

EKOLOJİK İNSANCILLIĞIN ÖNCÜLERİ

MUMFORD, DUBOS ve BOOKCHIN

BRIAN MORRIS

TÜRKÇESİ: BURAK ESEN



EKOLOJİK İNŞAANCILLIĞIN ÖNCÜLERİ

BRIAN MORRIS



Brian Morris

15 yaşında okulu bıraktıktan sonra, öğretmen olarak geri dönünceye dek dökümcülüğten denizciliğe, hatta Malawi’de çay yetiştiriciliğine dek birçok işte çalıştı. University of London Goldsmiths Koleji Antropoloji bölümünden onursal profesör payesiyle emekliye ayrılan Morris, etno-botanik, din ve simgecilik, avcı toplayıcı toplumlar, birey anlayışları üzerine çok sayıda makale ve kitabın yazarıdır. Black Rose Books, yazarın Bakunin: The Philosophy of Freedom (Bakunin: Özgürlük Felsefesi) ve Anarchist Miscellany (Anarşist Yazılar) adlı kitaplarının da yayıncısıdır.

Sosyal Bilimler Dizisi-20
Özgün adı: Pioneers of Ecological Humanism
Sümer Yayıncılık-2019
Editör:Sümer yayıncılık
Çevirmen: Burak Esen
Kapak Tasarım ve Sayfa Düzeni:Sümer yayıncılık
İSBN: 978-605-68933-1-5
Birinci Baskı: Nisan 2019
Sertifika No:17315
Baskı ve cilt:Berdan Matbaacılık
Güven sanayi sitesi C Blok No:239
Topkapı, İstanbul
Tel:02126131112
Sertifika No:12491
Mitani Basın ve yayıncılık Ltd.şti
Hüseyin Ağa mah. İstiklal cad. No:36/1
Kat:5 D:24 Küçük Han Beyoğlu/İstanbul
Tel:02122516227
www.sumeryayincilik.com
sumeryayincilik@yahoo.com.tr

Ekolojik İnsancılığın Öncüleri

Mumford, Dubos ve Bookchin

Brian Morris

Mumford hayranı kadim dostlarım Peter Baynes ve David Powell için

İçindekiler

Önsöz	7
Ekolojik İnsancılık: Giriş	9
1. Bölüm: Lewis Mumford ve Organik İnsancılık	18
1. Köktenci Araştırmacı	18
2. Lewis Mumford: Gelişim Yılları	21
3. Teknik ve Uygarlık	30
4. Kent Kültürü	48
5. Batı Kültürü ve Dönüşümü: Mekanikçi Felsefenin Yükselişi	65
6. Romantizmin İsyanı ve Faydacı Felsefe	82
7. Mumford'ın Organik Felsefesi	94
8. Yaşamın Yenilenmesi	111
2. Bölüm: René Dubos ve Ekolojik İnsancılık	125
9. René Dubos ve Yaşamın Kutlanması	125
10. Yaşayan Dünya ve İnsan Doğası	130
11. Sosyo-kültürel Evrim ve İnsan Kişiliği	141
12. Sağlık ve Hastalığın Ekolojisi	151
13. Yeryüzü Tanrıbilimi	158
14. İnsan Eli Değmiş Tabiat	173
15. Yeryüzünün Gölünü Yapmak	183
16. Bilim ve Bütüncüllük	197

3. Bölüm: Murray Bookchin'in Toplumsal Ekolojisi	205
17. Bookchin'in Yaşamı ve Eserleri	205
18. Çevre Krizi ve Eko-Anarşizm	218
19. Ekolojik Bir Topluma Doğru	231
20. Toplumsal Ekoloji Kavramı	241
21. Derin Ekoloji Hareketi	254
22. Derin Ekoloji, Yaşam Merkezilik, İnsan Düşmanlığı	266
23. Yeni Malthusçuluk ve Derin Ekoloji Siyaseti	279
24. Toplumsal Ekoloji Felsefesi	294
25. Aydınlanma Savunusu	309
Kaynakça	321

Önsöz

Şu hayatta esasen üç şeyle uğraştım; düşünsel meşgalelerden bahsediyorum elbet. İlki beni tamamen içine çeken doğa bilgisiydi (ekoloji); çocukluğumdan bu yana doğal manzaraları ve yaban yaşamı keşfe çıkar, bu anların tadını çıkarırım. Bunun ardından antropoloji geliyor. Black Country’de doğmuş ve çocukluğumun büyük kısmını orda geçirmiş olmama rağmen, gençlik döneminin tam sekiz yılında Malawi’de çay yetiştirme şansına erdim. İnsan kültürlerinin çeşitliliğinin büyüüne burada kapıldım. Bu yolda ilerleyip otuzlu yaşlarımın sonunda antropolog oldum. Üçüncü uğraşım ise anarşizm. Bu da, 29 yaşında tesadüf eseri Bill Gate ile tanışmamla başlar. İşçi sınıfından, kocaman, sakallı, Bakunin kılıklı, cana yakın bir adamdı Gate, köktenci siyasetle tanışmamı ona borçluyum. O gün bugündür anarşistim, dilerseniz özgürlükçü sosyalist de denebilir. Kırk yıldır yazıp çizdiğim her satırda bu uğraşları bir araya getirmeye çabaladım, haliyle tüm çalışmalarım disiplinler arasında gezdi durdu.

Bu kitapta ele aldığım üç köktenci düşünür, farklı biçimlerde olmakla birlikte düşüncemin şekillenmesine büyük katkıda bulundu. Onlar da benim gibi disiplinler arası çalışmış, antropoloji ile insan kültürünü, ekolojiyi ve köktenci siyaseti birleştirmeye gayret etmişlerdi. Üçü de 1970’lerde ekoloji hareketinin doğuşunda yer almış kilit isimler, öncü toplumsal ekolojistlerdi. Ne ki büyük oranda unutuldular, üniversitelerde adları hemen hiç duyulmaz oldu. Erich Fromm misali, “halkın övgüsüne mazhar ama akademik ilgisizlikten” mustarip isimler haline geldiler.

Bu kitap, üç düşünürün hem düşün dünyası hem de güncel ekoloji tartışmaları için önemini hatırlatmak, ayrıca Lewis Mumford'ın deyişiyle endüstriyel kapitalizm “megamakinesine” alternatif geliştirme çabaları içindeki yerlerini göstermek için yazıldı.

Bu kısa önsöze, notlarımı yazıya geçiren Emma Svanberg'e, içerikle ilgili öneri ve katkıda bulunan Jonathan Ingoldby'ye teşekkür ederek son veriyorum.

Brian Morris

Ağustos 2011

Giriş

Noam Chomsky, Russell anısına konferansına bir Japon çiftçinin duvarındaki posterde yazan cümleyle başlar:

Hangi yol doğru, hangi yol adil? Konfüçyüs, Buda, İsa, Gandhi, Bertrand Russell yolu mu? Büyük İskender, Cengiz Han, Hitler, Napolyon, Başkan Johnson yolu mu?

(1972: 10)

Tüm yaşamını tutkulu bir özgürlükçü, ateşli bir şüpheci olarak geçirmiş Russell'ın, Konfüçyüs gibi tutucularla ya da Buda gibi dini gizemcilerle beraber anılmaktan hoşlanıp hoşlanmayacağı epey şüpheli. Dikkat ettiyseniz, ya dini gizemcilerle, yeni paganlarla saf tutup "kutsal" ya da öte alemci bir doğa yaklaşımı oluşturmamız, ya da saldırgan emperyalizm, endüstriyel kapitalizm ve tarımsal işletmelerle birlikte pozitivist geleneğin ve mekanikçi felsefenin safına geçmemiz bekleniyor. Sürü sepet ekoloji metninde gördüğümüz seçenekler mekanikçilik ve öte alemcilikten, başka deyişle para hırsı (endüstriyel kapitalizm) ve tanrıdan (din) ibaret; ya ikici metafiziğiyle ve doğa üzerinde teknolojik hakimiyet söylemiyle Kartezyen felsefenin yolunu tutmamız gerekiyor, ya dini metafiziğiyle sözde "öte alemci ekolojiyi" benimsememiz. Allahtan bu dini metafizikler içerisinde yeni pagancılık, tanrıcilık, heptanrıcilık (*panenteism*), gizemcilik gibi seçenekler var. Misal, "derin ekoloji" bakış açısını takip ettiğini öne süren taze bir metin, ya "endüstriyel kent uygarlığı hapishanesini" ve bu olguyu

yaratılan ideolojileri seçeceğiz diyor, ya da ilkelciliği; yani teknolojiyi toptan reddedeceğiz, avcı toplayıcı yaşam biçimine döneceğiz, yeni paganizmi, kabile ruhçuluğunu benimseyeceğiz (Watson 1999).

Bu metinlerin hiçbirinde bulunmayan bir ekoloji geleneği daha var oysa; mekanikçiliği *de* öte alemciliği *de* elinin tersiyle iten, endüstriyel kapitalizmin ve megamakinenin insan merkezci ve ikinci paradigmasını eleştireceğim diye öteki uca savrulup ilkelciliğe, dini metafiziklere sarılmayan bir gelenek. İşte bahsettiğim üç öncü toplumsal ekolojistle, Lewis Mumford, René Dubos ve Murray Bookchin’le ilişkilendirilen bu geleneğe organik insancılık yahut ekolojik insancılık geleneği adını veriyoruz.

Bu kitapta bu üç önemli kamu aydınının ekoloji felsefelerinin eleştirel özetlerini sunmaya çalışıyorum. Mumford, Dubos ve Bookchin’in çevre felsefecileri tarafından unutulmuş olmaları son derece acı, ama bir kenara atılmış olmaları bu isimlerin savaş sonrası doğa felsefesinin, ekolojik dünya görüşünün ortaya çıkışının – Bateson ve Capra gibilerinin aksine – gerçek öncüleri olduğu gerçeğini değiştirmiyor.

Giriş bölümünde Mumford, Dubos ve Bookchin’in ekoloji çalışmalarındaki kimi ana izlekleri ele alıyorum.

Bu üç toplumsal ekolojist, insan hayatının merkezinde temel bir “açmazın” var olduğuna dair bilindik düşünceye vurgu yaptılar, toplumsal varoluşun özündeki ikilikten bahsettiler. İnsan bir yandan doğanın asli bir *parçasıydı*, öte yandan, bilinçli deneyimlerimiz ve kültürümüz sayesinde bir bakıma doğadan *ayrıydık*. Mumford insanların “iki dünyada” yaşadığını dile getirdi; bunlardan biri doğal dünya, ötekisiyse bu üçlünün hepsinin Cicero’dan hareketle “ikinci doğa” dedikleri, ilk doğanın “içinde” yer alan simgesel ve toplumsal yaşamdı. Bir başka deyişle insanlar, düşünebilen ve eylemli varlıklar olarak ikili bir varoluşa sahiplerdi; doğal dünyayı “kurar” (yani doğal dünyaya kültürel anlam verir) ve fiilen onunla ilişki içinde yaşarlardı.

Charles Darwin’in evrim kuramını benimseyen Mumford,

Dubos ve Bookchin, insanların doğal evrimin ürünleri olmaları hasebiyle insanla doğal dünya arasında, daha net söylersek insan yaşamıyla diğer canlı türleri arasında kökten bir ayrım olmadığını altını çizdiler. Bu anlayış üç düşünürün durduğu noktayla ilgili çok şeyi açığa çıkarıyor. Üçü de insanla doğa ve bedenle zihin arasında kökten bir ayrım olduğunu savunan Kartezyen felsefenin ikici metafiziğini, atomcu epistemolojisini, mekanikçi paradigmasını ve doğa üstünde teknolojik haki-miyet talep eden insan merkezci etiğini reddetti. Yine Darwin'i takiben, dünyanın – doğanın – bir makine olmadığını vurguladılar. Onlara göre doğa ancak organik, gelişimsel bir düşünüşle ve bütüncül (ilişkisel) bir epistemolojiyle anlaşılabilir bir evrim süreciydi. Bookchin buna “diyalektik doğalcılık” adını verdi. Üç düşünür de özellikle biyoloji alanında tarihsel bakış açısının önemine dikkat çekti. Hatta Dubos biyolojide tarihsel bağlamdan koparılan hiçbir şeyin anlam ifade etmediğini söyledi. Dolayısıyla, kültürle doğa arasında kökten bir ayrım bulunduğu savından hareket eden, toplumsal yaşamın kavranmasında kültürün özerkliğine aşırı vurgu yaparak biyolojiye sırtını dönen toplumsal bilimlere karşı çıktılar. Üç toplumsal ekolojist da, anlaşıldığı üzere, evrimci doğalcı geleneğin şaşmaz takipçileriydi.

Bununla birlikte, insan türünün eşsizliğini, “insanlığımızı” önemsizleştiren indirgemeci maddeciliğe de aynı eleştirelilikle yaklaşp, insanları eşsiz bir tür kılan insan kültürünün – teknolojinin, sanatların, simgeselliğin, felsefenin, bilimin – hayati önemde olduğunun altını çizdiler. Çalışmalarında toplumsal Darwinciliğe, yeni Malthusçu öğretilere, davranışçılığa ve sosyo-biyolojiye yönelik katı eleştiriler sıklıkla göze çarpıyordu. Bütün organizmalar gibi insanların da çevresel koşullara uyum sağlamakla yetinmeyen yaratıcı failer olduğunun üzerinde durdular. Mumford insanı “tamamlanmamış hayvan” olarak görürken, Dubos ise insanın doğayla diyalektik bağı olduğuna, insan yaşamının dünyasal kökenlerini “aşma” eğilimine vurgu yaptı. Öte yandan, insancılık anlayışları hasebiyle

le, kişiliğin özerkliğine ve refahına, hem kültürel göreciliği hem dinsel mutlakçılığı eleştiren bir etik doğalcılığa önem verdiler, insanın toplumsallığını ve birliğini onaylayan evrensel bir etik anlayışı savundular.

Aydınlanma geleneğini takip eden bu üç ekolojist Aydınlanmanın temel değerleri olan birey özgürlüğü ve serbestisini, eşitlik ve toplumsal adaleti, dünya vatandaşlığı ve hoşgörüyü, köktenci bir demokrasi geliştirilmesi ihtiyacını savundular. Ayrıca, Aydınlanma karşıtı yeni romantiklere karşı koymak gerektiğinin de farkındaydılar (krş. Bronner 2004). Mumford, Dubos ve Bookchin'in evrimci insancılık anlayışının temel kavramları bütünlük, denge, çeşitlilik, özerklik ve karşılıklılık (*mutualism*). Öznelliğin ve toplumsal işbirliğinin, (kişisel, toplumsal ve ekolojik) birliğin ve çeşitliliğin, insanların ve biyosferin, tabiatın ve canlı türlerinin zenginleşmesinin sürdürülmesi gerektiğini özellikle dile getirdiler.

Toplumsal Darwinci çatışma, mücadele ve “en iyi durum-dakinin hayatta kalması” fikirlerine, Kartezyen felsefenin ve mekanikçi bilimin atomculuğuna karşı çıkan Mumford, Dubos ve Bookchin, insan yaşamı ve hatta biyosfer konusunda karşılıklı yardımlaşma ve ortakyaşıma (*symbiosis*) vurgu yaptılar. Üçü de Rus anarşist ve coğrafyacı Pyotr Kropotkin'in (bkz. Morris 2004) ekolojik bakış açısını büyük bir hayranlıkla benimsedi, dolayısıyla Kartezyen ikiciliğin yanı sıra, insanın doğayı hakimiyeti altına almasını, doğal dünyaya kaynak gözüyle bakılmasını vaaz eden aşırı bilimselci Baconcu etiği de reddettiler.

Bununla birlikte, akademisyenler arasında “insancılığın” Hristiyanlığın laik yorumu olduğuna dair tuhaf ve son derece hatalı bir görüş de varlığını sürdürüyor. Bu iddiaya göre “insancılık” ikici bir metafiziğe dayanıyor; hem insanla diğer canlı türleri arasında kökten bir “uçurum” olduğunu, hem de, doğa üzerinde teknolojik hakimiyetin ortaya koyduğu gibi, dünyanın insanların emrine verildiğini savunuyor. Bu kistaslarla Mumford, Dubos ve Bookchin'e “insancıl” demek müm-

kün değil! Hatta, Ehrenfeld (1978) ve Grey (2002) gibi akademisyenler, insanın esasen yıkıcı ve yağmacı bir hayvan olduğu iddiasıyla son derece insan düşmanı bir tablo çiziyor, insanın dinsel bir inanca ya da gizemciliğe sarılıp kurtuluşa kavuşması, günahlarından arınması gerektiğini vaaz ediyorlar.

Julian Huxley (1964) gibi, Mumford, Dubos ve Bookchin de bu insan düşmanı ve insan karşıtı düşünceleri reddediyor, insanlarla doğanın geri kalanı, özellikle de (evrimci bir bakış açısıyla) diğer canlı türleri arasında devamlılık olduğunu ileri sürüyorlardı. İnsanın doğanın “efendisi” olabileceğini reddeden üçlü, bu “düşü” canlı tutan Baconcu etiğe – Gray’den çok önce – son derece güçlü eleştirilerde bulundular. Sözgeli mi Dubos, bu Faustçu yaklaşımın hatalı ve tehlikeli olması bir yana, biyolojiyle de hiçbir şekilde uyuşmadığını söyledi.

Mumford da Dubos da birçok bakımdan dindar düşünürlerdi. Dubos “*bilimsel* bir yeryüzü tanrıbilimi” önermiş olmakla birlikte, esasen Hristiyanca bir doğa koruma anlayışının taraftarı olarak görülüyordu, Mumford ise Spinoza’nın kine benzer, muğlak bir tümtanrıcılık anlayışı savunuyordu. Bununla birlikte, üç toplumsal ekolojist de, “din” ya da “maneviyattan” bahsettiklerinde, temelde doğal olgular karşısında duyulan hayret ve saygıyı, ayrıca Bookchin’in tanımıyla “ekolojik hissiyatı” geliştirme ihtiyacını ifade ediyorlardı. Başka bir ifadeyle, Ehrenfeld ve Gray’in betimlediğinden ve birçok çağdaş felsefecinin savunduğundan bambaşka bir insancılık anlayışını evrimci doğalcılıkla bir araya getirmeye çalışıyorlardı. Bu insancılık anlayışı öncelikle doğalcı olması, yani doğaüstüyle işi olmaması bakımından farklıydı; doğal ve toplumsal olguları açıklamak için öte aleme dayanmayı reddederek insan aklına vurgu yapıyor; insanın birliğini ve temel evrensel değerleri var-sayan doğalcı bir etik ortaya koyuyor; eşitlik, serbesti, hoşgörü ve toplumsal dayanışma gibi insani değerlerin savunulmasının önemini ve kişiliğin saygınlığını onaylıyor; son olarak da, insan imgelemine yanı sıra özgür araştırmaya, aklın ve bilimin öneme vurgu yapan ilişkisel bir epistemoloji öneriyordu (Kurtz

1983: 39–47; Bunge 2001: 14–15).

Mumford, Dubos ve Bookchin'in (yukarıda tanımlanan) insancılığı, temelini ekolojik ve evrimsel bakış açılarının oluşturduğu bir doğalcılıkla birleştirmeleri hayati önem taşıyor. Bu toplumsal ekolojistlerin benimseyip geliştirdiği, hatta endüstriyel kapitalizmi eleştirmek için kullandığı ekolojik dünya görüşü en temelde Charles Darwin'e dayanıyor. Hans Jonas (1966) ve Ernst Mayr'ın (1988: 168-83) çok uzun zaman önce öne sürdüğü üzere, Darwin son derece temel ve geniş kapsamlı zihni bir devrim başlatmıştı. Darwin insanın tanrının yaratma gücünün özel bir ürünü olmadığını, doğal dünyayı yöneten ilkelere uygun olarak evrimleştiği fikrini ortaya attı; insanla doğa arasında (öte alemci olmayan) organik bir bağ olduğunu öne sürdü; mekanikçi dünya görüşünü bütün ikilikleriyle, evrensel erekselliğiyle ve özcülüğüyle birlikte – ve kuantum fiziği (Capra), derin ekoloji (Naess) ve eko-feminist felsefeden (Plumwood) çok daha önce – yerle bir etti. Açıklığın, şansın, olanağın, bütün organizmaların bireyselliğinin ve etkinliğinin altını çizdi; (durağan ve öte alemci olmayan) doğalcı ve tarihsel düşünme yöntemleri önerdi. İşte bu ekolojik dünya görüşü üç toplumsal ekolojist (Mumford, Dubos ve Bookchin) tarafından bütünüyle benimsenerek insancıl bir toplumsal felsefeyle birleştirildi. Bu yeni bakış açısına Mumford "organik insancılık" adını verdi, Dubos "ekolojik insancılık", Bookchin ise "toplumsal ekoloji" dedi. Bu anlayışın aynı dönemde yaşayan biyolog Julian Huxley'in (1964) "evrimci insancılık" görüşüyle de kimi benzerlikleri bulunuyordu. Öte yandan, A. N. Whitehead, Teilhard de Chardin ve Martin Heidegger gibi tanrıbilimci düşünürlerden aldığı esinle, (Darwin'e tek atıf yapmadan!) önümüze bir tür evrimci öte alemcilik koyan Henryk Skolimowski'nin (1981) savunduğu ekolojik insancılık anlayışı ise bambaşka bir yerde duruyor (eleştirel bir metnim için bkz. 1981).

Kamu aydınları olan Mumford, Dubos ve Bookchin çok üretken yazarlardı, ancak daha geniş bir kitleye hitap edebil-

mek için akademik meslek argosundan uzak durarak genel okura uygun bir biçimde yazdılar. Her biri belirli alanlarda derinleşmiş olsalar da – Mumford mimari ve kentsel çalışmalar alanında uzmandı, Dubos öncü bir mikro-biyologdu, Bokchin ise sosyalist ve özgürlükçü hareketlerin tarihleri üzerine önemli eserler kaleme almıştı – üçü de bilginin parçalanmasından, çağdaş düşünsel yaşamın daracık uzmanlık alanlarına hapsolmasından rahatsızlık duyarak bu olguları eleştirdiler. Kendi çalışmalarında bireşimli (*synthetic*) bir yaklaşım benimsediler, felsefe, tarih, edebiyat, antropoloji, psikoloji, sosyoloji, arkeoloji ve biyolojinin fikir ve kavramlarını bir arada kullandılar. Köktenci araştırmacı kimlikleri her daim akademisyen kimliklerinin önünde yer aldı. İnsanın toplumsal yaşamını anlamak için, genetikten psikolojiye, tarihten çevreye bir dizi unsurun ele alınması gerektiğine inandılar. Beşeri bilimlerle (felsefe ve tarihle) toplumsal ve biyolojik bilimleri bir araya getirerek geniş görüşlü (*synoptic*) bir ekolojik bakış açısı oluşturmaya çalıştılar.

Hiçbiri maddi dünyanın gerçekliğinden şüpheye düşmedi, üçü de gerçekçiydi. Mumford'ın ifadesiyle, fiziksel çevreyi, nefes alma, bir şeyler yeme, su içme ihtiyacını ancak bir budala reddedebilirdi, zira bunlar günlük yaşamımızın “temelini” oluşturuyorlardı. Bu düşünürler Platon ve Kant gibi ülkücü filozoflardan hazzetmiyorlardı. Bununla birlikte, postmodernistlerden epey önce, doğal dünyayı her zaman dolaylı olarak, sözelimi kişisel deneyimlerimiz yahut toplumsal ve kültürel unsurlar üzerinden kavradığımızın altını çizdiler. Gerçekten de, Ruth Benedict'in (1934: 2) canlı ifadesiyle, dünyayı “yeni açılmış gözlerle” görmüyoruz hiçbir zaman. Doğaya dair fikir ve düşüncelerimiz bu nedenle büyük çeşitlilik ve karmaşıklık içeriyor.

Bu üç isim, öncü ekolojistler olarak toplumsal krizin yanı sıra mevcut ekolojik krizi de aydınlatan anlatılar ortaya koydular. Havanın, nehir ve göllerin kirlenmesi; ormanların yok olması; endüstriyel tarımın sınırlılıkları ve zehirli böcek ilaç-

larının, toprak aşınımının zararlı etkileri; besinlerdeki kimyasal katkıların neden olduğu sorunlar; nükleer güçle ilgili meseleler; aşırı nüfus, kirlilik, sefalet ve trafik sıkışıklığı yüzünden kentsel yaşam kalitesinin düşmesi gibi konuları masaya yatırarak endüstriyel kapitalizmin doğal çevre üzerindeki tahribatının altını çizdiler. Dubos, iktisatçı Barbara Ward'la birlikte *Dünya Tek* adlı, Birleşmiş Milletler Çevre Konferansının (1972) gündemini belirleyen öncü bir rapor hazırladı. Yine kırk yıl önce hem Dubos hem Bookchin, öngörülü bir biçimde küresel ısınmanın tehlikelerine dair uyarılarda bulunmaya başladılar. Marksistler henüz ekolojiye ilgi duymaya başlamamışken, Mumford, Dubos ve Bookchin ekolojik krizin “esas sebebinin”, insan ihtiyaçlarına kulak asmayıp kâr ve iktidara odaklanan piyasa ekonomisi; durmadan genişleyen, ekonomik büyüme ve rekabet saplantılı endüstriyel kapitalizm olduğunu öne sürüyorlardı.

Üç araştırmacı da “endüstriyel kapitalizm” olarak tanımladıkları, yahut Mumford’ın “megamakine” diye geldiği olguya köktenci eleştiriler getirdiler. Mumford’la Dubos köktenci liberal düşünürlerdi, Bookchin ise toplumsal anarşistti. Ancak bu durum mevcut krizin üstesinden gelmek için benzer toplumsal önlemleri savunmalarına engel olmadı. Bunlar arasında toplumsal ekonominin merkezsizleştirilmesi, “biyo-bölgesel” kuşaklar oluşturmak üzere kentsel ve kırsal alanların birleştirilmesi ve böylece tabiatın “kentleşmesine” son verilmesi; yerel meclisler ve doğrudan demokrasi üzerinden katılımcı demokrasi biçimlerinin oluşturulması; zaman içinde, Bookchin’in çok hoşuna gitmeyen “uygun teknoloji” (Schumacher) adıyla anılır olan süreçler üzerinden teknolojinin “insani bir ölçeğe” uyarlanması bulunuyordu. Zanaat üretiminin de dahil olduğu bütün bu önlemler William Morris, Pyotr Kropotkin ve Patrick Geddes gibi isimlerin savunduğu özgürlükçü sosyalizmle uyum içindeydi.

Mumford, Dubos ve Bookchin’in yeni romantiklerden olmadıklarını, Aydınlanma geleneğine eleştirel yaklaşım onay-

ladıklarını, teknoloji karşıtı, kent karşıtı yahut bilim karşıtı olmadıklarını anlamak büyük önem taşıyor. Modern bilimin ve teknolojinin birçok yönünü, özellikle de endüstriyel kapitalizmle aralarındaki ortakyaşam ilişkisini eleştirmekle birlikte, üç araştırmacı da bilimsel yöntemin ve ekolojinin şekillendirdiği bir teknolojinin önemini kabul ediyordu. Anarko-ilkelcilerin ve birtakım derin ekolojistlerin aksine, üçü de kent yaşamının, uygarlığın öneminin farkındaydı. Mumford, Dubos ve Bookchin, “yabanı tapıncak haline getiren” derin ekolojistlere ve eko-felsefecilere karşıt olarak, insanların çoğunluğunun yaşam alanını oluşturan kültürel yahut insan eli değmiş manzaraların olumlu ve yaratıcı yönlerine ve önemine vurgu yaptılar. Israrla dile getirdikleri bir diğer husus da çeşitlilikti; yaban alanların (doğal manzaraların), kırsalın (koruluk, park, mera, bahçe ve ekili alanlar gibi üretilmiş manzaraların) ve kent yerleşimlerin korunması ve geliştirilmesi, kent ve kasabaların insan ihtiyaçlarına göre ve insan refahı için ölçeklenmesi ihtiyacına değindiler. Mumford, Dubos ve Bookchin, ekolojik bakış açlarına uygun olarak, insanın doğanın bütünsel bir parçası olduğunu, insanla doğa arasındaki ilişkinin temelinde hakimiyetin değil, işbirliği ve ortakyaşamın olması gerektiğini, ya da Bookchin’in ifadesiyle söylersek, insanla doğa arasında diyalektik bir ilişki kurulması gerektiğini daima vurguladılar.

Kitap üç bölümden oluşuyor; her bölüm üç öncü ekolojistten birini konu ediniyor. İlk bölümde Mumford’ın, “yaşamın yenilenmesi” bağlamında konu ettiği, teknik ve kent üzerine klasik çalışmalarına odaklanarak onun organik insancılığını ele alıyorum. İkinci bölümde Dubos’nun ekoloji üzerine yazılarına ve onun, “yaşamın kutlanması” anlayışını da içeren bir felsefe olarak “bilimsel bir yeryüzü tanrıbilimi” geliştirme çabalarına odaklanıyorum. Üçüncü bölüm ise Murray Bookchin’i ele alıyor; bu bölümde (anarşist siyaset üzerine çalışmalarından çok) ekoloji üzerine çalışmalarını ve toplumsal ekoloji kuramını ele alıyorum.

Birinci Bölüm

Lewis Mumford ve Organik İnsancılık

1. Köktenci Araştırmacı

Otuz yıl kadar önce genç İngiliz serbest gazeteci Anne Chisholm, *Philosophers of the Earth* (Yeryüzünün Filozofları) (1974) adlı bir kitap yazdı. Kitapta F. Fraser Darling, Kenneth Mellanby, Charles Elton, Edward Wilson, Barry Commoner ve Paul Ehrlich gibi, çoğu biyoloji alanından gelme bir dizi önemli ekolojistle yapılmış söyleşiler yer alıyordu. Bu listede bugün çevre alanında kilit öneme sahip olduğu düşünülen isimlerle ne kadar da büyük bir karşıtlık oluşturuyor; Jürgen Habermas, Hannah Arendt, Maurice Merleau-Ponty, Ernst Bloch, Herbert Marcuse, hatta Gro Harlem Brundtland gibi her türden ve tartışmalı isimlerin hepsi önemli “ekoloji” düşünürleri olarak kabul ediliyor (Macauley 1996; Palmer 2001).

Gelgelelim, çevreyle ilgili incelemelerde (Hall 2002) Lewis Mumford adı neredeyse hiç geçmiyor. Mumford gerçekten de, Ramaçandra Guha’nın ifadesiyle “unutulmuş” Amerikalı çevreci haline geldi. Son yıllarda yeni Marksistler, akademik felsefeciler ve New Age öte alemcileri “ekoloji” kavramını kendilerine mal etmeye başlarken, bu üç yaklaşıma da mesafeli duran Mumford bu süreçte neredeyse tümünden unutuldu. Bununla birlikte, Chisholm kitabına şu cümleyle başlıyor: “yıllar boyunca çevre devrimine zemin hazırlanmasına yazılarıyla, düşünceleriyle katkıda bulunan bütün aydınlık zihinler arasın-

da, Amerikalı felsefeci ve yazar Lewis Mumford'ın adı en başta gelmelidir (1974: 1). Mumford resmi bir ekoloji eğitimi almış değildi, doğrudan ekoloji üzerine de son derece az yazdı, buna rağmen bütün yazıları özünde, Chisholm'un da kabul ettiği üzere, en geniş anlamıyla "insanın çevresini" ele alıyordu. Chisholm kitabının başına da Mumford'ın şu ifadesini koymuştu; "Adına layık olmak isteyen düşünüş ekolojik olmalıdır" (1970: 393).

Lewis Mumford (1895–1990) için "son büyük insancıl" deniyor. Tarifi zor, etkileyici, zeki ve kendi kendine yeten bir araştırmacı olan Mumford, şüphesiz yirminci yüzyılın en özgün düşünürleri arasındaydı. Birçok konuda bilgi sahibi olan Mumford tarihten felsefeye, antropolojiye, kentsel planlamaya, sanat ve mimariye kadar bir dolu alana büyük katkı sağladı, kent ve teknoloji tarihine dair öncü, klasikleşen eserler yayımladı. Akademik uzmanlaşmaya karşı olan Mumford beşeri bilimlerle diğer bilimleri bir araya getirmeye çalıştı, yirminci yüzyılda, kendi deyişiyle "geniş görüşlü" yahut "ekolojik" düşüncenin en önde gelen savunucusu oldu. Organik felsefesini bütünlük, denge ve özerklik şeklinde üç ana kavramla özetledi. Organik, teknik, kişisel, toplumsal ve kültürel olgular arasındaki ilişkileri keşfetmek amacıyla hayatı her zaman bir bütün olarak görmeye çalıştı (Miller 1986: 5–6).

Son kamu aydınları arasında gösterilen, hayatını hocalıkla ve yazdıklarıyla kazanan, bağımsızlığına çok düşkün bir araştırmacı olan Mumford hiçbir akademik kuruma mensup değildi, sevilen bir üslupla yazma gayreti sayesinde akademinin dışına uzanıp zeki okura da hitap ediyordu. Bütün eserleri uzmanlara özgü akademik meslek argosunun aksine son derece canlı, civil civil bir anlatımla doluydu (Jacoby 1987: 91-92). Muhafazakar karşıtları tarafından Amerikan toplumundan ve kültüründen hazzetmemekle ve "toplum düşmanlığına varan önyargılara" sahip olmakla eleştirilen (Shils 1983: 43) Mumford, hayatı boyunca köktenci davaları benimsedi. Katı bir faşizm karşıtıydı, 1930'larda Hitler ve Mussolini'ye yönelik yatıştırma po-

litikasına kafa tuttu. 1940'larda atom bombası geliştirilmesine ve kullanılmasına karşı çıktı, 1950'lerde Joseph McCarthy'nin komünist cadı avını şiddetle eleştirdi. 1960'larda da ABD'nin Vietnam'a askeri müdahalesinin karşısında yer aldı. Yaşamöyküsünde bahsedildiği üzere, Mumford siyasi eylemciliği nedeniyle yazar olarak ciddi bedeller ödedi (Miller 1989: XV I).

Otuz kitap ve binin üzerinde makale ve değerlendirme yazmış, üretken bir araştırmacı olan Mumford, gerek çeşitlilik ve kapsam gerek sunduğu ilim irfan bakımından muhtemelen ABD'de eşi benzeri olmayan bir külliyata imza attı. Mumford'ın kitaplarının, Paul Buhle'ün ifadesiyle küresel kapitalizmin neden olduğu – ekolojik, toplumsal ve siyasal – “modern krizin” anlaşılması için sağladığı çerçeve halen pek aşılabilmiş değil (1993: 227).

Ben bu kitapta Mumford'ın ekolojik dünya görüşünün gelişimine yaptığı katkıyı ele alacağım için, şaheseri kabul edilen dört ciltlik *Yaşamın Yenilenmesi* serisine, yani *Teknik ve Uygarlık* (1934), *The Culture of Cities* (Kent Kültürü) (1938), *İnsanın Durumu* (1944) ve *The Conduct of Life* (Yaşamın İdaresi) (1951) eserlerine odaklanacağım. Bu ciltler, Ramaçandra Guha'nın çok yerinde ifadesiyle, modern Batı uygarlığının yükselişinin *ekolojik* tarihini bütün kültürel karmaşıklığıyla sunuyor (1996: 213), üstüne üstlük alternatif bir ekolojik ve toplumsal bakış açısına işaret ediyor. Mumford'ın bölgesel planlama, mimari, Amerikan kültürü ve edebiyat üzerine diğer önemli eserlerine, yahut felsefi, antropolojik ve daha gündelik siyasi çalışmalarına ise değinmeyeceğim.

İkinci bölümde Mumford'ın meslek yaşamının ilk yıllarını ve öncü ekolojist Patrick Geddes başta olmak üzere önemli esin kaynaklarını ele alacağım. Üçüncü ve dördüncü bölümlerde, teknolojinin ve Avrupa kentlerinin ekolojik tarihlerini inceleyeceğim, beş ve altıncı bölümlerde Batı kültürüne dair kapsayıcı incelemesini konu ederek özellikle mekanikçi felsefeye ve akabinde gelen romantik tepkiye odaklanacağım. Yedinci bölümde organik insancılık kuramını tartışacağım. Se-

kızinci bölümde ise yaşamın “yenilenmesi” fikrini özetleyeceğim. Bu bölümde küresel kapitalizm ve “megamakinesinin” neden olduğu modern krize Mumford’ın verdiği karşılığı, özellikle biyo-bölgesellik ve toplulukçu siyaset savunusunu da inceleyeceğim.

2. Lewis Mumford: Gelişim Yılları

Mumford’ın unutulmaz özyaşamöyküsü *Sketches from Life* (Yaşamdan Eskizler) şu sözcüklerle başlıyor: “Kentin çocuğuydum”. Mumford hayatının ilk otuz yılını New York City’de geçirmiş, kendine “Manhattan çocuğu” adını koymuştu; hayatının hiç de azımsanmayacak bir kısmını “kentlerde gezinerek, kentlerde çalışarak, bütün faaliyetlerinden heyecan duyarak” (1982: 4) geçirdiğini anlatıyordu. Bu sebeple, Jane Jacobs’un (1961) ünlü Amerikan kentleri üzerine incelemesinde Mumford için “taşralı bir bakışa sahipti” demesi (1989: 475) epey ironik, hatta baştan ayağa yanlış.

Mumford çocukluk yıllarında Ernest Thompson Seton’ın ekolojik okuma kitabı *Two Little Savages*’ın (İki Küçük Vahşi) (1903) büyüğü altındaydı, yaz aylarını da sıklıkla Vermont’taki bir çiftlikte geçiriyordu. Bu çiftliğin düşüncesi üzerinde derin ve kalıcı bir etki yaptığını ifade etmişti (1982: 89). 1895 yılında New York’ta doğan Mumford, kendi deyişiyle daha doğmadan, hem gayrimeşru hem öksüzdü. Lewis Marc adında, amcasının evinde hizmetçi olarak çalıştığı sırada Mumford’ın annesiyle kısa bir ilişki yaşamış genç bir Yahudi iş insanının gayrimeşru çocuğuydu. Mumford bu ilişkiyi çok sonra, kırk yedi yaşında öğrenmişti. Babasını hiç görmedi. Adını taşıdığı John Mumford’la da tanışmadı. Annesiyle on sekiz yaşındayken evlenmiş bir İngilizdi adam. Kadına göre çok yaşlı olması nedeniyle evlilikleri kısa sürmüş, adam sırra kadem basmıştı. Protestan bir Alman aileden gelen annesi Elvina, bir bakıma iki kez kez “dul kalmış” bir kadındı (Mumford 1982: 25). Mumford’ın çocukluğunda önem taşıyanlardan biri, genç

Lewis'ı uzun yürüyüşlere çıkaran, yüzyıl dönümünde New York City'nin kaldırımlarını, parklarını keşfetmesini sağlayan, işçi sınıfından, "yumuşak bir ruha sahip" Alman büyükbabası Charles Graessel'di.

Bu oldukça alışılmadık arka plan, Mumford'ın – yaşamöyküsü yazarının muazzam bir şekilde keşfettiği – duygusal kararsızlıklarını ve toplumsal dışlanmışlığını, ayrıca hayatını yazmaya adanmış, neredeyse tamamen kendi kendine yeten, "yalnız bir düşünür" haline gelmesini açıklıyor (Miller 1989: 3–24; Luccarelli 1995: 15).

Çocuk yaştan itibaren yazarlık tutkusuyla yaşayan Mumford, 1912 yılında New York City Koleji'ne yazılarak akşam derslerini takip etti. Yalnızca onu en çok ilgilendiren konular olan İngiliz edebiyatı, siyaset, psikoloji ve felsefe üzerine çalıştı. Ne var ki, okul hayatına bir türlü ısınmadı, tüm derslerini vermiş olsa da okulu resmen bitirmedi. Bununla birlikte, buradaki çalışmaları Mumford'a yeni bakış açıları kazandırdı, William James, Samuel Butler, Henri Bergson, Thorstein Veblen, Lev Tolstoy ve Pyotr Kropotkin'in kitaplarını yutarcasına okudu. Ama Mumford üzerinde en derin etki bırakan araştırmacı, "İskoç kırsalından gelme" Patrick Geddes'ti.

Mumford on dokuz yaşındayken, üniversite kütüphanesinde çalıştığı günlerden birinde Geddes ve J. Arthur Thomson'un *The Evolution of Sex* (Cinsiyetin Evrimi) (1889) adlı kısa eseriyle karşılaşır. Mumford bu olayı hayatında bir dönüm noktası olarak hatırlar, özyaşamöyküsünde de, "açık yolun türküsünü*" duymasını sağlayan Geddes'a, üzerindeki etkisini anlatan koca bir bölüm ayırır. Geddes bu anlayışı, şiar edindiği Latince *vivendo discimus*, yani "yaşayarak öğreniyoruz" sloganında özetliyor. 1915 ile 1925 arası dönemde Geddes'in fikirleri, özellikle de "gözüpek isyan" düşüncesi Mumford'ın tüm hayatına damgasını vurur (1982: 158). Mumford'ın felsefi geliş-

* The Song of Open Road, Bir Walt Whitman şiiri. Memet Fuat, Açık Yolun Şarkısı olarak çevirir, ama ben Behice Boran'ın, 1 Mayıs 1943 tarihli Adımlar dergisindeki kısmi çevirisinin başlığını tercih ettim. (ç.n.)

mi üzerinde muazzam etki yaratan bu nüfuzlu, bilmecemsi ve epey unutulmuş araştırmacının yaşamıyla ilgili biraz daha ayrıntıya girmekte fayda var.

Patrick Geddes (1854–1932), H. G. Wells'in de öğretmeni olan, "Darwin'in buldoğu" adıyla bilinen Thomas H. Huxley'den biyoloji eğitimi aldı. Dundee Üniversitesi Kolejinde, asıl tutkusu olan botanik alanında, kırk yıldan uzun süre boyunca esasen yaz dönemlerinde yarı zamanlı öğretmenlik yaptı. J. Arthur Thomson'la, *The Evolution of Sex* (1889) ve *Life: Outlines of Biology* (Yaşam: Biyolojinin Ana Hatları) (1931) adlı, alanında öncü iki esere imza attı. "Son derece rahatsızlık verici biri" olarak betimlenen Geddes, özellikle Fransız görgül sosyolog Frederic le Play'den etkilenmiş öncü bir sosyologdu. Görgül incelemelerin önemini altını çizen Le Play, çevre (yer), meşgale (iş) ve sosyo-kültürel yaşamın daha geniş kapsamlı yönleri (adetler) arasındaki organik karşılıklı ilişkilerin saptanması için kuramlar geliştirmişti. Le Play, Geddes ve Mumford üzerinde büyük etki yaratmış ilk önemli çevre sosyologlarından biri olmasına rağmen, güncel sosyoloji çalışmalarında kendisine pek atıfta bulunulmaz (krş. Hannigan 1995). Kuşkusuz, Le Play'nin sağlam bir Katolik ve son derece muhafazakar bir düşünür olmasından kaynaklanıyor bu.

Geddes sosyoloji dersleri vermenin yanı sıra, 1904 yılında Victor Branford'la birlikte Sosyoloji Topluluğunu kurdu. Mumford 1920 yılında bir seneliğine, kuruluşun dergisi *The Sociological Review*'ın editörlüğünü üstlenecekti. Hayatı yollar-da geçen, Hindistan'da uzun yıllar geçiren Geddes, William James, Annie Besant, John Dewey, Pyotr Kropotkin, Rabindranat Tagor, Mohandas Gandi ve Henri Bergson gibi, yirminci yüzyılın kilit isimlerinden birçoğuyla tanışmış ve mektuplaşmıştı (Kitchen 1975: 16).

