaşamları boyunca "güvensiz erkeklik" in sıkınısını çektiklerini ileri sürmüştür. Rahimin yaratıcılığundan yoksun olan erkekler, "kadınların üreme yeteneklerini kısıncanırken", aynı zamanda onlara çamur atmaktadırlar. Erkekler bu eksikliklerini kapatmak üzere kamusal faaliyetlere girişmekte,

genellikle savaşa ve maceraya atılmaktadırlar. Daha eski toplumlarda erkekler maceraperestlikleriyle yalnızca kendi yaşamlarını riske sokarlardı, ancak modern teknolojilerin gelişmesiyle birlikte erkeklerdeki bu dürtü bütün insan topluluğu ve bizzat gezegen açısından bir tehlike oluşturmaya başlamıştır. Easlea, erkek bilimcilerinin kullandıkları dile "uterus kısıncançukları" nı nasıl sergilediklerini kanıtlamıştır. Easlea'nın "gebe fallüsü" diye gördüğü nükleer bombanın gelişmesi "Robert'in bebeği" diye de tanımlanmaktaydı (Robert Oppenheimer). İlk uranyum bombalarına "Küçük Oğlan" ve "Şişman Oğlan" (daha sonra Şişman Adam) isimleri verilmiştir (1983, s. 94-5). Erkek bir muhabir başarılı nükleer denemeleri "yeni doğan bir dünyanın ilk çığıkları" diye tanımlamıştı. "Yaşama sessiz, hareketsiz silüetler getirdi... Yeni bir gücü doğurdu" (a.g.y. s. 96-7). Bilimsel keşifler ya da teknolojik gelişmeler de genellikle "beynin ürünü", yani "bir fikir doğurmak" gibi doğum diliyle tanımlanmaktadır.

Bütün erkek başarılarının yıkıcı nitelik taşıdığını düşünmek yanlış olur; bunların pek çoğu tam tersine, insaniğe büyük yararlar getirmiştir. Önemli olan, erkeklerin iyi bir şey için mi yoksa kötü bir şey için mi başarının peşinde koştuğlarıdır. Erkek kimliğinin kuruluşunun önemi, erkeklik (masculinity) fikrinin çevresindeki kültürlerin son günlerde parlamasıyla, özellikle şair Robert Bly'in erkek-erkeğe bir engellenmiş geçiş ve kişisel gelişme çağrısı yapmasıyla vurgulanmaktadır.

Bir Anne Olmanın Tehlikeleri

Erkek "kimliği" erkeğin kendisini kanıtlamasına bağlı olmadığı sürece, onların "yapıtları" insanlıklarının yaratıcı bir biçimde kullanılması değil, güveniksizliğe bir tepki olacaktır.

(Nancy Chodorow, akt. Easlea, 1983, s. 10)

Erkekler kendilerini ilk anne babayla daha yakından özdeşleşmiş hissetsetlerdi... şimdi

doğanın geri dönüşü olmayan biçimde kat-
tedilmesine çok yakın olmayacağımızı dü-
şünmek akla uygun görünmektedir.

(Dorothy Dinnerstein, 1976, s. 103)

Sara Ruddick'in ileri sürdüğü gibi, annelik biyolojik bir zorun-
luluk değil, hem erkeklerin hem de kadınların yerine getirebilecek-
leri bir toplumsal süreçtir. Bununla birlikte, annelik sürecinde için
olarak bulunan "koruyucu sevgi", yaşam üretme ve yaşam koru-
ma özellikleri, barışı daha fazla seven bir toplumun temelini oluş-
turabilir (1990). Çoğu erkeğin annelik rolünden dışlanmaları ya da
kendilerini dışlamalarının anlamı, toplumun daha az yaşam-
yönelimli olması ve yaşamın korunmasıyla daha az ilgilenmesidir.

Freud'cu bir perspektifle yazan feministler, erkeklerin annelik-
ten dışlanmalarının hem erkeklerle hem de kadınlara zarar verdiği-
ni ileri sürmüşlerdir. Çocuk bakımından asıl olarak kadınların so-
rumlu olması onları ebediyen anneliğe ve bakıp büyütme-ye
duygusal olarak bağımlı bir dünyada yaşama tuzagına sürükler-
ken, erkek çocuklar erkekliği elde etmek için erkeklerin duygusal
açıdan kör, başkalarına bakmayı düşünmeyen dünyasına katılmak
üzere kadınların başkalarıyla ilgilenen, duygusal olarak güvenli
dünyasını terk etmek durumundadırlar. Bu, babanın daha mesafeli
ve anlaşılması güç dünyası uğruna annelik sevgisi ve şefkatinin
de terk edilmesi anlamına gelmektedir. Nancy Chodorow (1978),
bu sürecin erkekler açısından çok sarsıcı olduğunu, erkeklerin ka-
dınlarda ve kendi kişiliklerinde temsil edilen dişliliği reddetmele-
rini gerektirdiğini ileri sürmektedir. Kadınlardan duydukları korku,
erkekleri onlar üzerinde egemenlik kurmaya yönlendirirken, aynı
zamanda erkekler duygusal destek aradıklarında kadınlara psikolo-
jik bakımdan bağımlı kalmaktadırlar. Chodorow'a bakılırsa, ege-
menlik dürtüsüyle hareket eden ve psikolojik olarak kendilerini gü-
venli hissetmeyen erkekler, hem kadınlar hem de toplum için bir
tehlikedirler. Dorothy Dinnerstein de bu tehlikeye dikkat çekmiş-
tir. Dinnerstein erkeklerin "doğa katili" olduklarını düşünür ve
çocuk bakımındaki kadın tekelini kırılmazsa uygarlığın sonunun
gelmesi riskiyle yüz yüze kalacağımızı ilan eder (1976).

Brian Easlea gibi John Stoltenberg de erkeklerin problemlerinin

kaynağı olarak güvenliksiz bir erkekliği (masculinity) görmekte-
dir.

Bir oğlan olmak üzere yetişiyor, bir oğlan gibi hareket etmeye zorla-
nıyor, bir oğlan olduğumuz için ödüllendiriliyor, pek çok nedenle ka-
dınların saldırganlığı korku ve nefreti benimseyerek annemizden uzaklaş-
mayı öğreniyor ve diğer erkeklerin topluluğuna kabul edilmenin
yollarını öğrenmeye gereksinim duyuyorsunuz. Kadınlar bu kimliği
desteklemektedirler; bu kimliğin doğrulanmasını kadınlara borçluyuz.
Ancak kimliği diğer erkeklerden alırsınız; cins-sınıf kimliğinin, içimize
yer eden kimliğin, hakemleri olarak diğer erkeklerle bakarsınız. Bu kim-
lik o olduğumuzu düşündüğümüz varlığa öylesine yakındır ki ondan
vazgeçecek bizi ölesiye korkutur.
(1990, s. 190)

Erkek-Dünyasını Aşmak

*Erkekler uygar, özgür, eşit, sınırsız demokratik bir
çağın etiğiyle yaşamalıdır, oysa ilkel bir
patriyarkallığın ahlaki atmosferinde doğup
yetişmişlerdir.*
(Charlotte Perkins Gilman, 1915, s. 338)

Gilman'a göre erkek-dünyası ile kadın-dünyası arasındaki sını-
rın anlamı, "değerleri yarıya gelmişlerken, kadınların çıkış nokta-
sına çakılı kalmış olmalarıdır" (a.g.y. s. 330). Erkek-dünyasını
aşmak kişisel gelişimin anlamıyla ilgili fikirlerimizi yeniden
oluşturmak demek olacaktır. Bağımsız biçimde hareket eden
(erkek) birey imajı, insani gelişme modellerimizin derinine kadar
işlemiştir. Abraham Maslow'un ilkin 1942'de ortaya koyduğu
ünli gereksinimler hiyerarşisinde olduğu gibi:

Anlayış
ve bilgi
Kendini gerçekleştirme
Kendine saygı duyma
Sevgi ve aidiyet duygusu
Güvenlik
Fizyolojik

Hiyerarşinin en altında temel açlığın giderilmesi, kendini güvenli ve duygusal açıdan emin hissetme gereksinimi vardır. Daha sonra, özgüven ve diğerlerine saygı duyma gibi iki boyutu olan özsaygı gelir. Maslow'un dediğine göre, özsaygı gereksinimi karşılanmazsa insanlar kendilerini aşağı, zayıf ve çaresiz hissedebilir. Ancak bu gereksinimler karşılandığı zaman kendini gerçekleştirme süreci, potansiyelin gerçekleştirilmesi başlayabilir. Son olarak da bilgi ve anlayış gelmektedir (1970, s. 35-51).

Bu hiyerarşiye dayanak oluşturan soru şudur: Bir bireyi kendini gerçekleştirilmeye, anlayışlı ve bilgili olmaya yöneltten temel gereksinimleri yerine getiren kimdir? Herkes bunları kendi adına mı sağlamakta, yoksa "toplum" tarafından mı karşılanmaktadır? Bireylerin temel gereksinimlerini karşılamakta karşılıklı ve kolektif bir sorumluluğun bulunmadığı yerlerde, bu yük asil olarak kadınların omzuna düşmektedir. Bir erkeğin özsaygısı ve kendini gerçekleştirilmesi, başka bir kadının fiziksel ve duygusal desteğidir. Erkek yönelimli erkek-dünyasında duygu, zayıflıkla birlikte anılmakta, kadınların bakıp büyüme rollerinin kuvveti ve temel önemi yadsınmaktadır. Kadınlar toplumun zayıf, bağımlı üyeleri olarak görünürken, erkekler "ekmek kazanma" rolleriyle güçlü ve bağımsız biçimde eve bakan kişiler sayılmaktadır. Hiçbir şey gerçekten daha önde olamaz. Kadınlar narın ve bağı görünebilir, oysa gerçeklik çok farklıdır:

Bu dış görünüşün arkasında, içsel durumu ne olursa olsun, aile ilişkilerinde karşılaşılan duygusal sorunlarla uğraşmak zorunda kalacak olan, başkalarının kendisine güvenip dayanmayı bekleyeceklerini bilen gerçekte asla başkalarına bağı olamayacağından korkan ya da kendi bağımlılığı konusunda kendisini asla hoşnut hissetmeyen bir kadın durmaktadır.

(Eichenbaum ve Orbach, 1985, s. 21)

Eichenbaum ve Orbach şöyle devam ederler: Çoğu erkeğe yarışamları boyunca kadınlar, anneleri ve diğer kadın akrabalarından kadın öğretmeni, eş ya da partnerlere kadar hep kadınlar bakmaktadır. Buna ek olarak, kadınlar erkeklerin meslek yaşamlarında sekreter ve yardımcı olarak destekleyici bir rol oynamakta, ancak pek

çok kadın böyle bir "bürodaki eş" rolüne düştüğü zaman mutsuzluk duymaktadır (Pringle, 1989).

Kadınlar, erkeklerin temel fiziksel ve duygusal gereksinimlerini karşılamakla, fillen onların kendi potansiyellerini geliştirmelerini sağlayan zamanı yaratmaktadır. Buna karşılık erkekler de kadınların fiziksel, duygusal ve güvenlik gereksinimlerini karşılamak için, kadınlar kendi potansiyellerini geliştirme ve kendini gerçekleştirme sürecini pratikte uygulamaya fırsatını çok az bulmaktadır. Kadınlar erkeklerin bireyselleşmiş başarılı ölçütleriyle değerlendirilecek olursa (Maslow'un vazgeçilmez saydığı temel desteklerden yoksun olarak), kendilerine çok az saygı duyacakları, aşağılık, zayıflık ve umutsuzluk duygusundan sıyrılamayacakları neredeyse kesindir. Maslow'un "bilgi ve anlayışın insanı geliştirme sürecinin sonunda ortaya çıktığı" şeklindeki varsayımında da kadınların deneyimi görmezlikten gelinmektedir. Bu varsayım, bilgi ve anlayışın kadın-dünyasının temel unsurları olduğu gerçeğini göz ardı etmektedir.

Carol Gilligan'a göre, erkek-dünyasının kadın-dünyasından ayrılığı, ahlaki ve psikolojik gelişme sürecinde iki farklı olgunluk bakışı doğurmuştur (Gilligan, 1982). Gilligan, kadınların kendi kimliklerini, sorumluluk ve ilgi gösterme eğilimine dayalı ilişkiler çerçevesinde kavradıklarını saptamıştı. Kadınların ahlaki yargıları, adil olmayı eşitliği ve gereksinimlerin farklılığını tanımayı kabul etmek olarak gören sorumluluk eğilimini yansıtarak, kapsamlı ve birbirine bağılı bir içerik taşıyordu. Erkekler ise kendi kimliklerini başkalarından ayrı olma ve karakter sağlamlığı kapsamında değerlendirmiyorlardı. Erkek ahlaki, evrensel düzeyde kabul gören ölçütlerle eşit sayılan bireylerin taleplerini dengeleyen bir "haklar eğilimi"ni yansıtmaktadır. Gilligan bizi kadınların ahlakına yeniden sahip çıkmaya çağırılmaktadır:

Yüzyıllardan beri erkeklerin seslerini ve onların deneyimlerini aktaran gelişme kuramlarına kulak verdiğimiz için, yalnızca kadınların sustukluğuna değil, bunun yanında konuşukları zaman söylediklerini işitmekte zorlandığımızda da daha yeni yeni dikkat etmeye başladık. Gene de kadınların farklı sesinde ilgi gösterme eğiliminin gerçeği, ilişki ile sorumluluk arasındaki bağı yansıtmaktadır.

(1982, s. 173)

Kadınların sesleri duyulmayınca, kadınların yaşamlarının bir- birine bağımlı niteliği ile kadın-dünyasının "ilgi gösterme eğilimi", erkek-dünyasındaki ayrılık, bireyselcilik ve kişisel başarı doğrultusundaki "erkek önyargıları" karşısında reddedilmekten kurtulamamaktadır. Saldırganlığın kökeninde yatan ise erkeklerin deneyimindeki "bağ kuramamak"tır.

Kişisel gelişme açısından bakıldığında, kadın-yönelimli bir olgunluk görüldü, başkalarını besleme ve onların bütün potansiyellerini geliştirmelerine yardımcı olma yeteneğini yansıtabilir. Ama bu süreçte, kişisel özerklik de ister istemez kaybolacaktır. Erkek-dünyasını aşmayı istiyorsak, kişisel gelişmeyi bağımsız biçimde kendini gerçekleştirme sayan erkek-yönelimli bakışı da aşmamız gerekmektedir. Bunu yapamazsak, erkek-dünyasının değerlerine göre en yüksek kişisel gelişme düzeyine ulaştığı varsayılabilir kadın-dünyasında en az *olgun* kişiler olacaktır. Erkekler doğrusal, tek yönlü, soyut, duygusal olarak mesafeli bir yaşam sürüyorlarsa, *bunun nedeni* kadınların yaşamlarını çok yönlü, başkalarıyla iç içe ve duygusal olarak yakın biçimde sürdürmeleridir. Bundan, düşünmenin ya da var olmanın özünde dışıl ya da eril bir biçimi olduğu sonucu çıkmaz: İşin doğrusu, bir erkek yaşam tarzı, bir de kadın yaşam tarzı olduğudur. Erkek yaşam tarzı, kadın yaşam tarzının baskı altında tutulmasına dayanmaktadır. Erkekler hiyerarşik, düzenli ve formelleşmiş bir dünya görüşü taşıyabiliyorlarsa, bunun nedeni yaşamlarının bölümlere ayrılmış ve tek boyutlu olmasıdır. Erkek-dünyası ile kadın-dünyası bütüncül bir dünyanın birbirini tamamlayan iki parçası değil, erkeklerin kadınların zamanı ve emeklerini dolaysız yollarla sömürmelerinin birer ürünüdür. Erkeklerin kadınlar üzerindeki egemenliğine son verilmeden insan dünyasının iki yarısı bir araya getirilemez, öyle ki kadınlar "kollarımızda taşıdığımız yetişkin erkek çocuklarını yere bırakabilsinler" (Rich, 1986, s. 215).

Erkek-dünyası aynı zamanda hem erkekler hem kadınlar için bir şiddet dünyasıdır. Erkek-dünyası ile kadın-dünyası arasındaki sınır, ev içi şiddet ve ırza geçme tehdidi ya da gerçekliğiyle, millitarizm ve savaş kurumlarıyla korunmaktadır. Diana Scully (1990), ırza geçilmesi en kolay kadın "erdem"ine ilişkin en katı fıkirlere

erkeklerin sahip olduğunu ileri sürmüştür. Scully, ırza geçmelerin kadınları korkuyla denetleyerek bütün erkeklerin çıkarlarına göre hareket ettikleri doğrultusundaki çok sayıda feministin görüşlerini de paylaşılmaktadır. Maslow'un güvenliği insanın gelişmesindeki en temel gereksinimlerden biri sayması ironik bir durumdur, Oysa erkek-dünyası kadınlara ne kamusal ne de özel alanda ciddi bir güvenlik sağlamaktadır.

Erkek-dünyası, kadınlara zorla kabul ettirilen fedakârlığı *gerekli kıldığı* için, kadınlara "eşitlikçi bir biçimde" yaklaşmaz (Collard, 1988). Böyle yaklaşımlar, kadınların erkeklerin gelişmesine yapıcı katkıyı ve zorla dayatılan fedakârlığın insan toplumundaki merkezi rolünü kabul etmiş olurlar. Zorla dayatılan fedakârlık, bireyselleşmiş gelişme fikriyle geliştiğinden erkek-dünyasının bir unsuru olamaz. Tabii bu, bireyler olarak erkeklerin duygularının olmadığı ya da başkalarına ilgi göstermedikleri anlamına gelmez, yalnız erkek-dünyasında bu duygularla hareket edemezler. Dolayısıyla erkek-dünyası yeşil ya da sosyalist bir toplumun temelini oluşturamaz. Erkek-dünyası baskıcı ve sömürgeci olduğundan, asla eşitlikçi olamaz. Ancak bakıp büyüme ve besteme işlerinin özsel niteliğini tanıyan bir toplum, kadınları çokladır sırtladıkları yükten nihai olarak kurtarabilir. Fedakârlığı politik yapılarının merkezine oturtabilecek biricik politik felsefe, feminist sosyalizmdir.