İhmalkar, paspal ve her daim koşuşturma içinde yaşayan, susmak nedir bilmeyen, kalın kızılca sakallı bir adam olan Geddes, öğretmen denince tastamam gözünüzde canlanan tip-ti. Tagor'a bakılırsa bilim insanı keskinliğiyle peygamber görü-

sünü birleştirmiş, ıveğen ekolojik hassasiyetlere sahip biriydi Geddes. Kentsel planlamaya da mimariye de eşit zaman ayıran Geddes uzun yıllar boyunca, en başta eski Edinburgh varoşlarında giriştiğı kentsel çevre düzenleme faaliyetleri olmak üzere, bilfiil birçok “kentsel yenilenme” çalışmalarına katıldı. Onun meşhur *Cities in Evolution* (Evrilen Kentler) (1915) adlı eseri, aydın kentsel planlama çevrelerinde klasik olarak kabul edilir (Kitchen 1975: 242).

Parti siyasetine pek kanı kaynamamış, Marksist sosyalizmlle arası açık bir insan olan Geddes, Mumford gibi köktenci bir liberal ve müşterekçi sosyalistti. Milliyetçiliğın de geleneksel siyasetin de onun gözünde pek ehemmiyeti yoktu, siyasi amaçlar için şiddet kullanımına ise kesinkes karşıydı. Anarşist Pyotr Kropotkin, Élisée ve Élie Reclus de yakın arkadaşları arasında bulunuyordu (Kitchen 1975: 22).

Lewis Mumford üzerinde son derece derin etki yaratmış olan Geddes işte böyle biriydi. Mumford'ı özellikle etkileyen, Geddes'in Spencer ve Kropotkin gibi bireşimli bir filozof olması ve “giderek daha az şey hakkında giderek daha çok şey bilmek” şeklinde, atasözü söyler gibi tarif ettiğı daracık “uzmanlaşma” biçimlerinin tümüne karşı çıkmasıydı (Mumford 1982: 145). Mumford'a bakılacak olursa Geddes, henüz Jan Smuts çıkıp da kavrama adını vermemişken, “bütüncül-lük” yaklaşımını uygulamaya koymuştu; Geddes organizmanın herhangi bir yönünün, ancak içinde devindiğı dinamik, karşılıklı etkileşim içinde olduğı ve hep birden gelişen bütün bağlamında düşünüldüğünde anlaşılabileceğini öğretiyordu. Mumford'ın ifadesiyle, Darwin'in izinden giden Geddes'a göre ekolojik düşünce, “daha alanın ne ismi ne cismi ortadayken” ikinci doğa haline gelmişti (1982: 147). Mumford da ileride bu ekolojik bakış açısını benimseyecekti.

Ekolojik bir bakış açısına sahip olan Geddes, Kropotkin'e benzer biçimde, kent yaşamını – uygarlığı – takdir ediyor, ama kırsaldaki insanlar olsun, tarım ekonomisi olsun kırsal yaşamın gerçekliklerini de küçük görmüyordu. Bu tavır sayesinde, kent

ve kırsal art bölge arasındaki karşılıklı bağlantılara vurgu yaptığı, kent sorunlarının ancak bölgesel bir bakış açısıyla anlaşılabilceğini öne sürdüğü bir yaklaşım geliştirdi; kente toplumsal evrimi bakımından tarihsel olarak bakmanın yanı sıra, “karmaşık karşılıklı bağlara sahip bir ekosistem” olarak bölgenin tamamına da odaklanmak gerekiyordu (Miller 1989: 54).

Geddes, Mumford’a en az bütüncüllük kadar önemli bir şey daha öğretmişti; kent yaşamının bir etnograf gözüyle, yani “sadece seyreden” yahut “istatistik toplayan” olarak değil, katılımcı gözlemci bir şekilde çalışılması gerekiyordu. Mumford Geddes’tan öğrendiklerinin ışığında New York City’nin sokak ve mahallelerini, çevredeki kırsal alanları keşfetmeye başladı; izlenimlerini kaydediyor, notlar alıyor, suluboya çizimler yapıyor, kendi mahalli çevresindeki yaşamı sonuna kadar deneyimliyordu. Mumford’ın yirmili yaşlarında yaşadığı bu deneyimler ve giriştiği etnografik incelemeler, kent mimarisi ve yaşamı üzerine çalışmalarının temelini oluşturdu (1982: 155). Mumford’ı asıl etkileyen Geddes’in akademik eylemci ve “is-yancı düşünür” kimlikleri olmuşsa da, akıl hocasından bütün kapalı ideolojik sistemler karşısında sağlıklı bir eleştirel tavır takınma yetisini de edinmişti (1982: 158).

Mumford ve Geddes 1923 yazında, Geddes’in ABD ziyareti sırasında ilk kez yüz yüze görüşme fırsatı buldular. Mumford Geddes’in New School of Social Research’de (Yeni Toplumsal Araştırmalar Okulu) bir dizi ders vermesini sağlamıştı. Büyük oğlunu Birinci Dünya Savaşında kaybeden Geddes, muhtemelen duygusal bir ihtiyacın dışavurumu olarak, Mumford’ı manevi evladı ve düşünsel mirasçısı olarak benimsedi. Ama en az Geddes kadar bağımsız bir ruha sahip olan Mumford için, bütün bu olan bitenler fazlasıyla yoğun ve baş etmesi güç gelişmelerdi; belli bir mesafeyi korumaya karar verdi. Bu nedenle, Mumford ve Geddes, aralarındaki güçlü karşılıklı saygıya ve düşünsel bağa rağmen, hiçbir zaman gerçekten yakın olmadılar (Mumford 1982: 322; Miller 1989: 220).

Mumford uzun yıllar sonra, Geddes’in *Cities in Evoluti-*

on (1950) eserinin yeni bir baskısına yazdığı yazıda, Geddes'in gerçek anlamda özgün düşünürler arasındaki yerinin altını tekrar çizdi. Geddes'la hiçbir zaman gerçek bir yakınlık kurmamış olduklarını dile getirdiği yazısında, Haeckel ve Kropotkin'le birlikte ekoloji biliminin temellerini atan akıl hocasının alanındaki öncü rolünü vurguladı (1956: 99–111).

Mumford'ın anlattığına göre, her zaman “yaşamdan yana” olan Geddes, Mumford'a üç önemli fikir bırakmıştı. Tarih ve coğrafyanın doğrudan keşiflerle, bölgesel çalışmalarla yeniden canlandırılması; yalıtma yönteminin ya da ayırık çözümlemenin aksine, bütün organizmaları kendi ortamlarında ve daha geniş kapsamlı ilişkileri bağlamında ele alan bireşimli ya da bütüncül felsefe; son olarak da ekolojik duyarlılık; organiğe, doğanın keyif ve harikalarına yönelik yeni bir anlayış (1944: 389–390, Mumford'ın Geddes'la ilgili düşüncelerine dair daha fazla ayrıntı için bkz. Mumford 1979: 100–118).

Mumford City Kolejinde akşam öğrencisiyken, New York'un doğu yakasındaki işçi bloklarında dünyaya gelmiş, işçi sınıfına mensup çetin bir köktenci olan Irwin Granich ile tanıştı. “Mahalleyi çok iyi bilen ve proleter kökenlerinden gurur duyan” Granich daha sonra, Michael Gold takma adıyla, *Jews Without Money* (Parasız Pulsuz Yahudiler) (1930) adlı proleter klasiğini kaleme alacaktı. Walt Whitman'ın eserlerine duydukları aşk Mumford ve Granich'i sıkı arkadaşlar haline getirdi. İlk karşılaştıklarında Granich anarşistti, Mumford gibi merkez-siz siyasetten, özellikle de Rusyalı anarşist Pyotr Kropotkin'in fikirlerinden heyecan duyuyordu. 1917 yılında anarşist Ferrer Topluluğunda Mumford'ın halka açık ilk dersini ayarlayan da Granich'ti. Mumford burada ufak bir gruba “Kropotkin ve Bölgeselcilik Felsefesi” anlattı (Miller 1989: 98). İkisi de benzer köktenci görümlere sahipti, birbirlerine büyük saygı duyuyorlardı, ancak yıllar yollarını ayırdı; Granich Rus devriminin ardından hararetle ve atılgan bir Marksist devrimciye dönüştü. Mumford'ın ifadesiyle, Granich sonradan “en ümit vaat eden edebi yeteneklerden biri” olmasına rağmen, “Rus komünizmi-

nin taşlaşmış inaklarına kurban edilmişti” (1982: 135). Granich de arkadaşını yavan bir “liberal burjuva” olmakla suçladı. Bu kısmen geçerli bir ifade, zira Mumford özünde kökten-ci bir liberaldi, daha insanca bir ekonomik sistem arzusu Marx ve Engels’in değil, Patrick Geddes, William Moris, Lev Tolstoy ve Pyotr Kropotkin’in eserlerinden besleniyordu (Miller 1989: 98–99).

Patrick Geddes’in 1923’teki ABD ziyaretiyle aynı dönemde, Mumford’ın yanı sıra bir dizi topluluk planlamacı ve mimar ABD Bölgesel Planlama Derneğini kurdular. Benzer görüşlere sahip bu gruptan Benton Mackaye, Clarence Stein ve Henry Wright gibi isimler Mumford’ın hayatı boyunca en yakın arkadaşları oldular.

Bölgesel Planlama Derneğinin amacı büyükşehir (*megapolis*) karşısında işe yarar ve uyumlu bir alternatif üretmek, böylelikle daha yoğun kentleşme eğilimini tersine çevirmektir. Mumford dernekte kilit öneme sahipti, örgüt aracılığıyla da kökten-ci bir “bölgeselcilik” reformu geliştirdi ve savundu. Mark Lucarelli (1995), Mumford ve planlama siyaseti üzerine eserinde, Mumford’ın bölgesel planlama üzerine görüşlerinin yanı sıra derneğin tarihini de anlatır.

Geddes’in *Cities in Evolution* (1915) eserinin yanı sıra, Mumford için önem taşıyan ve bölgesel planlama hareketinin liderlerine esin sağlayan iki kilit eser daha vardı. Bunlardan biri Pyotr Kropotkin’in *Tarlalar, Fabrikalar ve Atölyeler* (1889) adlı, küçük, kırsala dayalı, işçilerin kendi idare ettikleri fabrikalara ve küçük ölçekli üretim yapan endüstrilere vurgu yapan eseri-ydi. Diğeri ise Ebenezer Howard’ın *Garden Cities of Tomorrow* (Yarının Bahçe Kentleri) ([1898] 1965) adlı kitabıydı. Howard kentle kırsalı birleştiren ve sakinlerine iş, alışveriş, dinlenme ve kültür imkanları sunan planlı “bahçe kentler” hayal etmişti. Mumford bu eserler sayesinde edindiği yeni ekolojik bölgesel bakış açısını, 1917 kadar erken bir tarihte, “Garden Civilizations: Preparing for a New Epoch” (Bahçe Uygarlıkları: Yeni Bir Çağa Hazırlık) (Mumford 1982: 335; Lucarelli 1995: 76) adlı

makalesinde ortaya koydu. Klasik eseri *Tarih Boyunca Kent*'te de, bütün o izdihamıyla, endüstrinin yarattığı kirlilikle, her gün uzayan ev iş arası mesafeleriyle, organik hayatla uzaktan yakından ilişkisi olmayan büyükkente karşı işe yarar alternatifler önermiş olan Kropotkin ve Howard'ı, son derece sıcak bir biçimde anmayı sürdürdü (1961: 585–586).

Mumford'ın "bölgeselcilik" anlayışının gelişmesinde rol oynayan diğer eserler arasında Walt Whitman'ın *Çimen Yaprakları* ([1855] 1958), George Perkins Marsh'ın (Mumford'ın ekoloji klasikleri arasına sokmak için epey uğraştığı) *Man and Nature* (İnsan ve Doğa) (1864) eseri ve George Russell'ın *Co-operation and Nationality* (İşbirliği ve Milliyetçilik) (1912) kitabı sayılabilir. Daha çok "AE" olarak bilinen George Russell, İrlanda milliyetçiliğinin yanı sıra tarımsal işbirliğini de savunmuş, sevilen bir İrlandalı şairdi. Mumford'ın esas ilgi alanı ise Russell'ın şiirleri ya da milliyetçilik vaazı değildi, onu daha çok Russell'ın doğa gizemciliği ve tarımsal işbirliği mesajı ilgilendiriyordu. Russell okumaları o kadar önemliydi ki Mumford 1916 yılında Columbia Üniversitesinde tarımsal ekonomi dersine yazılmıştı (Mumford 1982: 165; Miller 1989: 87).

Mumford'ın bölgesel ekoloji anlayışı karmaşık ve çok yönlü olmakla birlikte, özünde iki temel fikre dayanıyordu; biri topluluk siyasetine ve katılımcı demokrasiye vurgu, ötekisiyse kenti kurulacağı ekolojik bölgedeki organik yaşamla bağlantılı bir "polis" olarak yaratmayı amaçlayan organik bir felsefeydi. İlk fikir ulus devletin ve endüstriyel kapitalizmin, yani "megamakinenin" iktidarını dizginlemeyi amaçlıyor, ikincisi ise mekanikçi felsefeye ve onun meyvesi olan teknolojik akla alternatif oluşturmaya uğraşıyordu; çünkü bunlar Mumford'a göre, doğanın hakimiyet altına alınması ve toplumsal yaşamın her anının düzenlenip denetlenmesi için çalışan anlayışlardı. Bölgeselcilik de büyüyen anakentin (*metropolis*) alternatifiydi.

Kropotkin'e duyduğu hayranlığa rağmen anarşist sayılamayacak, aslına bakılırsa net bir siyasi görüşten yoksun olan Mumford'ın aklındaki esas fikir Amerikan demokratik katı-

lım geleneğini yeniden ortaya çıkarmaktı. Bu, sözgelimi Walt Whitman'ın "demokratik bakış açısında" yahut Reclus ve Kropotkin'in anarşist eserlerinde ortaya konmuş olan, merkez-siz bir siyaset ülküsüydü. Mumford'a göre gelecek ulus devlet-lerde ya da liberal demokraside değil, toplulukların ve işbirlikçi birliklerin toplu bir özerklik geliştireceği ve faaliyetlerini devletten bağımsız sürdüreceği merkezsiz bir toplumdaydı. Bu tür yerel birlikler ve ekonomik kurumlar kent yaşamını yeniden canlandıracak ve bölgesel çeşitliliği açığa çıkaracaktı (Luccarelli 1995: 23). Bu topluluklarda insan emeği saygınlığını ve yaratıcılığını geri kazanacaktı, zira aynen William Morris ve Thorstein Veblen gibi, Mumford da insanların doğayla üretici ilişkiler içine girmelerinin kendilerini tanımları açısından yaşamsal önemde olduğuna inanıyordu (Luccarelli 1995: 37).

Mumford'ın, hem öğretmen olarak hem köktenci edebiyat dergisi *The Dial*'da meslektaş olarak tanıdığı Veblen'a da büyük değer verdiğinin altını çizmekte fayda var. Veblen derslerinde pek etkileyici olmayı becerememişse de, yazdıkları Mumford üzerinde derin bir etki yapmıştı. Mumford Veblen'ı da Geddes'a benzeterek akademik bir "sapkın" olarak tanımladı (1982: 220). Bu, Mumford'a da epey uyan bir tanım.

Mumford, merkezsiz siyaset savunusuna koşut olarak, endüstriyel kapitalizmde toplumsal yaşamın parçalanması ve bilginin uzmanlık alanlarına ayrılmasıyla mücadele etmeyi amaçlayan, organik yahut "bütüncül" bir felsefe ileri sürdü. Aşağıda ayrıntılarıyla ele alacağım bu organik bakış açısını, esasen üstadı Geddes'tan yola çıkarak oluşturdu. Aslına bakılırsa Mumford Geddes'ı öncelikle *yaşamın* filozofu olarak görmüş-tü; Geddes'in "evrimci dirimselcilik" öğretisi, Mumford'ın ifadesiyle, "yaşamın ebedi kendini yenileme ve aşma kapasitesi-ne" dayanıyordu (1956: 100–101). Mumford biyoloji ve sosyolojiyi, bütün bilimleri, akli ve imgelemi, düşünce ve eylemi bir araya getiren, iç içe soğan dengeli bir yaklaşım peşindeydi. Bu nedenle bir tür "edebi sosyolog" olarak görüldü (Bender 1987: 235); amma velakin yazılarında antropolojiden, psikolo-

jiden – ki psikolog Henry Murray yakın arkadaşıydı – mimariden, kentsel planlamadan, felsefeden, siyaset kuramından ve tarihten edinilmiş fikirler de yer alıyordu. Mumford da, Geddes ve Kropotkin gibi, uzmanlaşma karşıtıydı, disiplinler arası bir düşünür, bir “hezarfendi”.

Endüstriyel kapitalizmde doğanın yok edilmesi ve aşırı sömürülmesiyle, kent yaşamının çöküşe uğramasıyla – devkentle (*megalopolis*) – uğraşan Mumford’ın ekolojik “bölgeselciliği”, Luccarelli’nin (1995: 2) pek yerinde ifadesiyle “kültürü canlandıran organik bir düzen” anlayışıydı. Teknoloji de kent de bölgesel organik bir kültür içinde yer almalıydı. Bu, toplulukçu siyaset ve katılımcı demokrasi savunusunu tamamlayacak bir “bölgesel bilincin” ya da “yerin görüngübilimi” anlayışının geliştirilmesini gerektiriyordu (Luccarelli 1995: 21).

Mumford’ın, *The Sociological Review*’da ortaya koyduğu, erken dönem ekolojik “bölgeselcilik” fikirleri özetle böyle. Bu hususu aşağıda daha ayrıntılı biçimde ele alacağım.

3. Teknik ve Uygarlık

Mumford’ın tartışmaya yer bırakmayan, dört ciltlik Yaşamın Yenilenmesi serisi, kendi anlatımına göre, hem yöntem hem plan bakımından “organik insancılık” kuramına örnek oluşturmayı amaçlıyordu. Mumford, özü ve sesi itibarıyla son derece köktenci diyebileceğimiz, akademik dile hiç bulaşmamış, muazzam bir araştırmacılık eseri olan bu dört ciltte, Batı uygarlığının gelişim tarihinin bir yorumunu sundu. Mumford’ın biyo-bölgesellik vurgusu, bütün bu ciltleri demokratik bakışın ve ekolojik dünya görüşünün dışavurumları haline getirdi. Mumford Batı uygarlığının üç yönünü; tekniği, endüstriyel kapitalizmin yükselişi ve zaferini – yani megamakineyi; Avrupa *kentinin* gelişimini; son olarak da Batının *kültür* tarihini alışılmadık bir derinlik ve irfanla inceledi. Organik bir bakış açısının, ekolojik bir felsefe geliştirilmesinin, derin bir “krize” sürüklendiğini düşündüğü Batı uygarlığının “yeni-

lenmesine” temel oluşturabileceğini savundu. Mumford’ın dile getirmeye çalıştığı, ekolojik, toplumsal ve siyasal ayakları bulunan çok yönlü bir krizdi.

Mumford, Oswald Spengler’in siyaset anlayışına ve “ekşimiş gizemciliğine” bir hayli karşı olsa da, onun “teknik” kavramını benimsedi, ama kavramı esas bağlamı olan teknolojiyi değil, endüstri *sanatlarını* anlatmak amacıyla kullandı. *Teknik ve Uygarlık*, Batı kültüründe tekniğin bu anlamının gelişiminin izini sürerek, özellikle modern tekniğin (makineler) yükselişinin ve çağdaş Batı uygarlığında oynadığı hakim rolü anlamaya çalıştı. Mumford makineyle alet arasında, makinenin onu kullananın yeteneğinden ve devindirme gücünden daha bağımsız olduğuna dayanan bir ayrım yapmakla beraber, her ikisinin de (mutfak eşyaları ve yollar, konut ve barajlar gibi kamu hizmetleri de dahil olmak üzere) özünde “çevreyi, insan varlığının kendini sürdürmesini ve güçlendirmesini sağlayacak şekilde değiştirmeye” çalıştığını dile getirdi (1934: 10).

Mumford, son üç bin yıldır insan kültürünün parçası olan “makine” kavramını, aletler, makineler, mutfak eşyaları, hatta yetenek ve bilgiyi de içerecek şekilde, teknolojik bloğun bütününü anlatmak için kullanmakla birlikte, teknolojinin bağımsız bir sistem oluşturmadığının altını çizdi. “Makine” ancak insan kültürünün bir parçası olarak varlığını sürdürüyordu (1934: 6). Mumford’ı esas meraklandıran şey ise, Batı kültürünün maddi ilerlemeye sorgusuz sualsiz bağlılığı ve “makine tapmcının (*cult*)” arkasında yatan etmenlerdi (Miller 1989: 326).

Mumford endüstri uygarlığının gelişimini art arda gelen, ama üst üste binerek birbirlerini etkilemeyi de sürdüren üç döneme ayırdı. Bu dönemlere, son ikisini Patrick Geddes’tan aldığı *ilk-teknik (eotechnic)*, *eski-teknik (paleotechnic)* ve *yeni-teknik (neotechnic)* adlarını verdi. “İktidar ve özgül malzeme bakımından, ilk-teknik dönemi bir su-tahta bloğu; eski-teknik dönemi kömür-demir bloğu; yeni-teknik dönemi ise elektrik-alaşım bloğu” şeklinde özetledi (1934: 10).

Uygarlıkların (yahut kültürlerin) kendi kendine yeten varlıklar olmadığını söyleyen Mumford, yel değirmeninin Batı Avrupa'ya sekizinci yüzyılda bugünkü İran'dan geldiği ya da Arapların pusula ve barutu Çin'den, cebiri Hindistan'dan getirdikleri örnekleri üzerinden, bugünkü makine teknolojisinin, ortaya karışık bir yaratıcılığın ürünü olduğunun altını çizdi (1934: 108).

Mumford, son dönemin tutulan tarihçilerinin endüstri devrimini görece yeni bir olgu olarak yorumladıklarına ve Watt'ın buhar motorunu keşfettiği 1780 yılı civarlarına tarihlediklerine dikkat çekti. Ancak, tekniğin günümüzde Batı uygarlığındaki baskın rolünü kavrayabilmek için, uzun gelişim sürecini ya da ideolojik ve toplumsal öncüllerini anlamak yeterli değildi; bu modern teknolojilerin çoğunun başka uygarlıklarda da var olduğunun ve buralardan devşirildiğinin de kabul edilmesi gerekiyordu. Mumford bu teknolojilere örnek olarak saat, yel değirmeni, matbaa, pusula ve hatta matematik ve kimyayı gösterdi (1934: 4).

Mumford bu anlayıştan hareketle, *Teknik ve Uygarlık*'ın başlarında, endüstriyel kapitalizmin ortaya çıkışından önceki "kültürel hazırlıkları" ve makineleşmenin "amillerini", yani eski-teknik dönemini inceledi. Mumford, on ve on sekizinci yüzyıllar arasında makinenin gelişine kapı açan kültürel hazırlıklar arasında, özellikle manastır sıklıdüzenine ve saate vurgu yaptı. Mumford, Werner Sombart'a atıfla, sıklıdüzenli, alışılmış ve düzenli bir hayat yaşayan Benedictusçu keşişlerin "modern kapitalizmin esas kurucuları" olduklarını öne sürdü. Ancak nicel düşünme tarzlarının gelişimi ve zamanın düzenli olarak ölçümü bakımından esas önem arz eden gelişme, on üçüncü yüzyıl civarında mekanik saatin ortaya çıkışıydı. Saat geçen zamanı takip edebilmenin yanı sıra, insanların eşanlı eylemlerde bulunmasını da sağlayarak zamanla organik yaşam arasındaki bağı kopardı. Dolayısıyla Mumford'a göre, "endüstri çağının kilit makinesi" buhar motoru değil, saatti (1934: 13–14).

Toplumsal yaşamın her yönünün düzenlenip denetlen-

mesi de eşit önem taşıyan bir olguydu; “mekanikçilik” sosyo-ekonomik yaşamın örgütlenmesinin unsurlarından biri haline geliyordu. “Piramitler için her adımda kırbaç yiyerek taş taşıyan köle ve köylüler, Roma kadirgahlarında, mekanik bir hareketten başka şey yapamamışlar diye oturaklarına zincirlenmiş köleler” Mumford’a göre *makine olgularıydı* (1934: 41). İnsan alışkanlıklarının mekanikleştirilmesi ve toplumsal yaşamın her anının düzenlenip denetlenmesi endüstri uygarlığının ve megamakinenin gelişini hazırlıyordu.

Mumford, daha sonra kaleme aldığı *Makine Efsanesi* (1967) eserinde, megamakinenin bir “iktidar bloğu” olarak eski Mısırlılar ve öteki ilk uygarlıklardan bu yana var olduğunu öne sürdü. Karmaşık teknolojileri olmayan “Piramit Çağının” yönetici seçkinleri, kölelerden “oluşan” bir makine yaratmışlardı; güneş tanrıyla özdeşleşmiş göksel bir kralın mutlak yetkesi altında, son derece merkezi ve eşgüdümlü bir biçimde işletilen bir angarya sistemi bu. Bütün sistem denetim, düzenleme, itaat ve tekdüzelik ekseninde dönüyordu. Aşağıda tartışacağım üzere, Mumford’ın zamanının iki süper gücü olan ABD ve Sovyetler Birliği’nin, İkinci Dünya Savaşından sonraki sosyopolitik örgütlenmelerine de yansıyan bu özellikler modern megamakineyi belirlemişti.

Endüstri kültürünün ortaya çıkışında ideolojik etmenlerin de rolü vardı. Mumford bunlara örnek olarak ruhçuluğun ve pagan düşünce tarzlarının gerilemesini, dünyayı belli bir düzende yaratan her şeye kadir ilahi varlık öğretisinin yükselişini ele aldı. On yedinci yüzyılda, tanrının ebedi bir saatçi olarak tasavvur edildiği bir tanrıçılık anlayışı hüküm sürmeye başladı. Bacon, Descartes, Galileo ve Newton gibi, hepsi de dini bütün Hristiyanlar olan düşünürlerin dile getirdiği mekanikçi felsefe, fizik dünyaya aşırı vurgu yapılmasına ve organığın yok olmasına neden oldu (1934: 46–47).

Mumford’a göre mekanikçi felsefe dolayısıyla “bilimler tekniğin gelişimine, teknik de Doğanın fethine hasredildi” (1934: 57). Andreae’nin *Christianopolis*i (1619), Bacon’ın *Yeni*

Atlantis'i (1627) gibi dönemin önde gelen ütopyalarının hepsi, *makinenin* daha *mükemmel* bir dünyanın yaratılması çabalarında oynayabileceği rolü ele aldı (1934: 58). On yedinci yüzyıl civarlarında “mekanik Dünya tablosu” oluşur oluşmaz makineleşme coştı, makineler katlanarak artıp varoluşa hakim oldu; algı dünyası, yani dış dünya iç dünyamızdan, hislerimizden daha önemli hale geldi (1934: 49–51).

Endüstriyel kapitalizmin ve megamakinesinin yükselmesinde rol oynayan bir diğer unsur da, hiç kuşkusuz kapitalizmin ortaya çıkışıydı. On altıncı yüzyılda meydana gelen bu gelişme, kent yaşamına yeni soyutlama ve hesaplama alışkanlıkları soktu; zaman para demeye, ama daha çok da “iktidar” demeye gelir oldu. Mumford, kapitalizm ve tekniğin farklı şeyler olduğunun unutulmaması gerektiğini söylemekle birlikte, “kapitalizmin makineyi toplumsal refahı değil karı artırmak için kullandığını; mekanik aygıtların da yönetici sınıfların büyümesine hizmet ettiğini” vurguladı (1934: 27).

Mumford, makineleşmenin “amillerinden” bahsederken öncelikle erken cilalı taş kültürü için yaşamsal bir enerji kaynağı olan odunun önemine dikkat çekti (1934: 77–79), ancak iki olguyu özel olarak inceledi. Bunların ilki madenciliğin, özellikle altın ve demir madenciliğinin kültürel neticeleriydi. Madencilik ilkin bir iş değil, mahkumlara ve kölelere yüklenen bir ceza olarak görülüyordu. Mumford, madenin insanın yarattığı ve içinde yaşadığı ilk “organik olmayan çevre” olduğunu söyledi. Tarla ve orman, akarsu ve okyanus yaşam çevresiyken, maden cevherlerin, minerallerin ve metallerin çevresiydi; yaşamın barınmadığı bir yerdi (1934: 69). Mumford madenin, on yedinci yüzyıl fizikçilerinin tasavvur ettiği kavramsal dünyanın somut modeli haline geldiğini, kapitalizmin ilk aşamalarına da kopmaz bağlarla bağlı olduğunu öne sürdü (1934: 70–74).

İkinci husus ise savaşın ve askerlik yaşamının modern makine biçimlerinin ortaya çıkışındaki rolüydü. Mekanik savaşın ortaya çıkması, tüfek ve askeri teçhizatın gelişmesinden ayrı olarak, “askeri düzen” beraberinde sıradüzen, aşırı denetim ve

tekdüzelik getirdi. Mumford on yedinci yüzyıl askerinden bahsederken, “tatbikatlarla tek beden gibi hareket etmeyi; sıradüzenle tek beden gibi tepki vermeyi; tek tip giysiyle aynı görünmeyi öğrendiler,” dedi (1934: 92). Savaş en başta gelen makine “üreticisiydi”, yönetici sınıfların devleti yaratırken kullandıkları esas araçtı. Ne var ki makineleşmeyle askeri gücün ittifakının ve savaşın neticesi servet ya da insani refah değil, “acı, sakatlık, fiziksel yıkım, dehşet, açlık ve ölüm” oldu (1934: 86–96). Mumford makinenin Batı kültürüne, “insanı köle gibi küçültücü işlerde ter dökmekten kurtarmaya değil, askeri aristokrasiler arasında gelişmiş olan aşağılık tüketim standartlarına bağımlılığı daha yaygınlaştırmak için” geldiği sonucuna vardı (1934: 106).

İlk-teknik Dönemi

İlk-teknik dönemi, yani (Yunanca *eos*, seher adından gelme) modern tekniğin “seher vakti”, kabaca 1000 ve 1750 yılları arasına denk düşer. Ortaçağ genellikle aşağılayıcı bir tavırla, teknolojik bakımdan geri kalmış olarak betimlenmekle birlikte, Kropotkin ve William Morris’in yolundan giden Mumford, bu dönemin özellikle kendisinden sonra gelen eski-teknik dönemiyle karşılaştırıldığında daha net görülen olumlu yönlerinin altını çizdi. İlk-teknik ekonomisinin ana malzemesini, ev ve gemi inşaatında kullanılmasının yanı sıra, yük arabalarından çamaşır teknelerine dek çeşitli gereçlerin yapımında da faydalanan odun oluşturunuyordu. On ikinci yüzyıldan itibaren iki güç kaynağı daha önem kazandı; bunlardan biri mısırın öğütülmesini sağlayan ve demir üretimine yardımcı olan su değirmeni, ötekisi de özellikle Hollanda’da toprak kullanımı konusunda büyük önem taşıyan yel değirmenleriydi. Rüzgar ve su gücünün etkisinden bahsederken hafiften şiirsel bir dil tutturan Mumford’a göre bunlar geniş bir aydın kitlesinin ortaya çıkmasına vesile oldular, böylelikle kölelik kurumuna hiç ihtiyaç duyulmadan sanat, araştırmacılık, bilim ve mühendislik alan-

larında muazzam eserler yaratıldı. Bu, “insan ruhunun zaferlerinden biriydi” (1934: 118).

Teleskop, mekanik saat, matbaa makinesi, pusula gibi en önemli teknik buluşların hemen hepsi, *hatta* kişisel farkındalığa, düşünömselliğe ve iç gözleme kapı açan el aynası da yine bu dönemde icat edildi (1934: 129). Toplumsal ve mekanik bakımdan saatin önemini tekrar tekrar vurgulayan Mumford, on iki ve on üçüncü yüzyıllarda ortaya çıkan üniversite kurumunun da son derece hayati olduğunun altını çizdi. Ancak dönemin en önemli buluşu, bilimde deneysel yöntemin keşfiydi (1934: 132).

İlk-teknik döneminin hemen her anında kültür ve teknik görece uyum içindeydi; ekolojik bir bakışla, maden ve savaş meydanını dışarda bırakarak konuşacak olursak, teknik büyük oranda iyicildi ve Mumford’ın ifadesiyle bütünüyle “yaşamın hizmetindeydi” (1934: 150). İnsan kültürünün bütünü düşünöldüğünde, Mumford’a göre ilk-teknik dönemi “tarihteki en aydınlık çağlardan biriydi”. Mekanik kazanımların yanı sıra, “kentlerin kurulduğu, toprakların işlendiği, binaların inşa edildiği, insan düşüncesini ve beğenilerini, gerçek hayattaki kazanımları tamamlayan resimlerin çizildiği” bir dönemdi bu (1934: 111).

Bununla birlikte, Mumford ortaçağdaki siyasi ve toplumsal eşitliksizlerden de bihaber değildi. Uygarlığın başlangıcından bu yana devlet iktidarının artmasının, toplumun sınıflara bölünmesi, angarya sistemlerinin gelişmesi, imparatorlukların yaratılması, manasız anıtların inşa edilmesi, toprakların yağmalanması gibi olguları da beraberinde getirdiğini, bunların da tekrar tekrar halk protestolarına, ayaklanmalara ve karışıklıklara sebep olduğunu ortaya koydu (Sale 1980: 131). Öte yandan, Fredy Perlman’ın (1983) savının aksine, uygarlığın iki yanlı bir birikim süreci olduğunu savundu, “özgür” ortaçağ kentinin, lonca sisteminin ve matbaanın ortaya çıktığı ortaçağ her şeye rağmen insan özgürlüklerinin genişlediği bir dönem olarak gördü.

Bununla birlikte, ortaçağı Avrupa kültürünün “en muazzam anlarından” biri olarak tanımlayan Mumford’ın, ortaçağ toplumundaki sıradüzenleri ve angaryaları bir miktar görmezden geldiği iddiasında da gerçeklik payı var (1970: 6; Marx 1990: 179). Ancak bizim için önem taşıyan nokta, ilk-teknik ekonomisinin ekolojiyle uyumlu olduğu savıydı. Aşağıdaki iki parça bu savı ortaya koymaya yetecektir sanıyorum.

Değirmenin ömrü uzun, masrafı cüzi, ürettiği güç sonsuzdu. Toprağı soyup soğana çeviren, arkasında da döküntü ve terk edilmiş köylerden başka şey bırakmayan madenciliğin aksine, değirmenler toprağı zenginleştirdi, ölçülü, istikrarlı tarıma imkan sağladı. (1934: 118)

İlk-teknik düzeninin enerjisi buhar olup uçmadı, yarattıkları bir süre sonra çöpe atılıp unutulmadı; on yedinci yüzyıla geldiğimizde, Kuzey Avrupa’nın balta girmemiş ormanlarının ve bataklıklarının yerini, göz alabildiğine uzanan araziler ve ormanlardan, köyler ve bahçelerden oluşan bir tablo almıştı: çıplak çayırliklar, adım atılmaz ormanlar düzenlenmiş manzaralara dönüştürülmüş, insanın toplumsal ihtiyaçları nedeniyle, ferahfeza düzenlenmiş, sağlam çatılmış, havadarlığı, düzeni ve güzelliğiyle bugünün kentlerine halen meydan okuyan yüzlerce yeni kent ortaya çıkmıştı. (1934: 147)

Mumford daha sonraki *The Pentagon of Power* (İktidar Beşgeni) (1970) adlı kitabında da, geç ortaçağdan kalma “çoklu teknik mirastan” övgüyle söz etmeyi sürdürdü. Teknolojik yeniliklerin yayılmasına ve uluslararası niteliğine, ortaçağ tekniği ve organik tarım arasındaki sıkı bağlara, su ve rüzgar gücünün kullanımındaki artışın, tarihte ilk kez “özgür” (yani köle olmayan) emeğe dayalı gelişmiş bir ekonomi yarattığına vurgu yaptı. Endüstriyel özgürlüğün asli faileri, kendi kendilerini yöneten loncalardı (1970: 133). Mumford matbaanın teknolojik bilginin yayılmasında oynadığı rolün altını özellikle çizirken, kapitalizmin ve merkezi karasal devletin yükselişiyle birlikte zanaat üretiminin ve bilgisinin aşağılanmaya, kötülenme-

ye ve sosyo-ekonomik yaşamdan silinmeye başlamasına da ver-yansın etti. Bu, çeşitlilik ekonomisinin “iktidar sistemine” kur-ban edilmesi, modern megamakinenin ortaya çıkışı anlamına geliyordu. Zanaatçılığın sistemli yıkımı, (William Morris’in izinden giden) Mumford’a göre hiç de kaçınılmaz ya da gerekli değildi (1970: 153–159).

Eski-teknik Dönemi

1750’den sonra, endüstri “farklı bir enerji kaynağı, farklı malzeme ve farklı toplumsal hedeflerle” yeni bir aşamaya girdi. Bu, Mumford’ın Geddes’a atıfla eski-teknik çağı dediği, ikinci endüstri devrimi dönemi idi. Bu yeni dönem, yaşamdan para-ya ve iktidara doğru keskin bir değer kaymasını da beraberinde getirdi. Mumford’ın “karbon kapitalizmi” dediği dönemin ağır basan toplumsal hedefleri iktidar, kar ve verimlilikti. Mumford bu yeni dönemin niteliğini şu şekilde özetledi:

On sekizinci yüzyılda nüfus ve endüstrinin yaşadığı büyük kaymanın nedeni, kömürün mekanik bir güç olarak kullanıl-maya başlaması ve bu gücü daha etkin kullanmak üzere bu-har motoru gibi yeni araçlar bulunmasıyla, demiri eritmek ve dövmek için yeni yöntemler geliştirilmesidir. Bu kömür ve de-mir bloğu yeni bir uygarlık doğurdu. (1934: 156)

Mumford endüstriyel kapitalizmin ortaçağa kıyasla “daha insanca bir kültür” yaratılmasına yardım etmiş olabileceğini kabul etti, amma velakin “yıkıcı geçiş dönemi” olarak nitele-diği eski-teknik döneminin toplumsal ve ekolojik etkilerini de şiddetle eleştirdi (1934: 211). Mumford karbon kapitalizmi-nin psikolojik etkilerini de son derece olumsuz bir gözle değer-lendirdi; bunlar arasında, karşılıksız kazanç beklentisi; denge-li üretim tarzına boş verilmesi; tüketim ve kazanç vurgusu; çer-çöpün, enkazın, süprüntünün çevrenin normal unsurları ara-sında sayılır olması gibi özellikleri dile getirdi (1934: 158).

Eski-teknik çağının, yani endüstriyel kapitalizmin toplum-

sal ve ekolojik maliyetini ise daha ayrıntılı biçimde betimledi. Çağın “gerçeklikleri” para, fiyatlar, sermaye, hisselerdi, çevre bir soyutlama olarak görülüyor, hesaba katılmıyordu. “Değişim değerinden nasibini almamış hava ve güneş ışığının hiçbir gerçekliği yoktu” (1934: 168). Eski-teknik ekonomisinin değerleri basbayağı arapsaçına dönmüş, sonuçta da çevre mahvolmaya başlamıştı. Endüstriyel ve kimyasal atıkların, hatta insan dışkısının boşaltıldığı akarsular zehirli ve berbat kokulu ırmaklara dönmüştü. Balıklar ölmüş, su içilmez, hatta içine girilmez hale gelmişti. Buhar motoru gücün ve verimliliğin simgesi olarak takdim edilirken fabrika bacalarından çıkan duman “hava-yı kirletmiş, enerji israfına neden olmuştu” (1934: 168). Hava kirliliği eski-teknik endüstrisinin ilk işaretlerinden biriydi.

Yeni endüstriyel kentlerin adım atılmaz hale gelmesi, içme suyunun ve sağlık koşullarının yetersizliği, hatta (erken ortaçağ kentlerinin aksine) bahçe ve açık alanların yokluğu, kaçınılmaz olarak çiçek, verem, tifo ve raşitizm gibi yaygın hastalıklara neden oldu (1934: 170). Eski-teknik çağının en bilindik manzaraları toplumsal sefalet, mahvolmuş bir çevre ve yeterli beslenemeyen çocuklardan oluşuyordu.

Mumford, endüstriyel kapitalizmde insanlara da “tabiata gösterilene eşdeğer bir zalimlikle” muamele edildiğini, berbat koşullarda aşırı çalıştırılan işçilerin endüstriyel makinenin çarklarına indirgendiğini öne sürdü. Onları makineye bağlayan açlık, cehalet ve korkuydu. Bu üç koşul, Mumford’a göre “endüstriyel sıkıdüzenin” temellerini oluşturunuyordu (1934: 172–173).

Mumford, endüstriyel kapitalizmin yağmacı doğasını ve rekabet vurgusunu meşru göstermek için kullanılan, “en iyi uyum sağlayanın hayatta kalmasına” dayalı Malthusçu öğretiyeye, karşı çıktı. Bunun yanı sıra, on dokuzuncu yüzyıl burjuva ideolojisindeki ilerleme ilkesine ve kendi deyişiyle “yürüyen bir soyutlamadan başka bir şey olmayan”, liberal “ekonomi insanına” son derece çarpıcı eleştiriler getirdi. Bu hususları altıncı bölümde ele alacağım.

Mumford'ın eski-teknik çağı değerlendirmesi genel itibarıyla aşırı olumsuzdu. Eski-teknik toplumuyla savaş arasındaki yakın ilişkiye işaret eden Mumford, sadece iktidar ve kâr amacıyla kullanılan makinenin ürettiği malların çoğunun “çöpe ya da savaşa” gittiğini söyledi (1934: 196). Eski-teknik döneminden, geçmişe ait bir şey gibi bahsetmekle birlikte, yöntemlerinin ve ürettiği düşünce tarzlarının Batı kültürünün büyük kısmını halen etkisi altında tuttuğunu öne sürdü. “Eski-teknik ülkeleri, Batı dünyasının siyasetine ve endüstrisine halen büyük oranda hakimdir” ifadesiyle bunu açık bir biçimde dile getirdi (1934: 213).

Buna rağmen, eski-teknik çağının bir geçiş döneminden, “ilk-teknik ve yeni-teknik ekonomilerini ayıran işlek, tıklım tıklım, çere çöpe bulanmış bir caddeden” başka bir şey olmadığını gördüğü için umudunu korudu (1934: 211). Eski-teknik endüstrisi yaşam karşıtıyken, dikkate değer icat ve buluşlarıyla ağır ağır ortaya çıkan yeni-teknik dönemiyle beraber, makine teknolojisinin “yaşamın gerçek bir müttefikine” dönüşmesi olasılığı doğdu (1934: 247).

Yeni-teknik Dönemi

Mumford, *Teknik ve Uygarlık* eserini yazdığı 1930'lu yıllarda, daha olumlu, eşitlikçi ve yaşamı olumlayan bir toplumun doğuşunu müjdeleyen yeni bilimsel ve teknik buluşların yapıldığı bir zamanda yaşadığı hissine sahipti. Bu gelişme iş, sanat ve yaşam arasında yepyeni bir bileşim sağlayacaktı. Mumford'a göre, on dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru, endüstrinin niteliğini tamamen değiştirerek daha insanca bir teknolojiye zemin hazırlayan bir dolu bilimsel keşif ve müdahale gerçekleştirilmişti. Bu müdahalelerin en önemlileri arasında radyo telgraf, elektrikli lamba, telefon, elektrikli motor, daha sonraki dönemde pikap, içten yanmalı motor (otomobil ve uçak), fotoğraf makinesi ve kamera, tayfölçer ve röntgen sayılabilir. Aynı dönemde biyolojik ve toplumsal bilimlerin ortaya çıkışı, bi-

limsel bilginin doğrudan tekniğe ve yaşamın idaresine uygulanmaya başlaması da önemli gelişmeler arasındaydı (1934: 214–217).

Ancak Mumford'a göre yeni-teknik döneminin ayırt edici özelliği, cam, bakır, alüminyum, silis gibi yeni malzemelerin, bakalit ve selüloit gibi yapay bileşimlerin ve enerji olarak elektriğin kullanımıydı. Mumford ayrıca hidroelektriği ve güneş enerjisi olasılığını, üretim birimlerinin küçülmesini sağlayacak yeni, doğayı kirletmeyen enerji biçimleri olarak gördü. “Daha büyük daha iyi anlamına gelmek zorunda değil artık,” diyen Mumford'a göre, yeni teknolojinin itici gücü olan “elektrik üretim tesisleri”, esnek güç birimlerini, daha küçük üretim atölyelerini ve endüstrinin merkezsizleşmesini mümkün kıldı (1934: 221–226).

Kişisel motorlu araç konusuna da pek hevesle yaklaşmayan Mumford, otomobilin verimsizliğini, anakentte ve otoyollarda yarattığı tıkanıklığı, yaya hareketlerini engellemesini, hatta çok sayıda insan hayatına mal olmasını gündeme getirdi (1934: 237). Hayatı boyunca hiç araba kullanmadı, hatta daha sonra, kendi deyişiyle “otomobil dininin” en ateşli karşıtlarından birine dönüştü (Miller 1989: 204).

Eski-teknik dönemine kaynakların pervasızca harcanması ve çevrenin bozulması damga vurmuşken, Mumford yeni teknolojinin yeni bir korumacılık etiği yaratacağını düşündü. “Bu dönüşümü sağlayan elektrik. Eski-teknik endüstrinin kesif dumanı dağılıyor; elektrikle birlikte ilk-teknik döneminin tertemiz gökleri, suları geri dönüyor” dedi (1934: 255). Mumford'a göre çevrenin korunması yeni-teknik döneminin en önemli yönlerinden biriydi. Charles Darwin ve George Perkins Marsh'ın yeni yeni filizlenen ekolojik dünya görüşünün gelişimine yaptığı katkıların altını çizdi. Marsh klasik eseri *Man and Nature*'da (1864), toprak aşınımı ve ormansızlaşmanın olumsuz etkilerini ele almıştı, Darwin ise Mumford'ın gözünde ekolojistlerin *öncüsüydü* (1934: 256).

Mumford, yeni-teknik döneminde yeni makine ve enerji-

lerin kapitalist üretimin ve “ordu müessesesinin” geliştirilmesine hasredildiğini görmüyor değildi, yine de bu teknolojinin “daha yaşamsal ve insanca amaçlarla” işe koşulabileceğini düşünüyordu (1934: 265). *Teknik ve Uygarlık*’ın geri kalanında, endüstriyel kapitalizme yönelik çarpıcı eleştirilerini sürdürmekle birlikte, esasen yeni-teknik ekonomisinin toplumsal içerimlerini ve neticelerini ele aldı. Ona göre “makine uygarlığının” ana özellikleri, mekanik güçte artış ve meta üretiminin katlanması; zaman ve mekanın büzülmesi – kapitalizmin bu özelliği daha sonra Anthony Giddens (1981: 40) ve David Harvey (1996: 242–247) gibi araştırmacılar tarafından gündeme getirilecektir –, üretimin giderek genelgeçerleşmesi ve standartlaşması (1934: 281) şeklinde özetlenebilirdi.

Mumford temelde iki özelliğe, giderek daha fazla meta'nın üretimiyle meşgul olunmasına ve kendi ifadesiyle “amaçsız maddeciliğin” yahut çağdaş dile yerleştiği şekliyle “tüketimciliğin” gelişimine dikkat çekiyordu. Maddi meta edinimine yönelik vurgu, maddi olmayan meşgale ve ilgileri iyice gözden düşürüyor, bir taraftan da şiddetli bir toplumsal verimsizliğe neden oluyordu. Söz gelimi, konservecilik ve dondurma teknolojileri işe yarar buluşlardı ama konserve gıdaların meyve sebzeden yana sıkıntı çekmeyen bölgelerde satışa sunulması akılcı bir dağıtım yöntemi olmadığı gibi toplumsal bir kayıp anlamına da geliyordu: “İhtiyaç olup olmadığına bakılmaksızın meta üretme, yararlı olup olmadığı sorgulanmadan buluşları kullanma, verimli olup olmadığı hesaba katılmadan enerji kullanma alışkanlıkları, çağdaş uygarlığımızın hemen her zerresine sinmiş durumdadır” (1934: 274).

Bütün bu alışkanlıklar yüzünden insan kişiliği bütünüyle gelişmiyor, diğer önemli insan eylemleri ve ilgileri değersizleşiyordu. Bunun da sebebi, hiç şüphesiz, endüstriyel kapitalizmde “makinenin” temel insan ihtiyaçlarını karşılamak yahut gereksiz insan emeğini azaltmak için değil, yönetici sınıflara “kâr, iktidar ve servet” getirmesi için kullanılmasıydı (1934: 281).

Makine teknolojisinin gelişmesiyle “ihtiyaçlar ekonomi-

sinden edinim ekonomisine” geçiş yaptık, üretimin amaçsızca genişlemesi kapitalizmin temel “hastalıklarından” biri haline geldi. Mumford, sınırsız ve artan ihtiyaçlar innağına karşı, yaşamsal ihtiyaçların sınırlı olduğunu, iyi bir yaşamın olmazsa olmaz unsurlarıyla, makinelerin ürettiğı “meta” deryası arasında zorunlu bir bağlantı olmadığını öne sürdü. Dahası, hem doğal hem üretilmiş unsurlara sahip, tatminkar ve ilham verici bir çevrenin “makine ürünü” olmadığını altını çizdi. Kapitalizm, “ihtiyaçları sınırlamak ve tatmin etmekten çok kışkırtarak büyüyordu. Tüketim hedefi belirlemek üretimin frenlenmesine, kâr fırsatlarının azalmasına neden olurdu (1934: 391–396). Mumford kapitalizmin özündeki açmazı da ortaya koydu; sistem sınırsız ihtiyaçlar öğretisi vaaz ederken kalabalık bir nüfusun en temel ihtiyaçlarını dahi gidermeyi başaramıyordu (1934: 397).

Kapitalizmde iş bölümlendirilmiş, tekdüzeleştirilmiş, büyük oranda angaryaya dönmüştü. Mumford işi “hayatın idamesi için gerekli olan çabaların toplamı”, yani doğal dünyayla organik bir ilişki olarak yorumladığı, insanlığın çevreyle etkileşiminin “asli biçimi” olarak gördüğü için, “işin ortadan kaldırılması” gibi bir çağrıda bulunmaz (1934: 279). Dolayısıyla işin yok edilmesi yerine, Kropotkin gibi, makinenin akılcı kullanımını, “kölece çalışmanın yahut köleliğin; bedeni bozan, zihni körelten, ruhu öldüren iş türlerinin” ortadan kaldırılmasını önerir. Yıldızların haritasını çıkarmak, bahçeyi bellemek gibi işler, ona göre yaşamın ebedi keyifleri arasındadır (1934: 414).

Mumford, organiğin esamisinin okunmadığı, toplumun kapitalist yayılım ve askeri fetihlerle insanlığından koparıldığı makine uygarlığında, gidişata hael gelmesin diye birtakım “ödünleme” mekanizmalarının ortaya çıktığına dikkat çekti. En başta, makineye karşı içgüdüsel bir tepki olarak ortaya konan cinsellik geliyordu; hayatın tekdüzeliğine, aşırı düzenleme ve denetim mekanizmalarına değişim ve yenilik saplantısıyla karşılık veriliyordu; Mumford’ın gözünde en önemlisi de mo-

dern bir “gösteri” olarak “kitle sporunun” ortaya çıkışıydı.

Hemen her toplumda belli yüzleriyle karşılaşılan oyunun aksine, kapitalist kitle sporu rekabete, şansa (ve sonuçlar üzerine bahse), rekor kırmaya, ünlü tapıncına, gösterinin yarattığı heyecanın “ani bir ölüm ya da ölümcül sakatlık vaadiyle” özellikle kıskırtılmasına, yani yüksek drama vurgu yapıyordu (1934: 304). Kapitalizmde spor oyun olmaktan çıkıyor, son derece kârlı bir sektöre dönüşmesi bir yana, esasen emniyet supabı işlevi görüyordu (1934: 307). Mumford’ın kapitalist “sporun” toplumsal neticeleriyle ilgili dile getirdiği noktalar az bulunur bir öngörüğü ortaya koyuyordu. Yine onun “gösteri” kavramı da, daha sonra Durumsalcılar (Situationalists) tarafından benimsenecekti.

Makine uygarlığına yönelik sert eleştirilerine rağmen Mumford ne teknoloji ne de bilim karşıtıydı. Mumford, Martin Lewis’in (1992: 119) ima ettiği “teknik korkusu” gibisinden, çağdaş “teknoloji” eleştirmenlerinin çoğunun (örn. Mander 1991; Watson 1999) mustarip olduğu “hastalıkla” da mâlul değildi. Mumford “makineyi” (yani modern teknolojiyi) özünde “kararsız” bir şey olarak görüyordu; makine düzen de kargaşa (*chaos*) da yaratabiliyor, çevresel bozulmaya neden olabiliyordu; insanın boşa enerji harcamasını önüyor ama bir taraftan da onu yanlış yönlendirebiliyordu. Hem “özgürleşme” hem “baskı” aracına dönüşebiliyordu (1934: 283). Ama her şey bir yana, makine teknolojisi aynen bilim gibi insan imgeleminin ürünlerinden biriydi ve hem estetiği hem yöntemleriyle insan refahına “kalıcı bir katkı” yapmıştı. Mumford’ın dediği gibi, “bilimlerin ve tekniğin insan ruhuna sunduğu keyif verici olanakları ancak bir budala küçümseyebilir” (1970: 182). Asıl sorun makine değil, makine teknolojisinin tek taraflı, insan yaşamının toplumsal örgütlenme ve kişilik gibi daha önemli yönlerini göz ardı eden vurgusuydu.

Yani, gereksiz bir dizi makineyi ve sıkıcı tekdüze işleyişi ortadan kaldıracamız diye makine uygarlığını toptan yok etmemiz ve el üretimine dönmemiz gerekmiyordu, “tek yapmamız

gereken makineyle ilişkilerimizde hayal gücümüzü, zekamızı ve toplumsal terbiyemizi kullanmaktı” (1934: 427). Konuyla ilgili araştırmacıların uçlara sürüklenerek teknolojiyi her şeyiyle kabul eden budalalar ya da önyargılarını mezara taşıyan teknoloji karşıtları olarak ikiye ayrıldığı bir dönemde, Mumford makine teknolojisinin hem yapıcı hem yıkıcı niteliklerini ortaya koyması bakımından eşsiz bir konuma sahipti (Hughes ve Hughes 1990: 3). Mumford’ın diyalektik doğa yaklaşımı da, doğal dünyanın gerçekliği ve insanın yaratıcı eylemliliğinin önemi olmak üzere iki temele dayanıyordu.

Tekniğin – aletin – önemi, insanların doğayla daha yakın temas kurmasını sağlamasından; doğaya yeni biçimler vermesini sağlamakla kalmayıp kapasitelerinin sınırlarını göstermesinden kaynaklanıyordu. Düşlerinde mutlak güce sahip olan insan, gerçek dünyada bağımsız bir varoluşa sahip olan doğayla oyun oynanmaması ya da doğanın tehdit edilmemesi gerektiğini anlamak zorundaydı (1934: 321). Mumford’a göre, “insan emeğiyle tanışmamış, faaliyetlerine kayıtsız, dilek ve yalvarışlarına sağır, yansız bir dünya kavramı, insan imgelemine en yüksek zirvelerinden birini oluşturuyor, ayrıca yepyeni bir insani değeri ifade ediyordu” (1934: 361).

Öte yandan, Mumford insanların da diğer bütün organizmalar gibi yaratıcı varlıklar olduğuna, çevreye uymakla yahut basitçe kendilerini doğaya uyarlamakla yetinmediklerine de dikkat çekti. Organizmalarla çevreleri arasındaki etkileşimin “iki yönlü” olduğunu söyledi; insan yaşamı yalnızca fiziksel ve toplumsal çevreye uyum sağlamaktan ibaret olsaydı, insanlar dünyayı buldukları gibi bırakırlar, makine hiç icat edilmezdi. Dolayısıyla, insanların “koşulların kölesi” olmadığını, kısmen kendi yaşam koşullarını yarattıklarını anlamak son derece büyük önem taşıyordu. Mumford’ın, Geddes’a atıfla söylediği gibi, “tüm canlı türleri ... doğaya uyum sağlamanın yanı sıra isyan da eder; hepsi yaratan ve yaratılındır, kader kurbanı ve kaderinin efendisidir” (1934: 319).

Mumford, *Teknik ve Uygarlık*’a son verirken, yeni tekniğin

gelişimiyle birlikte insanların dinamik bir nüfus dengesi kurabilme şansı olduğunu dile getirdi. Bunun için ölüm ve doğum oranlarını denkleştirmeleri, bölgesel endüstri ve tarım dengesi oluşturmaları, en nihayetinde kendileri ve çevreleri arasında denge sağlamaları gerekiyordu:

Bu öncelikle insan ve doğa arasındaki dengenin tekrar kurulması anlamına geliyor. İnsanın ilkel geçmişinin mekanını – kültürel miras incelidikçe önemi artan bir olgu olan – dinlen- ce kaynağı olarak korumak ve vahşi yaşamı güven altına almak için, orman örtüsünün mümkün olan her yerde yeniden oluşturulması, toprağın korunması ve iyileştirilmesi gerekiyor. (1934: 430)

Yeni-teknik endüstrisinin bugün biyo-teknolojiyi, bilgisayarları ve elektronik iletişimi de kapsayacak şekilde gelişimi, Mumford'ın 1930'larda hayal ettiği türden bir topluma yol açmadı; teknolojinin temposu azalmak bir yana, son onyıllarda iyice artarak toplumsal yaşamın çok daha fazla yönüne sızdı. Mekanikçi felsefe hakim ideoloji olmayı sürdürüyor, ayrıca yeni-teknikle kapitalizm arasında Mumford'ın öngördüğü ayrılıktan da eser yok. Aksine, bilim, teknoloji ve kapitalizm baş edilmez bir birlik oluşturarak, yeni-teknîği, Mumford'ın hep umut ettiğinin aksine “yaşamın hizmetine” değil, küresel kapitalizmin ve devlet iktidarının çıkarlarının geliştirilmesine hasretmişler.

Bu nedenle Mumford'ın otuz yıl kadar sonra yazdığı *Makine Efsanesi* son derece farklı bir tona sahipti. Bu kitabın devamı olan *The Pentagon of Power* da neredeyse tamamen megamakinenin ateşli bir eleştirisine ayrılmıştı. Bu kitabı daha önceki çalışmalarının takla attırılmış bir derlemesi olarak görenler oldu, hatta Edmund Carpenter Mumford'ı “çağdaş dünyadan bihaber, asabi ve geri kafalı, huysuz bir ihtiyar” olarak tanımladı (Hughes ve Hughes 1990: 7), Ama aslına bakılırsa *The Pentagon of Power*, Mumford'ın “enerjisini, yaratıcılığını ve derin bilgeliğini” ortaya koyan, o yaşına kadar geliştirdiği fikirlerinin

toplandığı bir eserdi (Miller 1989: 536). Daha da önemlisi, o güne dek yazılmış en canlı, önemli ve müthiş küresel kapitalizm ve endüstriyel güç eleştirilerinden biriydi. Mumford “megamakine” kavramını, modern çağın en temel özelliklerinden bazılarını betimlemek üzere bir mecaz ya da genel kural olarak kullanmış; bu özellikleri teknokratik ve bürokratik kontrol, militarizm ve emperyal genişleme, kapitalist sömürü, toplumsal yaşamın her anının düzenlenip denetlenmesi ve erkelci (*totalitarian*) devlet iktidarı şeklinde sıralamıştı. “İktidar sistemi” olarak düşündüğü megamakinenin genel niteliklerini uzun uzadıya tartışmıştı. Aşağıda en öne çıkan gözlemlerini aktarıyorum.

Hakim megamakine ideolojisi, insanlığın hayatta tek görevi olduğunu vaaz ediyordu; bu görev teknoloji yoluyla doğayı fethetmekti. Sapma kadar teknokratik bir ideolojiydi bu. Kitlesel meta üretimi ve özdevinim ön plana çıkarılıyor, ilerleme daha fazla üretkenlik, daha fazla iktidar ve daha fazla kâr getiren bir şey olarak görülüyordu. Hız saplantısının yanı sıra, New York’taki Dünya Ticaret Merkezi gibi binalarda cisimleşen, Mumford’ın ifadesiyle “devleşme” yahut “teknolojik teşhirciliğe” biat ediliyordu. Siyasi bakımdan ise, hükümet kurumlarındaki gizlilik havasının, devletin ve bürokrasinin keyfi iktidarının da yansıttığı üzere, megamakine kendi varoluşunu ve yayılımını meşrulaştıran “ebedi bir savaş hali” üretiyordu. Günümüzde “teröre karşı savaşta” gibi “ebedi kriz” yöntemleri kullanan ABD ve Rusya, savaş sonrası dönemde iktidarlarını o denli pekiştirmişlerdi ki, Mumford onları tanımlamak için “erkelci” yahut “mutlakçı” kavramlarını kullanır olmuştu (1970: 270–271). Bu durum, askeri-endüstriyel ve bilimsel seçkinlerin, ya da Mills’in (1956) kullandığı isimle “iktidar seçkinlerinin” ortaya çıkışını beraberinde getirdi. Bu süreçte bilim insanları tarafsız bilgi arayışıyla haşır neşir olmaktan çıkıp, bir tür “ruhban” kisvesine büründüler, askerin, hükümetin ve şirketlerin çıkarlarının ameleliğini yapar oldular. Mumford bu durumu anlatmak için eski Mısır uygarlığıyla benzerlik kurarak söz

konusu bilimcilerin “Firavunun gönüllü kölelerine” dönüştüğünü öne sürdü (1970: 269).

Nükleer güç, bilgisayar ve elektronik iletişim toptancı denetim yöntemlerinin desteklenmesine yarıyordu. Mumford, İkinci Dünya Savaşından bu yana “karargâh devletlerin” gezegen üzerindeki bütün yaşamı yok etmeye yetecek miktarda nükleer bomba ürettiklerine dikkat çekti (1970: 233). Epey “kitle imha silahı” da depolamışlardı.

Marshall McLuhan, Buckminster Fuller ve Teilhard de Chardin gibilerine de çarpıcı eleştiriler getiren Mumford, teknolojik gizemcilikleri yüzünden yeryüzündeki yaşamın değerini hiçe indirgediklerini ya da “uhrevi bir megamakine anlayışı” önerdiklerini savundu (1970: 293–320). Bilimkurgu yazarı Arthur C. Clarke’ın “Sersemler bu uysal dünyada kalabilirler, gerçek deha ancak uzayda, et ve kanın değil makinenin dünyasında yeşerecek” ifadesinde de görülen uzay yolculuğu vurgusunu da eleştiren Mumford (1970: 311), bilimkurgu ve teknoloji yazınının büyük oranda “yaşam karşıtı” olduğunun altını çizdi.

Savaşkan ve son derece tartışmacı bir havaya sahip *The Pentagon of Power*, çağdaş küresel kapitalizmin yarattığı “megateknikniğin çölüne” sert bir saldırıydı, amma velakin Mumford’ın (kimi zaman iddia edildiğinin aksine) “kıyamet tellallığı” yapmak gibi bir derdi yoktu; megamakinenin gölgesi altındayken dahi “yaşamın yenilenmesine” duyduğu inanç hep taptazeydi (Miller 1989: 541).

4. Kent Kültürü

Yine Batı uygarlığı tarihi üzerine bir çalışma olan ve kendisinden önce gelen *Teknik ve Uygarlık* ile hemen hemen aynı alanlara odaklanan Kentlerin Kültürü (*The Culture of Cities*, 1938) çığır açan bir eserdir. Mumford bu kitapla ilgili malzeme toplamaya yirmi yıl kadar önce, Geddes’la ilk tanıştığında başladığını, verilerin önemli bir kısmının başta New York ve onun

art bölgesi olmak üzere kent yaşamı üzerine etnografik incelemelere dayandığını söylüyor. Kent sosyolojisi alanında yazılmış en güçlü eserlerden biri olan kitap öngörülü fikirler ve not alınması gereken deyişlerle, ayrıca keskin bir ekolojik duyarlılıkla dolu. Döneminde oldukça tutulan kitabın bugün ancak “müzeye yaraştığını” öne süren araştırmacılar olmakla birlikte *Kentlerin Kültürü* kentsel planlama üzerindeki etkisi bakımından Le Corbusier’nin çalışmalarıyla eş tutuluyor, ancak bu etki İsviçre doğumlu Fransız mimar ve ressamdan son derece farklı bir anlayışa hitap ediyor. Zira Mumford Le Corbusier’nin “ileri modern kentine” ve “mekanik anakent” önerisine enikonu eleştirel yaklaşıyor, Le Corbusier’nin barok biçimciliğiyle makine değerler sistemini (*ethos*) birleştirmekten başka bir şey yapmadığını iddia ediyordu. Le Corbusier ve saz arkadaşlarının savunduğu ölçsüz “yüksek katlı yapıların”, kapitalizmin bürokratik ve teknokratik gereksinimlerine denk düştüğünü ileri sürüyordu ([1938] 1970: x; Le Corbusier’ye dair bkz. Scott 1998: 103–46).

Kentlerin Kültürü modern “Avrupa” kentinin yükselişinin tarihini, dört farklı kentsel biçim (ya da dönem) üzerinden, yani ortaçağ kenti; on sekizinci yüzyıl civarında ulus devletle birlikte sahneye çıkan barok kent yahut sermaye kenti; eski-teknik çağının endüstriyel kenti, son olarak da iktidarı merkezileştirmeyi sürdüren anakent, ya da Mumford’ın deyişiyle “devkent” uğraklarından geçerek anlattı. Mumford, *Teknik ve Uygarlık*’ta olduğu gibi, epey Hegelci bir yaklaşımla devkent’in yıkılıp yerine daha dengeli kent topluluklarının, daha verimli bir yaşama ve toplumsal ekonomiye sahip bölgesel kentlerin ortaya çıkma ihtimalini hayal etti. Mumford’a göre kent karmaşık ve çok yönlü bir toplumsal olguydu. Yerleşik tarımla birlikte ortaya çıkan, “yeryüzünün bir ürünü” olan kentin varlığı onu kuşatan kırsala bağımlıydı; ama kent aynı zamanda toplumsal kültürün ve iktidarın yoğunlaştığı bir merkez işlevi görüyordu; zira Mumford’ın yazdığı gibi, kent “tapınağa, pazara, adalet sarayına, eğitim öğretime ev sahipliği” yapıyor-

du ([1938] 1970: 3). Mumford'a göre kent yalnızca zamanın ve insan imgelemine ürün değil, kendi ifadesiyle, "bir mağara, uskumru ya da karınca yuvası gibi" doğanın bir gerçeğiydi. Bir bakıma bilinçli bir sanat eseri idi. İnsanın toplumsal ihtiyaçlarının ürünü olan kent öncelikle bir "toplumsal oluşumdu", hem doğal çevrenin "insan tarafından şekillendirilmesinin" hem de insanın toplumsal mirasının "doğaya uygun hale getirilmesinin" ifadesiydi. Dil gibi o da "insanın şaheserlerinden biriydi" ([1938] 1970: 5-6).

Mumford, kentteki çatışmaların, kentte sürgün veren zorba yönetimlerin farkında olmakla birlikte, oldukça şiirsel bir dille kentin bir senfoni olduğunu ifade etti. O da Geddes gibi, kentin tercihen içinde yer aldığı ekolojik bölgenin kültürel mirasını barındırması ve yansıtmaması gerektiğini savundu ([1938] 1970: 7).

İlerleyen sayfalarda Mumford'ın dört kent biçimini sırasıyla ele alıyorum.

Ortaçağ Kenti

Kendisinden sonra gelen birçok araştırmacının resmettiğinin aksine, Mumford için ortaçağ kenti ne Hristiyan inancının ve erdemine cisimleşmiş haliydi ne de "günaha batmış bir pislik, gaddarlık, cehalet ve batıl inanç yuvasıydı" (Mumford 1961: 363). Aynı şekilde, ortaçağ kentine dair doğru dürüst bir tablo çizilebilmek için, ortaçağ kentini "büyüleyici bir mozaik" gibi gören John Ruskin ya da William Morris gibilerinin yaptığının aksine, dönemin romantikleştirilmesinin de karşısında durmak gerekiyordu. Ortaçağ, Mumford'a göre, hem renkli zanaatçıların ve kahraman savaşçıların, hem de (daha önceki çalışmada ele aldığı) önemli teknik buluşların ve gelişim halindeki kapitalist girişimlerin çağıydı ([1938] 1970: 14).

Roma İmparatorluğunun çöküşüyle on birinci yüzyıl arasındaki dönem genellikle "Karanlık Çağlar" olarak, özellikle fe-

odal serfler için bir şiddet, çalkantı ve belirsizlik dönemi olarak görülür. Bu dönem Mumford'ın ifadesiyle de “onulmaz bir dehşet” çağıdır. İlk Avrupa kentleri, genellikle kayalık yamaçlara oturtulmuş, duvarlarla çevrili yerleşimler olarak bu Romanesk bağlamdan çıkmıştır. Duvarlarla çevrili bu kapalı sistem – yahut Mumford'ın ifadesiyle “kap” – nüfusu korumanın ve “kutlu barış adacıkları” olmanın yanı sıra, çok çeşitli toplumsal faaliyetler için de “mıknatıs” görevi görüyordu. Bunlar arasında en önemlileri sanayi üretimi ve ticareti. Duvarlı yerleşimler zamanla düzenli pazarlara sahip oldu. Klasik bir ortaçağ tarihi kaleme almış olan Henri Pirenne'in (1925) aksine, Mumford ticaretin gelişmesini ortaçağ kentinin büyümesinin tek ya da en önemli unsuru olarak görmedi; ona göre yerel, bölgesel ve uluslararası ticareti, özellikle de yün, deri ve kumaş alım satımını teşvik eden şey bu “korunaklı” yerleşimlerin gelişmesiydi ([1938] 1970: 19, 1961: 296).

On birinci yüzyıldan itibaren tüccar sınıfının gelişmesi ve ortaçağ kentlerine kurumsal özgürlük bahşedilmesi, makineleşme ve sanayi üretiminin artışıyla birlikte, bu kentlerin toplumsal yaşamının zenginleşmesini sağladı. Mumford özgürlüğün, kurumsal eşitliğin ve demokratik katılımın bütünüyle tesis edildiği bir ortaçağ kentine rastlanmadığını kabul etse de, Almanların “kent havası özgürleştirir” ifadesinin de ortaya koyduğu üzere, feodal düzene kıyasla kentlerde bir miktar özgürlük bulunduğu, hatta “*communitas*”m (topluluğun) “*dominium*”a (egemen yönetime) üstün geldiği kısa bir dönem de yaşandığı söylenebilir (1961: 292).

Ancak ortaçağ kentlerindeki canlanmanın kaynağı, Mumford'a göre, kırsaldaki tarımsal gelişmelerdi. Mumford zaten kent ve kır ayrımının bir yanılsamadan ibaret olduğunu öne sürüyordu. Bu dönemde kırsal da dönüşüme uğramış, kırsal bölgelerin nüfusu artmıştı. On bir ve on üçüncü yüzyıllar arasında, o zamana dek adım atılmamış ormanlık alanların temizlenmesiyle, ekilebilir alanlar kayda değer oranda arttı. On ikinci yüzyılda artık basamaklı bağlar yapılmış, deniz seviyesi-

nin altındaki toprakların önemli bir kısmı tarıma açılmış, su ve rüzgar değirmenleri her yere yayılmış, sulu tarım yapılma-ya başlamıştı. Üç yüzyıl içinde Avrupa'nın çoğu, yerleşime açılmıştı. On yedinci yüzyılda başlayan New England'a yerleşme süreci de, Mumford'ın dediğine göre, benzer bir örüntü izledi ([1938] 1970: 22–24, 1961: 301).

Mumford, sebze ve meyve bahçeleriyle, ortak açık alanlarla dolu ortaçağ kentinin kırsal niteliğine de büyük önem verdi. Ortaçağ kenti, sözgelimi dışkı ve çöp idaresinde göze çarpan kaba sabalığa rağmen, genel kabule kıyasla çok daha sağlıklı koşullara sahipti. Temizlik koşullarının inceliksiz oluşu “koşulların kötü olduğu anlamına gelmek zorunda değil,” diyen Mumford, köpek, tavuk ve domuzlar gibi kent çöpçülerinin varlığını hatırlattı. Ortaçağda, “domuz yerel Sağlık Kurulunun etkin üyelerinden biriydi” ([1938] 1970: 44–46, 1961: 333–334). İçme suyunun ortaklaşa sağlandığı, kanal ve akarsulara çöp atılmasını yasaklayan yasaların, belediye hamamlarının, bulaşıcı hastalıkların denetimi için önleyici tedbirlerin bulunduğu ortaçağ kentlerinin büyük çoğunluğu, temizlik ve sağlık bakımından on dokuzuncu yüzyılın endüstri kentlerinden “çok daha üstündü.” Mumford gürültü kirliliğinin de çok daha az olduğunu altını çizdi; “ortaçağ kentinde horoz ötüşüne, saçaklara yuvalanmış kuşların civıltılarına, kentin dışındaki manastırda çalan saate uyanıyordu insan” ([1938] 1970: 46–50, 1961: 339–42).

Mumford manastır, lonca ve Katolik kilisesinin de ortaçağ kentinin kurucu unsurları arasında bulunduğuna işaret etti. Benzer görüşlere sahip insanların birbirine kenetlendiği bir kardeşlik topluluğu olan manastırı “yeni bir polis türü” olarak tanımladı. Ortaçağ kentinin gelişiminde temel öneme sahip bir kurum olan manastır, Hippolu Aziz Augustinus'un *Tanrı Kenti* adlı klasik eserinde ortaya attığı “semavi kent” ülküsünü de canlı tutuyordu.

Tacirler ve loncalar ekonomik hayatta baskın rol oynadıklarından, lonca teşkilatı ortaçağ kentinin gelişiminde ve şekil-

lenmesinde çok daha büyük öneme sahipti. Loncalar alışveriş koşullarını düzenliyor, zanaatçıları haksız rekabetten ve olumsuz dış etkilerden koruyor, ustalık standartlarını belirliyor, ayrıca tüketicilerin kazıklanmalarını engelliyordu. Bir azizin koruması altında oluşmuş bir dini birlik olarak tanımlanabilecek lonca, Mumford'ın ifade ettiği üzere, Kropotkin'e (1902) karşılıklı yardımlaşma konusunda bir sürü örnek sağlamıştı. Lonca ve kent kopmaz bağlara sahipti, hatta Mumford'a bakılırsa, "lonca kentin ekonomik yanı, kent de loncanın toplumsal ve siyasal yanıydı; belediye sarayı, lonca binası ve pazar yeri kent- sel toplumsal faaliyetlerin gerçekleştiği ana noktalar" ([1938] 1970: 29-31, 1961: 312-315).

On ikinci yüzyılda loncalar için kullanılan genel terim "*universitas*" kavramıydı. Mumford'a göre on bir ve on ikinci yüzyılda Paris, Bolonya, Cambridge gibi yerlerde kurulan üniversiteler de, bilginin ortak örgütlenmesinin temelini oluşturan birer lonca sayılabilirdi. Üniversitenin günümüzde de lonca sisteminin mesleki muhafazakarlığını ve dışa kapalılığını yansıttığını söyleyen Mumford, Newton'dan Einstein'a kadar bilimsel bilgiye yapılan en önemli katkılardan bazılarının aslında üniversite *dışından* geldiğinin altını çizdi ([1938] 1970: 33-34, 1961: 318-319).

Mumford'ın ele aldığı son kurucu unsur ise, ortaçağ boyunca baskın bir konum işgal eden Katolik kilisesiydi. Ortaçağ Avrupa kenti aslında, "esas amacı Hristiyanca bir yaşam sürmek olan" ortak bir yapıydı." Çok çeşitli işlevlere sahip bu kurum evrensel bir birlikti. Katedraller ve manastırların yanı sıra, hacılar için son derece önemli olan kutsal kalıntı yerlerinin, türbelerin özel bir ağırlığı vardı (1961: 308).

On altıncı yüzyıl civarında uluslararası ticaretin gide- rek önem kazanmasıyla ortaçağ kentinin ve lonca teşkilatının etkisi azalmaya başladı. İktidar ulusal başkente, yahut Mumford'ın deyişiyle "barok kente" kaydı. Bütün bu gelişmeler, Mumford'ın akıl hocalarından Pyotr Kropotkin'in en önemli tartışma konularından biri olan modern devletin doğu-

şuyla doğrudan bağlantılıydı (bkz. Morris 2004: 191–205).

Barok Kent

Mumford, “insanların oluşturduğu kurumlar organizmalar gibi ölmüyorlar. Bir toplumun kültüründen parçalar, o toplum tarihe karıştıktan sonra da yaşamını sürdürüyor,” diyor ([1938] 1970: 73). Ona göre, ortaçağ kültürünün kimi yönleri de daha sonraki dönemlerde geçerliliğini korumuştur. Bununla birlikte, Mumford, on beş ve on sekizinci yüzyıllar arasında yepyeni bir kent bloğunun ortaya çıktığına dikkat çekti. Bunu barok düzeni olarak tanımladı: “Bu yeni varoluş biçimi, ticaret (*mercantilist*) kapitalizmi diyebileceğimiz yeni bir ekonomi tarzının; genellikle ulus devletle dışa vurulan, merkezi bir baskı idaresi ya da takımerki (*oligarşi*) temelli yeni bir siyasi çerçevenin; son olarak da mekanikçi fizikten türeyen yeni bir ideolojik biçimin çocuğuydu” (1961: 396).

Böylece ortaçağ düzeni dağılıyor, Katolik kilisesinin iktidarı zayıflıyor, akabinde de din, ticaret ve siyaset kurumsal olarak birbirinden ayrılıyorlardı. Ayrıca, siyasi iktidarın egemen kralların elinde toplanmasıyla, ortaçağın evrenselliği ve yerelliği yerini barok dönemin türdeşliğine ve merkezîyetçiliğine bırakıyordu. Bu iktidar ulusal başkentte, yani barok kentte toplanmıştı. Ortaçağ düzeninin aksine, iktidar ve nüfus dağınık ve merkezîsiz değildi artık, on altıncı yüzyıldan sonra nüfus, toprak ve servet bakımından en hızlı büyüyen (söz gelimi Londra, Paris, St. Petersburg, Berlin gibi yüz binin üzerinde nüfusa sahip) kentlerin hepsi hanedanlık merkezleriydi, yani ekonomik iktidarın kaynağına ev sahipliği yapıyorlardı (1961: 407).

Mumford’ın “barok” kavramını estetik ve mimari bir bağlamdan çok “toplumsal yapıya dair bir tanım” anlamında, özellikle kentin biçimsel tasarımına – barok kentin ızgara sistemine, dümdüz uzanan sokak ve caddelerine, geometrik olarak düzenlenmiş bahçe ve manzaralarına atıfla kullandığının anlaşılması gerekiyor. Barok kentin temel nitelikleri, yönetici sınıf-

ların iktidarını ve konumunu kuvvetlendiren *hukuk*, mekanikçi ilkelere dayanan *düzen* ve giderek büyüyen bürokraside ifadesini bulan *türdeşlik*ti ([1938] 1970: 82, 1961: 420). Mumford kent deneyiminde yaşanan kaymayı, “her yere sinen kültürü ve görece demokratik ilişki tarzlarıyla özgür kentler çağı kapanıyor, mutlak kentlerin dönemi başlıyor” şeklinde dile getirdi (1961: 408).

Mutlak devletlerin başkentleri olan barok kentlerin siyasi tavrını ayrıntılarıyla ele alan Mumford birkaç önemli izleğe ağırlık verdi. Bunlardan ilki, savaşın modern devletin ve kapitalizmin birlik oluşturmada oynadığı roldü. Daimi orduların ortaya çıkması kapitalist yayılmayı ve kolonyal sömürüyü besleyip güçlendirmenin yanı sıra, Avrupa proletaryasını “yetkecilik ve gaddarlık bakımından” Hindistan, Meksika ve Peru’yu yağmalayan yönetim tarzından “hiç de aşağı kalmayan” bir idare biçimiyle karşı karşıya getirdi. Top, tüfek ve düzenli ordu kendi “arzu ve geçici heveslerinden” başka kural tanımayan, Mumford’ın “alıkları baş kesen” dediği bir yönetici sınıfın doğuşuna neden oldu. Mumford’a göre ortaçağda manastırın rolü neyse, tatbikat, sıkı düzen ve denetim, türdeşlik ve kitle gösterisi olarak (dini alaylar yerine) geçit törenlerine vurgu yapan kışlanın rolü de barok düzen için oydu. Mumford Foucault’dan çok daha önce ordunun, on dokuzuncu yüzyılda sanayicilerinin kullanacağı yeni sıkıdüzen biçimlerine “model” oluşturduğunu ileri sürdü. Onlar da fabrikalarını “mutlak zorbalar” olarak yöneteceklerdi. Mumford, on sekizinci yüzyılda Berlin’in askeri nüfusunun, o zaman 90.000 civarında olan toplam şehir nüfusunun yüzde 24’üne denk geldiğine dikkat çekti ([1938] 1970: 88–89, 1961: 415–16).

İkinci olarak, kapitalizmin ve ona özgü mekanikçi düşünme tarzlarının gelişimiyle birlikte, yöntem, görü ve bakış açılarının, mekanik zamanın ve mekanın düzen ve ölçümle ilişkilendirilmesi önem kazandı, daha da çarpıcı olarak, “sınır” düşüncesi silinmeye yüz tuttu. “Tüccarın zenginliğinin, devletin mülkünün, kentin çapının sınırı kalmadı. Yaşamda başarı bü-

yümeyle özdeşleşti.” Mumford’ın “hurafe” olarak gördüğü bu algı hala iş yapmayı sürdürüyor, “büyüme”, “sonsuz genişleyen ekonomi” kavramlarına sarılmış çağdaş iktisatçıları halen peşinden sürüklüyor ([1938] 1970: 93, 1961: 420).

Mumford son olarak barok düzende hükümdar ve maiyetinin, iktidar sahiplerinin barok kentin geniş caddelerindeki günlük geçit törenlerinin önemini vurguladı. Adetleri ve toplumsal yaşamı bakımından barok kentin kendisinden sonraki anakentle büyük benzerlikler taşıdığını söyleyen Mumford’a göre, aristokratik hız aşkı, yeni ortaya çıkan özel yaşam ayrıcalığı, gösterişçi tüketim alışkanlıkları, erotik yaşamın estetik bir meseleye çevrilerek ayrıntılarına girilmesi, “adabı muaşeretin” gelişmesi bu dönemde ortaya çıkan yeniliklerdi.

Mumford, barok kentin devasa caddelerinden bahsederken, “zengin ayağını yerden kesiyor, fakir yürüyor,” demişti (bu ifade birçok Amerikan kenti için halen geçerli). III. Napoleon’un Paris’te geniş bulvarlar açmak için ortaçağdan kalma sokakların – kentte özgürlüğün barınabildiği son noktaların – yerle bir edilmesi kararının da altını çizdi. Mumford, iktidar sahiplerinin gündelik gösterilerinin “barok kentin asli tiyatro oyunları” arasında olduğunu söyledi ([1938] 1970: 97, 1961: 423–424).

Mumford’ın on sekizinci yüzyıla dair anlatısındaki en dikkat çekici nokta, barok kentin ortaya çıkışıyla, ticaret kapitalizmi ve – asli “birimleri” olan düzenli ordusu ve bürokrasisiyle – devlet iktidarı arasında doğrudan bir ilişki olduğunu ortaya koymasıydı. Kapitalizm “yıkıcı dinamizmiyle” lonca sisteminin ve bütün yerel özerklik biçimlerinin altını oyuyor, kent toprağını meta haline getiriyordu. Mumford ticari genişlemenin etkisini şöyle özetledi: “Güvenliğe değil kazanç adına tehlikeye girmeye; değerlere, gelenekleri korumaya ve devamlılığa değil kar getiren yeniliklere vurgu yapan kapitalizm, kent yaşamının tüm yapısını paramparça ederek yerine para ve kârdan oluşan yeni, gayrişahsi bir temel koydu” (1961: 475). Öte yandan Mumford ilginç bir şekilde, E. P. Thompson’ın “sınıfsal hırsızlığın” en önemli örneği olarak gördüğü “çitlemelerden” (1963:

237) bahsetmedi.

Geç ortaçağda “özgürlük”, *feodal* kısıtlardan azade olmak, yahut lonca ve belediyelerin yararlandığı özgürlük anlamına gelirken, yeni ticaret kentlerinde, yani barok düzende bambaşka bir anlam edindi. “Bir bütün olarak toplumun refahına herhangi bir atıf yapmaksızın” kâr elde edebilme, sermaye ve servet biriktirebilme özgürlüğü anlamına gelmeye başladı (1961: 474). Ancak, eski-teknik çağında endüstriyel kapitalizmin gelişmesiyle, gelişimi on dokuzuncu yüzyıla yayılan son derece farklı bir biçimi, endüstri kenti ortaya çıktı.

Endüstri Kenti

Mumford’a göre on dokuzuncu yüzyıl boyunca Batı Avrupa kentlerindeki yıkım ve kargaşanın eşine ancak “savaş meydanlarında” rastlanırdı. Bu karışıklıktan yeni bir kent biçimi doğdu. Mumford bu yeni oluşuma, Charles Dickens’ın *Zor Zamanlar* (1854) romanına atıfla “Coketown” (kok kenti) dedi, kimi zaman da alternatif olarak “duygusuz” endüstri kenti adını kullandı. Bu yeni kenti meydana getiren “failler” fabrika, kömür madeni ve demiryoluydu. Kömürün yeni bir enerji türü olarak kullanılması, demir üretiminin artması, buhar motorunun ortaya çıkışı, yeni kent yaşamının ekonomik temellerini oluşturdu. Endüstri kenti bir bakıma eski-teknik dönemi endüstrisinin neticesi ya da benzeriydi.

Lonca sisteminin ortadan kaldırılmasından itibaren işçi sınıfı için kalıcı bir güvensizlik hali oluşturulması, hem yeni endüstriler için hammadde sağlayan hem de yeni ürünler için pazar oluşturan kolonyal bölgelerin varlığı ve rekabetçi piyasa sistemi, Mumford’a göre endüstri kentinin üzerinde yükseldiği üç siyasi sütunu oluştuyordu.

On dokuzuncu yüzyılın ana yaratıcı gücü olan endüstrileşme, bu temellere dayanarak, Mumford’ın “gözün gördüğü en yoz kent ortamı” dediği endüstri kentini ortaya çıkardı. Bütün Batı Avrupa kentleri üç aşağı beş yukarı Coketown’a döndüler

([1938] 1970: 144–145, 1961: 508–509). Mumford endüstri kentinin niteliklerini, mekanikçi felsefe, madenciliğin neticele-ri, fabrikanın değerler sistemi ve varoşlar olmak üzere dört başlıkta ele aldı.