Özgürlük? Kimin Özgürlüğü?

Daha az çalışın, daha çok yaşayın!
(André Gorz, 1980, s. 134)

Gelecekteki yeşil, sosyalist bir toplum kadımlar ancak, kadın-dünyasının merkezi önemini tanırsa özgürleştirilebilir. Ne yazık ki, yeşil ve sosyalist düşünce içinde yaşam ile çalışmayı birbirinden ayrı, birbirine alternatif görme eğilimi bir hayli güçlü olduğundan, gerçek durum böyle değildir. Çalışma, yaşamın bütünsel ve zorunlu bir parçasından daha çok, insanın varlığına gereksiz bir dayatma gibi görülmektedir. Yazılanların büyük bölümü erkek-

yönelimli bir özgürlük görüşünden esinlenmiştir ve bunun kökleri Grek şehir-devletlerinin pay sahiplerine, belki ondan da önceye götürülebilir.

Grek düşüncesinde, "özgür" dünya, kadınların ve kölelerin üzerine düşen doğum ve üretimle ilgili olan ev içindeki özgürlüksüz dünya karşısında, kamusal işlerin yürütüldüğü dünyaydı (Elshtain, 1981). Bu perspektiften bakıldığında özgürlük yalnızca bir çalışmaktan kurtulduğumuz zaman, temel duygusal ve fiziksel gereksinimlerimiz karşılandığı zaman sağlanmaktadır. Marx *Kapital*'de zorunluluk âlemi ile özgürlük âlemini birbirinden ayırıyor. Zorunluluk âlemi, gereksinimin ve "dışsal amaçlar"ın dayatıldığı emektir. Gerçek özgürlük "gerçek maddi üretim alanının dışındadır". Marx'a göre kadınların çalışması hangi alana girer: Zorunluluk âlemine mi, özgürlük âlemine mi? Oysa iki alanda da kadınların çalışması hesaba katılmamaktadır.

Yeşillerin, hem sosyalist hem kapitalist etiketli geleneksel ekonomik yapılara yöneltilen eleştirisi, bunların insanları gereksiz çalışmalara sürüklemeleridir (Ekins, 1986; Robertson, 1985; Schumacher, 1980; Osmond, 1986). Ücretli çalışmaya yöneltilen temel eleştirisi de, çalışmayı denetleyenlere kâr getirerek sömürgeci bir nitelik taşınması değil, kişisel ifade ya da özerklik olanağına yer kalmamasının anlamsızlığıdır (Handy, 1989). Ted Trainer, "bilgilerini, değerli deneyimlerini ya da kişisel gelişmelerini artıran işlerde çalışan insanların sayısının çok az olduğunu" belirtmektedir (1985, s. 197). İnsanlar, "tüketici ağır işlere" ve bitmek tükenmek bilmeyen savurgan üretime yol açan bir "çalışma etiği"nin tuzağına yakalanmışlardır (Porritt, 1984). André Gorz'a göre, insanların çoğu geçinecek kadar para kazanabilmek için yaşamlarını heba etmektedir ve şimdiki en önemli politik görev kendimizi çalışmanın esaretinden kurtarmaktır (Gorz, 1980, 1985, 1989). Gereksiz çalışmadan kurtulunca özerk faaliyetlere, "zorunluluktan kaynaklanmayan, kendi başına amaç olarak özgürce yerine getirilen faaliyetler"e girişebiliriz (1989, s. 222).

Ted Trainer, asgari düzeyde kaynak ve emek kullanarak daha dayanıklı, onarılması daha kolay şeyler yaparak gereksiz şeyleri üretmenin getirdiği "zenginlikten vazgeçerek", karşılığı ödenen

işlerimizi haftada bir güne indirebileceğimizi düşünmektedir. On dokuzuncu yüzyıldaki öncelleri olan Charles Fourier ve William Morris gibi Ted Trainer da çalışmanın boş zamandan ya da sanat-tan ayrılmaz hale geleceğini savunmaktadır: "Bu koşullardaki çalışma daha iyi biçimde oyun, hobi ya da oyalanma olarak tanımlanabilir; günlük yaşamda gerekli olan, fide dikmek, aleleri onarmak, hayvanlara bakmak, bir toplantiya başkanlık etmek, meyve şişelemek, pencereye cam takmak, grup kararları almak, maden işlemek, bir ev yapımına yardımcı olmak, tasarımı ve plan yapmak, kayıt tutmak, öğretmek ve açıklamak"tır (Trainer, 1985, s. 260). Trainer, yaşlılara köpünel bir yetiştirilme listesince belirlenen çocukların bakabileceğini önermektedir. Başka bir erkek yazar da çalışmasına çok az ağırlık verilmektedir. Başka bir erkek yazar da sanayi-sonrası topluluklarda benzer bir heyecan veren faaliyetler yelpazesini şöyle sıralamaktadır: "Öğrenmek, düşünmek, müzik yapmak, yazmak, yaratmak, çiçeklere bakmak, resim yapmak, motorları onarmak //, sıradan çalışma yerine istediğimiz malları üretip yerel topluluklarımızı oluşturmak" (Wall, 1990, s. 95).

Zanaat işine ve küçük çaplı teknolojiye dayanan yeni bir yeşil dünya görüşlerinde romantik bir buğu vardır (Schumacher, 1973). Trainer, arka avluda bazı bitkileri yetiştirerek, yörede giyim ve ayakkabı gibi bazı malları üretmek kendine yeterliliği amaçlamamız gerektiğini ileri sürmektedir. Trainer bulaşık makinesi gibi teknolojiden kurtulmamızı bile istemektedir: "Egzersiz yapma alışkanlığından yararlanmak amacıyla bulaşığı elle yıkamayı istemeliyiz" (Trainer, 1985, s. 262-63). Buradaki "biz"le kimlerin kasdedildiği açık değildir! Tekrar koyunlarımızı bakmaya ve kendi ekimimizi biçmeye dönmeden önce, emek-yoğun bir kırsal yaşamın kadınlarına nasıl görüldüğünü hatırlamamız gerekmektedir. 1555 tarihli bir "Boke of Husbandry"ye (Yetiştiricinin El Kitabı) göre bir kadından yapması istenen şeyler şunlardır: Keten ve ke-nevir ekme, yabani otları temizlemek, toprağı sürmek, sulamak, yıkamak, kurutmak, dövmek, taramak, eğirmek, dolamak, sarmak ve çarşaf, masa bezi, havlu, gömlek ve iş kıyafeti olarak kullanılmadan önce dokumak, daha sonra bu defa yünle aynı sürece baş-tan başlamak (Miles, 1988).

Modern teknolojiye yöneltilen yeşil eleştiriler, teknolojinin ortadan kaldırdığı pek çok işin geleneksel olarak kadınların yapıldıkları işler olduğunu göz ardı ederler. Murray Bookchin, "toplumun çalışan sınıflarını tüketerek enerji 'tasarruf etmek' üzere emek-yoğun teknolojileri... öne çıkararak" a lanetler yağdırmaktadır. Bookchin'e göre, bu, "yaşamlarında tek bir gün dahi yorucu iş yapmak zorunda kalmamış olan akademisyenler, öğrenciler ve profesyoneller salatasından kaynaklanan, genellikle kendine düşkün orta sınıfın rezilce bir yapmacıklığı"dır (Bookchin, 1989, s. 196). Ben buna, "salata"yı neredeyse yalnızca erkeklerin oluşturduğunu da ekleyeceğim.

Yeşil "yeni ekonomi" savunucularına göre, büyük ölçekli kurumlarda yabancılaştırıcı, karşılığı ödenen çalışma ile ademi merkezleşmiş bir ekonomide "özgür", "özerk", "kendi işi" ni yapmak arasında bir seçim yapmak söz konusudur. Bu, kadınların artık "kadın işi"nden sorumlu olmayacakları türden bir dünya midir? Erkek-dünyası ile kadın-dünyası arasındaki sınırları yıkanacak mıdır? Ben bundan kuşkuluyum; ev işlerinin tartışıldığı yerde, insanların yeni "özgürleşmiş" zamanlarıyla yapmayı "tercih edebilecekleri" bir şeyler olmalıdır. Yeşil hayalpereslerin reddettiği çalışma türü, erkek türü üretimi çalışmadır; onlar, kadınların yapıldıkları işlerin büyük bölümünü para karşılığında yapmalarını dışında özgür olmadığını görmezlikten gelirler! Bu ne özerk bir iş türü ne de "kendi işi". Kadınların çalışmaları ne otomatikleşebilir ne de gereksiz tüketim olarak vazeçilebilir türdendir. Her zaman çocuk olacak, rutin ev işlerinin yapılması gerekecek, beslenecek ya da bakılacak insanlar bulunacaktır. Kadın işi doğası gereği ademi merkezleşmiş ve yerelleşmiştir, ancak bu sayede "özerk" ya da "özgür" hale de gelmez.

James Robertson, istihdamın erkeksi ve kişisellikli niteliğine ve bunun kadınların evdeki karşılığı ödenmeyen işlerinden ayrılına saldırarak, çözümlenmesinin merkezine cinsel işbölümünü oturtan az sayıda erkek yeşil yazardan birisidir (Robertson, 1985). Robertson'un SIE (sağlıklı, insani, ekolojik) geleceğinde karşılığı ödenen işler daha eşit biçimde paylaşılacak, "yararlı ve değerli" faaliyetleri de kapsamak üzere yeniden tanımlanacaktır.

Robertson, kadınların çifte bir çalışma yükü altında ezildiklerini kabul etmekte ve kadınların temel önemdeki bakıp büyütme rollerinin toplumun maddi temelini oluşturduğunu, erkeklerin yaptığı pek çok işin ise "fazlalık" meslekleri temsil ettiğini ileri sürmektedir. Aslında Robertson'un gelecek görüşünde, şu anda kadınların yaşamlarını yansıtan modelleri (part-time çalışmadan oluşan bir karişım) herkes paylaşacaktır (a.g.y. s. 88).

Bununla birlikte, Robertson'un "kendi işi" kavramında ve yeni SIE dünyasındaki çalışmaya ilişkin, "işin birbirlerini eşit parçalar olarak algılayan erkeklerle kadınlar arasında dengeli biçimde özgür seçimle paylaşılması" görüşünde hâlâ erkek-yönelimli bir reyseleci çağrışımlara rastlanmaktadır (s. 86; altı çizili yerler sonradan eklenmiştir). Robertson'un geleceğinde, çalışma, boş zaman, öğrenme ve bakma faaliyetleri evde yoğunlaşacaktır. Yeni teknoloji, ev ile iş arasındaki sanayi-öncesi ilişkiyi yeniden kurarak "elektronik bir kır evi"nin zeminini yaratmaktadır (Toffler, 1981; Robertson, 1990).

Robertson'un cinsel bakımdan eşitlikçi bir yeşil gelecek imgesine oldukça kötümser bir biçimde yaklaşan Dorothy Schwarz, kocası Walter Schwarz'la ortaklaşa kaleme aldıkları *Başarmak* adlı çalışmada, sözü edilen "elektronik kır evi"ndeki yaşamın ne kadar hayal kırıklığına yol açıcı olduğunu anlatmaktadır:

Bu kitap birlikte kaleme alınırken, ortaklığın erkek tarafı kelime-işlem cihazı üzerinde bir *jus prima nocte** iddia ederken, kadın tarafının akşam yemeğini pişirmesinin nedeni nedir?

(Schwarz ve Schwarz, 1987, s. 190)

Derek Wall'un kabul ettiği gibi, "yeşil bir ekonominin dişileşmesi, Mao'nun şehirli entelektüelleri toprakta yeniden eğitime çabalarını bile gölgede bırakacak bir kültür devrimini gerektirecektir" (1990, s. 91).

Patriyarkallık erkek yazarlar tarafından genellikle kesin bir dille reddedildiği halde, ailenin temelinin her zaman heteroseksüelliğe dayandığı varsayımı genellikle kimse tarafından sorgulanmamaktadır. Gorz'a göre, ev topluluğunda (çekirdek ya da geniş aile)

* Lat. İlk gece hakkı; öncelik hakkı [y.h.n.]

yaşam her şeyin paylaşılmasına dayanır" (1989, s. 222). Gorz'un kadınların kurtuluşu görüşünde, "kadın ve erkek hem özel alanda-ki hem de kamusal alandaki görevleri gönüllü olarak paylaşmaları gibi, aynı derecede birbirlerine aittirler" (1989, s. 164; altı çizili yerler orijinaldedir). Ted Trainer, genişlemiş ailelerin herhalde hep birlikte tek bir çatı altında yaşayacakları, bir tür kabile yaşamına dönüşü tasarlamaktadır.

Kadınlar, çekirdek ya da genişlemiş aileyle sınırlanmış küçük çaplı bir dünya uğruna, paylaşmaya henüz yeni yeni başladıkları bir modernliğe sırt çevirmek isterler mi? Ailenin olağan-sayılan-heteroseksüelliğe dayanması, olağan-sayılan-patriyarkallığın bir Truva Au mudur?

Kadın-Dünyasını Yeniden Keşfetmek

Bakımın paylaşılması için gerçek kaynakların bulunduğu yeni bir demokratik topluluklar görüşü geliştirmeye çalışan... feministler, eşlerin ötesindeki ilişkilerin anlamı, bağlılık ve tutkuya donatılacağı bir dünyanın düşünülmesi gerekmektedir.

(Lynne Segal, 1990, s. 279)

Feminist, yeşil bir sosyalizmin dayanağını, şimdiye kadar kadınlara yüklenmiş olan değerler (fedakârlık, kendini düşünmeden bakmak, başka insanların potansiyellerini gerçekleştirilmelerine yardımcı olma arzusu) oluşturmaktadır. Kadınların cinsel özgürlüğü feminist, yeşil, sosyalist bir politikanın merkezine alınmadıkça başarılamayacaktır bu. Ann Ferguson'un savunduğu gibi, heteroseksüel aile kadınların "cinsel/duygusal" işlerini güven altına almakta temel bir rol oynamıştır (Ferguson, 1989). Bugünkü çarpık ve yıkıcı erillik ve dişlilik fikirlerinin sınırları yerle bir edilecekse, kadınlar hem cinsel açıdan hem de doğum anlamında kendi bedenlerinin denetimini ellerine almak zorundadırlar. Gelgelelim, cinsel özgürlük de ekonomik özgürlük olmadıkça anlamsızdır; kadınlar, cinsel ve doğum özgürlüklerini elde etmek için ekonomik

açıdan erkeklerden bağımsız olmalıdırlar. Erkekler de erkek-dünyasında yaşamayı öğrenmek istiyorlarsa hem patriyarkallığın hem de erkeksizliğin (masculinity) yararları ve kısıtlamalarından vazgeçmek zorunda kalacaklardır (Segal, 1990; Stoltenberg, 1990).

Ann Ferguson, toplumdaki kendi deyişle "cinsellik-cins" ay-nımlarının "gynandry"le silinmesini düşünmektedir. Ferguson bu sözcüğü "androgyny"ye tercih eder. Bunların her ikisi de cinsler arasındaki sınırların aşılması anlamına gelir. Ne var ki "androgyny", erkek değerleri ve deneyiminin önceliği anlamına gelirken, "gynandry" kadın değerleri ve deneyiminin önemini vurgular. Eğer "gynandry"ye yöneleceksek, erkekler kadınların "cinsel/duygusal işler"deki ustalıklarını yani "büyütme, duygusal duyarlılık, başkalarının isteklerini dikkate alma, şifa sağlayan hünerlerde ustalık" gibi faziletlerini kapmalıdırlar (1989, s. 231). Ferguson'a göre, gynandrous insanlar ancak, kararların olabilecek en alt kademeye kadar ademi merkezileştiği "konsey sosyalizmi" temelinde işleyen bir toplumda gelişebilir. İş tipleri herhangi bir temede ayrılmaz ve çalışamayacak kadar yaşlı ya da küçük olsalar bile herkes eşit bir gelire ya da temel bir gelire kavuşacaktır. Bütün işçiler her hafta iki defa 15'er günlük "blok çalışma"ya gidecekler, buntlardan birisi Ferguson'un deyişle "standart sektör işi" (inşaat, fabrika işleri, doktorluk, öğretmenlik, vasıflı büro işleri ve beyaz yakalı işler), diğeri ise hizmet işi (çöp toplama, hurda eşyaları yeniden kullanma sokma, temizlik, genç, hasta ve yaşlıların fiziksel bakımı ve eğitim destek işi) olacaktır. Hizmet işi sırayla yerine getirilecektir. Eğitim bedava olup ömür boyu sürecek, bir sonraki kuşağın yetiştirilmesine herkesin katılması gerekecektir.

Çocuklar yetişkinlerin dünyasından ayrı tutulmayacak, gelir ve bakım gibi hakları olacaktır. Bunlar, haneler hangi biçime bürünebilir, çocuk evini paylaşan yetişkinler tarafından sağlanacaktır. Çocuk bakımına büyük oranda komünal destek verildiğinden bunun ağır bir yük olması gerekmeyecektir. Ferguson, bunun Küba'daki Aile Yasası'na eşit olmasını düşünmektedir. Küba'da ev işlerinden ve çocuklara bir gelir sağlanmasından hem erkekler hem de kadınlar sorumludur. Ann Ferguson'un ideal top-

luluğu, bell hooks'un siyah bir mahalle tanımının pek çok özelliğini yansıtmaktadır.