On dokuzuncu yüzyılın hakim doğa felsefesi mekanikçi felsefeydi. On yedinci yüzyılda ortaya çıkan bu felsefe, matematiksel yöntem ve mekanik düzenin yanı sıra, atomcu bir madde anlayışına vurgu yapıyordu. Geç ortaçağın maden işçileriyle, tamamen mekanik bir süreci bilimsel bir yöntembilime dönüştüren simyacılar yakından ilişkili görülüyordu. Mumford, sistemli madde çözümlemelerinin ya da matematiksel yöntem anlayışının “toplumlar ve organizmalarla hiçbir işinin olmamasını” oldukça önemli buluyordu. Bu düzenin simgesi yalnızca makineydi. Madencilik bu atomcu ya da “yıkıcı imgelemi” diğer toplumsal faaliyet alanlarına da taşıyarak, “yaşama ve orga-niğe karşıt” bir dünya yarattı ([1938] 1970: 149, 1961: 512).

Madencilikle -en azından eski, organik biçimiyle- tarımı karşılaştıran Mumford, tarımın vahşi doğayla insanın toplumsal ihtiyaçları arasında bir “denge” yaratma eğiliminde olduğunu öne sürdü. Sürülmüş tarlalar, sebze bahçeleri, üzüm bağları Mumford’ın gözüne “ıslah edilmiş niyetlerin, düzenli büyümenin ve güzel biçimin” örnekleri olarak görünüyordu. Öte yandan madencilik ve 1830’dan itibaren tren yolu çevre üzerinde yıkıcı bir etki yaratıyordu. İlk-teknik döneminin kanalları “kırsal manzaranın güzelliğine güzellik katarken,” madencilik ve tren yolları döküntü, duman, gürültü ve pislik yaratıp bunları kentin ortasına dek taşımıştı ([1938] 1970: 150, 1961: 513).

Yani endüstriyel kapitalizm, Mumford’ın deyişiyle *abbau** yahut “yapılmışı yıkmak” olgusunu harekete geçirdi, ekolojik karmaşıklığın fakirleşmesi sürecini başlattı. Mumford ihmal edilmiş araştırmacılardan, Amerikalı doğabilimci ve öncü ekolojist Morton Wheeler’dan (1928) hareketle, bu sürecin çevreyi enikonu yozlaştırdığının altını çiziyor: “ormanlar katledildi,

* Alm. Sökmek, yıkmak, maden aramak ve benzeri anlamlara sahip fiil. (ç.n.)

toprak delik deşik edildi, kunduz, bizon, vahşi güvercin gibi bir dolu hayvanın soyu kırıldı, ispermeçet balinası ve gerçek balina da aynı sona çok yaklaştı.” “Batılı insanın, entipüften ve geçici bir kârlılığa dayalı ekonomik yapı adına doğayı insafsızca sömürmesi” sonucunda, organizmaların “doğal dengesi” iyiden iyiye bozuldu ([1938] 1970: 151, 1961: 514). Joel Kovel (2002), elli yıl kadar sonra, son derece özgün olduğu iddia edilen bir metinde, Mumford’ın adını ağzına alma ihtiyacı dahi duymadan kapitalizmin “doğaya düşman” olduğunu dile getirecekti.

Çevrenin umursamazca yıkımı, on dokuzuncu yüzyıl başlarında epey tutulan faydacılık felsefesi tarafından da hararetle desteklendi. Özellikle Adam Smith ve Jeremy Bentham’la ilişkilendirilen bu felsefe, bırakınız yapsınlar kapitalizminin kamusal faydayı en üst düzeye çıkaracak “önceden belirlenmiş bir uyumu” ortaya çıkaracağını vaaz ediyordu. Mumford’ın gözünde bu öğretinin “dinsel bir inançtan” farkı yoktu, ayrıca toplumsal uyum yaratacağına toplumsal eşitsizlikleri ve çevre felaketini körüklüyordu. Faydacının talep ettiği “özgürlük” kapitalistin sınırsız kâr elde etme özgürlüğünden başka bir şey değildi. Kişisel kâra vurgu yapan bırakınız yapsınlar öğretisi, işbirlikçi toplum anlayışını yok etti ve yerel idare yetkililerini, yerel toplumun çıkarlarını gözden düşürdü. Amma velakin, şimdi olduğu gibi, kapitalistlerin, endüstricilerin ve finansçıların takımerki “ikiyüzlüydü”: bırakınız yapsınlar (yani piyasa kapitalizmi) çığırkanlığı yapıyor, ama “patentlerle, markalarla, özel desteklerle, gümrük vergileriyle, kolonyal piyasalar için münhasır haklarla” kendileri için özel tekeller yaratmaya çalışıyorlardı, üstüne üstlük devlet kuvvetlerinden kendi mülklerini korumasını, işçi sınıfının siyasi çıkışlarını ezmesini talep ediyorlardı ([1938] 1970: 156).

Yeni kent bloğunun en göze çarpan iki ögesi fabrika ve tıklım tıklım varoşlardı. Üretim için su gerektiğinden genellikle akarsu yakınlarına konuşlandırılan fabrikalar çevreyi mahvediyordu. Akarsular açık lağımlara, endüstri atıklarının boşaltıldı-

ğı yerlere dönüşmüş, hava kirliliği tehdit haline gelmeye başlamıştı. Eski-teknik dönemiyle ilişkilendirilen sefaleti, bakımsızlık ve aşırı kalabalığı, yaygın hastalıkları ve çevre kirliliğini daha önce dile getirmiştım. Temiz su, temiz hava, dengeli beslenme eksikliği, hep birden işçi sınıfının başına üşüşmüştü. Mumford'a göre endüstri kentleri insan esenliğine düşman; donuk, renksiz, acı, duygusuz, kötülük kokan ve yaşamı reddeden yerlerdi ([1938] 1970: 193). Mumford fabrika sistemine de şiddetle karşı çıkıyordu; "fabrikanın, zorunlu suskunlukla, biteviye tekrarlayan hareketlerle ... ustabaşının sürekli gözetlemesiyle, hapishanedeki baskıyı sürdürdüğünü" iddia etti. Sonuç itibariyle, endüstri kentinin her yere yayılması "korkunç bir hapishane ortamının" büyümesi ve genişlemesi anlamına geliyordu ([1938] 1970: 180).

Mumford'a göre, on dokuzuncu yüzyıl endüstri kenti yaşamının en sık karşılaşılan görüntüleri arasındaki toplum karşıtı davranışlar, şiddet ve hırgür, her yeri istila eden sarhoşluk, aslında işçi sınıfının yaşadığı tatminkâr olmayan ve kasvetli çevreye "tepki" gösterme yollarıydı ([1938] 1970: 180). Ama Mumford eski-teknik döneminin neden olduğu "dram" karşısında verilen daha olumlu tepkileri de es geçmiyor; işçi sınıfının "sessiz kahramanlığını", sosyalizme yönelik inancın dile getirilmesi, sendika ve kooperatifçiliğin doğuşunu da vurguluyordu. Proletaryanın derinliklerinde, mekanikçi kapitalizmin sunduğundan daha iyicil bir toplumsal düzene, daha insanca bir yaşam biçimine yönelik bir hayalin filizlendiğini düşünüyordu ([1938] 1970: 174).

John Ruskin ve William Morris gibi düşünürlerin romantik tepkilerini ve güzellik tapıncını da ele alan Mumford, özellikle ikinci olguya, toplum karşıtı vurgusundan dolayı karşı çıktı. Mumford'a göre tablo gibi bir doğaya ihtiyacımız yoktu, insana gereken "yaşanabilir bir tabiatı". Doğayı "dokunulmamış, bozulmamış" bir şekilde deneyimlemek için insanların yapması gereken, toplumcu denetim sistemleri geliştirmek ve doğayı, toprağı metaya dönüştüren "rekabetçi kişisel mülkiyete" aç-

maktan kaçınmaktı ([1938] 1970: 203–204).

Endüstriyel kapitalizmin zaferini kutlayanlar kırsala tepeden bakmaya alışmışlardı ama, özellikle orta sınıflarda eski-teknik ortamından kaçma “arzusu” her geçen gün artıyordu. “Kırsal yaşamın” huzurunu ve faydalarını arzuluyorlardı. Mumford’ın “romantik yörekentler (*suburb*)” adını verdiği yerler böyle oluştu. Bu kapalı, tek sınıflı yaşam biçimi, orta sınıfların her iki dünyanın da kaymağını yemesini sağladı; yörekente yaşam onlara endüstriyel kapitalizmin güzelliklerinden yararlanma, kötülüklerinden uzak kalma şansı verdi. Masum kırsal dünya yanılması sürdürülür, aile yaşamı cennete dönerken, orta sınıflar yaşamlarını üzerine bina ettikleri sömürüyü da unutup gittiler. Mumford daha sonra yörekenti, “seçkinlerin yeşilimtırak gettosu” ya da “yanılsamada diretenlerin tımarhanesi” olarak tanımlayacaktı. Mumford, endüstri kentinin eksiğini kapatma gayretinin sonucu olan yörekent yaşam tarzının kimi meziyetleri olduğunu kabul etmekle birlikte, bu anlayışa dış biliyordu. “Biz bize iyiyiz” şeklindeki, kibirli Victoria dönemi deyişinin ortaya koyduğu kapalı bir yaşam biçimiydi bu, dolayısıyla da “kapsamlı toplumsal işbirliği, yaratıcı ilişkiler, toplumsal mirasın bir bütün olarak genişlemesi için” gereken unsurlarından yoksundu ([1938] 1970: 215–217, 1961: 561–564).

Devkent

On dokuzuncu yüzyılın sonunda, tekelci kapitalizmin ortaya çıkışı ve nüfusun bir yüzyıl içinde akıllara zarar artışıyla birlikte, adına anakent denen yeni bir kent yaşamı biçimi ortaya çıktı. Mumford bu yeni olguyu “devkent” olarak adlandırdı, çünkü 1900 yılında New York, Londra, Paris, Chicago, Moskova, Viyana, Tokyo gibi birçok anakentin nüfusu bir milyon üzerindeydi. Ağırlık merkezi, yüzyıl sonuna doğru endüstri kentinden, ekonomik ve mali iktidar merkezine dönüşmüş anakente şiddetli bir biçimde kaymaya başlamıştı. Mumford’a

göre anakent esasen, “doymak bilmez bir sermaye yoğunlaşmasının ve askeri, mekanik sömürü araçlarının” neticesiydi ([1938] 1970: 225, 1961: 602).

Mumford devkenti, daha sonraki nesilden C. Wright Mills’in ifadesiyle “ekonomik, askeri ve siyasi yapıları giderek daha fazla birbirinin içine sokan” bir çıkarlar birliği, başka deyişle “iktidar seçkinleri” düşüncesi üzerinden tartıştı (1956: 8). Bu “iktidar faillerinin” birliği toprak sahibi aristokrasiden, siyasi bürokrasiden ve ordudan oluşuyor, ulusal çıkarları endüstriyel kapitalistlerin ve yeni finansçıların ihtiyaçlarıyla koşut hale getirmeye çalışıyordu. Bunlar “ellerinden geldikince zenginleşmeye” niyet etmişlerdi ([1938] 1970: 224).

Hemen herkes devkenti kentsel gelişmenin nihai aşaması olarak gördü ve aynen kapitalizm karşısında olduğu gibi, alternatif bir toplumsal yaşam tarzı olmadığını iddia etti. Mumford o kanıda değildi. Yazılarında hep çağdaş anakent uygarlığının “tüyler ürpertici olumsuzluklarına” değindi. Kendi zamanındaki “kentleşmiş” alanın ölçek ve kapsamını ortaya koyan Mumford, kentin bir ada gibi geniş tarımsal alanların ortasında durduğu geçmişin aksine, bugün üretken tarımın ve kırsalın kuşatma altında olduğunu ve “bir asfalt, beton, tuğla ve taş denizine” gömülerek yavaş yavaş gözden yittiğini söyledi (1961: 603).

Mumford, yayılmasını sürdüren devkentin olumsuz yönleri arasında kimilerini özel olarak ele aldı. Örneğin, ekonomik iktidarın anakentte yoğunlaşması ve finans, sigortacılık ve reklamcılıktan oluşan yeni kutsal üçlünün hakimiyetine girmesi bunlardan biriydi. Bu hem uluslararası ticaretin genişlemesini, hem de bürokrasinin yayılarak “kollarını” toplumsal yaşamın hemen her alanına uzatmasını içeriyordu. Bürokrasinin en yoğun geliştiği yerin iş dünyası olduğunun altını çizen Mumford, anakentin genişlemesinin en önemli örneklerinden birinin, iş bürokrasisi için inşa edilen devasa ofis binaları olduğunu söyledi. Servet ve iktidar yoğunlaşması da anakente özgü bir olguydu; Mumford “ABD’nin endüstriyel başkentinin yarısını

olsa olsa iki yüz şirketin yönettiğini” dile getirdi ([1938] 1970: 231, 1961: 613).

Anakent kültüründe reklam “ruhani bir iktidara” sahipti. “Açgözlülük” etiğinin kışkırttığı alışveriş, eğlence ve kültürel yaşam, çoğu kişi için sıkıntıyı ve toplumsal yalnızlığı aşmayı sağlayan “gösterilerden” ibaret hale gelmişti. Kitlesel spor karşılaşmalarının ve filmlerin örnek oluşturduğu bu “gösteriler”, insanların yaşam değerlerine boş vermesine olanak sağladığı için, sömürge sınıfların da işine geliyordu ([1938] 1970: 269).

Devkentin bir diğer olumsuzluğu, trafik sıkışıklığı ve insanları “yatakhaneyle kârhane” arasında taşımak için harcanan muazzam miktarda zaman, enerji, para ve yaşama gücünün çarçur edilmesi idi; ki bu faaliyetin kendi içinde hiçbir değeri de yoktu ([1938] 1970: 243). Sıkışıklık kent yaşamının her anında göze çarpıyor, ama ne hikmetse hızlı taşımacılık uğruna kent yaşanmaz hale getiriliyordu. Sadece ABD’de her yıl trafik kazalarında 40.000 kişinin öldüğünü (ve binlercesinin yaralandığını) hatırlatan Mumford, “kişisel araçların yaygınlaşmasıyla cadde ve sokaklar park yerine dönüştü, ama trafik akabilsin diye şehri delip geçen uçsuz bucaksız otoyollar hep daha fazla park alanına ihtiyaç duyuyorlar,” dedi. Kent planlamacılar anakent merkezini her an ulaşılabilir kılmak adına insan yaşamına aykırı bir hale çevirdiler ([1938] 1970: 243). Genişleme ve tıkanmayı birbirini tamamlayan süreçler olarak niteleyen Mumford, siyasi, teknolojik ve mali iktidarın devkentte yoğunlaşmasının yaratacağı etkiyi anlatmak üzere “patlayan kap” mecazını kullandı (1961: 627).

Kent yaşamının insanları doğal dünyadan, “topraktan; yaşamın, büyümenin ve çürümenin, doğumun ve ölümün izlenebilirliğinden” koparması, devkentin çok daha olumsuz bir yönüydü. Mevsimlerin seyri kayboluyor, insan esenliği için vazgeçilmez olan yaşam kaynaklarıyla, kırsalın yaşamsal yönleriyle ilişkisi koparılan anakent arındırılmış, köksüz bir şeye dönüşüyordu ([1938] 1970: 253–255). Devkent, insan yaşamına düşmandı. Örneğin, David Abram’ın *The Spell of the Sensu-*

ous (Duyumsalın Tılsımı) (1996) eseri, yazarın ABD’de yaşadığı kentsel deneyimleri bütün Batı kültürüne mal etmesi ve Batı kültürünü mekanikçi felsefeden ibaret görmesi gibi olumsuzluklarına rağmen, anakent kültürünün yaşamı reddeden yönlerini ortaya koyması bakımından önem taşıyor.

Mumford, kitabının “Cehennemin Kısa Tasviri” gibi dikkat çekici bir ad verdiği bölümünde, anakent düzeninin “yurt-severlik” tapmcının yarattığı paranoyayla, bürokrasiyle ve emperyalizmle yani giderek her yere yayılan savaş ortamıyla yakın ilişkisinin sonunun barbarlık olduğunu ileri sürdü. Bu öngörü, iki sene sonra çıkan İkinci Dünya Savaşıyla doğrulanmış oldu ([1938] 1970: 272–278).

Kentlerin Kültürü’nün yayımlanmasından yirmi yıl kadar sonra Mumford metni neredeyse yeniden yazarak başlardaki tarihsel bölümleri epey genişletti. Bunun sonucunda, 650 sayfayı aşan uzunluğuyla anıtsal bir eser olan Tarihte Kent (1961) ortaya çıktı. Bu kitapta çağdaş Batı uygarlığı için oldukça net bir mecaz kullanan Mumford, onu “tek yönlü bir yolda, giderek artan bir hızla ilerleyen devasa bir otomobile” benzetti (1961: 636).

Mumford, bütün eleştirel tavrına rağmen, aynen Kropotkin gibi anakent uygarlığına -kent- amansız bir hastalık gözüyle bakmıyordu, zira uygarlığın, Murray Bookchin’in deyişiyle özgürlük mirası ve tahakküm mirası olmak üzere iki yüzü vardı (1999: 278). Kent, varlığını (hem insan hem doğa üzerinde) tahakküm sistemleri kurmak için girişilen çabalara borçluydu; ama öte yandan karşılıklılık biçimleri de üretmiş, özgürlüğün, kültürel olasılıkların alanını genişletmişti (Mumford 1961: 635–636).

Mumford kent yaşamını tamamen terk etmektense anakenti yeniden yapılandırmak ve kent kültürünün en iyi unsurlarını yaşatacak ve geliştirecek yeni bir bölgesel düzen kurmak gerektiği kanaatindeydi. Bu düzen kente “yaşam değerlerini” de geri kazandıracaktı. Kent alanının giderek genişlemesinin durdurulması, büyük ölçekli teknolojiye, yahut Mumford’ın ifadesiy-

le “her yana sinen devleşme” saplantısına eleştirel yaklaşılması gerekiyordu. Makine ve binalar, “yaşamı merkeze alan” bir insan kültürüne yakışır “insani bir ölçeğe” uyarlanmalıydı.

Mumford, *Kentlerin Kültürü*’nün son bölümlerinde ise “organik dünya görüşünü” açıklıyor ve insan uygarlığı için bölgesel bir çerçeve oluşturulmasını öneriyordu. Bu hususları yedinci bölümde ele alacağım.

5. Batı Kültürü ve Dönüşümü: Mekanikçi Felsefenin Yükselişi

Mumford’ın temelde tarihsel düşünen bir araştırmacı olduğunun altını çizmek gerekiyor. Akıl hocaları arasında da Patrick Geddes’in yanı sıra John Ruskin, Pyotr Kropotkin, Karl Marx, Thorstein Veblen ve süreç felsefecisi Alfred North Whitehead bulunuyordu. Mekanikçi felsefenin ve (Dadaizm gibi) çağdaş hareketlerin “tarih karşıtı hiççiliğinden” (*nihilism*) zerre hazzetmeyen Mumford, her fırsatta tarihin önemine vurgu yapıyor, “megamakinenin” ve beraberinde getirdiği “avangart” kültürel dışavurumların yükselişi ve yayılmasıyla Batı uygarlığının girdiği krizin tarihe başvurulmadan anlaşılmasının mümkün olmadığını öne sürüyordu. “Geçmişi anlamaya zaman bulamıyorsak geleceği yönetmek için gerekli sezgilerden mahrum kalacağız demektir; zira geçmiş bizi hiçbir zaman terk etmediği gibi, gelecek de hep yanı başımızdadır” diyordu (1944: 14).

Mumford’a göre tarih, insan yaratıcılığının “deposu”, kültür “tiyatrosunun” dinamik işleyişidir. İnsan türü, hep söylediği üzere, “tamamlanmamış hayvandır”, insan doğası da hep “kendini aşan, hep ileri giden” bir doğadır. Kültür yahut insanlığın “ikinci doğası” ise, insanın yeryüzüyle ve bütün canlı türleriyle zorunlu olarak kurduğu “ekolojik ortaklığı” “tamamladığı” için, insan yaşamını anlamak için hayati öneme sahiptir (1944: 7). İnsan da bütün organizmalar gibi çevresiyle kesintisiz etkileşim kurar, ancak Mumford’a göre – adetler, şiir, sanat, müzik, felsefe, bilim, tiyatro, din, mitoloji ve daha bir sürü

şeyi içine alan – insan kültürü en az insanın karnını doyuran organik bağlar kadar büyük önem taşır (1944: 9). Kültür varoluşun zemini olan doğadan hiçbir zaman bütünüyle kopamayacağı için, insanın “iç dünyasıyla”, yani özneliliğiyle dış çevresi arasında kesintisiz bir karşılıklı etkileşim bulunur (1944: 11). Simgeler ve dil aracılığıyla dışa vurulan kültürel yaşam, deneyimin “yerine geçen bir vekil” değil, aksine deneyimin kapsamını genişletmek ve geliştirmek için bir araçtır (1944: 9).

Yaşamın Yenilenmesi serisinin üçüncü cildi olan *İnsanın Durumu*’nun (1944) girişi, yedinci bölümde ele alacağım organik felsefeyi özetler, ancak metnin geri kalan kısmı, Mumford’ın ifadesiyle, “Batılı insanın ruhsal tarihinin” karma karışık bileşenlerinin incelenmesine hasredilmiştir. Kahince havasıyla dikkat çeken, canlı, bilimsel ve geniş kapsamlı bir eser olan *İnsanın Durumu* Batı kültürünün, daha net bir ifadeyle Batı düşünsel geleneğinin tarihini ele alır.

Kitap, Batı uygarlığının “kaynakları” olarak görülen Yunan ve Roma uygarlıklarının tarihsel olarak incelenmesiyle başlar. Thales ve Anaksimandros doğa bilimlerine dair ilk incelemeleri yapmış olsalar da, Mumford’a göre Yunan deneyimine hakim olan tarzlar estetik ve kuram, yani insanın kendi içine dönerek doğa üzerine derinlemesine düşünmesini ifade eden *theoria* idi. Mumford’ın Yunan kültürünün “altın çağı” olarak gördüğü milattan önce beşinci yüzyılda, doğa ve toplumun kendi içlerinde birliğe sahip olduğu düşünülüyor, kişilik de yine bir birliğin ürünü olarak algılanıyordu. İnsanları, toplumu ve doğayı içine alan, ayrıca düzen ve özgürlük üzerine dengeli bir yaklaşıma sahip olan birleşik bir bakış açıları vardı.

Mumford özellikle üç hususla ilgileniyordu. Bunların ilki, ekolojik sağlık ve hastalık yaklaşımıydı; kişiyi iklim, hava, su, toprak, konum ve beslenmeyi esas alan geniş kapsamlı çevresi içinde değerlendiren, rahatsızlıktan çok hastayı tedavi eden Yunan doktor Hipokrat bu yaklaşımın cisimleşmiş haliydi. Sağlığın korunmasının anahtarı bedensel alıştırma, beslenme düzeni ve yönetiminden ibaretti (1944: 22).

İkinci konu başlığı, Platon'un *Devlet*'te ortaya koyduğu ütopyacı bakış açısının eleştirisiydi. Mumford, Platon'un klasik eserine olumsuz yaklaşmamakla birlikte, hayal ettiği "durağan düzenin" insan özgürlüğüne neredeyse hiç alan bırakmadığını, bunun yanı sıra, Platon'un insan da dahil tüm canlı türlerinin özünde büyüme ve gelişme bulunduğunu fark edemediğini öne sürdü. Platon'un kurgusunda siyasi iktidar, hem matematikçi hem filozof olan bir grubun elindeydi; edebiyat, müzik, tiyatro ve şiir gibi yaşamsal unsurların yanı sıra duygular da Platon'un ütopyasından sürülmüştü (1944: 30). Platon'un eseriyle ilgili daha geniş bir tartışma için Mumford'ın *The Story of Utopias* (1922: 11-56) eserine bakılabilir.

Mumford'ın ele aldığı üçüncü konu ise, özellikle Aristoteles felsefesinde önemli bir yeri olan "orta yol" öğretisiydi. Bu öğreti "her şeyin kararında iyi olduğunu" öne sürüyordu. Yani, söz gelimi akıl ve duyular arasında bir denge anlayışı oluşturulması gerekiyordu. Mumford ise bu öğretinin izlenmesinin mümkün olmadığı kanaatindeydi; "deprem, gemi kazası ya da yangın sırasında kimse dengeli bir yaşam süremez," diyordu (1944: 33).

Mumford Yunan kültürünün bütünselliğinin, akıl ve demokrasi gibi kavramların gelişmesindeki önemini altını çizdi. Bununla birlikte, Yunan toplumunun kölelik kurumu üzerinde yükselmesinin başlı başına çelişki olduğunu da dile getirdi. Yunan tarihi büyük ölçüde "özgür Yunan ruhuyla" siyasi zorbalık arasındaki mücadeleden oluşuyordu.

Roma kültürüne ise pek olumlu yaklaşmıyordu, yine de Roma'nın Batı halklarının dillerine, yasalarına, etik anlayışlarına ve kültürlerine "damga vurduğunu" kabul ediyordu. Stoa felsefesine bakışı beklenmedik ölçüde olumsuzdu; "askerlik itikadı" olarak adlandırdığı Stoacılığı bir tümtanrıcılık biçimi olarak görenlere karşı çıkıyor, bu öğretinin tek bildiği şeyin "evreni yadsımak" olduğunu ileri sürüyordu. Roma İmparatorluğu ise sistemli bir dehşet, şehvet ve şiddet örgütünden başka bir şey değildi, işkence ve zalimliği arenalarda estetik bir gösteriye çevirmişti (1944: 45). Mumford öte yandan Romalı Stoacı

filozof Seneca'nın okunmaya değer olduğu, çünkü Roma kültürüyle Hristiyan felsefesi arasında bir bağlantı noktası oluşturduğu kanaatindeydi. Seneca'yı dışarıda bıraktığımızda, son derece olumsuz yaklaştığı Roma kültürü Mumford'ın gözünde megamakinenin ilk örneklerinden biriydi.

Mumford, sonraki yüzyıllara damgasını vuran "Hristiyanlığın zaferini" tartışırken, Nasıralı İsa'nın toplumsal mesajıyla, bu temeller üzerinde gelişerek Kilise kurumunu oluşturan Hristiyanlığın mesajı arasında kökten ve son derece önemli bir karşıtlık bulunduğuna vurgu yaptı. İsa'nın sergilediği mucizelere ya da şeytan çıkarma ayinlerine pek kulak asmayan Mumford, İsa'nın mesajının muğlak olduğunun altını çizmekle birlikte, Hristiyanlığın kurucusunu hem bir yaşam filozofu hem de psikolojik bir gizemci olarak tanımladı. Kendini insanlığın kurtuluşuna adanmış İsa, Mumford'a göre, öbür dünyayı savunmuyordu; aksine "doğal yaşamın" olumlanması anlamında, insancıl ve doğalcı bir manada ebedi yaşamı savunuyor, yaşamın "ebedi bir kendini aşma ve kendini özgürleştirme süreci" olduğunu düşünüyordu (1944: 56–59). Özetle Mumford'a göre İsa'nın bir tür "sağlık, yaşam ve yenilenme" anlayışydı (1944: 67).

Giderek çözölen Roma devletinin (dördüncü yüzyıl civarlarında) müttefiki haline gelen Hristiyan kilisesi ise, sadeliği, eşitliği, kişi olmayı ve dünyaya bağlı bir varoluşu vurgulayan "İsa'nın ruhuna" ihanet etmişti. Kilise bir toplum haline gelecek imparatorluğun zorba iktidarını kendine mal etmiş, iktidar ve ayrıcalıklar pay ettiği bir sıradüzen ve bürokrasi oluşturmuş, İsa'nın yaşam mesajından, Çarmıhın "simgesel bir Ölüm töreni" olarak önem kazandığı yeni bir kıyamet bilim (*eschatology*) yaratmıştı. Bu manada muhtemelen "ilk kafir" İsa'nın ta kendisiydi (1944: 75).

Aziz Paulus, Aziz Augustinus ve Aziz Hieronimus'un kilisenin gelişiminde oynadığı rolün önemini de ele alan Mumford, bu azizlerin maddi ve manevi alemin metafizik bakımdan ikiye ayrıldığını savunduklarını, inancın karşısında akli geri pla-

na ittiklerini, bedensel zevklerin ve dünyevi varoluşun küçüm-senmesini ve reddini vaaz ettiklerini hatırlattı. Söz gelimi Aziz Hieronimus, “içinde duyusal hazzın tohumunu barındıran her şeye zehir gözüyle bak” demişti (1944: 89).

Mumford, daha önce *Teknik ve Uygarlık*’ta ele aldığı, Max Weber’ın dediği gibi, kapitalizm “ruhunun” ateşinin yakılma-sında Benedictus manastırının oynadığı rolü burada da tekrar etti. Hristiyan keşişler modern anlamda “tek tip giysi” giyen ilk insanlardı, manastır adetleri ve ekonomik faaliyetler de intizam, süreklilik, tekdüzelik ve denetimi ön plana çıkarmak üzere örgütlenmişti. Modern kapitalizmin temellerini Benedictus-çu keşişlerin “yaşamı reddeden uygulamaları” atmıştı (1944: 94).

On bir ve on beşinci yüzyıllar arasında, Romanesk dönemin sonunda, Mumford’ın “ortaçağ bireşimi” dediği, kendine özgü bir kültürel biçim ortaya çıktı. Mumford endüstrinin ilkteknik dönemine ve ortaçağ kentinin doğuşuna denk düşen bu biçimi daha önceki çalışmalarında ele almıştı. Ortaçağ ekonomisi feodal tarıma ve önemli ticari işlevleri olan kurumsal yerel yönetimlere dayalıydı. Ancak Mumford ortaçağın ekonomi politiginden çok kimi kültürel hareketlerin ve kurumların betimlenmesiyle ilgileniyordu. Bunlar arasında, on ikinci yüzyıl gezgin şairlerinin gayet güzel ifade ettiği, romantik aşk ya da saraylı aşkı olarak bilinen olgunun kökenleri; gotik katedral-lerin inşası – zira Hristiyan kilisesi ortaçağın en üst düzeydeki kurumu, katedral de onun “en üstün örneği”di; Aziz Francesco tarikatının kuruluşu; son olarak da Thomas Aquinas’ın önemli rol oynadığı skolastik felsefesinin gelişmesi bulunuyordu.

İri yarılığı ve ağır hareket etmesinden dolayı “durgun öküz” adıyla bilinen Aquinas gelmiş geçmiş en büyük sistemli düşünürlerden biriydi. Mumford’ın kabalık düşünmeden “bas-makalıp lafların ustası” olarak tanımladığı Aquinas özgün bir düşünür değildi, üstelik Hristiyan tanrıbiliminin koyutlarını akılla ele almayı da akıl etmemişti. Kutsal kitabın “mutlak ke-

sinliğine” inancını sarsacağı korkusuyla kitabın yetkesine meydan okumayı reddetmiş biriydi (1944: 136). İlginç ama, tanrıbilimin de felsefe gibi Yunan icadı olduğunu söyleyen Mumford, Aquinas’ın ansiklopedik *Summa Theologica* eserinde ortaya koyduğu tanrıbilimi, teknik ayrıntılarla dolu olması bakımından on dokuzuncu yüzyılın büyük dokuma fabrikalarına benzetti (1944: 131)! Aquinas gerçekçiydi ve doğal dünyaya büyük saygı duyuyordu. Bununla birlikte, Hıristiyan inancına ve biçimsel mantığa yaptığı vurgu skolastik felsefesinin sınırlılıklarını da ortaya koyuyordu. Bunlar hayal gücü ve estetik anlayış eksikliği ve İsa’nın tutkuyla beyan ettiği “yaşam öğretisini” reddetme eğilimiydi. Aquinas’a göre varoluşa anlamını veren bu dünya yaşamı değil, “öbür dünyaydı” (1944: 131–132). Laik insancılığın ve evrimci doğalcılığın meydan okumalarına yanıt oluşturan Aquinas’ın yazıları – yahut Thomasçılık – hiç kuşkusuz, 1879’da Roma Katolik Kilisesinin resmi felsefesi olarak kabul edilecekti (1944: 137).

Mumford, Dante’nin 1472’de yayımlanan klasik eseri İlahi Komedi’yi de oldukça parlak bir biçimde, bu esere özel bir ilgi duyuyormuş gibi ele aldı. Ama, anlaşıldığı üzere, asıl tartışacağı meseleye, insanların gerçekten de “iki dünyada” yaşadıkları savına zemin hazırlıyordu. İnsanın dünyasal yaşamı “aşkın dünyanın” – bir bakıma “kendilerini tarihin akışından ayıran, zaman ve mekanla incecik bağlarını koparan,” kalıcı anlam ve değerler dünyasının – varlığını da içeriyordu. Ülkücü bir tavırla buradan hareket eden Mumford – din, sanat, etik, felsefe, şiir, bilim ve daha bir dolu şey içeren – insan kültürünün, insan türünün “kendini dönüştürmesi” için en önemli fail olduğunu öne sürdü (1944: 148).

Burada ilginç olan nokta, Mumford’ın bir taraftan ortaçağda Hıristiyanlığın son derece önemli olduğunu altını çizmesi, bir taraftan da “doğalcılığın doğuşunun” da aynı dönemin ürünü olduğunu dile getirmesi. Görgül (deneysel) doğalcılık, kültürel bir bakış açısı olarak zanaatçıların günlük meşgalelerinden ve ekonomik faaliyetlerinden – “camı eritmek, demiri döv-

mek, taşı yontmak, bakırı şekillendirmek gibi, inatçı malzemelerle mücadelelerinden” doğdu. Bu faaliyetler sayesinde fiziksel malzemenin doğasına ve dünyevi faaliyetlerin nesnel koşullarına saygı duymayı öğrendiler. Öğrendiklerini özgün bir kuramsal bakış açısı olarak en iyi ortaya koyanlar, Aziz Francesco tarikatından Roger Bacon ile Aziz Domingo taraftarlarından Albertus Magnus oldu. On üçüncü yüzyılda yaşayan bu iki düşünür de büyük Aristoteles hayranlarıydı. Tanrıbilimci ve görgül doğalcı Albertus, Aquinas’ın hocasıydı.

Muazzam zenginliğini tarımsal işlerin ve bitkilerin kullanım alanlarının yanı sıra seramikçilikte, yün eğirmede ve dokumada, sepetçilikte ve diğer el sanatlarında ortaya koyan görgül doğalcılık, daha sonraları, özellikle mekanik üretimin ortaya çıktığı ve mekanikçi bilimin baskın hale geldiği on dokuzuncu yüzyılda küçümsenecek ve geri plana itilecekti (Mumford 1970: 141–143).

Mumford, ortaçağı tek bir bilme biçimine sahip olarak gören Foucault’nun (1970) aksine, Batı toplumunun kültürel çeşitliliğinin farkındaydı. Hint ve Çin felsefeleri gibi Batı kültürü de, doğalcılıktan Plantonculuğa şüphecilikten Stoacılığa kadar her tür düşünceyi tecrübe etmişti. Batı kültürüyle Asya kültürleri arasında o dönemde ciddi bir ayrım yoktu (Mumford 1957: 82).

Organik insancılık anlayışını benimseyen Mumford için, kültürel biçimlerin çeşitliliğinin, bütünlüğünün ve bireşimli yönlerinin yanı sıra, kültürel dönüşümlerin sürekliliği ve tarihsel kırılmalar da vakıyды. Kara Ölüm olarak da bilinen hıyarcıklı veba salgınının on dördüncü yüzyılda Avrupa’yı kırıp geçirmesiyle “toplumsal devamlılıkta yaşanan kesinti” neticesinde, “ortaçağ bireşimi” parçalanmaya yüz tuttu (1944: 155). Bu gelişme – çilecilik adetleri, kamçıcılık, günah çıkarma kurumu, kutsal kalıntıların ve hac yerlerinin giderek daha fazla ziyaret edilir hale gelmesi gibi olguların yansıttığı üzere – Hristiyanlığın “bozulmasına” yol açtığı gibi, tanrıbilimsel öğretilere yönelik şüpheciliği de artırdı.

Katolik kilisesinde somutlaşan ortaçağ bireşiminin yok olmasının ardından, on altı ve on yedinci yüzyıllarda Batı kültürünü derinden etkileyen üç toplumsal kurum ya da hareket ortaya çıktı. Bunlar ticaret kapitalizmi, siyasi mutlakiyetçilik ve Hristiyan kilisesi bünyesindeki Protestan isyanıydı. Kuşkusuz, bu olguların her biri üzerine devasa birer yazın var; Mumford kendince bir derleme yapıyor ve benzersiz üslubuyla yorumluyor.

Mumford'a göre ortaçağın en büyük sapkınlığı olan kapitalizm, Hristiyan inancına da birçok bakımdan meydan okuyordu. Ancak bu "sapkınlık" doğumundan itibaren kilisenin "kucağında", papalığın koruması ve bakımı altında gelişmişti. On dokuzuncu yüzyılda bayrağın ardına takılacak olan ticaret, on üçüncü yüzyıldan itibaren Haçı izlemeye başlamıştı. Dolaşısıyla, Mumford'a göre, tanrıbilimsel kapitalizmin kökenleri on altıncı yüzyıl öncesine dayanıyordu. Ayrıca, tutumluluk, düzen, mekanik düzenlilik ve tekdüzelik gibi kapitalizmin birçok toplumsal özelliği daha önceden Aziz Benedictus manastırlarında üretilmişti. Bununla birlikte, kapitalizm bunların dışındaki birtakım özellikleriyle kiliseyi ve bir dolu ortaçağ kurumunu ikinci plana iterek bambaşka bir ahlaki düzenin taşlarını döşedi. Ortaçağ kilisesinin "yedi ölümcül günahı" en önemli erdemlere dönüşmüştü; zira "açgözlülük, oburluk, mal tutkusu, garez ve şehvet" kapitalist endüstrinin işine yarayan şeylerdi. Kilise de yok olup gitmemek için kendi öğretilerini küçümser oldu. Mal hırsı tutumluluk adını aldı, faiz de yararlanma hakkının geleceğe devredilmesi ve tehlikeye girmenin ödülü olarak görülmeye başlandı. İnsanlar yaşamlarını sürdürmek için değil, kâr ve iktidarlarını artırmak için çalışmaya koyulmuşlardı (Mumford 1940: 110–111, 1944: 162). Kapitalizmle beraber türeyen yeni ahlaki görünüm yeni bir kişiliği, "ekonomi insanını" yarattı. Bu yeni "kapitalist kişilik" nicel düşünme yöntemini benimsedi, estetik ve ahlaki değerleri ayaklar altına alırken mal hırsını ve kazancı göklere çıkardı. Sermaye dur durak bilmediğinden doğal "sınır" kavramı da inkar edilir oldu

(1944: 167–168).

Ortaçağda siyaset büyük oranda merkezsizdi, ancak on altıncı yüzyıldan itibaren iktidar giderek ulusal başkentlerde, Mumford'ın (dördüncü bölümde tartıştığım) *Kentlerin Kültürü*'nde genişçe ele aldığı barok kentlerde toplanmaya başladı. Bu süreç bir “siyasi zorbalık” türü olan mutlakiyetçi devletin ortaya çıkmasına neden oldu. Yeni türeyen ulus devletler her türlü muhalefetin kökünü kazımak, baskıya karşı sesini yükseltenlerin dilini koparmak için işkenceyi diriltti, “türdeşlik tapıncı” yaratmaya ve keyiflerine göre her türlü şiddet yöntemini denemeye başladı. Kropotkin gibi Mumford da kapitalizmle devlet iktidarı arasındaki – halen var olan – ortak yaşam ilişkisine vurgu yaptı; “servetin belli ellerde toplanmasıyla siyasi zorbalığın el ele gittiğini” söyledi (1944: 168; Avrupa'da merkeziyetçi devlet üzerine yararlı ve zihin açıcı bir tartışma için bkz. Anderson 1974).

Mumford'ın mutlakiyetçi devlete ideolojik zemin hazırladığını savunduğu iki siyaset filozofu olan Niccolo Machiavelli ve Thomas Hobbes da Mumford'ın eleştirilerinden payını aldı. Machiavelli'nin klasik eseri *Prens*'i ([1532] 1953) “zorbanın el kitabı” olarak tanımlayan Mumford, Machiavelli'nin siyaset kuramının psikolojik yönleriyle özel olarak ilgilendi. Machiavelli siyasete bilimsel yaklaşılması gerektiğini savunmakla birlikte Hristiyan “ilk günah” öğretisinin üzerine atlamış, üstelik ruhsal kurtuluş olasılığını tamamen yok saymış bir düşünürdü. Netice itibarıyla de insanın doğal soysuzluğunu denetim altına almanın tek yolunun bir tür zorbalık biçiminden, mutlakiyetçi devletten geçtiği sonucuna varmıştı. Machiavelli'nin ahlaki standartları tamamen siyasi hedeflere tabi kılıp kılmadığı tartışılır, ancak İtalyan filozof Mumford'ın gözünde, dehşet, yolsuzluk ve şiddetin etkili olmak isteyen bir hükümetin kullanması gereken araçlar olduğunu düşünen bir siyasi gerçekçiydi. Machiavelli insanın içinde hem iyilik hem kötülük kapasitesinin olduğunu takdir edememiş, bu nedenle de hayvanlarda bile görülen özen, sevecenlik, toplumsallık, özgürlük ve sada-

kat gibi olguları felsefesinden söküp atmıştı (1944: 173).

Thomas Hobbes da klasik eseri *Leviathan*'da ([1651] 1951) mutlakiyetçi devleti laik savlarla; şu meşhur, herkesin herkeşe karşı savaştığı ve (kabilesele) yaşamın “kasvetli, zavallı, çirkin, yabani ve kısa” olduğu doğal durum savıyla meşrulaştırdı. Hobbes mutlakiyetçilik savunusunda Machiavelli'den de ileri giderek zorba yönetimi mekanikçi ideolojiyle birleştirdi, zira Mumford'ın altını çizdiği üzere, zorbalığın başarısı insanları otomata çevirebilme yetisine dayanıyordu. Dolayısıyla, iktidarın büyük bir titizlikle merkezde toplandığı on dokuzuncu yüzyıl fabrika sistemi de bir zorbalık türüydü. Mutlakiyetçi devlet halk kültürünü tamamen aşağılama ve yok etmeye çalıştıysa da, demokratik toplumsal yaşam biçimleri “yer altında” – işbirlikçi topluluklar, yardım dernekleri, dini gruplar ve içki lokalleri gibi görünümlemlerle – varlıklarını sürdürdü. Mumford zorbalığın hapisane ve denetlenen, düzenlenen ilişkilerle birlikte, duyguların ve “yontulmamış erotizmin” dışa vurulmasını sağlayan “gösterilere” de ihtiyaç duyduğunu öne sürdü (1944: 178).

Antropoloji bilgimiz, Hobbes'un tuhaf kavim toplumu betimlemesinin, Rousseau'nun “soylu vahşisinden” bile daha gerçek dışı olduğunu gösteriyor (bkz. Howell ve Willis 1989). Buna rağmen yaşamın korkuyla tetiklenen kesintisiz bir iktidar mücadelesinden ibaret olduğu savı, mutlakiyetçi devleti meşrulaştırmakla kalmayıp, gerek emperyalist düzenlerin gerek Malthusçu “en iyi uyum sağlayanın hayatta kalması” öğretisinin zemini oluşturdu (Mumford 1970: 101–102).