Siyah topluluklarda yetişen çok sayıda insan çocuklara topluluğun bakımına tanık olmuşlardır. Evi terk etmek zorunda kalan ve ailelerine yardımcı olmak için çalışmaları gereken siyah kadınlar çocuklarını kreşlere göndermezler, kaldı ki bu tür merkezler de her zaman olmanışır. Siyah kadınlar yardım için topluluklarındaki insanlara güveniyorlardı. Çocuklarını gözlemek üzere oyun sahasına onlarla birlikte gitmeleri gerekmiyor, çünkü oyun sahasının yakınında yaşayan insanlar çocuklarla ilgileniyorlardı. Çocuğu olmayan insanlar genellikle çocuk yetiştirme sorumluluğunu paylaşmayı üstleniyorlardı. Benim kendi ailemde yedi çocuk vardı, büyürken anne babamızın bizi her seferinde gözetlemesi, hatta bazen çocukların istediği ekstra özel bireysel ilgiyi göstermeleri olanaksızdı. Bu gereksinimleri genellikle komşularımızla, topluluktaki insanlarla karşılıyorduk.
(hooks, 1989, s. 144).

İşçi sınıfı topluluklarının çoğunda hemen her zaman kadınlar yerine getirmekle birlikte benzer bir destek sistemi bulunacaktır. bell hooks'un iddiasına göre, kendi topluluğunda bakım görevi mutlak kabul edilmiyor, değer verilip takdirle karşılanıyordu. hooks, üniversiteye gittiğinde, beyaz öğrencilerin rekabeçi, zengin, bireyselleşmiş bir topluma hazırlanırken gösterilen ilgiyi reddetliklerini görünce hayretten donakalmıştı. Duygusal ve fiziksel destek derinlere itiliyor, gözlerden uzaklaşıyordu. İnsanlar "geldikleri noktaya kendi başlarına ulaşmışlar" gibi davranıyorlardı.

Feminist, yeşil bir sosyalizm, insanın gelişmesinde özel bir yeri olan bakma ve büyütme değerlerini, bunlardaki karşılıklı sorumluluğumuzu tanıyacaktır. Bununla birlikte, yalnızca bireyler olarak kendimizi geliştirmemiz değil, yanı sıra destekleyici bir toplumsal ortam, doğal dünyayla yaşamı idame ettirmeye yönelik bir ilişki kurmamız da gerekmektedir.

Dünyaya Özen Göstermek

Çevrenin yavaş yavaş zehirlenmesiyle karıştıktıkça... gezegende yaşamın sona erme-

si olasılığının evrensel bir toplumsal değişim ikisi sağlayacağını umabiliriz.
(Ynestra King, 1983, s. 125)

İnsanın sıkıntılarının ve global bir çaptaki ekolojik yıkımın ağırlaşmasından kaçınmayı istiyorsak önümüzde fazla zaman yoktur. Bugünkü dünya sistemine; özel mülkiyete, kâra ve özçıkara dayalı olan, militarize ulus-devletlerin ayakta tuttuğu patriyarkal kapitalizmin rekabeçi ve bireyselci değerleri yön vermektedir. Bu, hem muazzam gelişmeler hem de muazzam yıkım üreten bir sistemdir; ama yaşamı idame ettirebilir bir geleceğe uygun örgütlenme ve değerleri olan bir sistem değildir. Bu göreve yalnızca feminist, yeşil bir sosyalizm uygun düşmektedir. Bu sosyalizm feministtir, çünkü kadınların yaşam üreten ve yaşamın sürekliliğini sağlayan çalışmalarını tanımakta ve erkeklerin yıkıcı kurumlarındaki egemenliğine dikkat çekmektedir. Bu sosyalizm yeşildir, çünkü insanlığın gereksinimleri ile gezegenin bunların sürekliliğini sağlama yeteneği arasında yeni bir denge kurmak için global çapta düşünülüp harekete geçmemiz gerekmektedir. Bu sosyalizm sosyalisttir, çünkü dünyadaki bütün insanların toplumsal bakımdan adil ve eşit bir toplulukta yaşama hakları olduğunu tanıtmaktadır.

Var olan yapıyı yukarıdan yıkıp aşağıdan yeniden kurmalıyız. Bir yandan birbirimizle ve doğal dünyayla karşılıklı bağımlılığımızı geliştirirken, öbür yandan kendimizi bizi bölen yapı ve kurumlardan kurtarmalıyız. Bu, bazı insanlar için, güçlü kurumlarla çetin ve tehlikeli mücadelelere girişmek anlamına gelecektir. İşçilerin çokuluslu şirketlerle mücadeleleri, orman sakinleriyle orman işçilerinin ağaç katilarnını bir baskı silâhi olarak kullanmak isteyen toprak sahiplerine karşı mücadeleleri. Yoksul kadınların gündelik geçim ve topraklarını savunma mücadelesi. Kadınların erkeklerden her gün gördükleri şiddet. Yaşam ve örgütlenmelerini riske atan çevre ve barış kampanyacıları. Bazı insanlar, Rudolf Bahro'nun önerdiği gibi küçük çaplı topluluklarda yeşil "Benedictinler" olmak üzere modern sanayi toplumundan tamamen kopmayı yacaktır; çoğumuz ancak küçük mekânları kullanarak, belki de

yalnuzca kendi içimizde ve kendi yaşamlarımızda küçük küçük değişiklikler yapabiliriz. Şimdi bile, Brezilya, Kolombiya ve Meksika'nın kutübe şehirlerinde kadınlar kaynaklarını "ortak bir havuz"da toplamakta; Kenyalı kadınlar yakacak madde ve su bulabilmek için geleneksel karşılıklı yardım ağlarına güvenmektedirler. bell hooks da bir kooperatüf değer sisteminin belirlediği yoksul siyah topluluklarda görülen benzer bir deneyimi kaydetmektedir:

Bu kooperatüf değer sistemi, beyazları üstün sayan kapitalist patriyarkallığın sürdürülmesi açısından çok önemli olan bireyselcilik ve özel mülkiyet nosyonlarına karşı çıkmaktaydı. Siyah halk marjinal mekânlarda kaynakların ortaklaşa paylaşıldığı bir topluluk ve kolektivitite dünyası yaratmıştı.

(hooks, 1989, s. 76)

Daha zengin toplumlar içinde bojkotlar ya da seçmeci tüketim yoluyla tüketici eylemlerine olanak tanıyan bir ortam vardır. İnsanlar, Temel Gelir Şeması, yerel üretim ve alışveriş projeleri gibi daha esnek iş ve gelir yaklaşımlarıyla, üretici ya da tüketici kooperatüfleri gibi alternatif örgütlere girip yerel karşılıklı yardım ağları oluşturmakla kendilerini daha geniş kapsamlı ekonomiye tam bağimluluktan kurtarmaya yönelik ilk adımları atabilirler. Yerel yetkililere yerel tasarrufları ve emeği kullanarak yerel ekonomiyi harekete geçirmek amacıyla daha yaratıcı biçimde davranma yetkisi verilebilir. Bir topluluk ve kolektivite dünyası yaratmak amacıyla yerel düzeydeki marjinal mekânları keşfetmenin yanı sıra, dünyanın her tarafında geçimleri için mücadele edenlere ulaşmalı ve hepimizi felce uğratan sınırları yıkmakta onlarla el ele vermeliyiz. "Güç köprüleri" oluşturup dayanışmayı sağlayacak çok-kültürlü ve uluslararası ittifaklar kurmalıyız (Albrecht ve Brewer, 1990). Başka hiçbir şey yapamazsak, sürekli zorlamalı ve sorgulamalı, sınırları zorlamalı ve yetkilileri sorgulamalıyız. Ne yapılmaktadır, kimin çıkarına ve kimin yararına? Ekolojik, toplumsal ve kişisel temeldeki bedel ne kadar olacaktır? Zorlayıp sorgulayarak zamana yeniden sahiplenmeliyiz. Dünya, en hızlı, kişisel olarak en az engeli olan iyi bakılmış ve en az sayıda kısıtlayıcı faktörü hesaba katmak durumunda olan erkeğin hızıyla kayıtsızlı-

ğa itilmektedir. Bireyin ölmeden önce olabildiğince çok şey başarmak gereksinimi ile gezegenin kaçınılmaz ölümlüne doğru olabildiğince yavaş ilerlemesi gerekliliği arasında yıkıcı bir çarşma söz konusudur. Çoğu kadın açısından gelecek kuşağın yaşamının sürekli kişisel başarılarından daha önemlidir. En ağır çocuğun ya da en muhtaç yetişkinin hızıyla hareket eden kadınlar gezegenin kendini idame ettirebileceği hızı daha yakındırlar.

Aynı zamanda, modernliği ilk elden reddetmemeliyiz. Şimdi gelişmeyi durdurursak, onu bugünkü avantajlı ve dezavantajlı dünyelerinde dondurmuş oluruz. Bilim, teknoloji ve büyük çaplı örgütlenmenin getirdiği pek çok nimetten henüz bu gezegendeki insanların çoğunluğu yararlanmamıştır; patriyarkal, ırkçı, kapitalist sistemin zalimliği burada yatar. Dünyadaki insanların çoğunluğu hiçbir zaman insan bilgisi ve yaratıcılığının nimetlerinden nasıl yararlanacağını belirleme şansına sahip olmamışlardır. Kuzey'in zengin beyaz erkek orta sınıfı bu gidişe dur diyemez. Tamamen Batı (ya da Doğu) kültürüyle donanmış iyi eğitimli bir kişinin Galler'deki bir dağın yamacına gidip ağaç budaması güzel bir şeydir, ne var ki doğayla iç içe yaşama bu avantaja asla sahip olmamış insanlar için aynı anlamı taşımayacaktır.

Mitük ya da mistik bir geçmişe ya da geleceğe akıldışı ve atavistik biçimde bağlanmak adına insanın tarihindeki ilerleme ve akılcı denetim ideallerini terk edersek, yaşamı idame ettirebilen, eşitlikçi bir topluma ulaşamayız. Gerekli olan, önceliklerde bir değişiklik (erkeklerden kadınlara, zenginlerden yoksullara, Kuzey'den Güney'e, doğanın sömürülmesinden doğanın hizmetkârlığına) gerçekleştirilmektir. Gelelelim bu değişikliklerden hiçbirisi kendi kendine gerçekleşmez; birbirimize bağimlulüğümüzün gerçekliğinin yattığı nokta burasıdır. İşte bunun için feminist, yeşil bir sosyalizme gereksinim duymaktayız.

insan yayınları: 43
inceleme araştırma: 21

özgün adı
the turning point
—science, society and the rising culture—
simon and schuster. 1982

dizgi
birim

baskı
doğan ofset

kapak
yazlevi

kapak baskısı
orhan ofset

tashih
salih mercan

ISBN 975-7732-28-1

insan yayınları
klodfarer cd. 27/5 türbe/istanbul
tif: 516 08 28-518 08 78

BATI DÜŞÜNÇESİNDE DÖNTÜM NOKTASI FRITJOF CAPRA

2. Baskı

Çeviren
MUSTAFA ARMAĞAN

insan yayınları
İstanbul 1992

51

1. GÜNDÖNÖMÜ

Yüzyılımızın son ve sondan bir önceki on yılının başlarında kendimizi derin bir evrensel bunalımın kucagında bulduk. Bu, yaşıntımızın hemen her boyutuna uzanan yüzlere sahip karmâşık, çok boyutlu bir bunalımdı: Sağlık ve beslenmemiz, çevremizin niteliği ve toplumsal ilişkilerimiz, ekonomi, teknoloji ve siyasetimiz bu yüzlerden bir kaçıdır. Bu zihinsel, ahlaki ve manevi boyutları olan bir bunalımdır; kayda geçirilmiş insanlık tarihinde daha önce benzeri görülmemiş bir tırmanma ve kaçınılmazlık bunalımı. İlk defa bizler bu gezegen üzerindeki insan ırkının ve her türlü hayatın imhasına yönelik gerçek bir tehditle karşı karşıyayız.

Birkaç saat içerisinde bütün dünyayı tahrip etmeye yetecek onbinlerce nükleer silah stokuna sahibiz ve silahlanma yarışını hızla silmeden sürdürüyor. Kasım 1978'de Amerika Birleşik Devletleri ve Sovyetler Birliği arasındaki Stratejik Silahların Sınırlandırılması Anlaşması görüşmelerinin ikinci raundu tamamlanır tamamlanmaz Pentagon, son yirmi yıl içindeki en hızlı nükleer silah üretim programını başlattı; iki yıl sonra bu, tarihteki en büyük askeri hamle olarak sonuçlandı: 1.000 milyar (1 Trilyon) dolarlık beş yıllık savunma bütçesi. (1) O zamandan bu yana Amerikan bomba fabrikaları tam kapasiteyle çalışmaya devam ettiler. Birleşik Devletler'ce de doğrulandığı gibi, her türlü nükleer silahın mevcut olduğu

Texas fabrikası Pantex'te bir araya getirildi, dahası ücretli işçilerle ikinci ve üçüncü vardiyalar bu benzeri görülmemiş ölçüde tahrip edici nükleer silahların üretimini artırmaya katıldılar. (2)

Bu ortak nükleer çılgınlığın maliyeti sersemleticidir. Maliyetlerin çok sonraki artışlarından önce 1978'de dünyadaki askeri harcamalar aşağı yukarı 425 milyar dolardı: Her gün için bir milyar dolar. (*) Sayıları yüzden fazla olan Üçüncü Dünya ülkelerinden çoğunun, satın alınan silahların ticaretine ve hem nükleer, hem de konvansiyonel savaşlar için askeri teçhizat alımına ödedikleri miktar, 10'u hariç dünyadaki bütün ulusların milli gelirlerinden yüksektir. (3)

Çoğu çocuk onbeş milyondan fazla insan her yıl açlıktan ölüren, bir diğer beşyüz milyon insan ciddi şekilde kötü beslenmiş durumdadır. Dünya nüfusunun yüzde kırkına profesyonel sağlık hizmetleri ulaşmış değil; yine de gelişmekte olan ülkelerin silahlanmaya harcadıkları para, sağlık hizmetlerine harcadıklarından üç kat fazladır. İnsanlığın yaklaşık yüzde otuzu sağlıklı içme suyundan yoksun iken onların bilim adamları ve mühendislerinin yarısı silah yapımı teknolojiyle uğraşmaktadır.

Birleşik Devletler'de yönetimin ayrılmaz bir parçası haline alan askeri-endüstriyel kompleksin bulunduğu Pentagon, ülkeyi güvenli kılacak çok daha etkili silahların yapılıması gerektiğine bizi iknaya çalışmaktadır. Gerçekteyse bunun tam tersi doğrudur: Daha çok nükleer silah daha fazla tehlike demektir. Geçen birkaç yıl içerisinde Amerikan savunma siyasetinde, misillemeyi değil, nükleer bir silah deposunu ilk vuruşta imhaya yönelik korkutucu bir değişme eğilimi gözle görülür hale geldi. İlk vuruş siyasetinin artık askeri bir tercih sorunu değil, Amerikan savunma siyasetinin esası duruma geldiğine ilişkin gittikçe çoğalan belgeler bulunmaktadır. (4) Böylesi bir durumda her yeni güdümlü mermi, nükleer savaşta daha

(*) 1985 rakamlarına göre 800 milyar dolar. Dolayısıyla her güne 2 milyar dolar düşüyor. Yine 1985 rakamlarına göre sağlık ve öbür toplumsal hizmetlere harcanan para, yalnız başına silahlanmaya harcanan miktarın beşte birinden ibarettir. (çev.)

olası kılmaktadır. Nükleer silahlar, askerlik kurumunun bizi inandırdığı gibi güvenliğimizi değil, yalnızca topyekün imha olasılığını arttırmaktadır.

Nükleer savaş tehdidi insanlığın bugün yüzüze bulunduğu en büyük tehlikedir, ama kesinlikle tek tehlike değildir. Askeri güçler öldürücü nükleer silah depolarını artırdıysanız, sanayi dünyası da yeryüzündeki hayatı yok etmekle tehdit eden aynı oranda tehlikeli nükleer enerji reaktörlerinin inşasıyla meşguldür. Yirmibeş yıl önce dünya liderleri "atomu barış amacıyla" kullanmaya ve geleceğin güvenli, temiz ve ucuz enerji kaynağı olarak nükleer enerjiden faydalanmaya karar vermişlerdi. Bugün biz nükleer enerjinin ne emin, ne temiz, ne de ucuz olduğunu içimiz sızlayarak öğrenmiş bulunuyoruz. Mutlulugumuz için büyük bir tehdit oluşturan 360 nükleer reaktör ve yüzden fazla planlanmış reaktör, şimdi dünyanın her yerinde faaliyet halindedir. (5) Nükleer reaktörler tarafından dışarı püskürtülen radyoaktif elementler atom bombasının yaydığı radyoaktif serpinçisinin aynı yaymaktadır. Bu zehirli maddelerden binlerce ton, daha önceden nükleer patlama ve reaktör atıkları aracılığıyla çevreye boşaltılmıştı. Bunlar soluduğumuz havada, yediğimiz yiyecekte ve içtiğimiz suda birikmeyi sürdürerek kanser ve genetik hastalıklara düşme tehlikemizi artırmaya devam etmektedir. Bu radyoaktif zehirlerin en zehirli olan atom bombası yapmakta kullanılan plutonyum, kendi kendine bölünebilmektedir. Nükleer enerji ve nükleer silahlar içinden çıkılmaz biçimde birbirine bağlıdır ve insanlık için aynı tehlikenin değişik tezahürleridir. Onların günbegün artmasıyla topyekün imha olasılığı da günbegün çoğalmaktadır.