Max Weber Protestan mezheplerle kapitalizmin yükselişi arasında, ya da en azından kapitalist “ruhun” (değerler sisteminin) ortaya çıkışı arasında doğal bir bağ olduğunu savunmuşsa da, Mumford Protestanlığı kapitalizm karşıtı bir hareket olarak değerlendiriyordu. Mumford'a göre Protestanlık, ticaret ruhunun denetim altına alınması ve “elini Kiliseye uzatmasının” engellenmesi girişimiydi (1944: 182). Mumford Protestanlığın en temelde “ruhbandan olmayanın isyanı” olduğunu,

Peter Waldo, John Wycliffe gibi ilk muhaliflerin bir tür “Hıristiyan komünizmi” vaaz eden özel mülkiyet karşıtları olduğunu ifade etti. Gerek 1381 Köylü İsyanı gerek on yedinci yüzyılda Gerrard Winstanley liderliğindeki Kazıcılar hareketi aslen hem feodalizme hem de kapitalist sömürüye karşı girişimlerdi (Protestanlıkla ilişkilendirilen toplulukçu anlayışlara dair canlı bir anlatım için bkz. Rexroth 1975).

Protestan “isyanın” iki kilit ismi olan Martin Luther ve John Calvin de Mumford’ın eleştirel bakışından azade değildi. Bu on altıncı yüzyıl reformcu ve tanrıbilimcileri Protestan mezhepler arasında yer alan Lutherciliğin ve Presbiteryençiliğin ortaya çıkışına ciddi katkıda bulunmuşlardı. Luther’ın siyasi mirasına son derece olumsuz yaklaşan Mumford, Almanyadaki köylü isyanları sırasında Luther’ın köylüleri terk ederek devlet safına katıldığını hatırlattı. Üstelik Alman milliyetçiliğinin gelişimi bakımından Luther’ı “ilk Bismarck” olarak ve Hitler’in “iktidar dininin” öncüsü olarak betimledi. Tanrıbilimcilerin “ruhani bir deha” olarak tanımladığı, Hıristiyan Batı düşüncesine muazzam etkide bulunmuş Luther hakkındaki bu ifadelerde kantarın topuzu kaçmış gibi görünebilir. Mumford bu kanıda değildi, hatta yirminci yüzyıl faşizminde vücut bulan “mutlakiyetçiliğin” ruhani temellerini Luther’a kadar götürüyordu (1940: 66, 1944: 187–188).

Öte yandan, Mumford – Descartes öncesi bir Kartezyen olan – John Calvin’e daha ılımlı yaklaşıyordu, çünkü Fransız tanrıbilimci, yerel Hıristiyan topluluklarının özerkliğini savunmuştu. Mumford Calvinciliği, “ruhlarının cennette olduğu varsayılan” yurttaşların dünya üzerindeki eşitliğini sağlayan yeni demokratik düzenin ilk örneği olarak tanımlamıştı (1944: 192). Calvin 1541’de Cenova’da dine dayalı bir yönetim kurmuşsa da, Mumford Calvin’in merkezi yetkeye de saf demokrasiye de güvenmediğini, bu yüzden demokratik katılım ön gören “melez” bir yönetim şeklini savunduğunu vurgulamıştı (1940: 218, 1944: 192).

Bununla birlikte Mumford, Calvinciliğin tatsız, çileci ve

mekanikçi yönlerinden zerre hazzetmiyordu. Calvin'in nefse hakimiyet, sıkıdüzen ve bunaltıcı bir kanaatkarlık vaaz eden katı yürekli tanrısının ve "önceden tayin edilmiş düzeninin" "esas simgesinin" makine olduğunu söyledi, zira Calvin'in kanun haline gelen ahlak ilkeleri aşkı, keyfi, hayreti, sevinci, merakı hayattan silip atıyordu (1944: 194).

Mumford Protestanlığı ilkin kapitalizm karşıtı bir hareket olarak görmekle birlikte, hareketin nihai biçimi gerek kapitalizmin, gerek mekanikçiliğin gelişmesine ön ayak olmuş, üstelik ikisini de "hoşgörülür" kılmıştı. Mumford da Protestanlığın basiret, hasislik, düzen, azla yetinme, dakiklik, sebat ve özveri gibi ağırbaşlı erdemlerinin yeni bir ekonomi ve insan türüne kapı açtığını, kapitalist John D. Rockefeller tipini yarattığını kabul etti (1944: 199). Son tahlilde Mumford Weber'ın tezini destekliyor gibi görünüyor. Kendi ifadesiyle, "Protestanlar kapitalizm ruhunu gemlemeye çalışmışlar ama hatlarını derinleştirdikleriyle kalmışlardı" (1944: 201).

Batı Avrupa'ya on beşinci yüzyıldan itibaren hakim olan zihniyet "yayılma" ruhuydu. Bu yayılma Avrupalı maceracı, kaşif, tacir, yerleşimci ve din yayıcılarının dünyayı keşfetmesi ve kolonileştirmesiyle sınırlı değildi, teleskop kullanımı ve gökbilimin gelişmesi sayesinde göklere de uzanıyordu. Mumford, Yeni Dünyanın keşfine yol açan yayılmayı, "Batılı adam rüzgarı arkasına alarak ... dünyanın ayak basılmamış karalarını ve denizlerini fethetmek için ... yelken açtı" ifadeleriyle anlattı (1944: 232).

Bu keşfi denizci pusulası ve üç direkli yelkenli mümkün kıldı. "Yeni Dünyanın" Avrupalılarca keşfinin ve fethinin şiddetli ekolojik neticeleri oldu; insanlar gezegenin hemen her yerindeki yaşamla ilgili ilişkileri birkaç yüzyıl içinde tamamen değiştirerek "doğanın dengesini" bozdular ve biyolojik varoluş olasılıklarını kökünden dönüştürdüler (1944: 232; Avrupa'nın biyolojik yayılımı konusunda bkz. Crosby 1986).

Yeni yerleşimciler yerine göre askeri kuvvetle ya da hile hurdayla yeni buldukları bölgeleri hakimiyet altına almaya ve sö-

mürmeye başladılar. Avrupalılar, Mumford'ın ifadesiyle, “uygarlık” götürdükleri kabile halklarını “kırıp geçirdiler, çirkinleştirdiler ve yozlaştırdılar”. Bu insanların kültürlerini, hatta onlara olan “muazzam borçlarını” da yok saydılar. Misal, dünyanın tarımsal ürünlerin yarıya yakını Amerikalardan çıkmıştı, mısır, patates, fasulye çeşitleri, tütün ve kauçuk on dokuzuncu yüzyılın en önemli malları arasındaydı (1940: 113, 1944: 249).

Ancak “Yeni Dünyanın” kilidinin açılması, kapitalizmin ve tekniğin gelişmesiyle birlikte bir başka yayılmaya daha neden oldu; yeni fikirler ve yeni bir ideoloji su yüzüne çıkmayan başladı. Mumford bu ideolojik “yeni dünyanın” iki niteliğine; on altıncı yüzyıldan itibaren dile getirilen, “yeni bir uluslar topluluğu” anlayışı sunan ütopyacı fikirlere ve yine aynı dönemlerde ortaya çıkmaya başlayan, “modern bilim” yahut “mekanik-felsefe” olarak bilinen yeni “mekanik putçuluğa” odaklandı.

Modern ütopyacı fikirlerin hepsinin kaynağı Thomas More'un meşhur eseri *Ütopya*'dır (1516). İngiltere Lordlar Kamarası başkanlığı da yapmış samimi bir Hristiyan olan More'un toplumsal ütopya anlayışı, ekonomik eşitliğe dayalı ortaklaşmacı bir toplum düzeni içeriyordu. Mumford, More'un kahinlerle yarışan bakış açısının on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan demokratik ve toplumsal hareketler için bir “işleyiş planı” haline geldiğinin altını çizdi (1944: 238). On yedinci yüzyılın diğer önemli ütopyaları arasında Johann Andreae'nin *Christianopolis'i* (1619), Francis Bacon'ın *Yeni Atlantis'i* (1627) ve Tomasso Campanella'nın *Güneş Kenti* (1637) sayılabilir. Mumford bu eserlerin hepsini *The Story of Utopias* kitabında ele aldı.

More dışında Mumford'ın en çok ilgisini çeken, yine Lordlar Kamarası başkanlığı da yapmış olan İngiliz düşünür Francis Bacon'dı. İngiliz görgül geleneğinin kurucusu ve bilimsel yöntemin en kararlı ve etkili savunucularından biri olarak bilinen Bacon'ın hayata bakışı tamamen somut, faydacı ve kullanım merkezliydi. Mars (iktidar) ve Mammon (servet) adlı iki

tanrıya kulluğa adanmış döneminin kültürünü bütünüyle içselleştirmişti. Mumford modern bilimin önemini ve kazanımlarını yok saymamakla birlikte, bu kültürün “yarım bir dünya” yarattığını ve “Batının kişiliğinde” derin bir yarılmaya sebep olduğunu öne sürdü. Amerikan antropolojisinin kültür ve kişilik okulunun etkilerini taşıyan Mumford’ın genel eğilimlerinden biri kültürel geleneklerin kişileştirilmesidir. Dolayısıyla, söylemeye çalıştığı şey, Bacon’ın bir nevi kahin gibi, Batı kültüründeki keskin ayrımı müjdelemiş olduğuydu. Bu ayrım, doğa bilimlerinin düzgüsel (*normative*) felsefeden, gerçeklerin değerlerden, nedensel bilginin tanrıbilimden ve insani değerlere, amaçlara dair kaygılardan kökten kopuş anlamına geliyordu.

Bilimsel ve insani bilginin birleştirilmesi gerektiğini her daim vurgulayan Mumford, Bacon’ın hediyesi olan “makine tapınısıyla” birlikte insani değerlerin öneminin ve özneliğin de reddedilmeye başlandığını öne sürdü. Mekanikçi bilimin yarattığı ideolojik “yeni dünyanın” en önemli niteliklerinden biri “iç dünyaya ait olanın ve öznelin tüm biçimlerinin peyderpey terk edilmesi”di. Ahlaki ve estetik değerler; insan imgelemi ve sanatlar; rüyalar, hisler, duygular, zihinsel durumlar gibi insan deneyiminin kişisel yönleri – yani insanların “iç dünyaları”, “gerçek dışı” görülür oldu (1944: 243).

Mumford, on yedinci yüzyıl boyunca giderek serpilen mekanikçi felsefenin ilk akla gelen öncülerinden olan Bacon’ı, ilk teknolojik belirlenimciler (*determinist*) arasında saydı, “mekanik bilimlere” yaptığı aşırı vurguyu eleştirdi. Bacon, matbaa, barut ve pusulanın “bütün dünya ahvalini ve deneyimini değiştirdiğini” dağa taş ilan ediyordu (1944: 245).

Mekanikçi bilim, doğa bilimlerini, felsefe, estetik, ahlak, beşeri bilimler, gündelik görgül bilgiler gibi toplumsal hayatın diğer alanlarından koparmaktan başka, bir kültürel dünya görüşü yahut *idolum* (put) olarak, aşağıda sıralayacağım niteliklere sahipti.

Birincisi, zaman soyutlama olarak görülmemeye, tarih varoluşun kayıt altına alınması olarak düşünülmemeye başladı.

Dünya makine olarak algılanmaya başlayınca zaman da birikimselliğini yitirerek mekanikleşti; “gözlenebilen olgular olan hareket ve konum değişikliklerine eşlik eder oldu.” Bu değişim, öznel deneyimin bütün içeriğini – sempatiyi, katılımı, taklidi ve duygudaşlığı dışarıda bıraktı (1944: 247).

İkincisi, mekanikçi bilim bir başka soyutlama olan niceliği, ölçülebilirliği merkeze alarak, fiili insan deneyiminin oluşturduğu karmaşık veri bütününe reddetti. Sadece niceliksel olanı gerçek olarak kabul etmeye; renk, koku, ses tat gibi duyulur nitelikleri “gerçekdışı” ya da “ikincil” görmeye başladı. His ve duygular değersizleştirildi ve dışlandı. On yedinci yüzyılın metafizik gidişatı, akla ve gündelik kaygılara düşman olarak görülen his ve duygulara karşı bir “önyargı” yarattı. Mumford Alman gökbilimci Johannes Kepler’den bir alıntıyla bu hissiyatı ortaya koydu:

Nasıl kulak sesi, göz rengi algılamak için yapıldıysa, insan zihni de ancak nicelikleri anlamak üzere biçimlendi ... bir nesne nicellikten ne denli uzaklaşırsa o kadar karanlık ve hataya boğulur (1944: 248, 1970: 53)

Bir yüzyıl sonra İskoç Aydınlanması filozoflarından David Hume da, metafiziği reddederek pozitivistin temellerini atan, Kepler’inkiyle aynı kapıya çıkan bir gözlemde bulundu. Hume, Mumford’ın gözünde mekanikçi bilimin uygulama ve varsayımlarını felsefeye aktaran bir hiççiydi. Hume’un, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Araştırma* (1748) kitabının sonundaki, “ilahiyat ve okul metafiziğine” yönelik sık sık alıntılanan eleştirisi şu şekildeydi:

Soru şu: Nicelik ya da sayılara dair soyut bir akıl yürütme içeriyor mu? Hayır. Olgulara ve fiziksel durumlara dair deneysel bir akıl yürütme içeriyor mu? Hayır. Ateşe atın onu o halde, safsata ve kuruntudan başka bir şey içermiyor demek ki. (1944: 247–48, 1970: 64)

Bu özlü söz, daha sonra ortaya çıkan mantıkçı pozitivist-

ler için açık bir çağrı ve yol gösterici bir ilke oldu kuşkusuz. Mumford ise, Hume'un kendi felsefesinin konumunun, kendi "kuruntularının" hesabını veremediğini hatırlatmakla yetiniyor.

Üçüncüsü, matematik, geometrik düzen, kesinlik ve ölçüye yapılan vurgu, mekanikçi bilimin yaşamın organik yanlarını tamamen dışarda bıraktığını gösteriyordu. Mekanikçiliği ve matematiği benimseyen Descartes, Galileo, Spinoza ve Newton gibi düşünürler "netliğe" ulaştılar, ama bu uğurda "yaşamdan vazgeçtiler." Onların mekanik evrenleri, Mumford'a göre, "büyümenin, döllenmenin, çürümenin çirkin izlerinden azade, temiz, düzenli, tertipli, kokusuz, tatsız; hepsi bir yana, gerçek yaşamın pürüzlerinden temizlenmiş bir dünyaydı" (1944: 260).

Mekanikçi felsefe taraftarları tarihe güvensizlik duyuyor, organik deneyimi dışlamaya çalışıyorlardı. Dışsal, fizik dünyaya aşırı vurgu yapan bu felsefe; hafıza, hisler, duygular, bilinçdişi gibi öznel unsurlara ya da eşsiz olaylara, yeni deneyimlere hiç alan bırakmıyordu.

Dördüncüsü, mekanikçi felsefenin ideolojik "yeni dünyası," son derece hatalı bir insan kişiliği anlayışı savunuyordu. Rene Descartes'in "*cogito ergo sum*" yahut "düşünüyorum, öyleyse varım" ifadesinde özetlenen bu anlayış, ayırık, soyut, toplum-sallaşmayan bir bireyi savunuyordu. Ancak Mumford bu önermenin dahi dilin, dolayısıyla başka benliklerin ve toplumsal yaşamın varlığını ön koşul olarak aldığına dikkat çekti.

Mumford, Marx, Durkheim ve kendisinden önceki muazzam toplumsal bilimciler nesliyle benzer biçimde, "tek başına birey" kavramını ve bireyle toplum arasında karşıtlık fikrini son derece abes buluyordu. Mumford'a göre kişi olmak toplumsal bağların reddiyle değil, "bu bağların daha derinlemesine özümlemesi ve cisimleşmesiyle" mümkündü. Toplumsal yaşamı reddederek özgürleşmek mümkün değildi; aksine toplumu inkar edenler ya "vurdumduymaz bir hayal alemine" sürükleniyor ya da şiddet ve gaddarlık tapıncları yaratıyordu.

Mumford'a göre tek başına, kopuk bireyle "mekanik tekdüzelik" arasında son derece yakın bir ilişki vardı (1944: 254).

Mekanikçi *idolum*'un beşinci niteliği de, bununla bağlantılı olan aşırı "atomculuk" vurgusuydu. Mumford buna "çözümlemeli parça pinçik etme ve dört yana dağıtma yöntemi" diyordu. "Bütün" anlayışından yoksun olan mekanikçi bilim, birbirinden kopuk olguların dünyasında yaşıyordu (1944: 246).

Son olarak, Mumford'ın sürekli altını çizdiği üzere, Bacon'ı "insan imparatorluğunun sınırları" anlayışı, insan teknolojinin gücüne duyulan inancı dile getirmekle kalmıyor, doğaya hakimiyeti – "dış dünyanın fethini" temel alan bir etik anlayışı dile getiriyordu (1944: 264).

On yedinci yüzyıl kuşkusuz düşünce tarihinin en muhteşem "dönemlerinden" biriydi, mekanikçi bilim de insan refahına büyük katkılarda bulundu. Ne var ki, mekanikçi filozofların hayalleri ve geleceğe dair düşünceleri "cinli, perili, melekli eski Hristiyan rüyasından daha gerçekçi değildi" (1944: 259).

Mumford daha geç tarihli çalışması *The Pentagon of Power*'da, mekanikçi felsefeyi daha sert, daha derinlemesine eleştirmeyi sürdürdü. Hatta, nicelikten başka şeyle ilgilenmeyen, öznelliğe önyargıyla bakan, öznel ve nesnel insani deneyim dünyaları arasında kökten bir ayırım yapan mekanikçi filozofların "suç işlediğini" öne sürdü. Fiziksel dünyayla metafizik meşguliyetleri ve onu bir makine olarak görmeleri nedeniyle, (Kepler, Galileo, Descartes, Bacon gibi) mekanikçi filozoflar insan tarihini ve kültürünü "öznel" olduğu iddiasıyla reddediyor, organik yaşamı ve insan kişiliğini tamamen göz ardı ediyordu. Bilim ve teknolojinin son yıllarda iyice iç içe girdiğine dikkat çeken Mumford, bunun Bacon'ın tahayyülünü gerçekleştirmek, yani insan "imparatorluğunun" teknolojik denetim sayesinde doğa üzerinde hakimiyetini yerine getirmek için kullanıldığını söyledi (1970: 106–110). Başka bir deyişle, bilim ve teknoloji giderek hükümet ve şirketlerin "kulu kölesi" haline geliyordu (1970: 123).

Bölümü sonlandırmadan altı çizilmesi gereken bir nok-

ta daha kaldı. Mumford'a göre, hemen her ütopya erktekelci olma, yani türdeşliği, düzenliliği, ayrıklığı ve iktisadi yeterliliği vurgulama, doğal dünyaya düşmanlık besleme eğilimine sahipti (1970: 210).

6. Romantizmin İsyanı ve Faydacı Felsefe

Faydacılığın da yükselişe geçtiği on sekizinci yüzyıl sonunda, mekanikçi felsefe ve endüstriyel teknolojiye tepki olarak Romantik Hareket olarak tanımlanan bir olgu ortaya çıktı. Endüstriyel kapitalizme direnme biçimlerinden biriydi bu; insana sıkıntı veren makineleri parçalamayı iş edinmiş makine kırıcılar* da bu harekete dahildi. Yani makine Batı uygarlığını fethederken bir dolu insan ve hareketin "inatçı direnişiyle" karşılaşmıştı (1934: 284). Mumford'a göre bunların en önemlisi, Jean-Jacques Rousseau'nun kilit öneme sahip olduğu Romantik Hareketi.

Diderot, d'Holbach, Hume ve Voltaire gibi on sekizinci yüzyıl Aydınlanma filozoflarına göre "ilerleme" fikri, gaddarlık, batıl inanç, cehalet ve sefalet gibi" olumsuz değerlerin reddi anlamına geliyordu (1944: 265). Ancak Mumford "akıl çağı" ifadesinin bu yüzyıldan çok bir öncekine ait olduğu kanaatindeydi, on yedinci yüzyıl mekanikçi filozoflarının, tüm gerçeklerin "kapsamlı ve anlaşılır bir düzene" sokulması girişimi olarak tanımlanan akla küçümsemeyle yaklaştıklarını öne sürüyordu**. Görgül bilgiye vurgu yapan Aydınlanma filozofları bu anlamda gerçekten de akılcılık karşıtıydılar.

Aydınlanmanın düşünsel çeşitliliğinin ve aydınlanmacılar arasındaki derin çatışmaların (ki çağdaş postmodern düşün-

* Özgün metinde Luddites, yani Luddcular. Ned Ludd adlı, gerçekten yaşayıp yaşamadığı bilinmemekle birlikte on dokuzuncu yüzyıl başlarında makinelere karşı girişilen ilk baltalama eylemleriyle ilişkilendirilen kişinin esin kaynağı olduğu bir hareket. (ç.n.)

** Mumford özgün metinde, "tüm gerçeklerin kapsamlı ve anlaşılır bir düzene sokulması girişimi olarak anlaşılan akıl, en çok da Akıl Çağı'nda yerden yere vurulmuştu" diyor..(ç.n.)

cede artık görülmeyen şeyler bunlar) altını çizen Mumford'a göre, on sekizinci yüzyıldaki en parlak zihinlerden çoğu akli dünyanın gidişatını etkileyen unsurlar arasında saymamaya başlamıştı (1944: 267). Ortaçağın köktenci hareketleri daha güzel bir gelecek denince geçmişin, Havariler dönemi Hıristiyanlığının yeniden tesisini anlıyorlardı, mekanikçi filozoflar ise tarihi tamamen çöpe atmışlardı, Aydınlanmacılar ise ilerlemeye iman ettiler ve "sil baştan, kendi malları olacak bir gelecek" yaratmaya koyuldular. Ancak geleneğin öyle kolay kolay sökülüp atılmayacağını unutup, bilim, eğitim ve ticaretin toplumsal yaşamı dönüştürme kapasitesine aşırı güven duyuyorlardı. Üstelik yalnızca geçmiş reddetmekle kalmamış, organik yaşamla da bağlarını koparmışlardı (1944: 267).

Akla – en azından araçsal akla – karşı isyanın bayrağını Rousseau taşıyordu. Mumford Rousseau'yu çağının "Lao-Tzu'su" olarak tanımladı. Mekanikçiliğe, zorbalığa, hayatın her anının düzenlenip denetlenmesine, sömürüye, köleliğe ve yaşamı reddeden adetlere karşı isyan Rousseau'nun kişiliğinde cisimleşmişti. Bu nedenle Rousseau gerek Avrupa'da gerek Kuzey Amerika'da muazzam bir etki yaratmıştı. Daha sade, doğaya daha yakın, bütünleşik bir yaşam sürme girişiminin yarattığı etki "enikonu iyileştiriciydi", endüstriyel teknoloji ve mekanikçiliğin aşırı vurgulanması neticesinde ortaya çıkan zorunlu bir tepkiydi. Ancak Mumford, Rousseau'nun "ilkele" düşkünlüğünü ve "Soylu Vahşi" ülküsünü kusurlu buluyordu. İnsanların "doğa durumunda" tek başlarına ve sanki tarihin dışındaymışçasına yaşadıkları savının hayal ürünü olması bir yana, son derece hatalı olduğunu düşünüyordu. Rousseau'nun ülküsel "ilkel insanı" kapsamlı bir antropolojik inceleme sonunda ortaya koyduğu bir fikir değildi; aksine kendi toplumu- nun, Batı uygarlığının aşırılıklarını eleştirmek için kullandığı edebi bir araçtı. Olumlanması gereken "doğal yaşam" teması, Mumford'a göre, insanın "aşkınlık" ihtiyacından ayrılamazdı. Prometheus'un armağanı olan ateş gibi, uygarlık da karmaşık bir işbölümü, okuma yazma, (Budacılık ve Konfüçyüsçülük

gibi) eksen çağları dinlerinin vaaz ettiği evrenselcilik, yeni teknikler, kent yaşamının yaratılması gibi bir dolu olumlu özelliğe sahipti. Kabile toplumu toplumsal yaşam için olmazsa olmaz birçok değeri ortaya koymakla birlikte “zamansız bir niteliğe” sahipti; değişime dirençliydi, kendiliğindenlikten yoksundu ve kültürel dayanışma ve adetlere yönelik vurgusu daha geniş kapsamlı bir insanlık anlayışını yok sayıyordu (1944: 275, 1957: 24; Howell ve Willis 1989).

Mumford, Romantik Hareketin karmaşıklığının ve çeşitliliğinin farkında olmakla birlikte endüstrileşmeye yönelik bu tepkiyi dört ana özelliği üzerinden ele aldı.

Bunlardan ilki, “tarih tapıncı” ve ister klasik çağları ister ortaçağları merkeze alsın, halk geleneklerine özel önem veren geçmiş vurgusuydu; on dokuzuncu yüzyılın milliyetçi hareketleri için özellikle önemli olacak bir olguydu bu (1934: 288–290).

İkincisi, yukarıda dile getirdiğim üzere, en iyi ifadesini Rousseau’da bulan doğaya dönüş savunusu, yahut “doğa tapıncıydı”. “Doğa” kavramının bir dolu anlamı bulunmakla birlikte, Romantik geleneğin özellikle vurguladığı “insan eli değmemiş gökyüzü, yeryüzü ve sakinleri” anlamında doğaydı. Doğa el değmemiş bir yaban olarak görülüyor, doğaya göre yaşamak da “yeryüzünü ve organik yaşamı kabul etmek” anlamına geliyordu. İnsan varlığı bu yaşama katılmakla değer kazanıyordu (1944: 278). Aslına bakılırsa, diyor Mumford, yeri ve zamanı düşünülüğünde, “akıllıca ve özgürleştirici” bir reçeteydi bu (1944: 278). Romantizm aşırı mekanikleşmiş bir toplumun dengelenmesini sağlamanın yanı sıra mekanikçi dünya görüşünü de tersine çeviriyordu. “Doğa bilimlerinin aksine, romantikler doğayı kendi öznel durumlarıyla, nesnel de halkla, teamüllerle, toplumla ve insan yapımı şeylerle ilişkilendiriyordu” (1944: 281). Doğaya yönelik olumlu hissiyatın olumsuz tarafı da buydu; romantik hareket bireyin eşsizliğine aşırı vurgu yapıyor, topluma yönelik ise son derece olumsuz bir tutum takınıyordu.

Üçüncü olarak, insan kişiliğinin eşsizliğine yönelik vur-

gu önemli olmakla birlikte, ayrıca duyarlılık ve hislerin üzerinde durulması farklı cinsiyetten insanlar arasında yeni bir yakınlığa, daha hassas bir anlayışa yol açmışsa da, nihayetinde bir “benlik tapıncı” da ortaya çıkmıştı. Benlik öğretisine alışılmadık bir milliyetçi içerik kazandıran Alman ülkücü filozof Johann Fichte bu yeni olgunun en bariz örneği sayılabilir. Mumford, Fichte üzerinden, biraz kantarın topuzunu kaçırarak, Rousseau’yla Adolf Hitler’in taşkınlıklarını birbirine bağlar (1944: 291).

Son olarak, daha önce dile getirdiğim gibi, Romantizm “mekanik uygarlığı” bütünüyle reddederek kabile veya geçim ekonomisine geri dönülmesini arzu eden “ilkellik tapıncıyla” özellikle ilişkilidir. Endüstriyel ve kentsel uygarlığın birçok yönünü olumlu bulan Mumford’a göre bu mümkün olmadığı gibi gerekli de değildir. Mumford Romantik Hareketi her yönüyle endüstriyel uygarlığın işe yarar bir alternatifi olarak görmese de, yaşamın temeli olan organik faaliyetleri insan yaşamının merkezine yerleştirme çabasını destekler:

Romantizmin niyeti doğrudur: bilimsel kavramlardan ve daha eski tekniklere ait yöntemlerinden titizlikle ayıklanan yaşamsal, tarihsel ve organik özellikleri yansıtır, ihtiyaç duyulan dengeleme hatlarını üretiyordu (1934: 286, Romantik hareketle ilgili önemli bir çalışma için bkz. Berlin 1999).

Romantizmin olumlu unsurları yeni bir toplumsal bireşime, organik insancılığa dahil edilmeliydi.

Romantik Hareketin, teknoloji ve kent yaşamının yok sayılmasını gerektirmeyen birçok unsuru, özellikle de doğayla insan arasında yeni bir organik ilişki anlayışı, on dokuzuncu yüzyılda birçok düşünürün bakış açısının bir parçası haline geldi. Bu düşünürler arasında en önemlileri Johann Wolfgang von Goethe, Henry David Thoreau, Ralph Waldo Emerson, Whitman, Herman Melville ve Tolstoy’dur (1944: 278).

Batı kültüründe on sekizinci yüzyılın sonu itibarıyla, Mumford’ın deyişiyle “modern insanın” ideolojik temelleri ar-

tık iyice yerli yerine oturmuştu. Modernlik ideolojisi çok temel bir temaya, “mekanik buluşlarla doğanın fethedilmesine ve insanlığın serbestleşmesine” odaklıydı (1944: 301). Bu ideolojinin sacayaklarını makine teknolojisine inanç; doğaya haki-miyete dayanan bir etik; değişime, yeniliğe ve ilerlemeye vurgu oluşturunuyordu. Bu inanca göre en iyi şeyler en yeni, en son çıkan şeylerdi; güncelliğini yitirenler değerden de yoksun hale geliyordu (1944: 264). Teknolojiyi göklere çıkarması, doğallık karşılığı, tarihi reddetmesiyle postmodernizm de büyük oranda modernizmin ilahlaştırılmasıydı.

On dokuzuncu yüzyılda “fayda” kavramı ön plana çıktı, mekanikçi felsefeden türeyen “faydacı ruh” hakim ideoloji haline geldi. Faydacı felsefeyle romantizm felsefesinin yan yana ortaya çıktığı söylenebilir. Hatta Mumford romantizmin ve faydacının insan doğasının sabit özelliklerini temsil ettiğini ve sık sık farklı kişilik türlerinde ortaya çıktığını öne sürüyordu. Shakespeare ve Bacon sırasıyla romantik ve faydacı kişiliklerin ilk görünür örnekleriydi (1944: 281).

Endüstriyel kapitalizmin eski-teknik kültürüyle uyum içindeki faydacı felsefe, kapitalizme açık bir ideolojik destek verdi. Mumford’ın tanımıyla faydacı kişilik, “bilim ve buluşlara, kâra ve iktidara, makine ve ilerlemeye, para ve rahatlığa, ayrıca bütün bu ülküleri serbest ticaret aracılığıyla başka toplumlara yaymaya inanırdı” (1934: 285).

Tanrılardan ateşi çalan Prometheus faydacı değerler sisteminin ilahı haline geldi. Mumford’a göre hepsi on beşinci yüzyılda peyda olan mekanikçilik, mutlakiyetçilik ve kapitalizm, on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde “olgunlaşma ve bütünleşme süreçlerini tamamlamıştı.” Her biri insanlığın yeni güçlerinin ifadeleri olan demir yolları, köprüler, kanallar ve fabrikalardan oluşan yeni çevre bu gerçeğin yansımasıydı (1944: 303).

Faydacı felsefe hayatın bütün yönlerini fayda ve kullanışlılık üzerinden yorumluyordu: “yeni endüstri ortamında doğruluk, iyilik, güzellik ya ahmakça göz ardı ediliyor ya ağzı burnu bir yana kaymış kavramlara dönüşüyordu”.

İnsanı tek başına bireyler olarak yorumlayan bu yeni ideolojide “özgürlük,” bırakınız yapsınlar kapitalizminin ortak yaşamın sınırlamalarından ve yükümlülüklerinden kaçarak tamamen kâr elde etmeye odaklanma özgürlüğü anlamına geliyordu (1944: 310).

On dokuzuncu yüzyılın ortalarında, her yana yayılan sefalet, endüstrileşmenin her geçen gün artan “kötülükleri” ve neden olduğu toplumsal eşitsizliklerin yanı sıra, özellikle daha önce tartıştığım çevresel yozlaşma da, endüstriyel kapitalizmin Mumford’ın ifadesiyle “düşük yaptığı” açıkça gösteriyordu. Bu dönemde sosyalist bakış açısına sahip çok sayıda devrimci ütopya kaleme alınmıştı. Ütopyacı sosyalistler arasında Mumford’ın gözünde en önemlileri Charles Fourier, Robert Owen, Edward Bellamy ve Henri Saint Simon’dur.

Modern ütopyacı gelenekten hiç hazzetmeyen Mumford özellikle Edward Bellamy’nin (1885) *Geçmişe Bakış* eserindeki “teknolojik düş dünyasını” eleştiriyordu. Bellamy’nin dürüstlüğü, saiklerini hatta “iyi yaşam” anlayışını sorgulamamakla birlikte, Mumford sosyalistlerin mekanik örgütlenmeye aşırı önem vermelerine, insan ihtiyaç ve hedeflerinin makineye, endüstriyel sisteme tabi kılınması eğilimine şiddetle karşı çıkıyordu (1922: 165–169). Bellamy’nin ülküsel toplumuna model olarak askeri bir örgütlenme tarzı seçmekten çekinmediğinin altını çizen Mumford, bu ütopyanın erktekelci yönünü açığa çıkarmak üzere döneminin çoksatarı olan kitaptan alıntı yapıyor: “Devletin yetkesini ve endüstriyel hizmetin kaçınılmazlığını reddeden biri insan olmaktan kaynaklanan tüm haklarını yitirir.” Mumford’ın *Geçmişe Bakış*’ı Almanya’daki Nasyonal Sosyalizm ve Rusya’daki devlet kapitalizminin taslağı olarak görmesi pek şaşırtıcı değil (1970: 215–218). Bellamy’nin eseri de Mumford’ın çoğu ütopyanın erktekelci bir değerler sistemine sahip olduğu saptamasını doğruluyor.

Faydacı felsefenin en önde gelen taraftarları Francis Bacon ve Jeremy Bentham olmakla birlikte, Mumford kökten bir kapitalizm karşıtı olan Karl Marx’ı da özünde bir endüstrileşme

filozofu olarak görmekte ısrarlıydı. “Bilimsel bir sosyalizm” anlayışından yana olan Marx ve yakın arkadaşı Friedrich Engels da ütopyacı sosyalistlere karşıydı. Ancak Mumford Marx’ın da kafayı en az Bellamy ve Herbert Spencer kadar faydacılık ideolojisine taktığını ve daha iyi bir geleceğin kaçınılmaz olarak “endüstrileşmenin giderek genişleyen kazanımlarıyla” sağlanacağını savunduğu kanaatindeydi (1944: 329).

Mumford, Lenin’i takiben, Marx’ın tarihsel olarak üç hakim akımı bir araya getirdiğini söylüyordu; bunlar İngiliz görgül bilim geleneği, Fransız sosyalizm ve siyasi devrim geleneği, son olarak da toplumsal değişimin önemini vurgulayan Alman Hegelci gelenektir (1944: 332). Marx’ın insancıl sosyalist toplum anlayışı, işçi sınıfının daha fazla özgürleşmesine yönelik çabaları, teknoloji ve üretim arasındaki ilişkiye dair önemli akademik çalışmaları gibi, Marksizmin olumlu yanlarını onaylamakla birlikte, Mumford’ın Marx’ın kuramının iki yönünü özellikle kabul edilemez buluyordu. Biri çelişkili ama gönülden bir endüstriyel teknoloji sevdası, ötekisi ise tarihsel maddecî kurama içkin ekonomik belirlenimcilik.

Marx’ın endüstriyel kapitalizm eleştirisi hiç kuşkusuz bir “eksiksiz insan” kavrayışına dayanıyordu, daha insanca bir üretim sistemi fikri de buradan geliyordu (1970: 405). Ama Marx ve yandaşları makine teknolojisini hiç ikiletmeden mutlak olarak kabul ediverdiler, onlara göre “zanaatçılığın yerini özdevinime bırakması, her yönüyle iyi olmasa da kaçınılmaz bir süreçti” (1944: 336). Bu da Marx’ın felsefesinin özündeki bir açmazı ortaya koyuyordu; bu felsefe makine teknolojisinin yayılmasına, yani aslen “insanı köleleştiren ve hayatın her anını düzenleyip denetleyen” süreçlerin kabulüne dayanıyordu (1944: 337).

İnsanların doğal dünyayla kesintisiz etkileşim içinde yaşadığı, üretim tarzlarının insan yaşamının diğer yönlerine etki ettiği gibi fikirler, Mumford’ın da kabul ettiği gibi, bugün dünyaya dair bilгимizin ayrılmaz parçaları arasında. Ancak Mumford’a göre Hegel’i “ayakları üzerine oturttarak” bu ül-

küçük felsefeyi reddeden Marx, insan yaşamının maddeci yönlerine aşırı önem verdi. Marx'ın ekonomik belirlenimciliğini eleştiren Mumford'a göre "insanın üretim araçları tarafından tamamen belirlendiği fikri, insanın bu araçların her yana sinmiş etkilerinden tamamen kurtulabileceği fikri kadar hatalıydı" (1944: 5). Üretim, yaratıcı çalışma insan esenliği için gerekliydi ve insanın "kendi devamlılığını sağlamak için" giriştiği en önemli faaliyetti. İnsanın tüketme kapasitesini artırmaktan çok yaratma kapasitesini özgür kılmak amacıyla, insana bir "geçim" sağlıyordu (1944: 5).

Ekonomik belirlenimciliği savunan Marx'ı yanlış yola sevk eden şey "altyapıyla" "nedeni" karıştırmasıydı; zira bütün insan kültürleri maddi "altyapıya" sahip olmakla birlikte, ekonomik ilişkilerle kültürel biçimler arasında nadiren doğrudan bağlar vardı. Aynı şekilde, insanın maddi yaşamı da fikri bir altyapıya sahipti (1944: 331). Aslına bakılırsa Marx'ın etrafında son derece hararetli bir tartışma dönmeyi sürdürüyor; Marx, Mumford'ın şiddetle savunduğu gibi ekonomik belirlenimciliği mi savunuyordu, yoksa ekonomik altyapıyla siyasi ve ideolojik üstyapılar arasındaki ilişkinin "karşılıklı" olduğunu düşünerek (aynen Mumford gibi) toplumsal yaşamı anlamak için çok sayıda unsurun ele alınması gerektiğini mi düşünüyordu? (bu konuda bkz. Callinicos 1982: 142–167; Rigby 1987).

Mumford daha bütüncül bir felsefe anlayışını desteklemesi açısından Marksizmi önemli bulmakla birlikte, Marx'ın genel siyaset felsefesine bakışı son derece olumsuzdu. Marksizm organik bakış açısından yoksundu; insani değerleri dar, faydacı bir tasarıya tabi kılmıştı; birçok değişimin diyalektik olmadığını kabul edemiyordu; tarihin insandan bağımsız olarak meydana geldiğini düşünüyordu. Mumford'ın ifadesiyle Marksizm "kişiyi toplumun içine gömüyordu." Bu manada, Marx'la Stalin dönemi Sovyetler Birliği'nin erktekelci siyasetinin doğrudan bağlı olduğu kanaatindeydi (1951: 225).

Marx'ın ütopyacı düşüncesini eleştirenlerin gözünde Marx bir nevi kahin yahut gelecekçi bir ütopyacıydı, Mumford'a

göre de son derece saldırgan ve dediğim dedik kişiliği nede- niyle, siyasi anlayışı – ve Lenin, Troçki, Stalin gibi takipçile- ri – kaçınılmaz olarak yetkeci bir yapıya sahipti. Kropotkin’in işbirliği ve karşılıklı yardımlaşma vurgusunu bir kenara iten Marksistler, yetkeci sosyalizmi yahut devlet sosyalizmini savu- nur oldular. Mumford Bolşevikliğin yetkeci yönünün doğru- dan Marx’tan miras alındığını, parti devletinse Marx’ın kişiliği- nin ve siyasetinin hemen hemen zorunlu bir ürünü olduğunu öne sürdü. Mumford’a göre, kapitalist sistemde dahi olsa ger- çek yaşam ütopyaadan çok daha iyiydi (1944: 338–360).

Zira Mumford, Geddes’ı takiben, insan yaşamının gerçek- likleriyle genelde hiçbir alakası olmayan, “yok yer” anlamına gelen “ütopya” ile “eutopia”, yani “iyi yer” arasında ayrım gü- düyordu. Aristoteles gibi Mumford’ın da esas uğraşı “iyi ya- şam” için gereken koşulları keşfetmekti. Dolayısıyla Mumford, sosyo-ekonomik yaşamın dönüşümünü ve mevcut “mekanik *idolum*’un” aşılmasını kapsayan bir “yeniden inşa ütopyası”na kafa yoruyordu (1922: 22).

Bölgeselciliği ve merkezsiz toplumcu siyaseti savunan Mumford, “eleştirel ütopyacılık” geleneğini benimsiyor; ister “geçmişe” (ilkelcilik) ister teknolojik bir geleceğe dair ol- sun “kaçış” ütopyalarını reddediyor, “yeniden inşa” ütopyaları- nı tercih ediyordu. Söz gelimi, Buckminster Fuller’ın ortaya at- tığı, insan yaşamı için en iyi ortamın uzay mekiği olduğu fikri- ni de son derece manasız ve yaşamı reddeden bir görüş olarak eleştiriyordu. Mumford, “yaşamın ütopyaadan daha iyi (ve her zaman daha ilginç) olduğunu” savunuyordu (1976: 353; Segal 1990: 101–104).

On dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru faydacılığın yanı sıra, “yeni dünya” *idolum*’unun, yani mekanikçi felsefenin ha- yat karşısı akılçılığına isyan eden iki kültürel hareket daha or- taya çıktı. Bunlar Charles Darwin’in organik evrim kuramı ve milliyetçilik tapıncıydı.

Batı Avrupalılar hem kabile halklarına hem doğaya karşı uzun süre oldukça saldırgan bir tavır takınmakla birlikte, on

sekizinci yüzyılın sonlarından itibaren yaşamın kaynağına ve doğa tarihine yönelik giderek artan ve derinleşen bir ilgi geliştirdiler. Buffon, Lamarck, Cuvier ve Goethe gibi araştırmacılar dünya üzerinde yaşayan ve insan yaşamıyla yakın etkileşime giren organizmaların çeşitliliğini keşfetmeyi ve bunların gelişimi ve dönüşümü üzerine düşünmeyi görev edindiler. Jeoloji ve fosil bilim çalışmaları giderek yaygınlaşarak Avrupa'nın zamana bakışında devrim yarattı ve Mumford'ın da altını çizdiği gibi, organik evrim on dokuzuncu yüzyılın en önemli kültürel temelerinden biri haline geldi.

Hegel diyalektik ve değişim vurgusu nedeniyle sık sık evrimci görüşlere sahip bir filozof olarak anılsa da, Mumford Hegel'in evrimci bir düşünür olmadığına, Hegelci doğal dünyanın kendini tekrarlayan döngülerden ibaret olduğuna parmak bastı. Doğada yenilik, gelişim, özgürlük ve amaçlı uyum gören Lamarck ve Darwin gibi evrimci düşünürlerin aksine, Alman filozofu tarihsel tümtanrıci olarak tanımlamak daha uygun düşer. Zira Doğal dünya, Hegel'a göre yalnızca ruhun (*geist*) niteliği olan büyüme, gelişme ve dönüşümün yanı sıra istikrar ve dinamik denge ile niteleniyordu.