Nükleer bir felaket tehdidinde bile aldirmama, yeryüzündeki topyekün ekosistemi (*) ve hayatın daha ileriyeye evrimini ciddi biçimde tehlikeye atması ve her ikisi de büyük-ölçekli bir ekolojik felakette bütününü sona erebilir. Nüfusun hızı artışı ve endüstriyel teknoloji, yaşamak için kendisine her şeyimizle bağımlı bulunduğumuz do-

(*) Ekosistem (ecosystem): İçerisindeki canlıların, kendisiyle etkileşimde bulunmak suretiyle hayat şartlarını düzenlediği doğal çevre. (çev.)

ğal çevrenin hızla yok olmasına çeşitli yollardan katkıda bulunmuş- tur. Bunun sonucu olarak sağlık ve mutluluğumuz ciddi olarak teh- likeye atılmıştır. Büyük kentlerimiz zehirli ve dumanlı bir sisin bo- ğuculuğuyla örtülmüştür. Bunlar biz kentlerde yaşayanların alışı- k olduğu şeyler; onu ancak gözlerimiz yandığında ya da akciğerleri- mizi tahriş ettiğinde hissediyoruz. Los Angeles'te California Üni- versitesi Tıp Okulunun altı öğretim üyesince verilen bir demece gö- re, "Hava kirlenmesi şimdi yılın büyük bir bölümünde insanların çoğu için büyük bir sağlık tehdidi haline aldı." (6) Şu var ki, duman- lı sis, Birleşik Devletler'in ana-kent (metropolitan) arazileriyle sı- nırlı değildir. O, eğer daha da kötü değilse Mexico City, Atina ve İs- tanbul'da da aynı derecede tahrip edicidir. Bu aralıksız hava kirlen- mesi sadece insanları etkilemekle kalmıyor, ekolojik sistemleri de bozuyor. Bitkilere zarar veriyor ve öldürüyor; sonunda, canlı bitki- lerdeki bu değişimler otla beslenen hayvanlar arasında büyük çaplı değişimlere neden olabilir. Bugünün dünyasında dumanlı sis yalnız büyük kentlerin çevresinde bulunmamakta, yeryüzü atmosferine boydan boya dağılmakta ve topyekün iklimi etkilemektedir. Meteo- rologlar bütün gezegeni kuşatan hava kirliliğinden oluşmuş bir ne- bulöz perdesinin sözünü etmekteeler.

Hava kirliliğine ek olarak sağlığımız da, içtiğimiz su ve yediği- miz yiyecekler, hem de zehirli kimyasal maddelerin pek çok bileşi- ğince kirlenme tehdidi altındadır. Birleşik Devletler'de sentetik yi- yecek katkıları, böcek zehirleri, plastikler ve başka kimyasalların bir yılda bin yeni kimyasal bileşiğinin halen belli bir oranda satıldı- ğı hesaplanmaktadır. Sonuç olarak kimyasal zehirler müreffeh ha- yatımızın götüktüğü büyüyen bir parçası haline geliyor. Üstelik hava, su ve gıda kirlenmesi yoluyla sağlığımızı tehdit etmesi, doğal çevre üzerinde insan teknolojisinin yalnızca en göze çarpan doğrudan et- kileridir. Daha az göze çarpan, ama muhtemelen daha uzak tehli- kelere gebe etkileri sadece yakınlarda, o da hala anlaşılılmaktan uzak olarak öğrenilmiş bulunmaktadır. (7) Bununla birlikte, tekno- lojimizin bir çok yönden rahatsız edici olduğu ve hatta bütününüle varlığımızı kendisine borçlu olduğumuz ekolojik sistemleri yok ede- bileceği artık gözle görülmür hale gelmiştir.

Doğal çevremizin bozulması, bireylerin sağlık sorunlarındaki bir artışla beraber gelişmiştir. Sanayileşmiş ülkelerde, başlıca ölüm nedenleri, yerinde bir deyişle "uygarlık hastalıkları" denilen kalp hastalığı, kanser ve inmeler gibi kronik ve dejeneratif hastalıklar iken, Üçüncü Dünya ülkelerinde en büyük ölüm nedenleri beslen- meye ilişkin olanlar ve bulaşıcı hastalıklardır. Psikolojik yönden şiddetli depresyon, şizofreni ve başka psikiyatrik bozuklukların top- lumsal çevremize paralel bir bozulmadan doğduğu gözlenmekte. Toplumsal çözülmenin sayısız belirtileri vardır. Bunlar arasında şiddet suçları, kaza ve intiharlardaki artış; artan alkolizm ve uyuş- turucu madde kullanımı; nihayet, öğrenme zaafiyeti ve davranış bo- zukluklarıyla büyüyen çocukların sayısındaki artış sayılabilir. Genç insanlar arasında şiddet suçları ve intiharlarda görülen artışa, şid- det yoluyla ölüm salgını (epidemi) adının verilmiş olması son derece etkileyicidir. Aynı zamanda kazalarda, özellikle de motorlu taşıt kazalarında genç hayatların yitirilmesi, en kötü ihtimalle göre çocuk felci olması halinde vuku bulacak ölüm oranından yirmi kere daha yüksektir. Sağlık ekonomisti Victor Fuchs'a göre, "salgın" bile bu durumu ifade etmek için neredeyse zavallı kalan bir sözcüktür." (8)

Bu toplumsal patolojilerin (hastalıkların) yanı sıra, bütün önde gelen iktisatçı ve politikacılarımıza şartırcı görünen ekonomik anormallikleri de gözümüzle görür hale geldik. Dizginlenemeyen enflasyon, kitlesel işsizlik ve toplam gelirler ve servetin kötü bölüş- türülmesi, çoğu milli ekonomilerin yapısal tezahürleri durumunda- dır. Kamuoyu ve onun seçtiği liderler arasında başgösteren korku, bütün endüstriyel faaliyetin temel öğeleri olan enerji ve doğal kay- nakların varlığının hızla tüketildiğinin farkına varılmasıyla şiddet- lenmiştir.

Enerji tüketimi, enflasyon ve işsizliğin üç katına çıkma tehdi- diyle yüzyüze gelen politikacılarımız, artık bu noktada yapılacak ilk işin zararı en aza indirmek olduğunun farkındalar. Politikacılar ve iletişim araçları (medialar), diğerlerinde olduğu gibi, her iki so- runun tek bir sorunun değişik yüzleri olduğunun farkına varmaksı- zın en başta enerji bunalımının m hakkında geleceğiz, yoksa ilk iş olarak enflasyonla mı mücadele edeceğiz? türü öncelikler üzerinde

tartışmaktadır. Her ne kadar kanser, suçluluk, kirlenme, nükleer enerji, enflasyon ve enerji açığı üzerinde ayrı ayrı durduksa da, bu sorunları belirleyen dinamikler aynıdır. Bu kitabın ana amacı bu dinamikleri açığa çıkarmak ve değişim için yönlendirmektir.

Değişik alanlarda uzman olduğunu iddia eden insanların artık kendi uzmanlık alanlarında boy gösteren sorunlarla başa çıkamayışı, zamanımızın en çarpıcı alametlerinden biridir. İktisatçılar enf-lasyonu anlamaktan acizdir, onkolojistler kanserin nedenleri konusunda bütütün şaşkındır, psikiyatristler şizofreni konusunda hayret içindedir, polis suç artışı karşısında çaresizdir ve liste böylece uzar gider. Açıkça, değişik idari konularda hükümete akıl vermek için ya doğrudan ya da dolaylı yoldan kurdurulan "beyin tröstleri" ve "fikir depoları" denen akademik kişilere danışma amacıyla başvurma, Birleşik Devletler başkanları için geleneksel bir davranış haline gelmiştir. Bu entellektüel seçkinler "resmi akademik görüşü" formüleştirmiş ve akıldânelik etmelerine imkân tanıyan kavramsal çatı üzerinde anlaşma, genel olarak sağlanmışır. Bugün bu anlaşma (consensus) artık sözkonusu değildir. 1979 yılında *Washington Post* gazetesinde ünlü düşünürlerin, milletin en acil yönetim sorunlarını çözmekten aciz olduklarını itiraf ettikleri "Fikir Dolaplarımız Boş" başlığı altında bir yazı dizisi yayınlandı. (9) *Washington Post*'a göre, "Cambridge, Massachusetts ve New York'taki şöhretli entellektüellerle konuşmak, gerçekte düşüncelerin ana-damalarının yalnızca düzinelere akıntıya bölünmüş olduğunu ortaya çıkarmakla kalmadı, onun kimi yörelerde bütütün kurdugunu da bugün ışığına çıkardı. "Bundan sonra, hiçbir şey söylemek zorunda değilim. Kimin ne yaptığı umurunda değil. Bir sorun gereğinden fazla zor gelmeye başlayınca ilginizi kaybedersiniz" gibi gerekçelerle kürsüsünü bıraktığını söyleyen New York Üniversitesi'nde Kent Degerleri profesörü olan Henry R. Luce, Irving Kristol'un görüştüğü akademistlerden biriydi.

Aydınlar şaşkınlıklarının ya da tükenişlerinin nedenlerini, "yeni olaylar" ya da "olayların akışı" olarak belirlediler. Vietnam savaşı, Watergate skandalı, gecekonduların sürüp gitmesi, sefalet ve suç. Bununla beraber bunların hiçbirini düşünce bunalımımızı be-

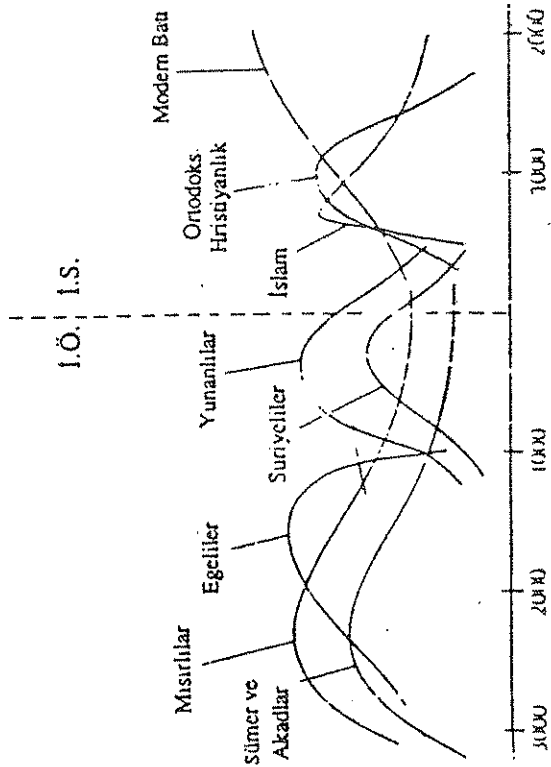
lirleyen gerçek sorunu yani çoğu akademistlerin, zamanımızın en büyük sorunlarıyla başa çıkmaya elverişli olmayan gerçekliğe ilişkin dar kalıplara sıkıştığını tesbit etmeye yanaşmamıştır. Bu sorunlar, ayrıntılarıyla göreceğimiz gibi, içten birbirine örülü ve birbirine bağlı oldukları anlamında sistemsel sorunlardır. Bunlar akademik disiplinlerimizin ve yönetim faaliyetlerimizin karakteristik parçalı metodolojisi çerçevesinde anlaşılabilir. Bu tür bir yaklaşım kesinlikle herhangi bir gücünü halledemeyecek, ancak onlara yalnızca, karmaşık toplumsal ve ekolojik ilişkiler ağı çerçevesinde yer değiştirecektir. Ancak ve ancak, eğer ağ kendi yapısını değiştirirse tam bir çözüm bulunabilir ve bu, toplumsal kurumlar, değerler ve düşüncelerimizin derin bir dönüşümünü gerektirecektir. Kültürel bunalımımızın kaynaklarını açıkladıkça önde gelen düşünürlerimizin çoğunun modası geçmiş kavramsal modeller ve yetersiz değişkenler kullanması anlaşılır hale gelecektir. Yine şurası da açıklik kazanacak: *Washington Post*'un görüştüğü bütün ünlü aydınların erkek olmaları, kavramsal çıkmazımızın önemi bir yönüdür.

Çok-yüzlü kültürel bunalımımızı anlamak için son derece geniş bir görüş benimsemek ve durumumuzu insanlığın kültürel evrimi bağlamında değerlendirmek gerekmektedir. Biz bakış açımızı yirminci yüzyılın sonlarından binlerce yıl kuşatan bir zaman zincirini; duragan toplumsal yapılar kavramından değişimin dinamik kavramına; algılamaya doğru değiştirmek zorundayız. Bu bakış açısından bunalım, dönüşümün özel bir hali olarak ortaya çıkmaktadır. Her zaman baştan ayağa dinamik bir dünya görüşüne ve yoğun bir tarih duygusuna sahip bulunan bir Çinlinin, bunalım ve değişim arasındaki bu derin bağlantıya hakkıyla vakıf olduğu görülür. "Bunalım"ın karşılığı kullandıkları terim (*wei-ji*), "tehlike" ve "imkan" için kullanılan yazı karakterlerinden teşkil edilmiştir.

Batılı sosyologlar bu antik sezgiyi doğrulamışlardır. Farklı toplumlara ilişkin kültürel dönüşüm devreleri incelemeleri, bu dönüşümlerin çoğunun, farklı toplumsal belirtirler aracılığıyla tipik olarak öncelenmiş olan içinde bulunduğumuz bunalımın semptomlarına çok benzediğini göstermiştir. Bu semptomlar, geçen on yıl içeri-

sinde toplumumuzda görülmüş olanlardan hepsini; dini çağrılara ilgi uyanışını olduğunu kadar, bir yabancılığa duygusunu, zihinsel rahatsızlıkta, şiddet suçlarında ve toplumsal çözülmeye görülen bir artışı da kapsamaktadır. Önemli kültürel değişim dönemlerinde bu belirtiler, dönüşüm yaklaşırken sıklık ve yoğunluğu artan ve vuku bulduktan sonra tekrar düşen ana dönemlerden önceki her otuz yılda bir ortaya çıkma eğilimindedirler. (10)

Bu tür kültürel dönüşümler uygarlıkların gelişimindeki temel adımlardır. Bu gelişmeyi belirleyen güçler karmaşıktır ve tarihçiler kültürel dinamiklerin kapsamlı bir teorisine sahip olmaktan çok uzaktır; şu var ki, bütün uygarlıkların benzer çevrimsel (cyclical) oluşum, büyüme, çöküş ve çözüme süreçlerinden geçtikleri gözlemlenmektedir. Aşağıdaki grafik, Akdeniz yöresindeki büyük uygarlıklar için bu dikkat çekici kalıbı (pattern) göstermektedir. (11)



Akdeniz yöresindeki büyük uygarlıkların yükseliş ve çöküş kalıpları

Uygarlıkların yükseliş ve düşüşüyle ilgili bu kalıpları tahmini yoldan inceleyen arasında en önde geleni Arnold Toynbee'nin *A Study of History'sidir*. (12) Toynbee'ye göre bir uygarlığın oluşumu, duragan (statik) bir durumdan dinamik bir etkinliğe geçişten ibarettir. Bu geçiş, halihazırda mevcut olan bir uygarlığın ya da daha eskiden doğmuş bir ya da daha fazla uygarlığın etkisiyle kendiliğinden meydana gelebilir. Uygarlıkların oluşumundaki temel kalıbı Toynbee, kendisinin "meydan okuma ve cevap verme" (challenge-and-response) dediği bir etkileşim kalıbı şeklinde görmektedir. Toplumun uygarlık sürecine girmesine neden olan doğal ya da toplumsal çevreden gelen bir meydan okuma, toplumda ya da toplumsal bir grupta yaratıcı bir cevabı kıskırtır.

Toplumu bir denge durumunda tutan kültürel saikin (momentum) başlangıçtaki meydan okumaya verdiği başarılı cevabın yeni bir meydan okuma karşısında dengesi bozuluncaya kadar, uygarlık büyüme devam eder. Bu şekilde, yeni yaratıcı düzeltmeleri gerektiren bir dengesizlik, bütün başarılı cevapları üreten baştaki meydan okuma-ve-cevap verme kalıbını büyümenin müteselsil aşamalarında tekrarlar.

Kültürel büyüme sırasında tekrarlanan bu ritmin, gelmiş geçmiş bütün çağlarda gözlemlenmiş ve hemen her zaman evrenin temel dinamiklerinin bir parçası olarak değerlendirilmiş olan dalgalanma süreçleriyle ilişkili olduğu görülmektedir. Eski Çin filozofları, gerçekliğin bütün tezahürlerinin yin ve yang dedikleri iki zıt güç arasındaki dinamik karşılıklı etkileşim aracılığıyla meydana geldiğine inanıyorlardı. Eski Yunan'da Heraklitus, dünya düzenini "ölçüler dahilinde tutuşan ve ölçüler dahilinde sönen" ölümsüz bir ateşe benzetti. Empedokles evrendeki değişimleri "sevgi" ve "nefret" dediği iki bütünleyici gücün gel-gittine dayandırdı.