Organik yaşamın kabulü – doğalcılık – mekanikçi filozofların sığ akılcılıklarının düzeltilmesi yönünde önemli bir girişimdi. Mumford da mekanikçi felsefeye yönelik eleştirel tavrın on dokuzuncu yüzyılda başladığının altını çizdi. Ancak Mumford'ın Darwin'in evrimsel biyolojisine yaklaşımı da, Marx örneğinde olduğu gibi eleştirel ve karşıt hislerle doluydu. Darwin'i doğaya ve organik yaşamın gelişimine olumlu duygularla yaklaşan ve gerek hayvan psikolojisinin gerek ekoloji biliminin temellerini atan büyük bir doğalcı olarak övüyordu (1944: 347). Öte yandan, Thomas Malthus'un rekabete ve varoluş mücadelesine, (Spencer'in ifadesi olan) "en iyi uyum sağlayanın hayatta kalması" görüşüne vurgu yapan nüfus kuramını benimseyen Darwin'in kuramının çağdaş kapitalizmi meşrulaştırdığını düşünüyordu. Darwin'in doğal seçim kuramı "endüstrileşmenin vahşetini günahlarından arındırarak peşi

sıra gelen emperyalizme taptaze bir itki sağladı" (1944: 349). Sonuç itibariyle Mumford da günümüzdeki birçok araştırmacı gibi, Darwin'in ortak yaşama ve (daha sonra Kropotkin'in savunacağı) karşılıklı yardımlaşmaya vurgu yapan doğalcı, ekolojik düşünür kimliğiyle, varoluş mücadelesini ve rekabeti öne çıkaran yeni Malthusçu kimliği arasında ayrım güdüyordu. İkinci anlayış toplumsal Darwinciler tarafından tamamen siyasi bir inağa dönüştürülmüştü (1944: 350).

Mumford, *The Pentagon of Power*'da Darwin'le varoluş mücadelesine ve doğal seçilime vurgu yapan – ve günümüzde "aşırı-Darwincilik" olarak adlandırılan anlayışı da birbirinden ayırdı. Mumford'a göre doğalcı Darwin'in önemi, çevre felsefecilerinden, derin ekolojistlerden, eko-feministlerden ve Fritjof Capra'dan (1982) çok uzun süre önce, "yeni bir yaşam görüşü", "mekanikçilik sonrası bir dünya tablosu" ortaya koymuş olmasıydı. Mumford, yaşama ekolojik bakıştan türeyen bu görüşün "organik bir dünya tablosu" ya da ekolojik bir dünya görüşü oluşturduğunu öne sürdü (1970: 386–388).

Bu yeni felsefeyi benimseyen Mumford'ın organikçiliği, Kropotkin'in evrimci bütüncüllüğü gibi, doğanın iki yönü olan karşılıklı yardım ve rekabeti, dinamik denge ve değişimi, sağkalım ve kendini gerçekleştirmeyi bir arada içeriyordu (Morris 2004: 123–127; bu konudaki çağdaş tartışmalar için bkz. Rose ve Rose 2000).

Romantik Hareketin bir ifadesi olarak ortaya çıkan ve ilk başlarda organiğe büyük vurgu yapan milliyetçilik ise sonunda toplumsal dışlamayı ön plana çıkaran dini bir inağa dönüştü. Aydınlanmanın evrensel insancılığını reddederek hakimiyet etiğine ve faydacılığa kucak açan milliyetçilik en sonunda hastalıklı bir biçim aldı; Mumford'ın barbarlık ideolojisi dediği faşizme kapı açtı. Mumford'ın "barbarlığa çağrı" olarak tanımladığı, Oswald Spengler'in *Batının Çöküşü* (1928) eserine yönelik eleştiri bu bağlamda düşünülebilir (1944: 372).

Mumford'ın, biraz da haksız olarak Spengler'in çağdaşı, pragmatik filozof John Dewey'i faydacılığı savunanlar arasında

göstermesi ise ilginç. Dewey'in, "metro yolculuğu kadar iç bunnaltıcı" olarak tanımladığı kupkuru yazım tarzına (1926: 131); "araçsal" bilim yaklaşımına, son olarak da kafayı doğa bilimleri ve teknolojiye takarak sanatları, ahlakı ve insani değerleri ihmal etmesine karşı çıktı. Ayrıca Dewey'i endüstriyel kapitalizm ve makine teknolojisine boyun eğmekle suçladı.

Mumford, biri Yahudi-Hıristiyan ve Batılı insancılık geleneklerinden türeyen, özgürlük, demokrasi, nesnel akıl ve ırksal hoşgörü değerlerini merkeze alan "mükemmel liberalizm", öteki ise doğrudan doğruya Dewey'le özdeşleştirdiği "pragmatik liberalizm" olmak üzere iki liberalizm türünden bahsetti. Bu ikinci tür liberalizm insani değerlerin çoğunu kabul ederken, teknolojik sürece toyca bir inanç besliyor ve makineye açıkça "kul köle oluyordu"; doğanın bilim yoluyla fethinden "ergence bir gurur" duyuyordu; insanların düşünürken duygulara, hislere yer vermemesi gerektiğinde diretiyor; şiir, el işleri, sanatlar, müzik ve felsefi düşünme gibi insan kişiliğinin bir sürü yönüne burun kıvrıyordu (1940: 62-91; Miller 1989: 395-397). Pozitivizme inancı ve endüstriyel teknoloji aşkıyla pragmatik liberalizm, Mumford'ın gözünde gerçek liberalizme "ihanetti".

Dewey ve Mumford köktenci dergi *The Dial*'da beraber çalıştılar, Mumford Dewey'in düşünsel başarılarından sık sık övgüyle bahsetti, amma velakin bu iki kamu aydını arasında bir miktar düşmanlık da vardı. Ama Robert Westbrook'un gösterdiği gibi, Mumford ve Dewey bir dolu ortak ülkü ve toplumsal bakış açısına sahip, kafa dengi iki insandı ve Mumford'ın eleştirilerinin önemli bir kısmı, öyle ya da böyle hatalı ve adaletsizdi. Westbrook, Dewey'in ilerlemeci bir teknokrat ya da bir faydacı olmadığını öne sürdü. Mumford'la ayrıldıkları nokta ise suydı; Mumford, Westbrook'un "Amerikan lonca sosyalisti" olarak tanımladığı Dewey'e kıyasla (1990: 313) toplumcu sosyalizme çok daha yakındı ve ulus devletin iktidarı elinde toplamasına karşı çıkıyordu. Mumford bu nedenle siyasi partilerin ve devletçi siyasetin her daim uzağında kaldı.

7. Mumford'ın Organik Felsefesi

Raphael'in Vatikan'da bulunan *Atina Okulu* adlı meşhur tablosunda, Platon parmağıyla gökyüzünü işaret ederken Aristoteles yeri gösterir (Lewis 1962: 50). Mumford'ın amacı da Platon'un akılcılığıyla Aristoteles'in görgül doğalcılığını bir araya getirmektir. İlk eseri olan *The Story Of Utopias*'ın girişinde, “insan ayağıyla yerde kafasıyla gökte gezinir; yeryüzünde ne olup bittiğinin tarihi de ... insanlığın öyküsünün ancak yarısını anlatır” (1922: 12) demişti.

Platon ve Aristoteles'in metinleriyle ilişkisini her daim sürdüren Mumford, insanların “iki katmanlı bir yaşam” sürdüğünü ve bir bakıma “iki dünyada” yaşadığını öne sürer; bunlardan birisi gerçek dünyadır ötekisi de zihin dünyası, ontolojik bakımdan ilki önce gelmekle birlikte insan bilinci ve kültürü insan deneyimine göbeğinden bağlıdır. Yani, hem gerçek, maddi bir “dış dünyada” hem de fikirlerin yahut *idolum*'ların dünyası olan öznel bir “iç dünyada” yaşarız. *Idolum*, Mumford'ın simgesel önemi olan görseller, işaretler, sesler, sözcükler ve nesnelerden oluşan “simgesel ortamı” anlatmak için kullandığı genel bir kavramdır. Başka araştırmacıların dünya görüşleri, ideolojiler, kültürel taslaklar adını verdiği bütünle aynı şeye teka-bül eder, zira Mumford, insanların duyu algıları ve kişisel deneyimleri aracılığıyla, bu tür örüntüsel simgeler üzerinden tutarlı bir dünya kurduklarını söyler (1944: 8). İnsan, “hem dış dünyayı hem de orada kurdukları simgesel dünyayı içine alan, iki katmanlı bir yaşam süren” tek canlı türüdür (1951: 48). Bununla birlikte, Mumford'ın da kabul ettiği üzere, “kültürün” insanlara özgü olmadığını, simgesel düşünme kapasitesinin mutlak bir ayrım değil bir derece farkı olduğunu akla getiren birçok kanıt vardır (1957: 12; Eckersley 1992: 50; Milton 1996: 64).

Mumford, son moda antropologlardan uzun süre önce, insan hayatının “melez” niteliğinin; insanın doğal ve kültürel, kişisel ve toplumsal yaşamları olduğunun farkına varmıştı. An-

cak, son derece kısır, öznel bir ülkücülükle sarıp sarmalanmış kimi çağdaş postmodernistlerden farklı olarak, Mumford hiçbir zaman maddi dünyanın gerçekliğini sorgulamadı:

Öyle ya da böyle herkesin nefes alması, beslenmesi, su içmesi gerekir; bu koşulları yerine getirmemekte diretenin karşılaşıcağı sonuçlar epey can yakar. Bu fiziksel çevrenin varlığını ancak bir budala reddedebilir, zira bunlar günlük yaşamımızın “alt katmanını” oluşturlar. (1922: 14)

Kültürel inançların da insan eylemine önemli etkilerde bulunmasından hareketle fikri dünyanın gerçekliğine de vurgu yapan Mumford, iki dünyanın gerçekliğini ancak Hindu gizemcilerinin (yahut postmodernistler) ya da Amerikalı işadamlarının (ya da pozitivistler) reddedeceğini; ilkinin maddi (olaylar) ikincisinin de ideolojik (simgeler) dünyayı dikkate almaya-çağını öne sürdü.

Anlaşıldığı üzere Mumford, kendisinden önce gelen (birçok araştırmacının yanı sıra) Marx ve Durkheim gibi, ülkücülüğü ve indirgemeci maddeciliği reddediyor, bir tür “belirimci (*emergent*) maddeciliği” savunuyordu (Bunge 2001: 76). Mumford’a göre, ülkücüler duyulur dünyayı küçümsüyor, fikirleri cisimsiz varlıklar, hatta var olan yegane gerçekler olarak görüyorlardı – oysa ki Mumford fikirlerin ancak toplumsal yaşamda kök saldıklarında geliştiklerini düşünüyordu – maddeciler ise fikirleri küçümseyip, onları yalnızca türev olarak değerlendiriyorlardı (Mumford 1944: 77). Ancak insan yaşamının asli görevi, hem “organik varoluş düzlemindeki hem simgesel katılım düzlemindeki” canlılığını bütünüyle korumaktı (1944: 147).

İnsan hayatında “fikirlerin” önemini vurgulayan herkesi ülkücü olarak tanımlamayacaksak, Mumford’ın “öngörülü organikçiliğinin” “ülkücü bir epistemoloji” içerdiği fikri bana hatalıymış gibi geliyor (krş. Marx1990: 178). Zira bu tanım Karl Marx’ı da ülkücüler kervanına katıyor.

Mumford, akıl hocası Geddes’i ve süreç filozofu Alfred

North Whitehead'i takiben, kendi felsefi bakış açısını "organik" olarak tanımladı. Mumford, birçok sosyoloğun ya da kültürel antropoloğun aksine, insanların organik varlıklar olduğu, su olmadan olsa olsa üç gün, hava olmadansa en fazla üç dakika dayanabilecekleri gerçeğini hiçbir zaman gözden kaçırmadı. Ancak insan hayatının sadece sağkalımdan ibaret olmadığına da altını çizdi. Bütün organizmalar kendi türlerine özgü "yaşam planına" göre hareket ederler, yaşamları da kısmen kendi doğaları tarafından belirlenen bir düzende, bir denge içinde akıp gider. Daha gelişmiş organizmaların temel nitelikleri arasında, sahip olduğu kimliğin bütün değişim süreçleri boyunca idame ettirilmesi de bulunur; çağdaş biyolog ve sinirbilimciler buna "*autopoiesis*", yani organizmanın kendi kendini yaratması şeklinde tanımlar (krş. Capra 1996: 97). Devamlılık da meydana geliş de organik hayata dair edimler olduğu için, organik deneyim hem birikerek ilerleyen hem de ileriye dönük bir süreçtir. Mumford, yaşamın "seçici bir süreç"; bir seçme, kısıtlama ve geliştirme süreci olduğunu dile getirir. Bu en düşük düzeyde, sözgelimi bir bakteriden bahsettiğimizde bile doğrudur. Yaşamın idamesine yönelik işlevler özerklik ve özyönetime meylederler (1951: 31).

Hayatta temel bir diyalektik üzerinden işliyor; kararlılık, atalet ve "dinamik bir dengenin" sürdürülmesi eğiliminin yanı sıra "sağkalım için gerekenden fazla enerji elde etme" eğilimi de bulunuyor. Mumford, Geddes'i takiben, hayatta, özellikle de insan hayatında "isyancı" bir nitelik olduğunun altını çiziyor. Yani insanlar sırf uyarlanmıyor, Herbert Spencer'ın ima ettiği gibi sadece dış çevreye ayak uyduran varlık olarak yaşamıyorlar. Aksine bilinçli failler olarak, hayatta kalmak için gerekli olandan çok daha fazla güç sarf ediyorlar. Mumford'ın ifade ettiği üzere, "insan, hayatı nasıl bulduysa öyle kabullenip dış ortama ayak uyduracağına, varlığının her anında hesap kitap yapar, ayırır, seçer, iyileştirir ve dönüştürür; bütün tarihi boyunca değişmemiştir bu" (1951: 122).

Josef Keulartz, köktenci ekolojiye yönelik son derece yüzey-

sel eleştirisinde, Mumford gibi köktenci çevrecilerin ve bütüncül filozofların, insan merkezciğe ve “melun” insanın doğaya hakim olmasına karşı çıkarken aslında insanın doğaya tabi olmasını talep ettiklerini öne sürer. Yine oldukça hatalı bir biçimde, toplulukçu siyasetin ve bütüncüllüğün de “bireyin (topluluk gibi) kendinden büyük bir bütüne tabiiyeti” anlamına geldiğini savunur (1998: 13). Mumford’ın bütüncül felsefesinin de toplulukçu siyaset anlayışının da kasti olarak bağlamından çıkarılmasından başka bir şeydir değildir bu. Metafizik ve siyaset arasında doğrudan bir bağ olduğu şeklinde epey sıradan bir fikre yaslanan Keulartz, Mumford’ın (ve başka köktenci ekolojistlerin) “erktekelci siyasete” arka çıktığını savunur, buna kanıt olarak da bütüncül bir bakış açısı benimsemesini gösterir. Keulartz’ın çözümlemesi Mumford’ın organik felsefesini ve siyasetini yanlış yorumladığı, hatta anarşizm konusunda acınası cehaletini ortaya koyduğu gibi, yüzeysel ve hatalıdır, ayrıca “doğalcılık sonrası felsefe” adını vererek desteklediği Habermasçı yeni Kantçı felsefenin sefaletini de ortaya döker. Zira Keulartz farkında olmasa da, insan kişiliğinin özerkliği ve özgürce gelişmesi hem Kropotkin için hem Mumford için temel önemdeydi (bkz. Morris 2004: 181–183).

Mumford, yaşamı belli bir amaca ve yöne ilerleyen bir süreç olarak tanımlamanın yanı sıra, Kropotkin’in izinden giderek, organik yaşamda karşılıklı yardımın, karşılıklılığın ve ortakyaşamın muazzam rol oynadığına dikkat çekiyor. Farklı canlı türlerini birbirine bağlayan “gıda zinciri” dahi bunu ortaya koyuyor. Mumford, insan yaşamının organik temeliyle ilgili düşüncelerini şu şekilde özetliyor: “Denge, özerklik, ortakyaşam ve yönlü gelişim, insan öncesi seviyedeki canlı organizmalara dair incelemelerimizden çıkardığımız temel kavramlar. Bunlar insan yaşamını da, toplumun yazgısını da daha iyi anlamamızı sağlıyorlar” (1951: 31–32).

Özerkliğin İçerilmesi

Mumford her ne kadar insan yaşamının organik yönleriyle ve toplumsallık, bilişsel eylemlilik ve pratik zeka gibi, insanın diğer hayvan türleriyle paylaştığı özelliklerle ilgileniyorsa da, insan hayatına özgü olduğunu düşündüğü becerileri de göz ardı etmedi. İnsan evrimi üzerine çalışanlar, Prometheus'un ateşi çalmasının ve insanların alet kullanma becerisinin öneminin farkına varalı epey oldu; gerçi artık bir sürü başka hayvanın ve kuşun da alet kullandığını biliyoruz. Ancak Mumford bunların yanı sıra, insanın olağanüstü güçlü belleğine ve oyun, taklide düşkünlüğüne; rüya görme ve imgelemine yapıcı bir biçimde kullanma kapasitesine; ortaya koyduğu zengin duygusal yaşama; son olarak da doğa kuvvetleri ve evrenin bütünü karşısında sergilediğini hayret, merak ve gizeme de dikkat çekti. Belki insanla hayvan arasında bu bakımlardan da sadece derece farkı bulunuyordu, ancak Mumford'a göre bu duyguların gelişme derecesi dahi insanı benzersiz kılıyordu. İnsanla başka hayvanlar arasında kökten bir fark olmadığını düşünsek dahi, Mumford *Homo sapiens*'i "hakiki insan" yapan şeylerin önemini vurgulama ihtiyacı hissediyordu (1957: 12-14). İnsanın "eşsizliğinin" altını çizmenin -neticede bütün organik türler eşsiz değil miydi?-, insanlığın diğer hayvanları tabi kılma ve onlara egemen olma *hakkını zorunlu olarak* içerdiği iddiası ise son derece yersizdi, (krş. Peterson 2001: 29).

Anılar, kendini inandırma eğilimi, taklit güdüsü; bunların hepsi, Mumford'a göre insan yaşamının ortaya çıkmasında hayati rol oynadı, dilin ve insan türünün en temel özelliği olan, Mumford'ın "ikinci doğa" adını verdiği kültür kapasitesinin gelişmesine de katkıda bulundu (1957: 11). Mumford insan türünün "tamamlanmamış hayvan" olduğunu öne sürüyordu, çünkü diğer organizmaların aksine insanlık tarihinin en son aşaması sırf türün biyolojik geçmişi üzerinden belirlenmiyordu.

Hayvan toplumunun aksine insan toplumu, "özbilinç, ken-

dini keşfetme ve iç dünyasını açığa vurma niteliklerine sahiptir. İnsan yalnızca organik bir ürün olarak var olmaz, kendini inşa eder; tarihin anlamı da insanın kendini inşa edişidir” (1951: 37). Biyoloji ötesi bir kalıtım tarzı olarak insan kültürü ya da toplumsal miras, insanlığın dünyadalık tarzı olmasının yanı sıra onun doğal dünyayı dönüştürmek için kullandığı en önemli araçtır. Kendisinden sonra gelen Levi-Strauss gibi Mumford da, insanların öncelikli olarak “alet yapma becerileri” üzerinden değil, düş görme, dil ve simgelerin kullanımı üzerinden tanımlandıklarını öne sürdü. Mumford, insan türünün anlamlı simgesel ve kültürel formlar dünyası yaratarak insanlaştığını söyledi; bu yaratılan “yeni dünya”, “üst-organik” (Kroeber) alemi insanın organikten kopuşu anlamına geliyordu. Dil ve kültür “gerçekten insan oluşun” neleri kapsadığının en temel göstergeleridir (1951: 40).

Öte yandan dil, yalnızca maddi dünyayı anlamamızı ve ondan yararlanmamızı sağlamasından kaynaklanan araçsal bir değere sahip değildir; Mumford Henri Bergson’ın dilin bu niteliğine haddinden fazla önem verdiğini düşünür. Mumford, dilin insanların duygularını, ilgi ve sevgilerini, sezgilerini ifade etmelerine yarayan, yani insanlar arası arkadaşlıkların ve toplumsal işbirliğinin gelişmesini sağlayan, daha şekillendirici bir etkiye sahip olduğunda ısrarlıdır. Dil, “dayanışma” gereksiniminin sonucudur ve insan “ikinci dünyayı” büyük oranda dil üzerinden yaratır. Bu sembolik dünya bütün aletlerden, makinelerden çok daha temel bir yere sahiptir.

Benjamin Whorf ve başka kültürel antropologlar gibi Mumford da kültürü dile indirgeme eğilimindedir, ancak dil olgusu, kültür dediğimiz, çoğu kısmı dilsel olmayan bütünü *parçalarından* biridir (Bloch 1998: 14). Öte yandan Mumford yapıbozumcuların anlamın kararsızlığına yönelik vurgusuna (Derrida) karşı çıkarak, “anlam olaylar kadar hızla değişseydi, hiçbir olayın anlamı olmazdı,” der (1951: 44). Dilin, simgesel düşüncenin ve insan deneyiminin öznel yönlerinin önemi-ne vurgu yapan Mumford’ın organik felsefesi, o dönem olduk-

ça revaçta olan varoluşçuluğa da davranışçılığa da son derece aykırıydı. Varoluşçu, kaygı ve umutsuzluk içinde, dünyada bir şeyin eksikliğinden yakınır, anlamın yokluğunu ilan ederken, Mumford'a göre varoluşçunun bulamadığı aslında, "kendi felsefesinde eksik olan şey", yani toplumsal bakış açısidir (1951: 53). Mumford, John B. Watson ve B. F. Skinner gibi davranışçıların, insan yaşamının psikolojik ve öznel yanlarını bütünüyle reddetmesinin de savunulamaz olduğunu söyler.

İnsanın toplumsallığının ve simgesel düşünmenin önemini farkında olan Mumford, kültürel antropologları takiben, dünyayı toplum dolayımıyla algıladığımızı, yahut Ruth Benedict'in canlı ifadesiyle, hiç kimsenin dünyaya "yeni açılmış gözlerle" bakmadığını öne sürüyor, zira algılama biçimlerimizin belirli gelenek ve kurumlar, düşünme biçimleri tarafından düzenlendiğini savunuyor (1934: 2). Mumford bu bakış açısını şöyle açıklıyor:

Herkes dünyayı bir ekrandan izliyor: kendi fiziksel durumunun ve mizacının, uğraşının ve toplumsal rollerinin, aile ilişkilerinin ve başka grup ilişkilerinin, kişisel felsefe ve bütün kültürünün yarattığı bir ekran bu. (1951: 23)

Bunlar, özellikle de sosyo-kültürel unsurlar insanların dünyayı algılama biçimlerini etkiler ya da "düzenlerler," ama belirlemezler; ayrıca bütün bu "ekranlar", organizmanın çevresiyle "kesintisiz etkileşimlerinin" sonucudur. Bununla birlikte, doğal dünyaya dair bildiğimiz her şeyi doğrudan deneyimler biçiminde değil, ancak bunların yorumları şeklinde öğreniriz. Dünyaya dair bildiklerimiz, aslında insan kültürünün tarih boyunca açığa çıkmış yan ürünleridir. Doğal dünyaya dair fikirlerimiz tarih boyunca değişmiştir, "evrene dair bugünkü görüşlerimiz de mağara adamınıninki kadar geçicidir. İnsan, Doğa'nın kitabının tüm sayfalarının kenar boşluklarına kendi özyaşamöyküsünü çiziktirmiştir" (1951: 26).

O halde tarih boyunca üretilip aktarılan, son derece karmaşık anlam ve değer yapıları insan yaşamının temelini oluşturur,

Mumford'ın bireşimli ya da organik felsefesinin ana kavramları da devamlılık, belirme ve yaratıcılıktır (1951: 25).

Mumford'ın organik bakış açısının kültürel bir ülkücülük biçimi olmadığını altını çizmek gerekiyor; çünkü Mumford insan hayatının önündeki doğal sınırlara vurgu yaparken kişiliğin rolünü de ön plana çıkardı. Fizikçi James Clerk Maxwell'a ait, tekil olayların fiziksel dünyayı anlamamızı sağlayan oldukça önemli, yaratıcı unsurlar olduğu savından epey etkilenen Mumford, toplumsal hayatın, özellikle de toplumsal değişimin anlaşılması konusunda insan kişiliğinin büyük rol oynadığını ileri sürdü. Bilimsel pozitivizmin insanı, kişiyi göz ardı etme eğilimi olduğunu söylemekle birlikte, Hitler ve Stalin gibi diktatörlerin çevresinde oluşan “kişi tapıncına” da karşıydı. “Kişisele önyargıyla yaklaşan” davranışçı psikolojinin ve mantıksal pozitivizm felsefesinin en civcivli günlerini yaşadığı bir dönemde yazan Mumford, birçok araştırmacının kişiliğe dair unsurlara “gerçekdışı” ya da “tekinsiz” şeylermiş gibi yaklaştığını söylüyordu (1951: 108–109). Kendisi ise aksine, kişiliğin önceliğine vurgu yapıyor, insanın deneyimleri aracılığıyla öznel ve nesnelin, insan yaşamının içsel ve dışsal yönlerinin birleştiğini öne sürüyordu (1951: 229).

Mumford bütüncüllük taraftarı olmasına rağmen yaşamı bir “sisteme” indirgemekten de kaçınıyordu. Sistemleştirme çabalarını, yaşamın düşünsel açıdan tutarlı “tek bir” örüntüye ya da kavrama indirgenmesi, özellikle insan yaşamının, organik ihtiyaçlara ve durmadan değişen, gelişen amaçlara bağlı olarak ortaya çıkan bir sürü unsurunun göz ardı edilmesi olarak görüyordu. Yaşamı ancak bireşimli yahut “bütün bir bakışla” anlamak mümkündü: “Yaşam bir sisteme indirgenemez. ... hiçbir organizma, toplum, kişilik sisteme indirgenemez ve sistem tarafından etkin bir biçimde yönetilemez” (1951: 179). Diyalektik bir yaklaşım benimseyen Mumford, Engels gibi, yanlış ikilem yanılgısını reddediyordu. Ülkücülükten maddeciliğe, insancılıktan kişiselciliğe, varoluşçuluğa, hatta Marksizme ve Emersoncu bireyciliğe kadar tüm felsefi sistemler, kendileri-

ne özgü faziletleri olmakla birlikte, kesinkes sınırlı yaklaşımlardı; ancak bireşimli bir yaklaşım organik yaşamın karmaşıklığına ve çelişkilerini kucaklayabilirdi.

Örneğin Mumford, bir tarafta Engels ve Dewey gibi, sabit ve durgun olan ne varsa “işe yaramaz” olarak görüp yalnızca akışın ve değişimin gerçekliğini kabul edenlerin, öteki tarafta da (Platon, Sankara gibi) zamanı ve akışı “gerçekdışı” ya da “yanıltıcı” olarak değerlendiren ve yalnızca değişmeyenin gerçekliğini kabul eden Yunan ve Hint filozoflarının, tek taraflı bakış açılarından ötürü hatalı olduğunu, zira durgunluğun da akışın da gerçekliğin boyutları olduğunu öne sürdü. Gerçekliğin de ancak “bütünün felsefesi” tarafından, “açık bir bireşimle” fark edilebileceğini iddia etti:

Tüm yaşam özünde iki farklı durumun, yani istikrar ve değişimin, güvenlik ve maceranın, zorunluluk ve özgürlüğün uyuşmasına dayanır; düzenlilik ve devamlılığın olmadığı bir süreçte değişimin fark edilmesine, hatta değişimin iyi ya da kötü, hayat yanlısı ya da hayat karşıtı olup olmadığının anlaşılmasına yetecek kadar dahi istikrar bulunmaz. (1951: 181)

Aslına bakılırsa, Engels de Dewey de bu konuda Mumford’la aynı fikirdeydi, ama Mumford Engels’in diyalektiğini de Dewey’in görgül doğalcılığını ciddi ciddi yanlış anlamıştı (Dewey 1929: 46–51; Engels 1940). Ekolojik bir yaklaşımla “organik” ya da “dinamik bir denge” ihtiyacına vurgu yapan Mumford, tüm organizmaların çevreleriyle kesintisiz bir enerji alışverişi sürdüren “açık sistemler” olduğunu öne sürdü. Mumford organizmalar kadar, toplumsal bir “belirim” olduğunu söylediği insan kişiliği için de “denge” kavramını kullanıyordu. “Tek başına” birey, özellikle de on dokuzuncu yüzyılın “ekonomi insanı” kavramını eleştiren Mumford, kişiliğin toplumsal bir “belirim” olmasına rağmen kişiyle topluluk arasındaki ilişkinin her zaman diyalektik bir yapı arz ettiğini, “karşılıklı bağımlılık ve etkileşim” içerdiğini de vurguladı (1951: 201).

Bununla birlikte, Mumford kişi özerkliğinin de her daim altını çizdi; zira insan türü nasıl hayvanlar aleminden belirmişse, kişi de toplumun içinden çıkarak bağımsız bir varlık oluşturmuştu:

Kişiliğin işleyişi, bir taraftan topluluğun gerçeklerini içerirken bir taraftan da onları aşar. Organizma Doğadan alıp bünyesine kattığı maddeye nasıl bağımlıysa, kişi de topluluğa o şekilde bağımlıdır, ama kişi yalnızca toplumsal ilişkileri üzerinden tanımlanamaz (1944: 61)

Marx, Spencer, Kropotkin, Geddes, Friedrich Nietzsche, William Morris, Ruskin ve Whitman gibi birbiriyle alakasız bir dizi düşünürden faydalanan Mumford, kültürel bir ülkü olarak “dengeli kişilik” fikrini ortaya attı. Evrensel bir kategori olarak “insanlık” kavramının tarihini uzun uzadıya tartışarak, özellikle Stoacı felsefenin, çeşitli dini geleneklerin ve kendi deyişiyle “on sekizinci yüzyılın yüce gönüllü evrensel insanlık anlayışının” önemli olduğunun altını çizdi (1951: 21).

Mumford ayrıca, yirminci yüzyılın ortasında (örneğin, Sheldon 1942; Morris 1948 gibi araştırmacılar tarafından) geliştirilen çeşitli “kişilik türlerini” de ele aldı ve insan yaşamının çeşitli gelişimsel aşamalarına ait olan bu “türlerin” hepsini bir araya getirmek gerektiği sonucuna ulaştı. Söz konusu kişilik türleri, mücadele, hakimiyet ve eylem vurgusuyla *Prometheusçu* (Mumford Marksizmi bu türün bir örneği olarak görür); arzu, yaşamın olumlanması ve hayvani canlılık vurgusuyla *Dionysosçu*; son olarak da toplumsal yaşamdan kopuşu, geri çekilmeyi ve estetik ya da ruhani tefekkürü temsil eden *Budist* türlerden oluşuyordu. Mumford, Batı kültürünün Prometheusçu yaşam biçimine haddinden fazla önem vererek mekanikçilik, para ve militarizmden oluşan “kutsal üçlüye” tapıldığını öne sürerek daha dengeli bir kişilik, hatta evrensel bir kültür geliştirilmesi gerektiğini dile getirdi (1951: 201–203).

“Bütünlük, özerklik ve evrensellik” olmak üzere üç temel niteliği içeren ve daha da geliştiren organik bir felsefeye ihtiya-

cımız vardı (1951: 205). Bu üç unsur, gerici ideolojik basma-kalıpları gizlemek için köktenci retoriğe yapışan çağdaş post-modernizmle taban tabana zıttı (Kohan 2005: 144).

Evrimci Bütüncüllük

Pyotr Kropotkin, Patrick Geddes, Henri Bergson, C. Lloyd Morgan ve Alfred North Whitehead gibi esinini biyolojiden alan araştırmacıların, evrimci bütüncüllük diyebileceğimiz metafizik anlayışlarını takip eden Mumford, belirim, organizma, bütün gibi kavramlara özel önem verdi. Yalnızca çevreleriyle ilişki içindeki organizmalar değil, kişilikler ve toplumlar da karşılıklı ilişkilere sahip ve tanımlanabilir “bütünler” oluşturuyordu. Mumford bu bütünlerle ilgili olarak işbirliği ve denge arayışının önemine dikkat çekerken, çatışma ve rekabeti de göz ardı etmiyordu, öte yandan Spencer ve yapısal işlevselcilerin toplumlar ve organizmalar arasında analoji kurmalarına karşı çıkıyordu ([1938] 1970: 302–303).

Mumford bütüncül yaşam felsefesini özyaşamöyküsünde özetlerken şu ifadeleri kullandı: “Duygusalla düşünselin birleşimi; geçmişin de geleceğin de, durmadan yoğurdukları ve şekillendirdikleri bugünün temel bileşenleri olduğuna dair farkındalık – yaşamın en ufak bir parçasının bile bütünden ayrılması, yalıtılmaması” (1982: 117). Ereksellik biyolojiye iyiden iyiye nüfuz etmiş olduğundan, Mumford’ın organik yaşam vurgusunun bir sonucu olarak bireşimli felsefeye “nihai nedenler” öğretisini de dahil etmek istemesi doğaldı. Mumford, “bütün yaşam amaçlıdır ve belli hedefler doğrultusunda ilerler; insan yaşamı daha evrensel bir amaca bilinçli olarak dahil olur ve türün ... sağkalımının ötesine geçen kimi hedeflere ulaşmaya çalışır” diyordu (1951: 137). Bu, geleceğin de planlarla, amaçlarla, beklentilerle, umutlarla ve tasarımlarla bugünü en az geçmiş kadar belirlediği anlamına geliyordu, zira Mumford organizmalardaki nedensel mekanizmaların belirli hedef ve amaçlara bağlı olarak işledikleri kanaatindeydi. Üstelik ereksellik vur-

gusu maddi dünyadaki neden ve olayların varlığını reddetmek şöyle dursun, onları çok daha önemli hale getiriyordu (1951: 132).

Hiçbir örgütlü dine mensup olmayan Mumford, tinsel ya da cisimsel bir tanrı inancına da sahip değildi, ayrıca Arnold Toynbee'nin öne sürdüğü, Hıristiyanlığın yeniden doğuşunun Batı uygarlığının "başarısızlıklarına" son vereceği iddiasına da son derece düşmanca yaklaşıyordu (1951: 113; Miller 1989: 561). Ama "din karşıtı" değildi, aksine Whitehead ve Erich Fromm kadar derin bir dini düşünür olarak da görülebilirdi. Din ona göre "gerçekliğin nüfuz etmenin imkansız olduğu alt tabakasıyla" meşgul oluyordu ve "sonsuzluk", "ebediyet" gibi kavramlarda bulunan evrensel bir bakış açısından hareket ediyordu. Din, insan kişiliğine içkin, tüm varoluş karşısında duyulan muazzam bir gizem ve hayret duygusunun ürünüydü; Richard Jefferies (1883) gibi doğal gizemciler tarafından ifade edilen bir sezgi, hatta John Dewey'in (1934) "doğal takva" dediği şeydi.

Mumford'a göre "bu kutsal anlayışı, insan doğasının tarihsel bir gerçekliğidir, bunu görmezden gelen yahut yarım ağızla açıklayan kuramlar insan varlığının bütün boyutlarını hakkıyla ele alamazlar" (1951: 69). Dinin tarih boyunca yönetici sınıfların konumlarını ve ayrıcalıklarını sağlamlaştırmak için kullanıldığının, birçok dinin özünde yaşamı reddettiğinin farkında olan Mumford, her şeye rağmen dinin daha olumlu yönlerini ön plana çıkarmaya çalıştı. Evrensel bir bakış açısı olarak, burada ve şimdinin ötesine geçme deneyimi olarak din, insan yaşamına anlam ve amaç katıyor, her şeyin bir akış içinde olduğu, rastlantılarla, çilelerle ve "görünüşte şeytani bir şımarıklıkla" dolu dünyada insanlara daimilik ve akla yatkınlık hissi veriyordu (1951: 86). Buda gibi Mumford da insan yaşamının özünde geçici olduğuna dikkat çekiyordu: "İnsanın yaptığı hiçbir şey zamana dayanmıyor; peşinde koştuğu değerler, ulaştığı hedefler, elde ettiği bilgi birikimi hep toz olup uçuyor; yaşamın kendi doğası da zaten kırılğan, güvencesiz, narin, savun-

masız ve fani değil mi?" (1951: 66). Mumford kurup kurgulayıp yaratan bir tanrının olmadığı, ama bilimsel maddecilerin varsaydığının aksine, evrenin yalnızca "amaçsız tesadüflerin birbiri ardına meydana gelişinden" ibaret olmadığı konusunda da Buda'yla aynı fikirdeydi. Doğada gizli bir amaç olduğunu savunan Mumford, tanrının yaratımın başında değil sonunda yer aldığı konusunda Aristoteles'e katılıyordu; tanrı, yaşamın bütünlüğünün daha da kusursuz hale getirilmesine yönelik "yeni belirimin" simgesi, başka bir deyişle "mükemmelleşme dürtüsüydü". Dolayısıyla tanrısallık "insan türünün en iyi temsilcilerinde" kendini gösteren bir şeydi (1951: 72-75). Mumford bunun yanı sıra insanların tercümanlık görevinin, yani evrene anlam veren failer olmalarının "doğal varoluşun doruğu" olduğunu dile getirdi (1951: 56). Başka bir ifadeyle, insan türü maddi dünyayla birlikte var olan, süreklilik taşıyan bir varlık olmasının yanı sıra, "evrenin yaratıcı kuvvetlerinin" de cisimleşmiş haliydi (1951: 66). Görüldüğü üzere, Mumford da Whitehead gibi tanrı kavramından tamamen vazgeçemiyor, bu da organik insancılığıyla tezat yaratıyordu.

Mumford'ın çalışmalarında sıkça karşılaşılan ana temalardan biri, "mekanikçilik" ve "organizma" ayrımıydı. Bu ayrım şu şekilde ifade edilebilir:

<i>Mekanikçilik</i>	<i>Organizma</i>
Makine	organizma
hareketsizlik	hareketlilik
tekdüzelik	birlik
tek başınalık	bütüncüllük
düzen ve denetim	eylemlilik
neden	amaç
atalet	büyüme ya da gelişme
alet üretimi	simge üretimi

Leo Marx'a bakılırsa, Mumford'ın tarih, sosyoloji, eleştiri ya da tartışma yazılarının hemen hepsindeki temel "düzenleme ilkesini", bu iki bakış açısı arasındaki zıtlık, kimi za-

man da çatışma oluşturunuyordu (1990: 172). Bununla birlikte, Mumford'ın mekanikçilik ve organizma arasında kökten bir tezat görmediğini anlamak da son derece büyük önem taşıyordu. Mumford “mekanikçiliğe”, teknolojik bilgi birikimine ya da makine teknolojisine karşı değildi, bilim ve kent karşıtı da değildi, üstelik kent uygarlığının faydalarına ve ilerlemesine de olumlu yaklaşıyordu. Onun karşı çıktığı şey “mekanikçiliğe” yapılan aşırı vurgu ve Prometheusçu makine teknolojisi etiğiydi. Bunları, organik yaşamın idame ettirilmesine ve insan kişiliğinin geliştirilmesine yönelik, daha geniş kapsamlı bir organik bakış açısına tabi kılmak istiyordu.

Mumford'ı öncü bir sosyolog olarak değerlendiren Eugene Rochberg-Halton (1990), onun temel fikirlerinin, yirminci yüzyıl başında yazan birçok filozofun merkeze aldığı organik toplumsal hayat anlayışından çıktığını vurguladı. Herbert Spencer, Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey, William James, Henri Bergson, Patrick Geddes, C. Lloyd Morgan ve John Dewey gibi birbirinden oldukça farklı düşünürlerin hepsi, “yaşam” kavramına son derece temel önem atfetmişlerdi. Mumford da bu geleneğe dahildi; biyo-göstergebilimsel bir toplumsal kuram savunan organik bir filozof, yahut bir “yaşam filozofuydu”.

Mumford'ın önemli bir sosyolog ve “yirminci yüzyılın en özgün isimlerinden biri” olarak kabul edilmemesi yalnızca halk dilinde yazmış olmasından kaynaklanmıyordu; asıl neden çağdaş toplumsal kuramın doğalcılık karşıtı tutumuydu. Rochberg-Halton'a göre çağdaş kuram, ister yapısalcılık, post-yapısalcılık, metinselcilik ya da Habermas'ın (Keulartz gibi) takipçilerinin “iletişimsel akılcılığı” olsun, “insan davranışı ve anlama dair daha ruhani kavramlarla” iş görmeye hevesliydi (1990: 145). Dil ve anlam fetişleştirilirken yaşam kavramı tümünden bir kenara atılıyor, üstelik bu süreçte toplumsal yaşam ve beden “cisimsizleştiriliyordu”. “Kanlı canlı insanlar”, söz gelimi Claude Levi-Strauss, Jacques Derrida, Paul Ricoeur, Jürgen Habermas ve Niklas Luhmann'ın çalışmalarından silinip

gidiyor, insan kişiliğinin algısal, duygusal ve yaratıcı yönleri bu düşünürlerin kuramlarında son derece az yer tutuyordu. Yaşam kavramına ilgi gösterme gaffetine düşen, anında “indirgemeci sosyo-biyolog” adı verilerek aşağılanıyordu. Çağdaş toplumsal kuram adeta doğalcılığa savaş açmıştı.

Mumford’ın, makine teknolojisine “kul köle” olduğu için organik yaşamdan ve insani hedeflerden tamamen kopmuş “tarih sonrası insandan” bahsetmesi gibi, çağdaş toplumsal kuramcılar da, Rochberg-Halton’ın iddiasına göre, “organik hayattan ve doğadan en az o kadar kopuk bir “biyoloji sonrası insan” varsaydılar. Bu bağlamda, Rochberg-Halton’ın postmodernizmi, “kendine yabancılaşmanın doruk noktası” olarak tanımlaması çok şaşırtıcı olmasa gerek (1990: 144–147).

Mumford’ın organik toplumsal yaşam yaklaşımının önemi, postmodernizmin ve “tarihselcilik sonrasının” doğalcılık karşıtlığıyla sosyo-biyolojinin ve evrimci psikolojinin indirgemeci maddeciliği arasında bir orta yol bulma çabasıdır. Kropotkin gibi Mumford da bu amaçla etik bir doğalcılık benimsedi, bunu da, Spinoza’yı kucaklamak için kiliseyi terk etmek şeklinde ifade etti (1976: 315); Keulartz gibi yeni Kantçıların ve pozitivistlerin gerçek ve değer arasında yaptığı ayrımı reddetti. Değerlerin bütünüyle öznel ve görelî olduğu düşüncesini kabul etmeyen Mumford, (hem estetik hem ahlaki) değerlerin organik yaşamdan ve toplumsal ortamdan çıktığını ve “deneyimle nesnel olarak kuvvetlendirildiğini” vurguladı. Mumford pozitivist sosyologların nesnel, “değer katılmamış,” ayrık duruşlarını da reddetti. Ona göre böyle bir tavır araştırmacının siyasi ve ahlaki sorumluluktan kaçmasından başka bir şey anlamına gelmiyordu (Rochberg-Halton 1990: 137).

Ancak Mumford’ın etik doğalcılığı, Kelartz’ın (1998) hem Mumford hem başka köktenci ekolojistlerle ilgili iddia ettiğinin aksine, gerçeklerden hızla değerlere ulaşmaya çalıştığı anlamına gelmiyordu. Kropotkin gibi Mumford da, gerçeklere dayalı bilgiyle (ekoloji) insani değerler (ahlak, siyaset) arasındaki bağın, toplumsal olarak dolayımlandırıldığının farkındaydı (bu

konuda benim, Kropotkin'in etik doğalcılığını savunduğum, Morris 2004: 166–170'de yer alan çalışmama bakılabilir). Etik doğalcılık Mumford'a gelinceye kadar, Aristoteles, Epikuros, Spinoza, Adam Smith, Pierre-Joseph Proudhon, Darwin ve Erich Fromm'a dek çok sayıda ünlü düşünür tarafından savunulmuş bir yaklaşımdı.