Temel bir evrensel ritm düşüncesi, modern çağların birçok filozofuna da dile getirilmiştir. (13) Saint-Simon uygarlıkların tarihlerini nöbetleşe gelen "organik" ve "kritik" dönemleri olarak gördü; Herbert Spencer evrenin "bütünleşmeler" ve "farklılaşmalar" dizisi içinde hareket ettiği kanaatindeydi ve Hegel insanlık tarihini, birliğin bozulması (disunity) evresinden sonra bir birlik formundan da-

ha üst planda yeniden bütünleşmeye doğru spiral bir gelişim olarak tasarladı. Gerçekte, dalgalanma kalıpları kavramı her zaman için kültürel evrimi incelemeye fazlasıyla yararlı olmuş görünür.

Daha sonra canlıklarının en yüksek noktasına ulaşan uygarlıklar kültürel enerjilerini yitirmeye ve çökmeye başladılar. Toynbee'ye göre bu kültürel çöküşteki en esaslı öge, esnekliğin yitirilmesidir. Toplum bu şekilde katılaştığında toplumsal yapılar ve davranış kalıpları artık değişen şartlara ayak uyduramaz hale gelecek, kültürel evrimin yaratıcı sürecini sürdürmekten aciz kalacak, çökecek ve sonunda parçalanacaktır. Çözülme süreçlerinde tekbiçimlilik ve yaratıcılıktan yoksunluk gösterirken, büyüyen uygarlıklar sonsuz bir çeşitlilik ve çok-yönlülük sergilerler. Çözülen bir toplumdaki esnekliğin yitimi, kaçınılmaz olarak, toplumsal uyumsuzluğun patlak vermesiyle ve karışıklığa düşmesine neden olan öğeleri arasındaki genel bir uyum yitimiyle beraber gerçekleşir.

Bununla birlikte, parçalanmanın ısrıraplı süreci esnasında toplumun yaratıcılığı -meydan okumalara cevap verme yeteneği- bütün kaybolmuş değildir. Kültürel ana-damar her ne kadar yaratıcı azınlıkların sabit fikirlerine ve katı davranış kalıplarına yapışarak taşlaşmış bir duruma gelmişse de, yine sahnede görünecek ve meydan okuma-ve-cevap verme sürecini devam ettirecektir. Ege-men toplumsal kurumlar bu yeni kültürel güçlere önderlik rollerini devretmeyi reddedecek, fakat kaçınılmaz surette çökmeye ve parçalanmaya devam edecekler, nihayet yaratıcı azınlık yeni bir konfigürasyonun içine eskinin kimi öğelerini dönüştürerek sokmayı başacaktır. Kültürel evrim süreci böyle sürüp gidecektir; ama yeni şartlarda ve yeni kahramanlarla.

Toynbee, kültürel kalıpların içinde bulunduğumuz duruma tamamen uygun düştüğünü ifade etti. Biz, bunaların ayrı ayrı belirtmelerine değil, doğal ya da toplumsal çevremizdeki değişimleri belirleyen meydan okumalarımızın yapısına bakarak, birçok köklü değişimlerin kavşak noktasını öğrenebiliriz. (14) Bunlardan birkaçı dogal kaynaklarla, ötekilerse kültürel değerler ve düşüncelerle ilişkilidir; kimisi periyodik dalgalanmaların unsurlarıdır, başkaları yükseliş ve çöküş kalıpları çerçevesinde meydana gelir. Bu süreçlerin

her biri belirli bir zaman zincirinde vuku bulmaları ve periyodik olmalarıyla ayrırlar öbürlerinden; fakat bunların tamamı, şu anda hep birlikte ortaya çıkan değişim (transition) dönemleriyle alakalıdır. Bu değişimler içerisinde üçü, bulunduğumuz yerin temellerini sarsacak ve toplumsal, ekonomik ve siyasal sistemimizi derinden etkileyecek niteliktedir.

İlk ve belki de en derin değişim, ağır ağır ve gönülsüzce olmaktadır(*). Tarih, hiç değilse üçbin yıldır ataerkillikle bağlantılıdır; ataerkillik-öncesi dönemler hakkında sahip olduğumuz bilgi daha da yüzeysel olduğundan o, çevrimsel bir süreç bulunduğunu söyleyemeyeceğimize kadar uzak bir dönemdir. Geçen üç bin yıl hakkında bildiğimiz her şey, Batı uygarlığı ve öncülleri; çoğu öteki kültürler gibi, "kadınların hangi rolü oynayıp oynayamayacağına-güç, doğrudan baskı ya da tamamen töre, gelenek, yasa ve dil, tüketim, etiket, eğitim ve iş bölümü aracılığıyla-erkeklerce belirlendiği ve kadını her yerde erkeklerin aşağısında sınıflandıran" (16) felsefi, toplumsal ve siyasal sistemler üzerine dayandırılmıştı.

Ataerkilliğin gücü hemen her tarafı istila etmiş olduğundan kavranılması hayli güç bir hale gelmiştir. İnsanın doğası konusunda olsun, evrenle ilişkimiz -ataerkillikle dille "insan"ın doğası ve "onun"

(*) Burada öne sürülen ataerkillik-anaerkillik ayrımı ilk kez 1861'de Bachofen'in ünlü "Anahık Hukuku" adlı antropolojik incelemesinde ortaya atılmıştır. Bachofen'in tezi, aşağı yukarı 3.000 yıl önceki kültürlerin anaerkillik bir yapı gösterdiğidir. Çeşitli ilkel topluluklar arasında da gözlemlenen bu durum, Batı uygarlığındaki feminizm hareketinin de başlangıcı sayılabilir. Biraz aşağıda Capra'nın da öne sürdüğü gibi, antik kültürlerin kozmik projektörü doğayı olsun, toplumu olsun 'dişil' bir yapıda görüyordu. Doğanın ve muhtemelen Tanrı'nın merhametli bir ana olarak görülmesi ve tasarlanması ataerkillik yapıda 'baba'ya dönüştürülmüştür. Gerçekte tartışmalı olan bu konu bugün modern Batıya karşı çıkan yazarların en büyük malzemelerinden birini oluşturmaktadır. Kadim geleneklerde biri zâhiri (eril), diğeri bâtını (dişil) olmak üzere iki ana şube bulunmaktadır. İslam'da ise bu ayrım şeriat ve tasavvuf şeklinde tezahür etmiştir. İslam tasavvufundaki 'dişil' öğelerin bir incelemesi için, bk. Annemaria Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, Ek te. çev. E. Gürol, İst. 1981. (Çev.)

evrene ilişkisi- (*) konusunda olsun en belli başlı düşüncelerimizi o etkilemiştir. Yakın zamanlara kadar patriyarklık (ataerkillik), tarihte hiçbir zaman açıktan açığa savunulmamış olup öğretileri evrensel nitelikte kabul gören doğa yasaları gibi anlaşılabilir bir sistemdir; gerçekte onlar, yaygın biçimde bu şekilde takdim edilmiştir. Bununla birlikte ataerkilliğin çöküşü bugün gözle görülür bir durumdur. Feminist hareket zamanımızın en güçlü kültürel akımlarından biridir ve gelecekteki evrimimiz üzerinde derin bir etkisi olacaktır.

Hayatımız üzerinde derin bir sarsıntı yaratacak ikinci değişim, fosil yakıtlarının sona ermesinin üzerimizde yapacağı baskıdır. Fosil yakıtları (**)-kömür, petrol ve doğal gaz- modern sanayi çağının başlıca enerji kaynaklarıydı, bu kaynakların tükenmesi halinde ise bu çağ sona erecektir. Kültürel evrimin geniş tarihsel perspektifinden fosil yakıtları çağı ve sanayi devrimi kısa bir epizod (perde), aşağıdaki grafik üzerinde 2000 yılı civarındaki hafif bir çıkıntı olarak görünür. Fosil yakıtları, aşağı yukarı 2300 yıllarında tükenmiş olacak; ne var ki bu tükenişin ekonomik ve siyasal etkilerinin varlığını daha şimdiden hissetmekteyiz. İçinde bulunduğumuz on yıllık süre, fosil yakıtları çağından güneşten elde edilecek yenilenebilir enerjiyle güçlendirilmiş güneş enerjisine geçişle belirginleşecektir; bu, ekonomik ve siyasal sistemlerimizde köklü değişimleri gerektirecek bir değişim olacaktır.

Üçüncü değişim yine kültürel değerlerle bağlantılıdır. Bu değişim şimdi sıklıkla "paradigma(***) değişimi" denilen şeyi, özel bir gerçeklik anlayışını biçimleyen düşünce, algılama ve değerlerin derin değişimini kapsar. (17) Şimdi değişmekte olan, modern Batı toplumunun değişimi olacaktır.

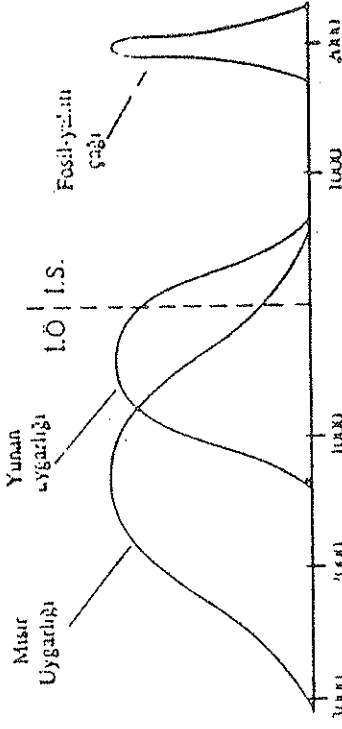
(*) Yazar burada tırnak içinde "insan" olarak çevirdiğimiz kelimenin ataerkillik niteliğini vurgulamak amacıyla İngilizcede "erkek" anlamına da gelen "man" sözcüğünü kullanıyor. Kısacası "erkek" in doğası ve "erkeğin" evrenle ilişkisi şeklinde de çevrilebilirdi bu ifade. (çev.)

(**) Fosil yakıtlar, fosilleşmiş bitkilerin yeryüzü kabuğu altında saklı kalan ve uzun zaman periyodları boyunca kimyasal reaksiyonlarla mevcut durumlarına dönüşmüş bulunan bitki kalıntılarıdır.

(***) Yunanca *paradigma* ("model" (pattern))den.

lumumuzu biçimlendirdiği sırasında birkaç yüzyıldır kültürümüze egemen olan ve dünyanın geri kalan kısmını önemli oranda etkileyen paradigmadır. Bu paradigma, Orta Çağlarından keskin biçimde farklı pek çok düşünce ve değerleri; aralarında Bilimsel Devrim, Aydınlanma ve Sanayi Devrimi de bulunan Batı kültürünün çeşitli akımlarıyla ilişkili olan değerleri kapsar. Batı kültürünün değerleri, bilgiye geçerli tek yaklaşım olarak bilimsel yöntemle inancı; temeli maddi yapıtaşlarından ibaret mekanik bir sistem şeklindeki evren anlayışını; nihayet ekonomik ve teknolojik büyümeyle başarılmış sınırsız maddi ilerlemeye olan inancı içermektedir. Bütün bu düşünce ve değerler, geçen on yıl boyunca fazlasıyla sınırlı bulunup kökten bir gözden geçirmeyi gerektirmişti.

Kültürel evrimin engin perspektifinden bakıldığında, halihazır paradigma değişiminin, bütün Batı uygarlığının ve çoğu öteki kültürlerin bağı oldukları değer sistemlerinin muntazam dalgalanan daha kapsamlı bir sürecin parçası olduğu görülür. Değerlerdeki bu dalgalanmalar ve bunların en azından Batıda bütün toplumun çehresinde yarattığı etkiler, sosyolog Pitirim Sorokin tarafından 1937 ve 1941 yılları arasında yazdığı dört ciltlik anıtsal çalışmasında ayrıntılarıyla ortaya konmuştur. (18) Batı tarihinin sentezi konusunda Sorokin'in ana şeması, bir kültürün bütün tezahürlerini belirleyen üç temel değer sisteminin çevrimsel (devri) yükseliş ve düşüşleri üzerine kuruludur.



Kültürel evrim bağlamında fosil yakıtları çağının yeri.

Sorokin bu üç değer sistemine duyumsal (sensitive), ülküsel (ideational) ve düşüncül (idealistic) adlarını vermektedir. Duyumcul değer sistemi yalnızca maddenin asıl gerçek olduğunu ve manevi olayların maddenin görünümünden ibaret olduğunu iddia eder. Bütün ahlaki değerlerin görelî, duygusal algıların ise bilgi ve hakikatın tek kaynağı olduğunu savunur. Ülküsel değer sistemi bundan esassız biçimde farklıdır. O hakiki gerçeğin maddi dünyanın ötesinde, manevi alemde bulunduğunu ve bilginin manevi tecrübe yoluyla edinilebileceğini öne sürer. Bu değer sistemi, mutlak ahlaki değerleri ve adalet, doğruluk ve güzelliğin insanüstü standartlarını kabul eder. Ülküsel manevi gerçeklik kavramının Batılı örnekleri Platoncu idealar, ruh ve Yahudi-Hristiyan Tanrı tasavvurlarını kapsar; fakat Sorokin benzer düşüncelerin farklı şekiller içinde de olsa Doğuda Hindu, Budist ve Taoist kültürlerde de dile getirildiğini belirtmektedir.

Sorokin, insan kültürünün duyumcul ve ülküsel tezahürlerini birbirine bağlayan çevrimsel ritimlerin, aynı zamanda bunların uyumlu bir karışımını simgeleyen birleştirici-düşüncül-aşamayı, bir aracı olarak ortaya koyduğu kanaatinde. Düşüncül inançlara göre asıl gerçeklik hem duyusal, hem de duyu-üstü yönlere sahiptir. Sanat, felsefe, bilim ve teknolojiye denge, bütünleşme ve estetik bütünlenmeyi doğuran düşüncül kültürel dönemler, böylece hem ülküsel hem de duyumcul tarzların en yüksek ve en soylu ifadelerine ulaşma eğilimindedir. Bu tarz düşüncül dönemlerin örnekleri İ.Ö. 5 ve 4. yüzyıllardaki Yunan çiçeklenmesi ve Avrupa Rönesansıdır.

Inanç sistemleri, savaşlar ve iç çatışmalar, bilimsel ve teknolojik gelişme, hukuk ve başka çeşitli toplumsal kurumlar için bir düzine çizelge çıkartan Sorokin'e göre, insanlığın kültürel serüveninin bu üç temel kalıbı, Batı uygarlığı içinde ortaya çıkmış dönemleri teşhis etmekte kullanılabilir. Yine Sorokin mimaride, resimde, heykeltıraşlık ve edebiyatta üslup dalgalanmalarının planını çıkartır. Sorokin'in modeline göre mevcut paradigmanın değişimi ve Sanayi Çağının sona erishi, bir başka olgunlaşma dönemi ve aynı zamanda duyumcul kültürün de sonu demektir. İçinde bulunduğumuz duyumcul çağın doğuşu, Hristiyanlık ve Orta Çağların doğuşu sırasındaki ülkü-

sel kültürün yükselmesi ve Avrupa Rönesansı sırasındaki düşüncül bir aşamanın sonradan çiçeklenmesiyle ön plana fırlamıştı. Yeni bir duyumcul dönemin doğmasına yol açmış olan onbeşinci ve onaltıncı yüzyıllarda; Aydınlanmanın değer sistemleri, Descartes ve Newton'un bilimsel görüşleri ve Sanayi Devriminin teknolojisince belirlenmiş bir dönem olan onyedinci, onsekiz ve ondokuzuncu yüzyıllarda, ülküsel ve düşüncül dönemler yavaş yavaş gerilemiştir. Yirminci yüzyılda bu kez duyumcul değer ve düşüncüler gerilemektedir; nitekim 1937'de Sorokin, büyük basiretiyle bugün gözümüzle gördüğümüz paradigmanın değişimini ve toplumsal ayaklanmaların duyumcul kültürün alacakaranlığı olduğunu önceden tahmin etmişti. (19)

Sorokin'in çözümlemesi, bugün burun buruna geldiğimiz bunalmış sıradan bir bunalmış olduğunu, insanlık tarihinin önceki dönemlerinde vuku bulmamış büyük değişim aşamalarından biri olduğunu çok güçlü bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu kapsamlı kültürel dönüşümler sık sık meydana gelmemektedir. Lewis Mumford'a göre, bütün Batı uygarlığı tarihi boyunca bunlar, aralarında neolitik dönemin başlangıcında tarımın keşfiyle birlikte uygarlığın doğuşu, Roma İmparatorluğunun yıkılması esnasında Hristiyanlığın ortaya çıkışı ve Orta Çağlardan Bilimsel Çağa geçişin de bulunduğu bir elin parmaklarının sayısı kadar meydana gelebilmiştir. (20)

Şu anda başımızdan geçmekte olan dönüşüm daha önceki herhangi birinden çok daha dramatik olabilir, çünkü çağımızdaki değişimin hızı öncekilere göre daha süratlidir; bütün yerküreyi kuşatan değişimler eskisinden daha yaygındır ve çünkü büyük bir takım değişimler hep aynı zamana rastlamaktadır. İnsanlığın kültürel evrimine hükmettiği gözlenen ritmik tekrarlar ve yükselme-düşme kalıpları, bazen bunların geriye dönüş noktalarına ulaşmasına da yardımcı olmuştur.

Ataerkililiğin çöküşü, fosil yakıtı çağının sona ermesi ve aynı topyekün sürece herşeyiyle katkıda bulunan duyumcul kültürün alacakaranlığında meydana gelmektedir bu paradigmanın değişimi. Bu yüzden mevcut bunalmış bireylerin, hükümetlerin ya da toplumsal kurumların bunalmış olduğunu değil; o gezegen çapında bir değişimdir. Bireyler olarak, toplum olarak, uygarlık olarak ve nihayet

gezegenel ekosistem olarak bir dönüm noktasına yaklaşıyoruz.