Çağdaşlarının çoğu gibi Mumford da sık sık “doğanın dengesi” ve bir ekosistemdeki organizmalar arasındaki dinamik (yani durağan olmayan) “denge” üzerine yazdı. Ekoloji üzerine son dönemde yapılan çalışmalar, öncü ekolojist Charles Elton'ın (1930) izinden giderek, doğadaki “dengenin” efsane-den başka bir şey olmadığını ve doğal dünyanın yalnızca “düzensiz uyumlar” ortaya koyduğunu vurguluyor. Çağdaş çevrecilerden birinin dile getirdiği üzere, “ekosistemler çiçek dürbününden görülen sayısız yeni biçimi içine alacak şekilde durmadan değişen, çözülen, dönüşen, yeniden bir araya getiren yapıları” (Budiansky 1995: 98). İnsan fi tarihinden, hiç olmadı antik dönemden bu yana doğal manzarayı dönüştürdüğü için, doğanın “el değmemiş bir şey” yahut “yaban” olduğu fikri de giderek daha fazla eleştiriliyor.

Mumford değişim ve bozulmaya yaptığı tek yanlı vurguya rağmen, hiç kuşkusuz “kargaşa ekolojisi” denen bu yeni yaklaşıma, anlayışla yaklaşırdı, çünkü kendisi de insan yaşamının ve ekosistemlerin diyalektik yahut çift kutuplu niteliğine her daim dikkat çekti. İşbirliğini, ortak yaşamı ve karşılıklı yardımlaşmayı vurgulamanın yanı sıra, bireyselleşme, özerklik, mücadele ve çatışmayla birlikte doğadaki tekil olayların öneminin hep altını çizdi. Mumford belli yerlerin doğal koruma alanları ilan edilmesi zorunluluğuna dikkat çekmekle birlikte, her zaman insanın tabiatın parçası olduğunu düşündü.

Ancak yeni “kargaşa” ekolojisine son derece ciddi eleştiriler de yöneltiliyor. Bu anlayışın doğayı temelde kararsız, süreksiz ve öngörülemez olarak görmesinden dolayı, teknokratlara ve serbest piyasa kapitalizmi sevdalılarına doğal dünyayı sömürmeye ve yağmalamaya devam etme izni verdiği öne sürülüyor

(bu konularda bkz. Botkin 1990; Worster 1993: 156–170).

Mumford, *The Pentagon of Power*'da on dokuzuncu yüzyıl-da ortaya çıktığını dile getirdiği ekolojik dünya görüşünün, diğer bir deyişle “organik dünya tablosunun” kısa bir tanımını yapıyor. Bu felsefenin en önemli yanının zaman üzerine yepyeni bir bakış açısı sunması ve tarihsel bir anlayışın önemini vurgulaması olduğunu söylüyor. “Geçmiş” yok etmek isteyen “ilerici” ve “avangart” kuramcıları horgören Mumford, geçmişin yaşama ve anlayışa hiçbir şey sunmayan bir zaman dilimi olduğu iddiasını reddediyor, aksine geçmişin bireysel hafızada, genetik mirasımızda, hatta bütün organizmanın yapısında son derece kuvvetli bir biçimde varlığını sürdürdüğünü öne sürüyor:

Süre, hafıza, kayıt altına alınmış tarih, olasılık ve ileriye dönük kazanımlar olarak deneyimlenen organik sürekliliğin akışı anlamında zaman kavramı, bedenlerin mekandaki hareketinin işleyişi anlamındaki mekanik zaman düşüncesine tamamen zıttır. (1970: 391)

Bölümü de “adına layık olmak isteyen düşünüş ekolojik olmalıdır” düşüncesiyle sonlandırıyor (1970: 393).

Erich Fromm gibi Mumford'ın da Kitab-ı Mukaddes peygamberine benzer bir yönü olduğundan, yazıları sık sık rahatsız edici bir vaaza dönüşür. Bu özellikle Yaşamın Yenilenmesi serisinin son kitabı olan *The Conduct of Life*'ta belirgindir. Daha önceki çalışmalarına kıyasla daha yalapşap gözden geçirilen bu kitap, her ne kadar *The Condition of Man*'de ele alınan ana temalar son derece ayrıntılı bir şekilde tartışılmışsa da, Mumford'ın yaşamöyküsünün yazarına göre “neredeyse kutsal bir ahlak” altyapısına sahiptir. Mumford'ın arkadaşı psikolog Henry Murray de, Mumford'ın ahlaki tutkusunun kaldıramayacağı bir ağırlığın altına girdiğini, *The Conduct of Life*'in da “despot bir tınıya” sahip olduğunu öne sürer (Miller 1989: 449–450). Ancak bu tınıya rağmen kitap, bana kalırsa Mumford'ın (yukarıda ele aldığım) organik felsefesine ve “ya-

şamın yenilenmesine” dair son derece başarılı bir tartışma. Ben de son bölümde yaşamın yenilenmesi meselesini ele alıyorum.

8. Yaşamın Yenilenmesi

Lewis Mumford, İkinci Dünya Savaşı sırasında Thomas Mann’ın *Büyülü Dağ* kitabı üzerine yazdığı bir eleştiri yazısında, romanın “modern kriz” koşullarını, yani kültürel çürümeyi, (faşizmin yükselişinin gösterdiği) siyasi “barbarlığı” ve toplumsal çözülmeyi canlı bir biçimde resmettiğini dile getirdi. “Makine tapıncı” ve ona eşlik eden azgın kapitalizm son derece sağlamlaşmıştı ve modern dünya artık “aşırı maddecilik, aşırı mürşif gösterişçi tüketim alışkanlıkları, ustaca örgütlenmiş bir amaçsızlıkla” tanımlanır olmuştur (1944: 380).

Mumford, *Yaşamın Yenilenmesi* serisinin son kitabı olan *The Conduct of Life*’da (1951) endüstri toplumunun neden olduğu toplumsal ve ekolojik sorunları tekrar ele alarak, “yaşamın yenilenmesi” adı altında kimi çözüm önerilerinde bulundu. İnsanlık tarihinde, insanın kendi kendisinin en azılı düşmanı haline geldiği, hatta dünyayı yok etme kudreti ve kapasitesi kazandığı bir aşamaya geldiğimizi söyleyen Mumford’a göre, “güçlerimiz tanrınıninkilere yaklaştıkça, bu gücü daha şeytanca kullanır olduk” (1951: 5).

“Doğanın fethiyle” insanlığın gelişiminin doğrudan ilişkili olduğuna toyca iman eden mekanik ilerleme “peygamberleri” bizi doğru yoldan saptırdı. Bunun sonuçları her yere sinen ekolojik bozulma; uygarlığın “nimetlerinden” yalnızca ufacık bir azınlığın yararlanmasına neden olan devasa toplumsal eşitsizlikler; çalışanların hemen hepsine bastırılan ekonomik kölelik ve angarya; savaş, barbarlık ve soykırımın hortlamasıydı – öyle ki İkinci Dünya Savaşında müttefik kuvvetler dahi sivillerin üzerine bomba yağdırmaktan çekinmedi (1951: 12). İnsan otomata (çağdaş akademik tabirle “arzu eden makineler” yahut “mem makinelerine”) indirgendi; kumar, manevi şarlatanlık ve dini yobazlıkla birleşen, yaygın “hiççilik” geçer akçe hali-

ne geldi; Batı kültürü makineyle ve “iktidar imgesiyle” o kadar zehirlendi ki topyekun “yaşam düşmanı” oldu. Kendini tamamen makine üretimine, doğal dünyanın denetim altına alınması ve sömürülmesine adanmış Batı uygarlığı, “ahlaki bir çöküş” içine girerek kişiliğin gelişimi ve insanın kendini gerçekleştirmesi anlayışını tamamen bir köşeye attı (1951: 13).

Mumford, kendisinden önce gelen Tolstoy ve Lenin’in sorduğu soruyu tekrarladı; Batı uygarlığını kuşatan “krizin” çözülmesi için “ne yapmalı?” Çoğu kitabının sonuç bölümünde “yaşamın yenilenmesi” adı altında çözüm önerilerinde bulundu, bu yenilenme girişimi için zorunlu olan toplumsal, kişisel ve ideolojik dönüşümleri ele aldı. “Dünya halklarının işbirliği, yaşama dair her şeyin daha adil dağıtımı ve yaşamın insan ruhunun genişlemesi için kullanımı” gibi geçmişte ütopya olarak görülen fikirlerin çoğunun artık zorunluluğa dönüştüğünün altını çizdi (1951: 3). Mumford, yaklaşan “felaket” karşısında üç seçeneğimizin olduğunu söyledi.

Bunlardan biri halihazırdaki durumun kabulüydü; yani neoliberal borazancıbaşı Francis Fukuyama (1992) gibilerinin savunduğu üzere, kapitalizm, megamakine ve liberal demokrasi başta olmak üzere var olan kurumların onaylanmasıydı. Bu tercih mevcut krizi daha da şiddetlendirebilir ve nükleer bombaların, ya da günümüzde tanımlandığı şekliyle “kitlesel imha silahlarının” varlığını da hesaba kattığımızda, uygarlığın insan eliyle pekala sonlandırılması anlamına da gelebilirdi.

İkinci seçenek ise Mumford’a göre temelde bir tepkiydi, toplumsal yaşamın “sabitlenerek ve baskı yoluyla” kararlı hale getirilmesi girişimiydi. Almanya’nın uyguladığı erktekelci faşizm, (ilk zamanlarındaki iyiyerci kardeşlik ve özgürlük anlayışına rağmen) Sovyet komünizmi, Roma Katolik Kilisesi ve hiç şüphesiz çağdaş dini köktencilik bu seçeneğin somut örnekleriydi. Bu seçenek, savunulacak yanı olmayan, nihayetinde kendi kuyusunu kazın bir yaklaşımdı. İnsan yaşamı her daim değişim ve gelişim içinde olduğundan, romantik bir ilkelcilığe, ortaçağcılığa dönme çabası da, Mumford’ın gözünde makul

bir yol değildi.

Geriye yalnızca üçüncü seçenek, yani yeni toplumsal yaşam kalıpları yaratılması anlamına gelen “yenilenme yolu” kalıyordu (1951: 18–21). Bu seçenek, Mumford’ın “organik” olarak tanımladığı (yukarıda ele aldığım) daha elverişli bir toplumsal felsefeyi işe koyuyordu. Bu felsefenin özünde, temelini bölgesel kent düşüncesinden alan yeni kentsel yaşam biçimleri; kapitalizmi ardında bırakan bir ekonomi anlayışı; daha katılımcı bir demokratik siyaset; teknolojiyi (kâr ve iktidara köle etmek-tense) daha insancıl ve yaşamı olumlayan amaçlara yönlendirme çabası; maddi servet ve siyasi iktidar elde etmeyi bir yana bırakıp hayatı daha dolu dolu yaşamayı temel alan daha dengeli bir kişilik geliştirilmesi amacı bulunuyordu. Mumford, herkesin yaşamdan en iyisini bekleme ve duyarlılık, zeka, hissiyat ve sezgi gibi, insan kişiliğinin gelişimine uygun her şeyi isteme hakkı olduğunun altını çiziyordu (1951: 6).

“Yaşamın yenilenmesi,” görüldüğü üzere Mumford’ın çeşitli biçimler altında ele aldığı bir düşünceydi. Birinci bölümü sonlandırırken, Mumford’ın hem insan kişiliğinin hem de toplumun yenilenmesi için zorunlu gördüğü kimi toplumsal koşulları kısaca ele alacağım. Bu bağlamda ilk önerilerden biri olan manzaranın “yenilenmesi” fikriyle başlıyorum.

Manzaranın Yenilenmesi

Toprak genellikle sadece kabile toplumlarının yaşamında belli bir önemi olan, sanki uygarlıkla birlikte, yani ticaret, üretim, madencilik, okur-yazarlık, kent yaşamının iyiden iyiye yerleşmesiyle önemi giderek ortadan kalkmış bir unsur gibi ele alınır. Mumford ise aksi görüştedir; ona göre toprağın önemi uygarlıkla birlikte *artar*. Uygarlıkla birlikte insanın manzaraya etkisi daha çok artmış, toprakla ilişkisi giderek daha çeşitli ve karmaşık bir hal almış, yeryüzünün görünüşü bütünüyle dönüşüme uğramıştır. Köprüler, kanallar, bahçeler, meyvelikler ve bağlar, ekilmiş tarlalar ve kentler, insanlığın manzaray-

la ilişkisinin ne tür değişikliklere uğradığının görünür işaretleridir. “Toprağı anlamak, manzarayı takdir etmek, keyfedilecek bir şeye dönüştürmek, gıda ve enerji üretimi için işlemek, insan kullanımı için düzenli bir örüntüye çevirmek”; bütün bunlar uygarlığın gelişmesiyle giderek önem kazanan işlevlerdir (1931: 60).

On dokuzuncu yüzyılda Avrupalıların manzara ile ilişkisini kökünden değiştiren iki önemli ve karmaşık olay meydana geldi. Bunlardan biri, Sanayi Devrimi ve eski-teknik çağının neden olduğu kirlilik ve bozulmaydı. Mumford bu yıkım, atık ve pislik dönemini *Teknik ve Uygarlık*’ta (1934) ele almıştı. Ötekisi ise Avrupalıların Amerika kıtasına yerleşmeleri ve burayı kolonileştirmeleriydi. Yerlilerin yerinden olması bir yana, bu yayılımın etkileri arasında “ormanların yok olması, toprağın fakirleşmesi, yaban hayatın imhası, organizmaların doğal dengesinin bozulması” da yer alıyordu (1931: 65). Bu olup bitenler on dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru – henüz çevre felsefesi denebilecek bir şey yokken – ilk Avrupalı öncülerin saldırgan ve faydacı anlayışlarına karşıt bir manzara yaklaşımının gelişmesine yol açtı. Ekolojik bir temele sahip, romantik hareketin bir ifadesi olmaktan çok, toprağa “bilimsel ve gerçekçi” bir şekilde yaklaşan yeni bir doğa felsefesi ortaya çıktı (1931: 65).

Goethe ve Darwin’in (ve daha önce ele alınan organik-filozofların) yanı sıra, bütüncül bir felsefenin ortaya çıkışına önemli katkılarda bulunan iki temel isim, Mumford’a göre, Henry David Thoreau ve George Perkins Marsh’tı. Emerson’ın aşkını felsefesinden çok etkilenmiş, Concord doğumlu Thoreau bir doğalcı ve şairdi. Mekanikçi bilimi reddederek doğayı yalnızca meta kaynağı olarak ele almanın sınırlılığine vurgu yaptı. Mumford, Thoreau’nun görüngü bilimsel bir yaklaşımla, estetik başta olmak üzere “varlığın çeşitli niteliklerini” doğada aradığını söyledi. Yazılarında da doğanın büyük çeşitliliğe sahip olasılıklarını aktarmayı amaçladı. Thoreau bilime hor-görüle yaklaşmamakla birlikte, eski bitkicilerin ve doğa bilimcilerin yolundan giderek, bilimin başka anlayış biçimlerinin

önüne geçmesine karşı çıktı. Mumford'a bakılacak olursa, bu bilim yaklaşımı "insanca yaşamın bir parçasıydı" (Miller 1986: 275).

Thoreau doğa tarihi gözlemlerinde, Connecticut ve Maine içlerine yaptığı yolculuklarda bütün çeşitliliği içinde doğadaki "bütünlüğe" odaklandı ve Mumford'ın ifadesiyle "toprağın tadını aldı" (1931: 68).

Thoreau "yabanın" ortak miras, estetik ve manevi esin kaynağı, hatta bir dinlence yeri olarak önemine de dikkat çekti. Sıklıkla romantik bir "ilkelci" yahut aşırı bireyci olduğu söylenen Thoreau, Mumford'ın gözünde bu iki sınıfa da ait değildi. Thoreau ne ilkelci bir doğaya dönüş sevdalıydı, ne de (ilkelcilerin temel arzularından biri olan) tekrardan bir kabile toplumu yaratılmasına uğraşıyordu. Mumford Thoreau'nun "daha derin bir anlamda kültürlenmek ve uygarlaşmak amacıyla doğaya döndüğünü" söyledi (Miller 1986: 278). Mumford Thoreau'nun doğacı John Burroughs ve kendi arkadaşlarından, bölgesel planlama taraftarı ve ünlü Appalachian Yolu'nun yaratıcısı Benton Mackaye üzerindeki muazzam etkisinin de altını çizdi (1931: 69). Thoreau ayrıca Gandi ve hatta özgürlükçü sosyalist Henry Salt üzerinde de derin etki bırakmıştı (Thoreau ve romantik ekoloji üzerine önemli çalışmalar için bkz. Salt 1896; McIntosh 1974; Worster 1977: 57-111; Walls 1995).

İlginç bir şekilde yalnızca Worster'ın (1977) ekolojik düşünceler tarihinde kısacık bir yer işgal eden, diplomat, avukat, çiftçi ve siyasetçi George Perkins Marsh ise, Mumford'ın tanımıyla Amerikan korumacılık hareketinin "membai" idi.

Kavramın içini tamamen dolduran bir araştırmacı olan Marsh'ın 1864 yılında yayımlanan çalışması *Man and Nature*, insan faaliyetlerinin doğal dünya üzerindeki tesirine dair klasik bir eserdir. Mumford'ın belirttiği üzere, Marsh insanı yıkıcı bir kuvvet olarak görme eğilimindeydi; insanın olumsuz tesiri ormanların yok olmasında, toprak aşınmasında ve çölleşmede açıkça görülüyordu. Marsh, "insan her yerde karışıklık yara-

tan bir etmen. Nereye adım atsa, doğanın ahengi yerini uyumsuzluğa bırakıyor,” diyordu. Marsh’ın özel mülkiyet haklarında kimi kısıtlamalara neden olan etkin koruma zorunluluğuna yaptığı vurgu da son derece önemliydi. Bunu dile getirdiği, “insan yeryüzünün ona tüketsin, hatta edepsizce içine etsin diye değil, faydalansın diye verildiğini çoktan unutmuşa benziyor” ifadesi sıklıkla alıntılanır (1864: 36). Mumford için özellikle önemli olan nokta ise, Marsh’ın insanların manzarayla ilişkilerinde “ahlaki failer” olarak hareket etmeleri gerektiğinin altını çizmesiydi.

Bununla birlikte, Marsh’ın insanların doğanın bir parçası olmadığı, pervasızca ya da vahşice değil ama yine de doğayı denetim altına almakla ve insana uygun hale getirmekle görevli özgür ahlaki failer olduklarını varsayan Hıristiyan öğretilerine sıkı sıkıya bağlı olduğunu da hatırlatmak gerekiyor. Marsh kitabında denetimli otlatma, tekrar ağaçlandırma, kumulları hareketliliğini engelleme, toprak aşınmasını denetim altında tutma, çevresel etkileri izleme gibi, özünde daha aydınlanmış olmakla birlikte yine insan çıkarına hizmet eden tatbiki önlemler öneriyordu (Lowenthal 2000: 406). Mumford, Marsh’ın insan merkeziliğine karşın, insanla doğa arasında daha aydınlanmış bir “ortaklık” anlayışına dayanan yeni bir çevre bilinci müjdelediğini ileri sürdü. Ayrıca Marsh’ın “yaban” alanları doğal parklar ya da “doğal koruma alanları” olarak korumamız gerektiğine dair düşüncelerinin de oldukça önemli olduğunu söyledi. ABD’nin ilk ulusal parkı olan Yellowstone da 1872 yılında, Marsh’ın *Man and Nature* eserinin yayımlanmasının hemen ardından kurulmuştu (Lowenthal 2000: 419).

Mumford, kırsaldaki nüfus azalmasının, akıldışı piyasa ekonomisinin ve büyüyen devkentin olumsuz etkilerini azaltmak amacıyla bölgesel bir yaklaşım ve bölgesel planlama önerisinde bulundu. Bunun arkasında, “endüstrilerin ve kentlerin geleceğini planlarken toprağı, tabiatı ve tarım imkanlarını daha fazla göz ardı edemeyeceğimiz” düşüncesi yatıyordu (1938: 305). Toplulukların yaşam alanlarının az ya da çok yaban alan da

içermesi gerektiğini savunan Thoreau'dan esinlenen Mumford, tabiatla bütün insan faaliyetleri arasında belli bir dengeye sahip çevreler yaratılması gerektiğini öne sürdü. Kaynakları yağmalanmış, bozulmuş ya da "kupkuru bir anakentten" ibaret, organik yaşamdan mahrum bir düzlüğe dönmüş bir çevrede tatmin edici bir ekonomik yaşam ve kültürün oluşamayacağını söyledi (1938: 335, 1951: 286). İnsanların arzu ve ihtiyaçlarının son derece çeşitli ve çok yönlü olması nedeniyle, "bölgesel bir uygarlık çerçevesinin dünyayı ev gibi" algılamak ve bir sürü farklı çevreyi içermek zorunda olduğuna vurgu yaptı. Bunlar arasında çeşitli kent manzaralarının yanı sıra dağlar, bozkır, korunmuş kıyılar gibi "eski dönemlere özgü" manzaraların, "yaban" alanların, koruluklar, çayırklar ve ekilebilir alanlarla dolu kırsal bölgeler gibi işlenmiş manzaraların da olması gerektiğini öne sürdü. Kent ise, insanlara bir aidiyet ya da kimlik duygusu sağlayan biyo-bölgesel manzaranın bir parçası olacaktı. Bu aidiyet ulus devletin sağladığından son derece farklı olacaktı. Bu da toprağın ortak mülkiyet altında olmasını, münhasır mülkiyet yerine yalnızca kullanım hakkı verilmesini, uygun yerel ve bölgesel yetkililerin arazi üzerinde bir tür yönetim ve denetim görevi üstlenmesini, merkezlessiz katılımcı bir demokrasi anlayışını beraberinde getiriyordu; Mumford anlaşıldığı üzere devlet ölçeğinde *değil* bölgesel planlama taraftarıydı (1938: 329).

Bununla birlikte, Mumford'a göre ekonomik bölgesellik kültürel ya da ekonomik olarak kendi kendine yeterlilik ya da bağımsız bir ekonomi siyaseti anlamına gelmiyordu (1938: 345). Bölgesel planlama bakir yaşam alanlarının korunmasına da hasredilmiş değildi. Aksine, çevrenin tamamını manzara kültürüyle tanıstırmayı ve işlenmiş alanları artırmayı içeriyordu. Yani, Frederick Law Olmsted ve Ebenezer Howard'ın önerileri ışığında, kent parkları ve doğal koruma alanları oluşturulması yoluyla doğanın kentsel bir bağlama yerleştirilmesi ve böylelikle kentin "doğallaştırılması" hedefleniyordu (1931: 88).

Mumford tabiatı özel mülk olarak değil, bütün yönleriyle

“topluluğa ait bir kaynak” olarak görüyordu. Dolayısıyla bölgeselcilikle demokrasi doğaları gereği birbirine bağlıydı. Ramaçandra Guha’nın söylediği gibi, Mumford’ın yaban, kırsal ya da kent taraftarlığı yapmak yerine bireşim oluşturma yetisi onu çevre filozofları arasında ayrı bir yere yerleştiriyordu. Biyo-bölgesel bakış açısı, “el değmemiş yabanın korunması, kırsal tabiata istikrar kazandırılması ve gerçekten kentsel niteliklerin kurtarılması” olarak sıralanabilecek üç unsuru bir araya getiriyordu (1996: 219; çağdaş bir biyo-bölgeselcilik savunusu için bkz. Sale 1985).

Bölgesel kültürlerin yeniden inşa edilmesi gerektiğini savunan Mumford, iki birlik biçimi tanımladı. Bunların biri mekanikçi felsefe ve devlet iktidarının içerdiği “baskıyla sağlanan birlikti”. Tekdüze, hayatın her yönünün düzenlenip denetlendiği, erktekelci devletlerde görüldüğü gibi sınıflandırılmış bir birlikti bu. İkincisi ise ortak anlayışları ve unsurları merkeze alan, “kaynaşarak sağlanan birlikti”. Evrenselliğe vurgu yapan bu birlik, insan kişiliğinin özerkliğine olduğu kadar organik yaşamın ve insan kültürlerinin çeşitliliğine de eşit önem veriyordu (1934: 308, 1938: 311). Mumford’ın kuşkusuz ikinci birlik anlayışını savunuyordu. Haliyle Keulartz’ın (1998), Mumford’ın bütüncül felsefesinin erktekelci bir siyaset anlayışı içerdiği iddiasının iler tutar tarafı yoktu.

Kapitalizm Sonrası Toplum

Hiçbir zaman uzun uzadıya ele almamakla birlikte, Mumford sermaye yatırımlarının kişisel kar edinmeye değil, toplumsal ve kişisel ihtiyaçların karşılanmasına hasredildiği “kapitalizm sonrası” bir ekonomi tahayyül ediyordu. Biçimsel eşitlik ve özgürlüğe daha fazla alan açan “temel bir komünizm” biçiminin yanı sıra, emperyal savaşlarla ve tekelci şirketlerin iktidarıyla genişleyen kapitalizm yerine “yaşamı merkeze alan” bir ekonomi kurulmasını savunuyordu. Olması gereken dengeli bir ekonomiydi, iktidarın bütün görünümünün merkezleş-

tırılmasıydı, makine teknolojisinin yaşam kuvvetlerinin yenilenmesi için kullanılmasıydı. Teknoloji ve toplumsal örgütlenme Mumford'ın ifadesiyle "insani bir ölçeğe" uyarlanmak zorundaydı (1951: 277).

Mumford'ın "makine uygarlığının" uymacılığına ve tekdüzeliliğine karşı ortaya koyduğu seçenek, hem tarım ve endüstri hem açık ve geliştirilmiş mekanlar arasında denge kurulmasını ve organik topluluklardan oluşan bölgesel bir ağı öngören bölgeselcilikti. Geçmişe özlem duygusuyla işi olmamakla birlikte, Mumford küçük çaplı, merkezsiz endüstrilerin yokluğundan yakınıyor ve Howard Segal'ın altını çizdiği gibi, Emerson ve Thoreau'nun dünyasına, yani on dokuzuncu yüzyıl başlarının New England'ına romantik bir bakışla yaklaşıyordu (1990: 105-106).

Mumford, Batı Avrupalıların, Batı imgelemine uzun süre hakimiyeti altına almış olan "mekanik güç" düşünüyü tükettiğini ilan etti. "İnsanın tüm enerjisini dış dünyayı fethetmeye odaklayarak kendini tanrıya benzer kılacağı düşü, gelmiş geçmiş en manasız düşünceye, tamamen beyhude ve uğursuz bir uğraşa dönüştü" (1944: 412). Ne var ki, bu düş küresel kapitalizm taraftarlarının çoğunun zihnindeki yerini korumayı sürdürüyor.

Mumford, İkinci Dünya Savaşının sonlarında dikkat çektiği mevcut krizin yarattığı sıkıntılara karşı, "evrensel bir kültür" geliştirilmesi ve "dünya kardeşliği" fikrinin desteklenmesi gerektiğine vurgu yaptı. Çalışmalarının hemen hepsinde "insanlık" kavramının tarihi gelişimini inceleyen Mumford her fırsatta "evrenselcilik" kavramına, ortak insanlık anlayışının, evrensel etik kodların ve niyetlerin benimsenmesinin önemine dikkat çekti. Evrensellik ülküsü, insan kişiliğinin biyolojik, fizyolojik ve toplumsal yönleriyle birlikte insan ruhunun ayrılmaz bir parçasını oluşturuyordu (1957: 65). Bu evrensel yön (başta Budacılık olmak üzere) eksen çağı dinleri, Stoacı felsefe, Hristiyanlık ve İslamın yanı sıra, Aydınlanmanın evrensel insancılık anlayışı tarafından da başarıyla dile getirilmişti.

Bununla birlikte Mumford, postmodernistler daha orta-

ya çıkmamışken, evrenselciliğin sıklıkla baskıcı ve aşırı olumsuz biçimler aldığını da vurguladı. Bu özellikle kolonyal ya da din yayıcı, kibirli emperyalizm biçimlerinde ve teknik evrenselciliğin “erktekelci uymacılık” anlayışında açıkça görülüyordu. Bu nedenle, Mumford’ın mekanik tekdüzelik ve organik evrenselcilik arasında ayrım götüüğünü hatırlatmak yararlı olabilir (1951: 237; 1957: 142–143).

“Evrenselcilik” anlayışını yaşamın yeniden bir araya getirilmesi girişiminin merkezine yerleştiren Mumford, bir “dünya hükümeti” kurulmasını savundu. Bu siyasi tavır, hem katılımcı demokrasi ve biyo-bölgeselcilik savunusuyla, hem de toplumsal yaşamın “insan ölçeğinde” yeniden örgütlenmesi ihtiyacına tezat oluşturuyormuş gibi duruyor. Zira Mumford aile ve ev, okullar, mahalle ve kent, çalışma grubu ve fabrika gibi, çağdaş toplumdaki tüm grup ve kurumların örgütlenmesi ve “kendi kendilerini yönetmesi” gerektiği kanaatindeydi. Ayrıca toplumsal grupların boyutlarının sınırlı olması gerektiği konusunda anarşistlerle aynı fikirdeydi, üstelik “daha geniş kapsamlı organik toplulukların tercihan daha küçük birimlerden oluşan federasyonlar şeklinde oluşturulması gerektiğinin” de altını çiziyordu (1951: 276).

Bütün bunlar Mumford’ın dünya hükümeti ve demokratik devlet anlayışıyla tezat oluşturuyor. Mumford modern devleti kültüre düşman bir örgütlenme olarak görüyor, işe yarar tek amacının bölge, kent, dernek ve şirketlerinde adalet ve serbestiyi korumak olduğunu ifade ediyordu (1976: 316). Mumford’ın siyasi görüşleri bu bağlamda lonca sosyalistlerinininkine yakındı.

Toplumcu Siyaset

Mumford’ın siyasetle ilgilenmediğine, siyaset sahnesini “Olympos’tan izlediğine”, sol siyasetten, özellikle de Marksizmden bucak bucak kaçtığına dair çok yazılıp çizildi. Bütün bunların sebebi aslında Mumford’ın son derece ciddi bir

toplumcu siyaset savunucusu olması ve ulus devletin yoğunlaşmış iktidarından çok korkmasıydı. Siyasi partilere ayıracak pek vakti olmadığı gibi, anarşistlere benzer biçimde devletçi siyasetten, yani kalıcı ve köktenci reformların devlet iktidarıyla sağlanabileceği anlayışından da uzak duruyordu. Buna rağmen Mumford hayatı boyunca toplumsal adaletsizliğin ve Amerikan emperyalizminin “karşısında durdu”.

Merkezsiz iktidara ve katılımcı demokrasiye vurgu yapan Mumford’ın siyaset anlayışı Dewey ya da Marksist sosyalistlerden son derece farklıydı. Casey Blake’in ifadesiyle, “Mumford’la Dewey arasındaki tartışmalarda hissedilen gizli unsurlardan biri Mumford’ın devletin reform aracı olabileceğini reddetmesiydi” (1990: 228).

Mumford kendini ne “liberal” ne de “devrimci” olarak görüyordu, zira hem bırakınız yapsınlar kapitalizmine karşıtı ve temel bir ekonomik komünizmi savunuyordu, hem de Marksizm ve devletçi sosyalizm biçimlerini reddediyordu. Aslına bakılırsa Mumford, kültürel değerleri ve insan kişiliğinin önemini göz ardı eden devrimci Marksistlerin “suni” olduğunu ve köktenci olarak “bir arpa boyu yol almamış” olduklarını savunuyordu (1976: 315). Mumford’ın evrimci sosyalizm anlayışından beslenmesi, devletçi siyasete düşmanlığı ve bir siyaset biçimi olarak “kültürel yenilenmeye” vurgu yapması, pek tabiidir ki Marksist aydınların ciddi saldırılarına uğradı. Mumford’ın eserleri sınıf meseleleri ya da iktidar ilişkilerine dair dişe dokunur herhangi bir çözümleme içermeyen çalışmalar olarak görüldü, ki kültürel yenilenme vurgusu hesaba katıldığında bu eleştiride doğruluk payı vardı. Anarşistler gibi Mumford’ın da amacı, “iktidarın kalesini ele geçirmek değil, kaleyi sessiz sakin bir biçimde terk ederek işlemez hale getirmektir. Bu girişimler yeterli yaygınlığa ulaştığında iktidar ve yetke gerçek kaynağına, yani insana ve küçük yüz yüze topluluklara dönecekti” (1970: 408; Blake 1990: 297). Toplumcu siyaset, işbirliği ve karşılıklı yardımlaşma vurgusu hiçbir şekilde edilgenlik yahut tartışma ve çatışmanın sonlandırılması an-

lamına gelmiyor, aksine “büyümenin ve yenilenmenin kesintisiz devam edeceği” bir çatışma ve kültürel “gerilim hali” içinde yaşama kararlılığına işaret ediyordu (1930: 359; Blake 1990: 300). Mumford’ın gözünde “kamusal alan” devletçi siyasetin değil, yerel topluluklarda süregelen açık tartışmaların alanıydı.

“Cansızlaşmış mekanizmalara, toplumsallıktan arınmış organizmalara ve kişiselliğini yitirmiş toplumlara” terk edilmiş dünyaya son verecek yepyeni bir toplum yaratılması (1944: 395) yalnızca toplumsal yaşamda ve ekonomi politikte değil, insan kişiliğinde de bir dizi değişimi gerektiriyordu. Dolayısıyla yaşamın yenilenmesi, Mumford’ın dile getirdiği gibi, eksiksiz ve dengeli bir kişiliğin gelişimiyle başlayan bir süreçti. Mumford’ın gözünde, en mütevazı insan için dahi, “güzellikle haşır neşir olmadan, esrarengiz dünyalarla meşgul olmadan, gerçeğin ve mükemmeliyetin peşinde koşmadan geçirilen her gün kayıp sayılır” (1944: 420). İnsan ve topluluk arasındaki dengenin önemini her daim vurgulayan Mumford, insanın kendi kabuğuna çekilme, başını dinleme ve düşünme ihtiyacının da farkındaydı. Kişi kültürüne de siyasi ve dini bir “kurtarıcı” aracılığıyla toplumsal kurtuluşa da karşı olan Mumford, Buda gibi, herkesin kendine sığınabilmesi gerektiğinden bahseder. Herkes öncelikle “kendi yükünü sessizce sırtlanmalıdır” (1944: 422).

Mumford’ın, sağkalımın önemini kabul etmek ve olumlamakla birlikte, insan yaşamının tek amacının bu olmadığını, yaşamın en geniş anlamda kendini gerçekleştirmek anlamına geldiğini de vurgulaması son derece önemliydi (1944: 413). Hız saplantısına da değinen Mumford “yaşamın hızının azaltılması” ve mekanikçi değil organik bir bağlamda düşünülmesi gerektiğini ifade etti (1951: 261). “Amaçsız maddeciliğe” karşı basit yaşamı savundu, ama gereksiz çilecilikten de uzak durulması gerektiğini söyledi. “Bu çabanın amacı bizatihi basitlik değil; hayır, asıl amaç yaşamda karşımıza çıkan yeni fırsatları ve tekil anları gereğince değerlendirebilelim diye, bu basitliği kendiliğindenliğin ve özgürlüğün alanının genişlemesi için kullan-

mak” (1951: 273).

Mumford her daim gerek insan kişiliği bağlamında gerek yeni toplumsal yaşam biçimleri önerirken “bütünlük” ve “dinamik denge” ihtiyacını dile getirmekle birlikte, önerdiği ne “tüm farkları ortadan kaldıran bir birlik” ne de “baskıyla sağlanan bir birlik” anlayışıydı. Zira Mumford her zaman “tarihsel insanın önceliğini” ve bireysel organizmanın özerkliğini savundu. Organik dünya görüşünün özünde yer alan düşünce, “yaşamın ve yaşamın taşıyıcıları olan, özerk ama sürekli karşılıklı ilişki içindeki organizmaların önceliği”ydı. Tüm organizmalar ve tek tek bütün insanlar “genel yaşam ağının” parçaları oldukları halde, büyümelerinin, yenilenmelerinin ve eylemliliklerinin gösterdiği üzere özerk varoluşa sahiplerdi (1938: 301–302, 1951: 229).

Çağdaşlarından ve hayranlarından Erich Fromm, Mumford’ı “çağımızın en sıra dışı insancılı” şeklinde resmetti (1968: 29). Bu tür ifadeler Mumford’ın çalışmalarında gerçekten de son derece güçlü insancıl, hatta insan merkezci bir tını bulundğunu ortaya koyuyordu. Bununla birlikte aklı, yaratıcılığı, hissetme ve sevebilme becerisini bir araya getiren dengeli kişilik tartışması bağlamında, bu bütüncül kişiliğin örneği olarak din yayıcı-araştırmacı Albert Schweitzer’ı göstermesi ilginçti. Schweitzer’ın yeteneklerinin çeşitliliği ve daha da önemlisi, temel etik öğretisi olan “yaşamın ululanması” anlayışı (1951: 207–213), Mumford’ın organik insancılığının çevreyi merkeze yerleştiren bir boyuta sahip olduğunu gösteriyordu. İnsan merkezcilik ve çevre merkezcilik, işlev ve estetik arasındaki, derin ekolojistlerin, çevre filozoflarının ve romantik şairlerin bayıldığı kökten ayrım pek işe yaramadığı gibi, son derece soyut ve hatta hafiften çağdışı – ya da Engels’in deyişiyle metafizik bir ayrımdan ibaret kalıyordu (1940: 153). Bookchin’in (1995b) dile getirdiği, “insanlığın yeniden büyülenmesi” ihtiyacının farkında olan Mumford, etik değerlendirmelerimizde “yaşamın daha geniş düzenini” hesaba katmamız gerektiğini ifade etti:

buradan da, sevgimizin bir kısmının bütün canlı organizmalarla ve organik yapılarla ilişkimiz bağlamında ifade edilmesi gerektiği ortaya çıkıyor: sevgimizin bir kısmı umarsızca sömürmeyi ve kirletmeyi engelleyerek denize, akarsuya, toprağa erişmeli; ağaçlar, orman yaratıkları, sudaki balık, bunların hepsi bize bağlı yaşayan kedi köpek kadar ilgi ve alakamızdan pay almalı. (1951: 286)

Mumford insanın doğal dünyayla arasında “etkin bir ortaklık ve “kardeşlik” hissiyatı geliştirmesi gerektiğini ifade ediyor. Dini de aslında “bütün yaşamla ortaklık” hissiyatı olarak tanımlıyor (1976: 323).

Mumford’ın eserlerinin kuşkusuz belli sınırlılıkları ve kör noktaları var. *Yaşamın Yenilenmesi* serisi net bir Avrupa merkezilikle malul, ayrıca Mumford tarımın ilk aşamalarında kadının rolüne vurgu yapmakla birlikte, çalışmaları genel itibarıyla toplumsal cinsiyeti hesaba katan bir bakış açısından yoksundur. Lirik tarzı nedeniyle kültürel gelenekleri kişileştirmek, megamakine gibi kimi kuramsal soyutlamaları tarihsel failermiş gibi ele almak da sorunlu yönleri arasında sayılabilir. Bütün eksik ve hatalarına rağmen, Mumford’ın “yaşamın yenilenmesine” dair düşünceleri öğretici, kapsamlı ve kalıcı bir değere sahiptir. Bu manada, “son büyük insancıl” olarak tanımlanması haksız değil (Miller 1989: xvii).

Lewis Mumford 1990 yılında, doksan dört yaşındayken, uykusunda hayata veda etti. Son gecesinde yanı başında olan karısı Sophia, neredeyse yetmiş yıl boyunca hayat arkadaşı ve şüphesiz yaşamının ve çalışmalarının önemli etki kaynaklarından biriydi.

İkinci Bölüm

René Dubos ve Ekolojik İnsancılık

9. René Dubos ve Yaşamın Kutlanması

René Dubos seksen bir yaşında, bu dünyadan ayrılmadan kısa süre önce “Yaşamın Kutlanması” adlı kısa bir yazı yazdı. Bu üç beş sayfa, kendini sıklıkla “müzmin iyimser” olarak tanımlayan büyük bir insanın yaşam felsefesini ortaya koyuyordu. Metinde kimi “umutsuzluk” işaretleri yok değildi, ayrıca “endüstriyel uygarlığa” da ciddi eleştiriler getiriliyordu ama bu umutsuzluk düzeyi hiçbir zaman felaket tellallığına ulaşmıyordu. Dubos yeryüzüne aşıktı, henüz çok küçük yaşta insanların ve şeylerin dünyasına aşık oldum, diyordu yazısında. Ve “keyfini sürebileceğimiz en büyük nimetin yaşamak olduğunun” farkına varmıştı (Piel 1990: 48).

René Jules Dubos (1901–1982) Lewis Mumford’dan ciddi biçimde etkilenmişti. Hatta Mumford’ı “kahin” olarak, belki de Amerika’daki en büyük insan olarak tanımlamıştı (Chisholm 1974: 15). Mumford gibi Dubos da profesyonel bir ekoloğ değildi, sağlığa ve tıbbı ekolojik açıdan yaklaştırmaya can atanlar arasında olmakla birlikte, daha geniş kapsamlı ekolojik bakış açısına sahip çalışmalarına görece geç bir dönemde başladı. Yine de Dubos’un – “Dünya Tek”, “Küresel Düşün, Yerel Hareket Et”, “Akımlar Kader Değildir” gibi - birçok deyişi 1970’lerin çevreci hareketi tarafından savsöz haline getirildi ve Dubos’un (intihara doğru ilerlediğini düşündüğü) çağ-

daş endüstri toplumuna bodoslama saldıran çoksatar kitabı *So Human An Animal* (Pek İnsanca Bir Hayvan) (1968a) ekolojik düşünce üzerinde muazzam etki yarattı.

Hayatının çoğunu mikrobiyolog ve deneyci bir patolog olarak geçiren Dubos antibiyotiklerin bulunmasında önemli rol oynamasıyla biliniyor. Yirminci yüzyılın hemen başında Île-de-France bölgesinde, Paris'in elli kilometre kuzeyindeki Hénonville köyünde doğdu ve büyüdü. Dubos yirmi üç yaşındayken Avrupa'yı terk ederek ABD'ye yerleşmiş olsa da, çocukluk günlerine dair son derece canlı anılarını yaşamının sonuna dek korudu. New York City'de Rockefeller Üniversitesinde çalışan Dubos'nun geri kalan yaşamı Hudson Nehri Vadisinde geçti. Büyüdüğü 450 nüfuslu köyün haritada yer almadığını söyleyen Dubos on üç yaşına dek köyden dışarı adım atmamıştı. Ama Fransız kırsalının duysal dünyası; dar patikalar, buğday ve yonca tarlaları, kurbağalarla dolu çamurlu göletler, ufak ama yemyeşil koruluklar, ya da köyün tam göbeğindeki, yosun tutmuş duvarlarıyla ortaçağdan kalma kilisenin resimleri, Dubos'nun tüm yaşamına eşlik ettiler; sıklıkla eserlerinde yer aldılar. Dubos'nun son derece canlı bir mekan algısı vardı; yine de doğup büyüdüğü köyü tekrar ziyaret ettiğinde yetmişli yaşlarındaydı, Hénonville'den ayrılmasının üzerinden altmış yıl kadar geçmişti. Birinci Dünya Savaşının sonunda ölen yerel bir kasabın oğlu olan Dubos, kendi betimlemesine göre, koyu renk saçlı, yaşam dolu bir kadın olan annesi Adeline'in etkisi altında büyümüştü (1968a: 9, 1973a: 22, 1981: 6–9).