Bu büyüklük ve derinlikteki kültürel dönüşümlerin önüne geçilemez. Bunlara engel olunmaması, tam tersine onun can çekişme, çöküş ya da muryalaşmadan kaçır gibi güler yüzle karşılanması gerekir. İhtiyacımız olan şey, içine girmek üzere olduğumuz büyük değişime kendimizi hazırlamak, kültürümüzün başlıca öncül ve değerlerinin derin bir yeniden sorgulanışı, çok uzun süredir kullanılmakta olan kavramsal modellerin yadsınması ve kültürel tarihimizin daha önceki dönemlerinde ıskartaya çıkartılmış değerlerin kimilerinin yeniden tanınmasıdır. Batı kültürünün zihniyetindeki böyle mükemmel bir değişim, doğal olarak pek çok toplumsal ilişkilerin ve toplumsal örgütlenme biçimlerinin kökten bir tadiliyle, bugün siyasal liderlerinin gözönüne aldığı ekonomik ve siyasal bir yeniden düzenlemeye ilişkin yüzeysel ölçülerin ötesine geçecek değişimlerle elele gitmelidir.

Yeniden değerlendirme ve kültürel yeniden uyanışın bu aşamasında büyük toplumsal değişim dönemlerinde kaçınılmaz olan sıkıntı, uyumsuzluk ve karışıklığı en aza indirmek ve geçişi olabildiğince acısız gerçekleştirmek önemli olacaktır. Bunun için, özel toplumsal gruplara ya da kurumlara saldırıyı bir yana bırakarak bütün kültürümüzü belirleyen, ama artık geçerliliğini yitirmiş olan bir değer sistemini üreten tavır ve davranışların hangileri olduğuna ortaya koymak çok önemli olacaktır. Mevcut toplumsal değişimlerimizin ve kaçınılmaz olan kültürel dönüşümün en belli başlı temsilcilerini tanımak ve aralarında kapsamlı bağlantılar kurmak zorunlu olacaktır. Ancak bunlardan sonra uyumlu türden bir yaklaşımı isteyebiliriz; barış içinde bir kültürel değişim, insanlığın en eski bilgelik kitaplarından biri olan Çinlilerin *I Ching* ya da "Değişimler Kitabı"nda şöyle dile getirilmiştir: "Kendiliğinden doğan hareket doğaldır. Eskinin [yeniyel] dönüşümü bu yolla rahat olur. Eski bir yana ayrılmış ve yeni ortaya konmuştur. Her ikisi de uygun biçimde derecelenirler; bundan dolayı zarar meydana gelmez." (21)

Hali hazır toplumsal dönüşüm tartışmamızda kullanılacak kültürel dinamikler modeli, kısmen Toynbee'nin uyarılıklarının yükseleliş ve çöküşü hakkındaki düşüncelerine; kısmen Sorokin'in değer

sistemlerinin dalgalanmalarını çözümleyişine; kısmen de *I Ching*'de tanımlanan uyumlu kültürel değişim idealine dayanır.

Bu modele karşı en büyük alternatif, onunla ilişkili olan, ama birçok yölerden de ondan farklı bulunan diyalektik ya da tarihsel maddecilik olarak bilinen Marxist tarih anlayışıdır. Marx'a göre toplumsal evrimin kökleri değer ya da düşüncelerin değişimiyle değil, ekonomik ve teknolojik gelişmelerde yatar. Değişimin dinamikleri, bütün nesnelere tabiatlarında bulunan ilişkilerden doğan karşıtların "diyalektik" bir etkileşimidir. Marx bu düşünceyi Hegel'in felsefesinden almış ve onu, toplumdaki bütün değişimlerin iç ilişkilerinin artmasından ortaya çıktığını iddia eden kendi toplumsal değişim çözümlemesine uygulamıştı. O, toplumsal sınıflarda mevcut bulunan bir varlık olarak toplumsal örgütlenmenin ilişkili ilkelere ve bunların diyalektik etkileşiminin bir sonucu olarak sınıf mücadelesini müşahade etti.

Hegel'in tekrarlanan ritmik değişim kavramına dayalı olan Marxist kültürel dinamikler görüşü her ne kadar çatışma ve mücadele üzerindeki kuvvetli vurgusuyla öbürlerinden önemli ölçüde ayrılsa da, aynı konudaki Toynbee, Sorokin ve *I Ching*'in modellerinden pek o kadar farklı değildir. (22) Çatışma, mücadele ve şiddetli devrimler içinde doğarak bütün önemli tarihsel gelişmeleri yaşayan Marx için sınıf mücadelesi, tarihin yönetici gücüdür. İstirap çeken ve kurban edilen insanlar, toplumsal değişim adına ödenen zorunlu bir bedeldir.

Marx'ın tarihsel evrim teorisinde mücadele üzerinde yaptığı vurgu Darwin'in biyolojik evrimdeki mücadele üzerindeki vurgusuna paralellik arz ediyordu. Gerçekte Marx'ın gözündeki kendi benlik imgesi, kendisinin de söylediği gibi "sosyolojinin Darwin'i" olmaktadır. Darwin olsun Marx olsun, Marx'ı değilse bile onun pek çok takipçisini etkilemiş olan toplumsal Darwinçiler tarafından ondokuzuncu yüzyıl boyunca cansiperane bir şekilde savunulan varolmak için sürekli mücadele tarzındaki hayat anlayışını iktisatçı Thomas Malthus'a borçludurlar. Onların mücadele ve çatışmanın rolü üzerinde duran toplumsal evrim görüşlerinin, doğadaki bütün mücadeleyi çok daha geniş bir işbirliği bağlamında değerlendiremediğine inani-

yorum. Her ne kadar çatışma ve mücadele geçmişimizde önemli toplumsal gelişmelere neden olmuş ve bundan sonra da değişim dinamiklerinin esaslı bir parçası olacaksa da, bu onların sözkonusu dinamiklerin kaynağı olduğu anlamına gelmez. Bunun için Marxist görüşten çok *I Ching* felsefesini örnek almanın, toplumsal geçiş dönemlerindeki çatışmayı en aza indireceğine inanıyorum.

Kültürel değerler ve tavırları tartıştığımız bütün kitap boyunca, *I Ching*'de çok ayrıntılı olarak geliştirilmiş olan ve Çin düşüncesinin pek çok kaynağında mevcut bulunan kapsamlı bir çatıyı kullanacağız. Bu çatı da Sorokin'inki gibi kesintisiz çevrimsel dalgalanmalar düşüncesine dayalıdır, fakat o, evrenin ana ritmini belirleyen çok daha geniş iki arketip -yin ve yang- kutupları kavramını da içermektedir.

Çinli filozoflar Tao dedikleri en yüce öz olan gerçekliği, sürekli bir akış ve değişim süreci olarak görüyorlardı. Onların görüşlerine göre, bu kozmik ve bunun için de esas itibarıyla dinamik olan süreç içindeki bütün olayları ona katılarak gözlemledik. Tao'nun temel karakteristiği, onun aralıksız hareketindeki çevrimsel yapıdır; doğadaki bütün gelişmeler -psikolojik ve toplumsal düzeydekiler olduğu kadar fizik dünyadakiler de- çevrimsel (devri) kalıpları sergilerler. Çinliler bu çevrimsel kalıplar düşüncesine, değişim devirlerine sınırlar getiren iki zıt kutup, yin ve yang kutuplarını için içine sokarak belirli bir yapı kazandırdı: "Zirve noktasını ele geçirmeye çalısan yang, yin yönünde çekilir; yang'ın bulunduğu zirve noktasına ulaşmaya çalısan yin (de) onun yönünde çekilir." (24)

Çinlilerin görüşüne göre Tao'nun bütün tezahürleri, doğadan ve toplumsal hayattan alınmış belli başlı zıt imgelerle ilişkili bulunan bu iki karşıt arketipik kutbun birbirlerini dinamik olarak karşılıklı etkilemesiyle vücut bulmuştur. Bu karşıtlıkların ayrı kategorilere ait olmadığımız, tek bir bütünün aşırı uçları olduğunu kavramak hayli önemli ve biz Batılılar için hayli güç bir şeydir. Yalnız başına yin ve yalnız başına yang hiç bir şey ifade etmez. Bütün doğal olaylar, derece derece ve kesintisiz ilerleme içindeki yerini alan bütün geçişler iki uç arasındaki sürekli bir salınımın tezahürleridir. Doğal düzen, yin ve yang arasındaki dinamik dengelerden biridir sadece.

Yin ve yang terimleri yakınlarda Batıda epeyce popüler olmuş, ancak, kültürümüz içinde nadiren Çinlilerin kullandığı anlamda kullanılmışlardır. Özgün anlamları şiddetle tahrif eden Batılılar, kültürel önyargılarını kullanıma yansıtmaktadırlar. Bu kavramların en iyi yorumlarından birini Çin tıbbi konusundaki kapsamlı incelemesinde Manfred Porkert yapmıştır. (25) Porkert'e göre yin büzülen (contractive), uyumlu (responsive) ve tutucu (conservative) olan şeylere tekabül eder; oysa yang yayılan (expansive), saldırgan (aggressive) ve zorlayıcı (demanding) şeylere işaret eder. Birçok başkala- rı yanında yin ve yang şu kavram çiftlerini de kapsar:

YİN	YANG
YERYÜZÜ	GÖKYÜZÜ
AY	GÜNEŞ
GECE	GÜNDÜZ
KIŞ	YAZ
ISLAKLIK	KURULUK
SERİNLİK	ILIKLIK
ÖZ	KABUK

Çin kültüründe yin ve yang kesinlikle ahlaki değerlerle bağlantılı olarak ele alınmamıştı. İyî olan yin veya yang değil, ikisi arasındaki dinamik dengedir, kötü ya da zararlı olansa dengesizliktir.

Çin kültürünün ilk dönemlerinden bu yana yin dişil (feminine) yang da eril (masculine) olanla ilişkiydi. Bu kadim ilişkiyi bugün kurmak, daha sonra ortaya çıkan ataerkil çağlarda yeniden yorumlandı ve tahrife uğradığı için aşırı derecede güçtür. İnsan biyolojisinde dişil ve eril karakteristikler her iki cinsten erkeklik ve dişiliğin değişik oranlarda ortaya çıkması hariç net biçimde ayrılmış değildir. (26) Benzer şekilde, kadim Çinliler bütün insanların, erkek ya da kadın olduklarına bakılmaksızın yin ve yang aşamalarını geçirdiklerine inanıyorlardı. Her erkeğin ve her kadının kişiliği duragan bir varlık değil, tam tersine, dişil ve eril öğeler arasındaki karşılıklı etkileşimden doğan dinamik bir olaydır. Bu insan doğası görüşü, bütün erkeklerin eril, bütün kadınların da dişil kabul edildikleri katı bir düzen oturtmuş olan ataerkil kültürümüzle taban tabana

zıtlık arz etmektedir ve toplumun başat rollerini ve birçok ayrıcalıklı aralarını aralarında paylaşan erkeklerce bu terimlerin anlamı çarpıtılmıştır.

Bu ataerkil eğilimin bakışında yin'in edilgenlikle, yang'in da etkenlikle bağlantılı olarak ortaya çıkmış olması özellikle tehlikelidir. Bizim kültürümüzde kadın geleneksel olarak edilgen ve alıcı özellikleriyle tanımlanmıştır; erkekse etkenlik ve yaratıcılıkla. Bu düşünce Aristoteles'in cinsellik teorisine dek geri gider ve erkeklere boryun eğer bir teba rolündeki kadını korumak adına "bilimsel" bir mantık (rasyonel) olarak yüzyıllar boyu kullanılmıştır. (27) Yin'in edilgenlikle ve yang'in etkenlikle bağlantısını kuran Çinli terimlerin özgün anlamını yansıtmaması bütünüyle imkansız modern bir Batılı yorum, ataerkil kalıp-yargı (stereotype)ların bir başka ifadesi olarak ortaya çıkmaktadır.

Kadim Çin kültürünün en önemli kavrayışlarından birisi, faaliyet -Chuang Tzu'nun dediği gibi "dönüşüm ve değişimin sürekli akışı"nı (28) evrinin temel bir özelliği olarak kabul etmesiydi. Bu görüşte değişme, belli bir miktar gücün sonucu olarak değil, bütün nesne ve durumlarda bulunan doğal bir yatkınlığın sonucunda meydana gelmektedir. Evren, Çinlinin Tao (Yol) dediği kesintisiz kozmik bir süreç içinde durmak bilmeyen hareket ve faaliyetle doludur. Mutlak hareketsizlik ya da atalet, Çin felsefesinde hemen hemen hiç sözkonusu edilmez. *I Ching*'in önde gelen Batılı yorumcularından Helmut Wilhelm'e göre "Mutlak hareketsizlik durumu Çinli için öyle bir soyutlamadır ki, onu kavrayamaz bile." (29)

Wu-wei terimi Taoçu felsefede çok sık kullanılır ve harfi harfine "eylemsizlik" (nonaction) kastedilmektedir. Batıda bu terim genellikle edilgenliğe gönderme yapılarak yorumlanmıştır. Bu tamamiyle yanlıştır. Çinlinin *wu-wei* ile anlatmak istediği şey, faaliyetten değil, akıp giden kozmik süreçle uyum içinde olmayan belirli bir faaliyet türünden kaçınmadır. Seçkin Çin-bilimci Joseph Needham *wu-wei*'yi "doğaya aykırı eylemden kaçınmak" şeklinde tanımlıyor ve Chuang Tzu'dan bir alıntıyla çevirisini doğruluyor: "Eylemsizlik hiçbir şey yapmamak ve sessiz kalmak demek değildir. Her şeyin doğasının gereğini yapmasına izin verilsin, öyle ki onun doğası tat-

min olsun." (30) Birisi eğer doğaya aykırı davranmaktan ya da Nedaham'ın dediği gibi, "nesnelere mizaçlarına karşı hareket etmek"ten kaçınırsa o, Tao ile uyum içinde bulunan bir kişidir ve böyle birinin eylemleri de başarılı olacaktır. Lao Tzu'nun görüşünde şartıcı önermesinin anlamı budur: "Eylemsizlik aracılığıyla her şey başarılabilir." (31)

Çin anlayışında faaliyetin iki çeşit olduğu hemen göze çarpar; doğayla uyum içindeki faaliyet ve nesnelere doğal akışına aykırı faaliyet. Herhangi bir eylemin mutlak yokluğu olan pasiflik düşüncesine hiç yer yoktur. Bu nedenle, Batılıların sık sık kurduğu, yin'in pasif (edilgen), yang'in da aktif (etken) davranışla olan bağlantısı Çin düşüncesiyle tutarlı gözükmemektedir. Özgün Çin görüşündeki tasavvur, bir yandan yin'i uyumlu, birleştirici, işbirlikçi faaliyete benzetmek suretiyle, öte yandan yang'i saldırgan, yayılmacı, yarışmacı faaliyete gönderme yapmak suretiyle açıklar görünen iki arketipik kutupla bağlantılıdır. Yin eylemi çevrenin, yang eylemi benliğin (nefs) farkındadır. Modern terminoloji ile ilkinen "çevresel eylem" (eco-action) ikincisine ise "bencil eylem" (ego-action) denilebilir.

Bu iki faaliyet çeşidi çağlar boyu insan zihninin karakteristik nitelikleri olarak tanımlan iki bilgi çeşidiyle ya da iki bilinçlilik tarzıyla çok yakından ilişkilidir. Bu bilgi türleri genellikle sezgisel ve rasyonel (*) olarak adlandırılmış ve geleneksel olarak dinle ya da mistisizm ve bilimle ilişkili olmuştur. Her ne kadar yin ve yang'in sözkonusu iki bilinçlilik çeşidiyle bağlantısı Çin terminolojisinin özgün bir parçası değilse de, kadim tasavvurun doğal bir uzantısı olduğu görülmektedir ve tartışmamızda bu münasebetle gözönünde bulundurulacaktır.

Rasyonel ve sezgisel biçimler, insan zihninin görev yapan bütünleyici biçimleridir. Rasyonel düşünme doğrusal (linear), dikkati bir noktada yoğunlaştırıcı ve çözümlenendir. O, görevi bölmek, ölç-

(*) "Rational" sözcüğünü aynen muhafaza ettik ve "aklı" şeklinde çevirmedik, çünkü bu bağlamda sözü edilen "aklılık" geleneksel değil, sezgisel'e bütün bütün cephe alan modern rasyonelitedir. Geleneksel kültürlerin hiç birinde akıllık salt "rasyonelite" karşılığı kullanılmamıştır. (çev.)

mek ve kategorileştirmek olan zihin bölgesine aittir. Bu nedenle rasyonel bilgi, parçalara bölmeye eğilimlidir. Öte yandan sezgisel bilgi inkişaf etmiş bir farkındalık (bilinçlilik) durumunda doğan gerçekliğin doğrudan zihinsel olmayan deneyimine dayanır. O terkip edici, bütüncül (*) ve doğrusal olmayana eğilimlidir. Bundan dolayı rasyonel bilginin ben-merkezli ya da yang eğilimli bir faaliyet olduğu meydandadır, oysa sezgisel bilgelik yin ya da ekolojik faaliyetin esasıdır.

Bu, bundan sonraki kültürel değer ve tavırları incelememiz için gereken çatıdır. Amaçlarımıza ulaşmak için şu yin ve yang bağlantıları bir hayli işimize yarayacak:

YİN
DİŞİL
BÜZÜLEN
TUTUCU
UYUMLU
İŞBİRLİKÇİ
SEZGİSEL
TERKİP EDİCİ

YANG
ERİL
YAYILAN
YIRTICI
SALDIRGAN
REKABETÇİ
RASYONEL
ÇÖZÜMLEYİCİ

Bu karşıtlar listesine bakarak toplumumuzun yin karşısında yang'a uygun davranışları onayladığını görmek kolaydır; sezgisel bilgelik karşısında rasyonel bilgiyi, din karşısında bilimi, işbirliği karşısında rekabeti, doğal kaynakların muhafaza edilmesi karşısında sömürülmesini ve diğerleri. Ataerkil sistem tarafından ve daha geçen üçyüz yıl boyunca duyumsal kültürün egemenliğince desteklenmiş olan bu vurgu, mevcut bunalımımızı tam da kökünden belirleyen derin bir kültürel dengesizliğe; düşünce ve duygularımızdaki, değer ve tavırlarımızdaki ve toplumsal ve siyasal yapılarımızdaki bir dengesizliğe yol açtı. Bu kültürel dengesizliğin çeşitli teza-

(*) "Bütüncül" (holistic). Yunanca *holos* ("bütün")den; gerçekliğin, nitelikleri daha küçük birimlere indirgenemeyen bütünlüğüne haline dayanarak kavranılmasına gönderme yapmaktadır.

hürlerini ifade ederken, bunların sağlık üzerine olan etkilerine özel bir dikkat harcamak ve sağlık kavramını yalnız bireysel sağlığı değil, toplumsal ve çevresel sağlığı da içerecek biçimde çok geniş bir anlamda kullanmak istiyorum. Bu üç sağlık düzeyi birbiriyle çok yakında ilişkilidir ve içinde bulunduğumuz bunalım bunların her üçü için de ciddi bir tehlike oluşturmaktadır. Bu bunalım bireyleri, toplumu ve içerisinde bir parçası olduğumuz ekosistemin sağlığını tehdit etmektedir.

Bu kitap boyunca, karşılıklı şekilde birbirlerini besleyen akademik, siyasal ve ekonomik kurumların bir bütün teşkil eden yang değer, tavır ve davranış kalıplarına nasıl dikkati çekecek surette uygun seçildiğini göstermeye çalışacağız. Çin bilgelerine göre, kültürümüze kovulmuş olan değerlerin hiçbirisi aslen kötü değildir, ancak biz bu değerleri kutupsal zıtlıklarından yalıtarak olsun, yang üzerinde odaklaşarak ve moral kuvvet ve siyasal güçle onu kuşatarak olsun mevcut üzücü olayların meydana gelmesine neden olduk. Kültürümüz bilimsel olmakla övünür, çağımıza Bilimsel Çağ adı verilmiştir. Bu çağ çoğunlukla tek kabul edilebilir bilgi olarak göz önünde tutulan rasyonel düşünce ve bilimsel bilginin egemenliği altındadır. O kadar ki, sezgisel bilgi ya da bilinçliliğin tamamen görünür ve geçerli olduğu, çoğunlukla reddedilmiştir. Eğitim sistemimizi ve bütün öteki kurumlarımızı kaplayan bilimcilik (scientism) olarak bilinen bu tavır çok yaygındır. Vietnam savaşı hakkında fikir almak gerektiğinde, Başkan Lyndon Johnson yönetimi, teorik fikir zikçilere yönelmişti; elektronik savaş yöntemleri konusunda uzman olduklarından değil, bilimin yüce rahipleri, en yüce bilginin muhafızları olarak düşünülüklerinden. Biraz geç olmakla birlikte diyebiliriz ki, Johnson, istediği öğüdü bazı şairlerden almaya çalıştıydı çok daha iyi yapmış olabilirdi. Ama kuşkusuz bu -hala da öyledir ya- düşünülemezdi bile.

Kültürümüzde rasyonel düşünce üzerindeki vurgu, Batılı bireyleri, kimliklerini bütün organizmalarıyla değil de yalnızca zihinleriyle özdeşleşmeye etkili biçimde teşvik etmiş olan Descartes'in şu kutsanmış önermesinde özetlenmiştir: "Düşünüyorum, şu halde varım." Zihin ve beden arasındaki bu ayrımın etkilerinin baştan aya-

ğa bütün kültürümüzde hissedildiğini ileride göreceğiz. Zihinlerimizin içine çekilen bizler, bedenlerimizle "düşünme" tekniğini, bilme araçları olarak bedenlerimizi kullanma yöntemini unutmamış durumdayız. Böyle yapmakla da kendimizi doğal çevremizden kesip koparmış ve canlı organizmaların zengin çeşitliliğiyle bir arada nasıl ortaklaşa ve işbirliği içerisinde yaşanacağını unutmamışız.

Zihin ve madde arasındaki bu bölünme bizi, doğal olayları her yönüyle belirleyeceği düşünülen özellik ve etkileşimleri temel maddi yapıtaşlarına birer birer indirgemek suretiyle birbirinden kopuk nesnelere kurulu mekanik sistem şeklindeki bir evren görüşüne sürükledi. Bu Kartezyen dünya görüşü bundan başka, bağımsız parçalardan kurulu makinalar olarak görülen canlı organizmaları da kapsamına almıştı. Dünyanın bu tarz mekanistik kavranışının bilimlerimizin çoğunun hala temellerini oluşturduğunu ve hayatımızın pek çok cephesi üzerinde büyük bir etkiye sahip olmaya devam ettiğini görüyoruz. Bu mekanistik kavrayış, akademik disiplinlerimizde ve yönetim faaliyetlerimizde o çok iyi bilinen parçalanmaya neden olmuş ve doğal çevrenin ayrı ayrı parçalardan meydana gelmiş bir şey olarak ele alınmasına, çeşitli çıkar grupları tarafından sömürülmek üzere bir mantık (rationale) olarak hizmet etmiştir.

Doğanın sömürülmesi, bütün çağlar boyunca doğayla özdeşleştirilmiş bulunan kadının sömürülmesiyle elele gitmiştir. En erken dönemlerden beri doğa -ve özellikle yeryüzü- müşfik ve besleyip büyüten bir anne olarak, ama aynı zamanda vahşi ve dizginlenemeyen bir dişi olarak görülürdü. Ataerkilik-öncesi çağlarda kadının bir çok yönü, bir Tanrıçanın (İlahes) çok sayıdaki tecellisiyle özdeşleştirilmişti. Ataerkil yapı altında iyi kalpli doğa imgesi edilgen bir ingeye dönüştü, oysa doğanın tehlikeli ve vahşi olduğu görüşüne sonradan erkeklerin egemenliği altına giren kadın (she) düşüncesi yol açmıştı. Aynı zamanda kadın erkeklerle göre pasif ve ona tabi olan cins olarak betimlendi. Sonunda Newtoncu bilimin doğuşuyla, kadının çalıştırılması ve sömürülmesinin yanısıra doğa da çalıştırılabilir ve sömürülebilir mekanik bir sistem şeklinde anlaşılmaya başlandı. Kadın ve doğa arasında kurulan bu antik bağ, bu şekilde

kadının tarihi ve çevrenin tarihiyle birbirine eklenmektedir ve feminizm ve ekoloji arasında artarak kendini gösteren doğal bir akılabalığın da kaynağıdır. Berkeley California Üniversitesi'nde bilim tarihçisi olan Carolyn Merchant bu durumu şöyle dile getirir:

İçinde bulunduğumuz çevresel ikilemin ve onun bilim, teknoloji ve ekonomiyi ilişkilerinin köklerini araştırarak, canlı bir organizmadan çok bir makinarya benzeyen gerçekliği yeniden kavram-sallaştırma yoluyla, doğaya ve kadına tahakkümü benimsen bir dünya görüşü ve bilimin oluşumunu yeniden- sorgulamalıyız. Francis Bacon, William Harvey, Rene Descartes, Thomas Hobbes ve Isaac Newton gibi modern bilimin kurucu "babalar"ının katkıları yeni baştan değerlendirilmelidir. (32)

Doğaya ve kadına hükmetme ve rasyonel zihnin üstün rolüne inanma şeklinde özetlenebilecek insan görüşü, ilahi yasalarını dünyaya zorlayarak göklerden dünyayı yöneten üstün aklın ve nihai kudretin somutlaşması şeklindeki erkek bir Tanrı imgesine bağlanmış olan Yahudi-Hristiyan gelenegince desteklenmiş ve yaygınlaştırılmıştır. Bilim adamlarının araştırdığı doğa yasaları, Tanrı'nın akıldan kaynaklanan bu ilahi yasanın yansımaları şeklinde kabul edilmiştir.

Bilimsel yöntem ve rasyonel, çözümlenici düşünme üzerindeki vurgunun derin biçimde karşı-ekolojik tavrılara yol açtığı şimdiki görülür hale gelmektedir. Doğrusunu söylemek gerekirse ekosistemlerinin anlaşılmasını, rasyonel zihnin varlığı engellemiştir. Rasyonel düşünme doğrusaldır, oysa ekolojik bilinçlilik doğrusal-olmayan sistemlerin sezgisinden doğar. Kültürümüz çevresindeki insanlar için en güç şeylerden biri, eğer iyi bir şey yaparsanız, aynı şeyi daha fazla yapmanın zorunlu olarak daha iyi olmayacağını anlamaktır. Bu bana göre ekolojik anlayışın özüdür. Ekosistemler, süreçleri doğrusal olmayan çevrimler ve dalgalanmalara dayalı dinamik bir dengeli korurlar. Belirsiz ekonomik ve teknolojik büyüme -ya da daha özgül bir örnek vermek gerekirse, çok uzun zamanlar boyunca radyoaktif artıkların birikmesi- gibi doğrusal girişimler, zorunlu olarak doğal dengeli bozacak ve er ya da geç çeşitli zararlara sebebiyet verecektir.

Şu halde, ekolojik bilinç, ancak çevremizdeki doğanın doğrusal olmayan bir sezgisiyle rasyonel bilgilerimizi bir araya getirdiğimizde doğacaktır. Bu tarz sezgisel bilgelik, çevrenin yüksek düzeyde arınmış bilincine varma çevresinde örgütlenmiş bir hayat yaşayan gelecekte, okur-yazar olmayan kültürlerin, özellikle Amerikan Kızılderilili kültürlerinin karakteristiktir. Öte yandan kültürümüzün ana damarında sezgisel bilgelik eğitimi ihmal edilmiştir. Bu, evrimimiz sırasında, insan doğasının biyolojik ve kültürel yönleri arasında gittikçe büyüyen bir kopma olduğu gerçeğiyle ilişkili olabilir. İnsan türlerinin biyolojik evrimi beş bin yıl kadar önce bitmişti. Bundan sonrası evrim artık genetik boyutta değil, temelde insan beyni ve beyni yapı ve büyüklüğe aynı kahrken, toplumsal ve kültürel boyutta devam etti. (33) Bu kültürel evrim sürecinde uygarlığımızla çevremizi o kadar değişikliklere uğrattık ki, geçmişteki herhangi bir başka kültür ve uygarlıktan daha çok biyolojik ve ekolojik temelimize temasımızı yitirdik. Bu kopma kendini bir yandan zihinsel kudret, bilimsel bilgi ve teknik becerilerin gelişmesi, öte yandan bilgelik, maneviyat ve ahlakın gelişmesi arasında göze batan bir eşitsizlikte gösterir. Bilimsel ve teknolojik bilgi İ.Ö. 6. yüzyılda bilimsel bir atığa kalkan Yunanlılardan bu yana aşırı derecede büyümüştür. Ne var ki, bu yirmibeş yüzyıl süresince toplumsal sorunların halli konusunda çok az bir ilerleme başarılabilmiştir. İ.Ö. 6. yüzyılda yaşayan Lao Tzu ve Budanın maneviyat ve ahlak standartlarının bizimkilerden düşük olmadığı açıktır.

Sonuç olarak ilerlememiz, başlı başına rasyonel ve zihinsel bir sorun halini almış ve bu tek-yanlı evrim şimdi öyle paradoksal bir durum yaratmıştır ki, çılgınlığa varan son derece korkutucu bir aşamadır. Uzak gezegenlerdeki uzay gemisinin yumuşak iniş yapmasını buradan kontrol edebiliyoruz da, arabalardan ve fabrikalardan çıkan kirletici dumanları denetim altına almaktan aciziz. Dev uzay kolonilerinde yaşayacak hayali topluluklar önerebiliyoruz da, kentlerimizi yaşanacak hale getiremiyoruz. İktisatçılar bize yeterli sağlık bakımı, eğitim ya da toplu taşımaya "güç" yetiremeyeceğimizi söylemeye çalışırken, beri yanda işadamları bizi yüksek yaşama standartlarımızın alameti olarak kedi-köpek mamaları ve

kozmetikler üreten muazzam sanayilerin gereğine inandırmaya çalışmaktalar. Tıp bilimi ve farmakoloji sağlığımızı tehlikeye atmaktadır ve Savunma Bakanlığı ulusal güvenliğimizin en büyük tehdidi haline gelmiştir. Bütün bunlar yangı ya da eril yanımızı vurgulayıp rasyonel bilgi, çözümleme, yayılma ve yin ya da dışıl yanımızı vurgulayıp sezgisel bilgelik, sentez ve ekolojik bilinçliliği ihmal etmemizin sonuçlarıdır.

Genel sistemler teorisi anlamında sistemler görüşü de denebilecek enjin bir ekolojik anlayışı kucaklayan yin/yanğ terminolojisi, kültürel dengesizliğin çözümlenmesinde özellikle yararlıdır. (34) Sistemler teorisi dünyaya, bütün fenomenlerin karşılıklı ilişkisi ve dayanışması ve bu çatı kapsamında sistem adı verilen bölümlerine indirgenemeyen niteliklerin kenetlenmiş bir bütünü olarak bakar. Canlı organizmalar, toplumlar ve ekosistemler hep birer sistemdir. Antik Çin'in yin ve yangı düşüncesinin, Batı biliminde, ancak yakınlarda incelenmiş olan doğal sistemlerin temel bir niteliğiyle ilişkili olduğunu görmek hayli şaşırtıcıdır.

Canlı sistemlerin yapıları çok-katlı yapılar tarzında teşekkül etmiştir ve her bir kat (düzey) kendi bölümlerine oranla bütün ve daha büyük bütünlere oranla parça durumunda olan üst-sistemlerden oluşmuştur. Böylece sırasıyla, moleküller organelleri, organeller de hücreleri oluşturmak için bir araya gelirler. Hücreler, sindirim sistemi ya da sinir sistemi gibi daha büyük sistem yapıları içindeki do-ku ya da organ yapılarını meydana getirir. Bunların hepsi sonuçta, canlı bir erkek ya da kadını meydana getirir; ve "tabakalı düzen" (stratified order) (*) burada nihayet bulmaz. İnsanlar da aile, kabile, toplum ve ulusları oluşturmak için bir araya gelirler. Moleküllerden insana, oradan da toplumsal sistemlere kadar uzanan bütün olarak bu varlıklar bütünleşmiş yapılar olma anlamında bütünlük, öte yandan daha yüksek karmaşıklık düzeylerindeki daha büyük bütünlüklerin parçaları olarak kabul edilebilir. Gerçekte biz, mutlak anlamda parça ve bütünlüklerin var olmadığını göstereceğiz.

Arthur Koestler hem bütünlükleri, hem de parçaları olan bu üst-

(*) Bk. 9. bölüm.

sistemler için "holonlar" sözcüğünü icad etti ve her bir holonun iki zıt eğilime, daha büyük olanın parçası olarak iş görmek için bütünleyici ve bireysel özerkliği korumak için kendini-kantılayıcı (selfassertive) bir eğilime sahip olduğunu vurguladı. (35) Biyolojik ve toplumsal bir sistemde her holon, sistemin tabakalı yapısını sürdürürebilmek için bireyselliğini öne çıkarmalıdır, fakat sistemi ayakta tutmak için bütünün isteklerine de boyun eğmelidir. Bu iki eğilim birbirine zıttır, ama birbirine bütünleyicidir. Bir sağlık sistemi-bir birey, bir toplum ya da bir ekosistem- içinde bütünleşme ve kendini kantılama eğilimleri arasında bir denge vardır. Bu denge durağan (statik) değil, bütün sistemi esnek ve değişime açık kılan iki bütünleyici eğilim arasındaki dinamik bir karşılıklı etkilerinden oluşmaktadır.

Modern sistemler teorisi ve antik Çin düşüncesi arasındaki bağ, artık görülebilir durumdadır. Çinli bilgeler, canlı sistemlerin karakteristiği olan temel kütuplaşmayı kavramış görünüşler. Kendini-kantılama yang davranışı göstermek suretiyle, yani zorlayıcı, rekabetçi, yayılmacı ve insan davranışı sözkonusu olduğunda doğrusal, çözümleyici düşünmeyi kullanarak meydana çıkmıştır. Yin türü davranış bütünleşmedir, yani, uyumlu, işbirlikçi, sezgisel ve çevresinin bilincinde olan davranışları teşvik eder. Yin olsun yang, yani bütünleştirici ve kendini-kantılayıcı eğilimler olsun, uyumlu toplumsal ve ekolojik ilişkiler için zorunludur.

Haddinden fazla kendini-kantılama güç, denetim ve başkalarına tahakküm şeklinde kendini gösterir ve doğrusu bunlar toplumdaki yaygın davranış kalıplarıdır. Siyasal ve ekonomik güç, egemen şirketlerce kullanılmış; toplumsal hiyerarşiler ırkçı ve cins ayrımcılığı (sexist) çığrıları tarafından beslenmiş ve tecavüz, kültürümüzün başlıca simgesi durumuna gelmiştir: Kadına, azınlık gruplara ve yeryüzünün kendisine (*) tecavüz. Bilim ve teknoloji-

(*) Capra yeryüzünden söz ederken, Doğu geleneklerinin bakışını sürdürmek amacıyla aynen kadından söz ederken olduğu gibi dişil şahıs zamirini kullanıyor. Bu zamirlerin erkek veya dişiye göre ayrılması Türkçede bunu olduğu gibi yansıtmak mümkün olmadıktan okuyucunun bu noktayı hatırlarda tutması yararlı olur. (çev.)

zin, doğanın anlaşılmasının "erkek" tarafından doğaya hükmedilmesi anlamına geldiği şeklindeki inancı, onyedinci yüzyıla dek uzanır. Evrenin mekanistik modeli yine onyedinci yüzyıldan kaynaklanmış olan doğrusal düşünme üzerindeki vurguyla birleşmiş ve bu tavır sağlıksız ve aynı zamanda insanlık dışı bir teknolojiyi doğrulamış; bu teknoloji de insanların içinde yaşadığı doğal, organik çevreyi basitleştirilmiş, yapay ve prefabrike bir çevreye dönüştürmüştür. (36)

Bu teknoloji denetim, kitlesel üretim ve standartlaşmayı hedeflemiş ve çoğunlukla sonu belirsiz büyüme yanılısmasını sürdüren merkezi yöneticilere tabi olmuştur. Böylece, kendini-kantılayıcı eğilim ve boyun eğmenin gerekliliği artmaya devam etmektedir; ikincisi bu durumda ilkinin bütünleyicisi olmaktan çıkmakta ve aynı hadisenin öbür yüzü olmaktadır. Kendini-kantılayıcı davranış erkekler için ideal olarak sunulduğu halde, kadından boyun eğici davranış beklenmiştir; yalnız onlardan mı, kendi kişisel kimliklerini yadımaya ve ortak kimlik ve davranış kalıplarını benimsemeye zorlanan işçilerden ve yöneticilerden de. Benzer bir durum, onlara bakılırsa kendini-kantılayıcılığı ödüllendiren, ama ne zaman ki özgün düşüncelerle ve otoriteyi sorgulama iddiasıyla ortaya çıkılırsa heves kırıcı oluveren eğitim sistemimizde de vardır.

İşbirliği karşısında yarışmacı davranışın tercih edilmiş olması, toplumdaki kendini-kantılayıcı eğilimin belli başlı tezahürlerinden biridir. Bu durum, bütün toplum hayatının, "en güçlüünün yaşaması ilkesi" tarafından yönetilen varolmak için mücadele olduğuna inanan ondokuzuncu yüzyıl Toplumsal Darwincilerince savunulmuş yanlış bir doğa anlayışından kaynaklanmıştır. Bu nedendir ki, rekabet ekonomisinin itici gücü olarak görülmüş, "yirtıcı yaklaşım" iş dünyasının ideali haline gelmiş ve bu davranış, rekabetçi tüketim kalıpları yaratmak üzere doğal kaynakların sömürülmesiyle birleşmiştir.

Yıkıcı ve rekabetçi davranış doğal olarak yalnız yaşamayı imkansız kılacaktı. En hırslı, en amaca yönelik bireylerin bile duyduğuş daş desteğe, insani temasa ve kaygısız kendiliğindenlik ve gevşeme demlerine ihtiyacı vardır. Toplumumuzda kadından bu ihtiyaçları

yerine getirmesi beklenmiş ve sık sık ta yerine getirmeye zorlanmıştır. Onlar, iş adamlarına daha huzurlu bir hayat hazırlama ve yarışmacıların başarılı olabileceği bir ortam yaratma hizmetlerini yerine getirmekle görevli sekreterler, resepsiyoncular, hostesler, hastabakıcılar ve ev kadınlarıdır. Patronları eğlendirir ve onlara kahve pişirirler; işyerindeki çatışmalarını silip süpürmeye yardım ederler; ziyaretçileri güler yüzle karşılarlar ve alçak sesle konuşarak onları hoşnut ederler. Doktorların yazhanelerinde ve hastanelerde kadın, iyileşme döneminin başlarındaki hastalarla ilk insani teması sağlar. Üniversitelerin fizik bölümlerinde kadınlar teorilerini tartışan erkeklerin önünde çay ve bisküvi servisi yaparlar. Çok az bir ücret vererek yerine getirilen bütün bu hizmetler yin ya da bütünleyici eylemlerden sayılmakta ve bundan dolayı değer sistemimiz içinde yang ya da kendini-kanıtlayıcı eylemlerden daha aşağı kabul edilmektedir. Üstelik bunların bir çoğuna, örneğin annele-re ve ev kadınlarına hiç bir ücret ödenmez.

Kültürel tavır ve değerlerin bu kısaca gözden geçirilmesinden de anlaşılıyor ki, kültürümüz, devamlı surette insan doğasının eril ya da kendini-kanıtlayıcı öğeleri olan yang'ı teşvik etmiş ve yüreklendirmiş, öte yandan insan doğasının dişil ya da sezgisel yanı olan yin'i ihmal etmiştir. Bununla beraber bugün biz muazzam bir evrim hareketinin başladığına tanık olmaktayız. Daha bunun gibi pek çok şey arasında yin ve yang arasındaki gel-gitlerde tersine dönme işaretileri veren bir dönüm noktasına ulaşmak üzereyiz. Çin metinlerinde dendiği gibi, "en yüksek noktasına ulaşmış olan yang, yin yönünde çekilir". 1960'lı ve 1970'li yıllar, aynı doğrultuda aktığı gözlenen tam bir felsefi, manevi ve siyasal hareketler dizisine yol açmıştır. Bunların hepsi yang tavır ve değerleri üzerindeki aşırı vurgulamaya karşı çıkmakta ve insan doğasının eril ve dişil yanları arasında bir dengeyi yeniden oluşturmaya çalışmaktadırlar.

Toplum ve çevre sorunları etrafında yapılanmakta olan sivil hareketlerce ifade olunan ekolojiye artan bir ilgi sözkonusudur; bu gruplar büyümenin sınırlarına işaret etmekte, yeni bir ekolojik anlayışa savunmakta ve uygun "sevecen" (soft) teknolojiler geliştirmektedir. Siyaset arenasında nükleer silahlara karşı oluşan hare-

ket, kendini kanıtlayıcı "macho" teknolojinizin aşırı gelişmesiyle mücadele ediyor ve bu mücadelesiyle de içinde bulunduğumuz on yılın en kuvvetli siyasal güçlerinden biri olacağı benziyor. Aynı zamanda değerlerde de büyük ölçekli girişim ve kurumlara hayranlıktan "küçük güzeldir" (*) tasavvuruna, maddi tüketimden gönlünce bir sadeliğe ve gelişmeye anlamlı bir değişimin başlaması sözkonusudur. "İnsani potansiyel" hareketi, "bütüncül sağlık" hareketi ve çeşitli manevi hareketler tarafından bu yeni değerler desteklenmektedir. Belki de en önemlisi, eski değer sistemine, kadın özgürlüğü hareketinden kaynaklanan feminist bilincin doğuşuyla karşı çıkılması ve derinlemesine değiştirilmesidir.

Bu çeşitli hareketler kültür tarihçisi Theodore Roszak'ın karşı-kültür dediği şeyi oluşturmaktadır. (37). Bu hareketlerin pek çoğu şimdiki kadar bağımsız bir şekilde faaliyette bulunmaktadırlar ve bunların amaçlarının birbirleriyle ne kadar ilişkili olduğu ortaya konmamıştır. Bu nedenle, ruhçu hareketler ekolojik bilinç eksikliğine yönelirken, insani potansiyel hareketi ve bütüncül sağlık hareketinin çoğunlukla toplumsal bir perspektife gerek duymakta; Doğulu maneviyat önderleri (gurular) Batılı kapitalist statü sembolle-rini ortaya sermekte ve ekonomik bağımsızlıklarını kazanmaya epeyce zaman harcamaktadırlar. Bununla birlikte, kimi hareketler yakınlarda koalisyonlar kurmaya başladı. Beklenebileceği gibi, ekolojî hareketi ile feminist hareket, özellikle nükleer enerji türünden birkaç konuda güçbirliği ediyor, çevreci gruplar da tüketiciyi koruma grupları ve etnik özgürlük hareketleriyle temas sağlamaya çalışıyorlar. Bir kez amaçlarının ortaklığını kavradılar mı, tüm bu hareketlerin birlikte hareket edecek ve toplumsal dönüşümün kudretli bir gücünü oluşturacaklarını bekleyebiliriz. Bu güce, Toynbee'nin kültürel dinamikler modelini takip ederek "doğan kültür" adını vereceğizim:

(*) Bu ifadeyle Capra orta-teknoloji kavramının öncüsü ve Budist iktisadın savunucusu E.F. Schumacher'in Türkçeye de çevrilen ünlü kitabına telmihte bulunuyor: "Small is Beautiful". (çev.)

Bir uygarlığın parçalanması esnasında, iki ayrı oyun farklı amaçlarla da olsa eşzamanlı olarak yanyana icra edilir. Sabit bir egemen azınlık durmaksızın başarısızlıklara uğrarken yeni meydan okumalar, her zaman başarılı olmak suretiyle kendi yaratıcı güçlerini ispat etmiş ve yeni bir araya gelmiş azınlıklarda yeni cevapları kaçırtır. Meydan okuma -ve- cevap verme oyunu icra edilmeyle devam eder, fakat yeni şartlarda ve yeni aktörlerle.

(38)

Bu geniş tarihsel perspektiften bakıldığında, kültürlerin ritimlerdeki gel-giti yaşadıkları görülür ve kültürel gelenekleri korumak, daima çok arzulanan bir hedef olmayabilir. Kaçınılmaz değişimin güçlüklerini en aza indirmek için yapacağımız şey, değişen şartları olabildiğince açık seçik öğrenmek ve yaşayışlarımızla toplumsal kurumlarımızı buna uygun bir yapıya dönüştürmektir. Ben fizikçilerin bu süreçte çok önemli bir rol oynayabileceğini iddia edeceğim. Onyedinci yüzyıldan beri fizik, gözahçı "kesin" (exact) bir bilim örneği ve öteki bütün bilimlere model olmuştur. İki buçuk yüzyıldır fizikçiler, klasik fizik olarak bilinen, dünyaya mekanistik bakışın kavramsal patısını geliştirip işlediler. Onların düşünceleri, bir yandan Isaac Newton'un matematiksel teorisine, bir yandan Rene Descartes'in felsefesine ve öte yandan da bu ikisini onyedinci, onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllarda hüküm süren gerçekliğin genel kavranışıyla uygun düşecek tarzda geliştiren Francis Bacon'ın ortaya koyduğu bilimsel metodolojiye dayalıydı. Madde bütün varoluşun temel ilkesiydi ve maddi dünya, kocaman bir makina içine yerleştirilmiş birbirinden kopuk nesnelere yığılı bir yapıya dönüşmüştü. Kozmik makina, tıpkı insan-yapısı makinalar gibi ilksel parçacıklardan ibaret görülürdü. Sonuçta karmaşık olayların, her zaman onu teşkil eden yapı taşlarına indirgenmek ve bunların karşılıklı etkileşim içindeki mekanizmalarına bakmak suretiyle anlaşılabilirliğine inanıldı. İndirgemecilik olarak bilinen bu tavrı kültürümüze öylesine derinden kök salmıştır ki, hemen daima bilimsel yöntemle özdeşleştirilmiştir. Öbür bilimlerde gerçekliğin hakiki tasvirini olarak klasik fizik mekanistik ve indirgemeci yaklaşımı kabullenmiş ve bunu takiben kendi teorilerine bu iki yaklaşımı model olarak almışlardır. Psikologlar, sosyologlar ya da iktisatçılar bilimsel

olma gereği duyduklarında tabii bir eğilimle Newtoncu fizikğin temel kavramlarına yöneldiler.

Bununla birlikte fizik, yirminci yüzyılda mekanistik dünya görüşünün sınırluluklarını açıkça gözler önüne seren çok sayıda kavramsal devrimler geçirdi ve aynı zamanda bütün çağların ve geleceğin mistik düşüncelerine büyük benzerlikler gösteren organik ve ekolojik bir dünya görüşünün de kapısını araladı. Bu yeni evren, artık birbirinden kopuk nesnelere yığınının teşkil ettiği bir makina şeklinde değil, ahenkli, bölünmeyen bir bütün halinde; insan gözlemciyi ve hem erkeğin, hem kadının bilincini kapsayan dinamik bir ilişkiler ağı şeklinde ortaya çıkmaktadır. Modern fizikleler ki, rasyonel zihnin aşırı uzmanlaşma görüşü dinin özü ve mistisizmle, aynı zamanda da sezgisel zihnin aşırı uzmanlaşmasıyla temas geçmekte, rasyonel ve sezgisel bilinçlilik tarzları yangınınin olağanüstü güzel yapıdaki birliğini ve bütünleyici doğasını ortaya sermektedir. Bundan dolayı fizikçiler, toplumumuzun böyle sine acillikle gerektirdiği tavrı ve değerlerdeki değişimlere bilimsel bir arkaplan sağlayabilirler. Bilimin baskın olduğu bir toplumda gerekirse iddialarımıza bilimsel bir zemin sağlamak suretiyle toplumsal kurumlarımızın temel değişimlerin gerekliliğine inanarak daha kolay kolay olacaktır. Fizikçiler bugün bunu başarabilecek durumdadır. Modern fizik öbür bilimlere düşünmenin zorunlu olarak indirgemeci ve mekanistik olması gerekmediğini, bütüncül ve ekolojik görüşlerin de bilimsel olarak geçerli (meşru) olduğunu gösterir.

Bu yüzyılda fizikçilerin öğrenmek zorunda kaldığı başlıca derslerden biri, doğayı tanımlama amacıyla kullandığımız bütün kavram ve kuramların sınırlı olduğu gerçeğini öğrenmeleriydi. Rasyonel zihnin özünden kaynaklanan sınırlılıkları nedeniyle biz teorilerin, Werner Heisenberg'in ifade ettiği gibi, "her sözcük ya da kavram gibi yalnızca sınırlı bir uygulanabilirlik alanı bulunduğu" gerçeğini kabullenmek durumundayız. (39) Bilimsel teoriler bize hiçbir zaman gerçekliğin tam ve nihai bir tasvirini sağlayamazlar. Onlar daima nesnelere hakiki mahiyetine yönelik tahminler olarak kalma zorundadırlar. Bu, bilim adamlarının öyle pervasızca doğruluk

(hakikat) sorunuyla haşır neşir olmadığı anlamına gelir; onlar gerçekliğin yalnızca sınırlı ve yaklaşık tanımlamalarıyla uğraşırlar.

Yüzyılın başlarında fizikçiler atom ve atom-altı olaylar dünyasındaki araştırmalarının birdenbire farkına vardılar ve gerçeklik haklarının sınırlıklarının birindenbire farkına vardılar ve gerçeklik hakkındaki temel kavramlarının pek çoğunu kökten değiştirmek zorunda kaldılar. Kendi kavramsal çatılarının temelini sorgulama ve en aziz tuttukları fikirlerdeki derin değişiklikleri kabullenmeye zorlanmış olma deneyimi, yüzyılın ilk otuz yılı içerisinde bilim adamları için dramatik ve çoğu zaman da acılı bir deneyimdi, fakat buna karşılık onlar maddenin ve insan zihninin doğasına ilişkin derin kavrayışlarla ödüllendirildiler.

Kendi alanlarında Kartezyen dünya görüşünün sınırlarına henüz ulaşmış bulunan çeşitli türden öbür bilim adamları için bu deneyimin yararlı bir ders olarak hizmet edebileceğine inanıyorum. Tıpkı fizikçiler gibi onlar da, deneyim dünyamızı ya da inceleme alanımızı genişlettiğimizde kimi kavramlarımızı değiştirmek ya da hatta terketmek gerekeceğini kabul etmek zorunda kalacaklardır. Aşağıdaki bölümler, insan bilimleri ve toplum bilimleri kadar, doğa bilimlerinin de nasıl kendilerini klasik Newtoncu fizik üslubundaki bir modele göre biçimlendirdiklerini gösterecektir. Fizikçiler sözkonusu modelin şimdi aşmış durumdadır. Öteki bilimlerin de kendi kaderlerini çizen felsefeleri genişletme zamanı gelmiştir.

Kartezyen dünya görüşü ve Newtoncu fizik tarafından etkilenmiş olan ve modern fiziğin görüşleriyle uygunluk içinde değişmesi gereken bilimler arasında, ben en geniş ekolojik anlamıyla sağlık üzerinde durarak şu bilimler üzerinde yoğunlaşacağım: Biyoloji ve tıp, psikoloji ve psikoterapi, sosyoloji, iktisat ve siyaset bilimi. Bütün bu alanlardaki klasik Kartezyen (Descartesçi) dünya görüşünün sınırlıkları şimdi gözle görülür bir duruma gelmiştir. Klasik modelleri aşmak için bilim adamlarının tıpkı bizim fizikte yaptığımız gibi, mekanistik ve indirgemeci yaklaşımı aşması ve bütüncül ve ekolojik görüşler geliştirmesi gerekecektir. Her ne kadar bu bilimlerin teorilerinin modern fizikçilere uygun düşmesi icab ederse de, fiziğin kavramları genellikle öteki bilimler için bir model

olarak alınmayacaktır. Ama yine de bu kavramlar her zaman çok işe yarayabilir. Bilim adamlarının bilime aykırı düşünme korkusuyla bugün sık sık yaptıkları gibi bütüncül bir çatıyı benimsemeye konusunda gönülsüz davranmaları gerekemeyecek. Modern fizik onlara böyle bir çatının yalnız bilimsel değil, fiziksel gerçekliğin en ileri bilimsel teorileriyle de uygunluk içerisinde bulunduğunu kanıtlayabilir.