Dubos Paris'te Institute Agronomique'te (Tarım Enstitüsü) eğitim gördü, daha sonra hem İngilizce hem İtalyanca öğrendiği Roma Üniversitesinde mikrobiyoloji okudu, ardından da Ekim 1924'te ABD'ye göçtü. Dubos'nun ABD'ye gidişinin arkasında, içinde bulunduğu olumsuz koşulları terk etme ihtiyacı ya da halinden memnuniyetsizlik gibi bir ruh hali yatmıyordu; tek derdi taşı toprağı altın dedikleri bir yerde şansını denemektir. Böylece hayatının geri kalanını geçirmek ve çalışmak üzere ABD'ye giden Dubos 1938 yılında Amerikan yurt-

taşlığı da edindi. Hiçbir zaman sıla hasreti çekmediğini söyleyen Dubos ABD'yi her zaman evi olarak gördüğünü her fırsatta doğruladı. Yine de, Fransa'nın küçük bir köyünde büyümenin getirdiği toplumsal davranışları ve kırsala karşı sevgisini (ormanlarda tarlalarda gezinmeye bayılırdı) hep yanında taşıdığı için, kendine "Amerikan" derken hafiften bir sıkıntı hissedirdi (1968a: 9).

Dubos 1930 yaz tatilini New York'la Büyük Okyanusun kuzey batı sahiline dek olan kesimi gezerek geçirdi. Bu tatilde karşılaştığı hemen herkesin kendisini İskandinav kökenli sandığından bahseder, zira o zamanlar mavi gözleri ve dalgalı sarı saçlarıyla, bir seksenin üzerindeki boyu ve ince uzun bedeniyle Vikingleri andırdığını söyler. Dubos daha sonraki yıllarda ise, Anne Chisholm'un betimlemesiyle hala iri kıyım ama omuzları biraz çökmüş, son derece bariz bir Fransız aksanıyla konuşan bir Fransız köylüsüne benzemişti (1974: 13-14).

Dubos'un Limoges'lu bir Fransız olan ilk eşinin İkinci Dünya Savaşı sırasında verem nedeniyle hayatını kaybetmesi, Dubos'un hayatında önemli yer tutan bir vakaydı. Bunun ardından Dubos özel olarak verem bakterisi ve hastalığı üzerine çalışmaya başladı, bunun neticesinde de, yine kendisi gibi mikrobiyolog olan ikinci eşi Jean'la birlikte *The White Plague: Tuberculosis, Man and Society* (1952) (Ak Veba: Verem, İnsan ve Toplum) eserini kaleme aldı. Dubos bu hastalık ve zatürreye neden olduğu düşünülen mikropla ilgili deneysel çalışmalarını sürdürürken bakterilerin yaşamının ve hatta hastalık örüntülerinin anlaşılmasında çevresel unsurların büyük önem taşıdığının farkına vardı. Bu rota onu yıllar içinde, Mumford gibi, yeni yeni ortaya çıkan çevre hareketinin önemli sözcülerinden biri haline getirdi. Dubos ünlü İngiliz iktisatçı Barbara Ward ile birlikte, 1972 yılında Stokholm'de düzenlenen Birleşmiş Milletler Çevre Konferansının gündemini belirleyen *Dünya Tek* raporunun taslağını hazırladı (Ward ve Dubos 1972).

René Dubos çevresinde son derece arkadaş canlısı ve dışa dönük bir insan olarak tanındı, düşünceli, samimi, bilgili, bu-

laşıcı bir mizah duygusuna sahip, her daim hazır ve ilgili bir insandı. Bir sürü alanla birden ilgilenen Dubos Rönesans dönemi bilginlerini andırıyordu, alanında uzman bir mikrobiyolog olmanın yanı sıra öncü bir ekolojist olarak da biliniyordu. Paul Goodman, Lewis Mumford ve Murray Bookchin'le birlikte, son kamu aydınlarından biriydi belki de, zira o da profesyonel bilimsel dergilere yazmakla yetinmez, halka dönük yazılar da kaleme alırdı, kitaplarının çoğu da canlı, dikkat çekici, bilgi dolu ve hatta zaman zaman kavgacı bir anlatıma sahipti, yazdıklarında akademik dilden eser yoktu (Jacoby 1987: 7; Piel 1990: 4–5). Dubos genç araştırmacı ve eylemcileri de desteklerdi. Bookchin, Dubos'nun, Mumford ve Herbert Marcuse'yle birlikte ilk toplumsal ekolojistlerin çalışmalarını desteklediğinin altını çiziyor. Bookchin, Dubos'yu "toplumsal ekolojinin muhteşem dedesi" olarak tanımlıyor (Bookchin 1962: xiv, 1999: 254). Ama işte size bir sürpriz! Yakın geçmişe ait toplumsal ekoloji üzerine bir kitapta (Light 1998) Dubos'dan hiç bahsedilmediği gibi Mumford da ancak bir kıyıya ilişebiliyor – hoş, neticede kitabın yazarları bütünüyle üniversiteli akademisyenlerden oluşuyor!

Dubos'nun meslektaşlarına en çekici gelen yönü merakı ve iyimserliğinin yanı sıra, *joie de vivre*'in, saf biyolojik yaşamdan alman keyfin ne denli önemli olduğunun mütemadiyen altını çizmesiydi. Bunu sadece diğer insanları değil, bütün canlı türlerini içeren "zımnî evrensel kardeşlik deneyiminin" parçası olarak gördü. Organizmayı bir bütün olarak ihtiva eden *joie de vivre*, Dubos'ya göre Albert Schweitzer'ın "yaşamın ululanması" ifadesine benzer bir anlayıştı. Bu anlayışa göre en temel algımız Descartes'ın *cogito'su* değildi, aksine kişinin kendi varlığının farkına varması, devamlılığı ve yaşamın gücünü kavramasıydı (Piel 1990: 41–43). Bu bakış açısından hareket eden Dubos kendini bir görüngübilimci olarak tanımladı, güler yüzlülüğün ve yaşamdan keyif alma becerisinin sadece hastalıklarla iyileştirmek için değil, sağlığı korumak için de şart olduğunun altını çizdi; bu fikri de ilginç bir biçimde, genellikle kaba

mekanikçi bir filozof olarak göz ardı edilen René Descartes'ın mektuplarından birine dayandırdı (Piel 1990: 13–17).

Yaşamının sonlarında, “dünyaya olan sevgisini her fırsatta” dile getiren Dubos, işi gücü teknoloji olan çağdaş Batı toplumunda yaşayanların çoğunun, “yaşamın ufak tefek mucizelerini” takdir etme yetisinin tamamen köreldiğinden dert yandı. “Özümüzde bulunan yaşamı kutlama hissini” yeniden keşfetmemiz ve mutluluğa, joie de vivre’e iktidar, servet ve mevki elde etmekten daha fazla değer vermemiz gerektiğini öne sürdü. “Her gün doğumunda,” yaşamın hepimiz için tekrar başladığını söyledi (Piel 1990: 50).

Uluslararası üne sahip bir mikrobiyolog ve araştırmacı olan Dubos çok sayıda kitabın yanı sıra, bakteri biyolojisinden bu-
laşıcı hastalıklara ya da bilim tarihine kadar bir sürü konu üzerine sayısız bilimsel ve popüler makale ve yazı kaleme aldı. Kitabın Dubos’ya ayırdığım bu bölümünde kendisinin muazzam başarılarını ve ilgi alanlarını gözden geçirmeyi düşünmüyorum, aksine Dubos’nun ekoloji filozofu olarak önemini ve ekolojik fikir ve kaygılarını içeren, genel okur için yazılmış iki kitabını; *A God Within* (1973a) (İçteki Tanrı) ve *The Wooing of Earth* (Yeryüzünün Gönlünü Yapmak) (1980) eserlerini ele alıyorum.

Onuncu ve on birinci bölümlerde Dubos’nun insancıl biyoloji anlayışını ve insan doğası kavrayışını ele alıyorum, bu bağlamda ortak yaşam ilişkilerinin önemi, insan öznelliğinin ikili yapısı, insanın yaratıcı eylemliliğine verdiği önem, kültürel evrim ve insan kişiliğinin gelişimi üzerine düşüncelerini inceliyorum. Dubos için büyük önem taşıyan sağlık ve hastalığın ekolojisi üzerine görüşlerini, klasik eseri *Man Adapting* (Uyum Sağlayan İnsan) (1965a) üzerinden on ikinci bölümde ele alıyorum. On üçüncü bölümde Dubos’nun *A God Within* eserine odaklanarak onun “Yeryüzü tanrıbilimi” olarak nitelediği görüşlerini tartışıyorum. Aydınlanmış bir insan merkezcilik içeren bu bakış açısı, Dubos’ya göre on altıncı yüzyıl Hıristiyan keşişi Aziz Benedictus’un, doğanın etkin bir biçimde ko-

runması anlayışına önemli ölçüde benziyor. Dubos'nun Gaia varsayımına dair düşüncelerini, Lynn White'in çevre krizinin kökenlerine dair ünlü kuramının eleştirisini ve doğaya yönelik Prometheusçu, Arkadiacı ve Faustçu tavırlara dair yaptığı karşılaştırmayı inceliyorum. On dördüncü bölümde Dubos için önemli meselelerden biri olmakla birlikte çevre filozofları ve derin ekolojistlerin genelde göz ardı ettiği, kültürel manzaraların her yere yayılmış olduğu gerçeğini ele alıyorum. Daha sonraki iki bölümde ise Dubos'nun ekolojik krize verdiği yanıtı, Rabindranat Tagor'dan aldığı "dünyanın gönlünü yapmak" kavramı üzerine düşüncelerini ve evrimci bütüncüllük savunusu özetliyorum.

10. Yaşayan Dünya ve İnsan Doğası

Dubos'nun insan biyolojisi üzerine ünlü ve kapsamlı eseri *Man Adapting* (1965a), aslına bakılırsa yanlış bir adlandırma olarak görülebilir. Zira Dubos insanların bir uyum sistemi dahilinde edilgin bir biçimde hareket eden, fiziksel ve toplumsal çevrelerine göre şekillenen varlıklar olmadığını varsayıyor. Dubos insan tepkilerini genel olarak etkin faillerin edimleri olarak ele alıyor. Dubos'nun deyişiyle insanlar cansız maddeyle bağlantılı olan hayvanlar, ancak öte yandan insan yaşamı "dünyasal kökenlerinin üzerine de çıkıyor." Başka bir deyişle, Dubos insanı doğayla diyalektik bağı olan bir varlık olarak anlıyor. İnsanı bir taraftan, "diğer canlılardakine benzer bileşime ve özelliklere sahip bir organik maddeler kümesi" olarak tanımlanabilecek, doğaya ait bir parça; bir taraftan da doğadan kopuk, uyaranlara "yaratılışın geri kalanından farklı" bir biçimde tepki veren bir organizma olarak görüyor (1965a: xvii).

Tepki ve yanıt arasında ayırım güden Dubos, insanın uyum sağlaması olgusunun sırf doğa güçlerine verdiği tepkilerin sonuçlarından ibaret bir şeymiş gibi anlaşılmaması gerektiğinin altını çiziyor. Dubos, insan söz konusu olduğunda, söz gelimi sağlık ve esenliğin, "organizmanın, kendisini çevreleyen

fiziksel-kimyasal koşullara, edilgen mekanizmalar üzerinden fiziksel uyum sağlamasına” indirgenemeyeceğini, “kişiliğin kendini yaratıcı bir biçimde ifade edebilmesinin şart olduğunu” söylüyor (1965a: xviii).

Varoluşçu filozof Jose’ Ortega y Gasset (1961) “insan doğası yoktur, insanın tarihi vardır,” demişti. Bu ifadede bir miktar gerçeklik yok değil, ama aşırı basite indirgenmiş bir gerçeklik bu. Dubos ise insan yaşamını etkileyen genetik, tarihsel ve çevresel unsurları birbirinden ayırmanın faydalı olduğunu söylemekle birlikte, insanın bu parçaların toplamı olduğunu ve “bütün bu kuvvetlerin aynı anda, yaşamın her anında faaliyet gösterdiğini” dile getiriyor. İnsanlar kuşkusuz tarihin ürünleri, ama tarihleri Ortega’nın ifadesinin ima ettiğinden çok daha fazla karmaşıklık ve çeşitlilik içeriyor. İnsanlar biyolojik, psikolojik, toplumsal ve kültürel varlıklar, fiziksel ve zihinsel durumları, sağlık ve esenlikleri, yaşam biçimleri, Dubos’ya göre, doğalarına ait “bir dolu etkenle” belirleniyor (1965a: 2). Mumford gibi Dubos da, insan yaşamının tüm yönleri birbirine bağlı olduğu için, indirgemeci epistemolojileri bir kenara atmak ve insan yaşamına bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşmak gerektiğini söylüyor (1965a: xix).

İnsanlar hayvanlarla akraba olduklarını, “yaşam ağının” parçası olduklarını kuşkusuz çok iyi biliyorlar. Aziz Francesco ve Albert Schweitzer gibi, “yaşamın ululanması” ihtiyacını içlerinde hissediyorlar. On dokuzuncu yüzyılda evrim kuramının geliştirilmesinden bu yana, birçok “Batılı” insan, Hristiyan inancından vazgeçmemekle birlikte, tüm canlıların evrim geçirdiğini ve biyolojik olarak birbirleriyle ilişkili olduklarını kabul etti. Dubos Yunan filozof Aristoteles’in cansız madde, (orta tür olarak) bitkiler ve hayvanlar arasındaki devamlılığa vurgu yaptığını, geç ortaçağda ortaya çıkan “büyük varoluş zinciri” öğretisinin, *scala naturae*’nin ruhani varlıklar da dahil olmak üzere tüm canlı türlerini kapsadığını hatırlatıyor (Lovejoy 1936). Kusursuzluk düzeylerine göre oluşturulmuş, tanrının en tepede yer aldığı bu sıradüzenli evrensel dizilimde, tan-

rı suretinde yaratıldığı düşünölen insan diğör hayvan türlerinin üstünde yer alıyordu (Dubos 1968b: 8–9). Aziz Augustinus bu dizilimle dünyanın sırf insan için yaratıldığı düşünömesini ileri sürdü, Bernardin de Saint-Pierre ise *Etudes de La Nature* (Doğa Üzerine Tetkikler) (1784) adlı eserinde “Yaratıcı ... sadece insanın mutluluğunu amaçladı. Bütün doğa yasaları ihtiyaçlarımıza hizmet etmek üzere tasarlandı” dedi (1968b: 9).

Evrimsel gelişmenin giderek daha karmaşık canlıların ortaya çıkmasına neden olduğunu kabul eden Dubos, değişik bir insan merkezilik biçimi savunarak evrimsel biyolojinin “insanın yaşam merdiveninin en tepesinde” yer aldığına dair kadim inancı desteklediğini söyler. Ancak Dubos’ya göre bu, yeryüzünün sırf insan yararlınsın diye yaratıldığı anlamına gelmez (1968b: 10). Organik yaşamın ve evriminin “merdiven” mecazı üzerinden düşünölüp düşünölemeyeceğı meselesi de, hiç kuşku yok ki, tartışmaya açıktır.

Evrım ve Ortakyaşam

On dokuzuncu yüzyıldaki evrim kuramının, özellikle Herbert Spencer ve toplumsal Darwincilerin savundukları biçimi, rekabeti ve “en iyi uyum sağlayanın hayatta kalması” öğretisini temel alıyordu. Bu öğreti – Dubos’nun bilimsellikten uzak bir biçimde öne sürdüğü üzere – “emperyalizmi, işçilerin aşırılı çalıştırıldıkları imalathaneleri, çocuk emeğini ve gecekonduları meşru kılmak üzere kullanılıyordu (1968b: 10). Thomas Huxley organik yaşam için geçerli olduğunu düşündüğü bu görüşü benimsemekle birlikte, insanın ahlaki bir varlık olarak hayvandan kökten bir biçimde ayrıldığını öne sürdü. Rekabet ve yıkım, şüphesiz, biyolojik dünyanın önemli yönleriydi, Dubos da “bütün organizmaların nihayetinde birbirlerinin besini olduğunu ve ... bütün canlı türlerini birbirine bağlayan zincirin de temelde ölü bedenlerden oluştuğunu” kabul ediyordu (1968b: 13). Büyük Fransız doğa bilimci Jean-Henri Fabre yaşamın en nihayetinde, bugün mideye indirenin yarın mide-

ye indirileceği bir can pazarı olduğunu söylemiyor mu (1913: 241)? Yani, başka bir deyişle organizmalar birbirleriyle mekanik bir biçimde “bağlanmakla” kalmıyor (Deleuze) ya da sırf “iletişim” kurmuyorlar (Bateson) da, birbirlerini içeriyorlar. Organizmaların öldükten sonra, çürüdükçe yeni canlı türlerinin üremesini sağlayarak yaşam akışına yeniden dahil oldukları (Brennan 2000: 1), Dubos’un da, ekoloji düşünürleri ve doğa bilimcilerin de son derece iyi bildikleri bir olgu.

Ancak Dubos bu bağlamda – daha önce gösterdiğim gibi Mumford’ın da önemli esin kaynaklarından olan (bkz. Morris 2004: 97) – Rus anarşist coğrafyacı Pyotr Kropotkin’in izinde giderek, doğal dünyanın en dikkat çekici yanının “orman kanunu” yahut acımasız rekabet ortamı olmadığını, “karşılıklı bağımlılık ve birlikte var olma” düzeni olduğunu söylüyor. İlk kez 1878’te, Alman mantar uzmanı Anton De Bary’nin dile getirdiği ortakyaşam kavramı, organik yaşamın özünde mevcut olan bir özellik. Bakteri, mantar, bitki ve hayvanların akla gelebilecek her türlü biçimde bir araya geldiği biyolojik birliktelikler ve ortakçı ilişkiler, yaşam dünyasının tamamında görülüyor. Dubos da alg ve mantardan oluşan bir organizma olan likenleri; mantar yetiştirerek bununla beslenen karıncaları; balıklar ve kimi karidesler arasındaki “temizlikçi ortakyaşamı”; bazı ağaçların kök yumrularında yaşayan ve atmosferdeki nitrojen miktarını düzenleyen bakterileri; son olarak da orkidelerin köklerindeki mantarlarla ortakyaşamını örnek gösteriyor. Mikrobiyolog olan Dubos ayrıca kimi bakteri türlerinin, insan da dahil olmak üzere memelilerin sindirim sistemlerinde yaşadıklarından ve son derece faydalı görevler üstlendiklerinden bahsediyor (1965a: 91–94, 1968b: 13–14). Yaratıcı ortakyaşam ilişkilerinin biyolojik ve toplumsal varoluşun bütün aşamalarında bulunduğunu vurgulayan Dubos, örnek olarak bitkilerin, hücrelerinde bulunan ve bitkinin fotosentez yapmasını sağlayan klorofilleri üreten kloroplastlar sayesinde güneş enerjisinden faydalanabildiğini söylüyor. Genetik olarak kloroplastlar yani “yeşil bakteriler” içinde yaşadıkları bitki hücrelerinden

farklılar ve bağımsız bir varoluşa sahipler (Dubos 1980: 145). Lynn Margulis'in öncü çalışmaları ortakyaşamın organik canlı türlerinin evrimindeki önemini ortaya koydu (Margulis 1981, 1998).

Ortakyaşam ilişkileri her organizmanın ortaklık kurduğu diğer organizmanın hayatta kalması ve esenliği için katkıda bulunduğu biyolojik birliktelikler, bu nedenle de yaratıcı ilişkilerdir. Genetik olarak birbirinden farklı iki organizmanın birlikte sürdürdüğü faaliyetlerden kaynaklanan bu biyolojik yaratıcılığın örnekleri, Dubos'nun durmadan altını çizdiği üzere, bütün organizma sınıflarında gözlemlenen bir olgudur (1965a: 99). Bu nedenle, Dubos'ya göre, "hakimiyet", "fetih," kökünü kurutma" gibi kavramlar özünde biyoloji karşıtı tınılar taşır ve aslına bakılırsa, insanları doğanın üstüne yerleştiren Faustçu yaklaşıma örnek oluştururlar; bu yaklaşım insanların sağkalımlarını güvence altına almak için yalnızca yıkıcı güçlerini kullanmalarını salık verir (1965a: 88). İngiliz hükümetinin 2001 yılında besi hayvanlarını vuran şap hastalığı karşısındaki mantıksız ve gereksiz yanıtı, yani tüm hayvanların yok edilmesi de bu yaklaşımın örnekleri arasındadır. Dubos'ya göre insanın, kendisine zararlı ya da sorun oluşturabilecek canlı türlerinin kökünü kurutmak yerine, onlarla "barış içinde ortak bir yaşam" anlayışı geliştirmesi daha akılcı ve verimli olur. Kaldı ki, biyolojik karşılıklı ilişkilerin sonuçları nadiren insanların yok etme ya da hakim olma eğilimince belirlenir. Dubos, sözgelimi ortaçağda Batı Avrupa'da sıtmanın, hastalığın tamamen yok edilmesi gibi imkansız görünen bir hedef için uğraşarak değil, "akaçlama ve tarım yoluyla sivrisinekleri belli bir mesafede tutarak" denetim altına alındığını hatırlatıyor (1965a: 88–89).

İnsanlar yalnızca fiziksel ortamlarına ve diğer insanlara değil, bakteri, mantar, bitkiler ve hayvanların hepsine ihtiyaç duyarlar. Dubos'ya göre, insan bu canlı türlerini manasızca yok ederek nihayetinde kendi kökünü kurutmaya doğru ilerliyor, zira tüm bu organizmalar insan yaşamının da bağlı olduğu "karmaşık ve hassas yaşam ağının" olmazsa olmaz bileşenlerini

ve bağlantılarını oluşturuyor.

Öğrenilmiş davranış ve daha genel itibarıyla toplumsal yaşam, insanlar ve toplumsal memeliler arasında daha önemliymiş gibi dursa da, öğrenme ve iletişim bütün organik canlı türlerine ait özelliklerdir. Dubos, “öğrenmeyi” görece serbest bir biçimde “uyum sağlama davranışında deneye bağlı her tür değişiklik” olarak tanımlıyor ve bu davranışın “tek hücrelilerde bile son derece gelişmiş olduğunu” söylüyor. Yani tüm hayvanların davranışları kendi yaşam deneyimleri ve toplumsal hafızaları tarafından belirleniyor (1968b: 19–20).

Dubos öte yandan bakteri, mantar, bitki ya da hayvan bütün organizmaların, genlerinin denetimi altında gelişip faaliyet gösterdiklerinin de altını çiziyor. Bir başka deyişle, her organizmanın fiziksel ve zihinsel kişiliğini belirleyen özellikler, hiç şüphesiz genetik unsurların etkisi altındadır. Bununla birlikte bu özellikler, fizyolojik işlevler ve davranış kalıpları canlının genetiği tarafından belirlendiği gibi, “beslenme biçimi, iklim, toplumsal ortam ve bir dolu çevresel unsurun da” etkisiyle şekillenir (1968b: 29). Yani canlının özellikleri genetik yapıyla doğal ve toplumsal çevredeki kuvvetlerin ürünüdür. Genetik ve çevresel bakış açıları organik yaşama dair birbirinden farklı yaklaşımlar sunuyormuş gibi durmakla birlikte, Dubos’ya göre her ikisi de geçerli ve yaşamın anlaşılması için elzemdir (1968b: 30).

Dolayısıyla insan dahil tüm canlıların “doğaları” iki farklı tarihsel unsur tarafından belirleniyor. Bunlardan biri canlının genetik yapısında kendini gösteren, kendi evrimsel geçmişinin getirdiği etkiler, öteki ise canlının yaşamı boyunca kazandığı deneyimlerden yani deneyimsel geçmişinden gelen etkiler. Yaşam ve yaşam üzerine inceleme (biyoloji) öyleyse, Dubos’nun da söylediği gibi, özünde tarihsel bir çalışma olarak görülse yeri (1968b: 30–31). Doğayla yetişme arasındaki kadim çatışma, Dubos’nun gözünde yanlış öncüllere dayanan sahte bir sorun. Canlı ister mikrop olsun ister bitki, meyve sineği, balina ya da insan, “bütün özellikleri bir taraftan kalıtımsaldır bir taraftan

da çevre tarafından belirlenirler” (1965a: 10, 1968a: 65). Bu, genlerin kişinin özelliklerini doğrudan doğruya belirlemediğini, “kişiliği oluşturan deneyimlere verilen yanıtları yönetmekle görevli olduklarını” gösteriyor (1968a: 78). Çağdaş biyolog Steven Rose gibi Dubos da, biyolojide tarihsel bağlamı dışına çıkarılan şeylerin hiçbir anlam ifade etmediğini, ayrıca tarihin hem canlının biyolojik ve toplumsal evrimini, hem de bireysel geçmişini ve gelişimini içerdiğini söylüyor. Dubos bunu şöyle açıklıyor:

Yaşamın bugününü ve geleceğini anlamak için geçmişin bilgisi hayati öneme sahiptir; bunun sebebi tarihin kendini tekrarlaması değildir, zira tarih kendini tekrarlamaz; geçmiş bugünün bütün görünümünde içerilir ve böylelikle geleceği de belirler. (1968a: 54; ayrıca bkz. Rose 2005: 57)

Dubos gelecekteki araştırmacıların bir sürü biyolojik kavramı kesinlikle yeniden tanımlayacağı görüşünü savunmakla birlikte, yeni canlı türlerinin kademeli olarak ortaya çıkışıyla ilgili doğal yasalara dayalı tek makul açıklamayı bugün evrim kuramının sunduğunu söylüyor. Dubos evrimin özünde yaratıcı bir süreç olduğunu, yeni organik biçimler geliştirmenin yanı sıra kalıp ve düzen de ortaya koyduğunu söylüyor. Öte yandan, insanların çevresel koşullardan görece bağımsız olduğuna vurgu yapan Dubos, insanın, en azından bu bakımdan, “yeryüzündeki yaşam merdiveninin en tepesinde” yer aldığı fikrini tekrarlıyor (1968b: 34). Bu insan merkezilik, Dubos’yu insanların diğer hayvanların aksine doğadan “ayrı” olarak düşünülebileceği görüşünü savunmaya götürüyor. Dubos bütün canlı türlerinin bütünlüğünü ve içsel değerini takdir etmekle birlikte, Buda’ya benzer biçimde aydınlanmış bir insancılığı yahut insan merkeziliği savunuyor. Öte yandan Budacılıktan farklı olarak, başka dinsel geleneklerde yer alan metafizik benlikten (*atma*) ayrı bir görgül benliğin, yahut kişiliğin var olduğunu kabul ediyor (krş. Rahula 1959; benliğin gerçekliği üzerine bkz. Tallis 2011: 270–274).

İnsan Doğası Kavramı

Hayvanlar dünyasının bir üyesi olan insanın evrimsel olarak diğer canlılarla doğrudan, cansız maddeyle ise dolaylı bağlara sahip olduğunu söyleyen Dubos, havari Pavlus'un insanların "yeryüzüne ait, dünyevi" olduğuna dair sözlerini hatırlatıyor (Korintlilere Birinci Mektup 15:47). Bununla birlikte insan yaşamının kendine özgü bir niteliği de bulunuyor; insanlar biri hayvani niteliklerinde öteki ise yaşamlarındaki "insanlıkta" kendini ortaya koyan "ikili bir doğaya" sahipler (1968b: 35). Alet yapımı, toplumsal yaşam, kavrayış ve iletişim belli bir düzeye kadar bütün hayvanlarda, özellikle de toplumsal memelilerde mevcut, dolayısıyla insanlar aslen biyolojik ve toplumsal yeteneklerinden çok "onlarla ne yarattıkları" üzerinden tanımlanıyorlar. İnsanın toplumsal ve kültürel yaşamı bu bakımdan son derece önemli, zira Dubos insan yaşamının özünde "tarihi yapan toplumsal ve kültürel unsurların" ürünü olduğunu öne sürüyor. Dubos da Mumford gibi, dünyayı anlama biçimimizin toplumsal olarak belirlendiği yargısına varıyor. Buradan hareketle, insanların yanıtlarının "dış uyaranların bedenleri üzerindeki doğrudan etkilerinden çok, bireylerin her bir uyarana atfettiği simgesel anlamlar tarafından belirlendiğini" iddia ediyor (1968b: 36, 1968a: 119). Bu, kültürel biçimlerin "kendi başlarına bir yaşamları" olduğu ve kişiliğin, deneyimlere ve faaliyetlere göre değişen eşsiz birtakım niteliklere sahip olduğu anlamına geliyor.

Dubos "evrim" kavramının birden çok anlama sahip olduğunu, biyolojik türlerin tarih boyunca geçirdiği dönüşümleri, bireyin fiziksel ve zihinsel gelişimini ya da sosyo-ekonomik yapılarıdaki "tedrici değişimleri" ifade etmek üzere kullanılabildiğini söylüyor. Bu bağlamda, tüm evrimsel olguların organizma, yaşadığı çevre ve yaşam biçimi arasında zorunlu "geri bildirim süreçleri" içerdiğine özellikle dikkat çekiyor. Örnek olarak kimi böceklerle (ya da kuşlarla) çiçek açan bitkilerin ortak evrimini, kendi ifadesiyle geri bildirimler ya da "sibernetik" meka-

nizmalar içeren müşterek uyum sağlama süreçlerini gösteriyor. Yani, müşterek anatomik uyum, milyonlarca yıla yayılan “sürengen bir karşılıklı etkileşimin” içinde, uyum sağlamak amacıyla yapılan küçük küçük değişikliklerle peyderpey ortaya çıkıyor (1968a: 58).

Biyologların insan ve hayvanlar aleminin diğer üyeleri arasındaki, ortak bir atadan gelmelerinden kaynaklanan biyolojik devamlılığa vurgu yaptığını, sosyolog ve beşeri bilimler uzmanlarının ise insan yaşamının sosyo-kültürel yönlerine odaklandığını söyleyen Dubos, Mumford’ın da yaptığı gibi, biyolojik ve toplumsal bilimleri bir araya getirmeye çalıştı. İkinci gruptaki araştırmacılar insanın doğanın geri kalanından ayrı olduğuna, hayvanlarla yalnızca derece bakımından değil, türsel bir farklılığa sahip olduğuna vurgu yapıyorlardı. Bu iki düşünsel geleneği birbirine yaklaştırmaya çalışan Dubos *Homo sapiens*’in “ikili bir doğaya” sahip olduğunu ileri sürdü. İnsan türünün genetik yönlerine, insanın biyolojik ve fizik bütünlüğüne dikkat çekmekle birlikte, insanın simgesel yaşamına ve toplumdan topluma değişen “kültürel mirasına” da vurgu yaptı. Dubos’ya göre “insan, kültürün yaratılması sürecinde ortaya çıktı ve bu yaratılan yeni dünyaya bağımlı hale geldi; kültür dünyası yaratıldığı andan itibaren insan yaşamının doğal çevresini oluşturdu (1968b: 49).

Dubos buradan hareketle, insan toplumlarının anlaşılmasında sosyo-kültürel etmenlerin genetik etmenlerden çok daha önemli olduğunu öne sürerek, Julian Huxley’in daha genel manada evrensel evrim sürecinin bir parçası olarak dile getirdiği “psiko-sosyal aşamaya” olumlu yaklaşır. Öte yandan Dubos, kültürel kuvvetlerin tüm insan faaliyetleri için son derece önemli olduğunu kabul etmekle birlikte, birçok toplum bilimcinin (ve postyapısalcı filozofun) öne sürdüğünün aksine, insanların bir şekilde “biyolojinin pençelerinden kurtulmuş” olduğu düşüncesini reddeder. Biyolojik (ve genetik) etmenlerin insanı ve toplumsal yaşamı son derece derinden etkilemeyi sürdürdüklerini savunur (1968b: 55).

Dubos, “insan toplumları kültürel mekanizmalar aracılığıyla çevrelerini ve yaşam biçimlerini her değiştirdiğinde, insanların kimi biyolojik özellikleri için seçici avantaj sağlayan yeni koşullar da yaratmış olurlar” (1968b: 55) der. Yine 1965’te özlü bir ifadeyle açıkladığı üzere “insanın toplumsal ve kültürel tarihinin ürünü olduğu açık, ancak yaptığı her şeyin biyolojik niteliklerince sınırlandığı da en az o kadar kesin” (1965b: 4).

Dubos öyle ahım şahım özelleşmiş biyolojik nitelikler göstermeyen insanı, yaşam dünyasının “büyük amatörü” olarak adlandırır. İnsanlar hiç şüphesiz “uyum yetenekleri” sayesinde son derece farklı koşullara, hatta uzun vadeli esenliklerine uygun olmayan olumsuz ortamlara dahi intibak etmişlerdir. Mumford gibi Dubos da, Benjamin Franklin’in insan türünü betimlerken öne sürdüğü “alet yapan hayvan” tanımlamasının sınırlılığına dikkat çeker, zira alet yapmak başka hayvan türlerinin, hatta çeşitli kuşların da nitelikleri arasındadır. İnsana özgü olan alet yapması ya da toplumsallığı değil, dil ve kültürel sistemlerin ortaya çıkışının gösterdiği üzere, *simge* oluşturma ve kullanma yeteneğidir. Dubos, toplumsal örgütlenmeye, ahlaka, sanat ve bilime dair düşünme biçimlerinin, simgesel dil olmadan pek mümkün olamayacağının altını çizer. Bununla birlikte, insan türünü eşsiz kılan nitelikler *toplamının* çoğunun, gelişmemiş de olsa, diğer hayvan türlerinde de bulunduğunu da öne sürüyor. Dubos bu nitelikleri şöyle sıralıyor:

Daha üstün bir değişkenlik derecesi, dik duruş, becerikli eller, karmaşık bir serebral korteks, uzun süren gelişme ve öğrenme dönemi, alet icat etme ve kullanma yetisi, simgesel konuşma ve diğer iletişim sistemleri, kavramsal düşünme ve sanat yeteneği (1968b: 68)

Dubos, antropolog Clyde Kluckhohn’u takiben, kültürel örüntülerin “insan yaşamı için tasarımlar” oluşturduğunu, insan doğasının dışsal tezahürleri olarak ele alınamayacaklarını öne sürüyor. İnsanın biyolojik ve kültürel niteliklerinin apayrı alanlar oluşturduğunun kabul edilemeyeceğinin devamlı su-

rette altını çiziyor (1968b: 69). Dubos, Dilthey'in "nesnel zihin" kavramının ya da Popper'in "düşüncenin nesnel içeriğini" taşıyan "üç numaralı dünya" varsayımının aksine, "kültürel yaşamın insanın biyolojik varlığından tamamen bağımsız, özerk bir dünya olduğu düşüncesine kesinkes karşı çıkıyor (Mario Bunge'nin bu kurama yönelik eleştirisi için bkz. Mahner 2001: 103–117). Bunge gibi Dubos da, son derece büyük çeşitlilik içeren, durmadan değişen, saygımızı ve övgümüzü hak eden, kendi içinde bütünlüğe sahip tek bir dünyanın (yeryüzünün) var olduğunu savunuyor.

İnsanların temelde toplumsal memeliler olduğunun da altını çizen Dubos "aidiyet duygusu" ve birlikteliğin genellikle güvenlik hissiyatı oluşturduğunu, bunun da mutluluğun yanı sıra daha yüksek bir biyolojik başarı şansı yarattığını söylüyor (1965a: 9). Dubos biyolojik uyum kuramının insan doğasının "zenginliğine" gereken önemi vermediğini, haliyle de insan yaşamını anlamak için uygun olmadığı sonucuna varıyor. Ünlü "İnsani Biyoloji" (1965b) makalesinde tarihsel değişim ve evrim süreçlerine vurgu yapan çağdaş biyolojinin, – Gilles Deleuze (1994) gibi Nietzscheci deneycilerin benimsemeyi sürdürdüğü bir kuram olan – "bengi dönüş efsanesini" "Batılı zihin"den söküp attığını vurguluyor. Yani kuramsal biyoloji, Batı kültürüne tarihsel değişim düşüncesi üzerinden, organizmaların ancak evrimsel, toplumsal ve deneysel geçmişin ışığında anlaşılabilirliği anlayışı aracılığıyla, dolaylı olarak hakim olmuş durumda. Yine de, şaşırtıcı olmakla birlikte, Dubos insan biyolojisi alanının tarihsel bakış açılarından son derece az etkilendiğini, insan doğası "bilimini," "bedensel yapı ve mekanizmaların fizyo-kimyasal açıdan betimlemesinden" ibaret gören mekanikçi bir bakış açısıyla hareket etmeyi sürdürdüğünü dile getiriyor (1965b: 5). Görüldüğü üzere, insan doğasına ve kişiliğe yönelik indirgemeci ve mekanikçi yaklaşımın halen çok sayıda taraftarı bulunduğu gibi, bu anlayış son dönemde insanı "mem makinesine," "bencil genlerin" üreme havuzuna indirgeyen bir dolu sosyo-biyolog (Dawkins 1976: 4–7; Black-

more 1999) tarafından da benimseniyor. Hatta, ultra nominalizm anlayışları nedeniyle kişiliği “kurgu” olarak, insanı “arzu makineleri” olarak işleyen geçici “bileşimler” şeklinde gören kimi postyapısalcı felsefeciler de bu düşüncenin bayraktarlığını yapmayı sürdürüyorlar (Deleuze ve Guattari 1988). Dubos ise, “zihin” ve “duygu” gibi kavramların, muğlak olmakla birlikte iç ve dış uyaranlara bir “bütün” olarak yanıt veren “bütünleşik bir organizmanın” faaliyetlerini ifade ettiğini vurguluyor.

Günümüzde insan biyolojisinin beşeri bilimlerle neredeyse tamamen alakasız olması, Dubos’ya göre, kişisel ve kültürel insan deneyiminden çok insan doğasının “mekanik yönlerini” ön plana çıkarmasından kaynaklanıyor; biyoloji insanın yanıtlarından ve olagelmesinden çok varlığıyla” ilgileniyor (1965b: 5–6). Dubos bu yüzden, insan doğasının hammaddeleri ve mekanizmalarının yanı sıra, bireylerin çevresel güçlere yanıtlar geliştirirken bütün insanların paylaştığı biyolojik nitelikler üzerinden kendilerine özgü kişilikler oluşturmalarıyla da ilgilenen bir insani biyoloji çağrısı yapıyor (1965b: 18–19; sosyobiyologların aşırı Darwinciliğine karşı Dubos’nun izinden giden biyoloji anlayışına dair güncel bir yorum için bkz. Goodwin 1994; Rose 1997).

11. Sosyo-kültürel Evrim ve İnsan Kişiliği

İnsanlar tarihin çoğunda avcı toplayıcıydı, altı bin yıl önceye kadar dünya nüfusunun çoğu halen tarıma geçmemişti. Endüstriyel teknoloji ve tarım bu bakımdan görece yeni olgular olarak görülebilir. Afrika savanlarından dünyaya yayılan modern insanın beğeni ve alışkanlıkları, psikolojik ihtiyaçları, Dubos’ya göre, *Homo sapiens*’in “biyolojik beşiği” olan Doğu Afrika platosuna ve birbirini takip eden yağışlı ve kuru mevsimlere sahip dönence altı iklimine bağlı olarak gelişti (1973a: 44). Yirmi bin yıl kadar önce güney batı Fransa’da yaşayan ve kaya resimleri ve oymalarıyla bilinen Cro-Magnon’ların örnek oluşturduğu ilk insanlar geniş ormanlık bölgelerde değil fark-

lı doğal ortamlara sahip açık alanlarda yaşadılar. Bu arka plan, Dubos'ya bakılırsa, insanların açık alanlara eğilim göstermesine neden oldu. Dubos, "mitolojiye ve klasik sanata ait birçok hikayenin, büyük ihtimalle *Homo sapiens*'in biyolojik evrimini tamamladığı savan benzeri bölgeleri andıran kırsal alanlarda ve bize uygun iklim koşullarında gerçekleştiğini" dile getirdi (1973a: 45).

Arkadia ve cennet betimlemeleri, yaratılan park ve bahçeler istisnasız hep dönence altı, savan benzeri çevreyi anımsatır ve simgeler. Dolayısıyla insanlar, evrimsel geçmişlerinden ötürü, tartışmasız bir biçimde belirli tabiat ve iklimleri tercih ederler (Dubos 1981: 22). Tabiat tercihleriyle ilgili son araştırmalar, savan benzeri alanların diğer ortamlara kıyasla daha çok sevildiğine dair güçlü göstergeler sunuyor. Bu da kimi araştırmacıların, insanların savan bölgelere "doğuştan eğilimli" olduklarını ileri sürmelerine neden oluyor (Orians ve Heerwagen 1992: 558; Steven Rose'un 2005: 104 tezinde dile getirdiği eleştirel görüşlerle krş.).

Antropolojik araştırmaların da, ilk insan toplumlarının ve genel olarak kabile toplumlarının yaklaşık elli kişilik küçük yerel topluluklarda ya da kabilelerde yaşamayı tercih ettiklerini, bu küçük grupların da bir arada yaklaşık olarak beş yüz kişilik kabile ya da dil kolu gruplaşmaları oluşturduğunu göstermesi benzer bir önem taşıyor. Bu "gizemci" gruplar ya da toplumsal gruplaşmalar, radyo, telefon ve televizyon gibi kitle iletişim yöntemlerinin varlığına rağmen çağdaş toplumlarda da, kişi temelli ya da doğrudan toplumsal önem taşıyan gruplaşmalar şeklinde yaşamayı sürdürüyor (1973a: 46). Dubos, toplumsal çatışmaların ve günümüzde adet haline gelmiş avcılık saplantısının dahi "uzak geçmişteki" insan faaliyetlerine dayandığını söylüyor. Buna karşın, insanları saldırgan eylemlerde bulunmaya iten herhangi bir "içgüdü" yok, zira Dubos insanların, "öğretildiği ya da yaptırıldığı için" şiddet davranışları sergilediğini öne sürüyor, ayrıca Pyotr Kropotkin'i takiben, bütün insan toplumlarında "karşılıklı yardımlaşmanın" önemine vur-

gu yapıyor (1973a: 47).

Mumford gibi Dubos da insanların yalnızca doğal güçlerden değil, toplumsal ve kültürel ortamlarından da hemen hemen aynı şiddette etkilendiklerini vurguluyor. Zira insanın simgeleştirme eğilimi Yontma Taş devrine kadar izlenebiliyor ve söz gelimi dini kavramlarda görülen belli örüntülere sahip simgeler, Dubos'nun ifadesiyle, insanların "kavramsal çevresini" oluşturuyor. Ancak Dubos insanın toplam "çevresinin" karmaşık ve çok yönlü olduğunun da altını çiziyor. Genelde "çevre" kavramı özel olarak bir organizmanın "algısal çevresini" betimlemek üzere kullanılsa da, Dubos bu anlamda çevrenin hem türden türe hem bireyden bireye değiştiğini ifade ediyor. Her organizma bir bakıma "kendi algısal dünyasında" yaşar. Bu algı, temel duyu organlarını merkeze alan bir ilişki biçimi olan, fiziksel dünyanın organizma üzerindeki etkisiyle ilgilidir. Bununla birlikte fiziksel dünya organizma üzerinde, sözgelimi, günlük, aylık ve mevsimlik döngülere bağlı biyolojik ritimler üzerinden, çok daha incelikli, anlaşılması zor, karmaşık etkilerde de bulunur, ayrıca insanların radyo dalgalarından ve manyetik alanlardan, hava değişimlerinden etkilendiğine dair kanıtlar da vardır (1973a: 53–54). Tüm insan davranışlarının fizyolojik süreçlerden etkilendiklerini belirten Dubos, bu süreçlerin evrensel ritimlerle arasındaki bağları halen olağanüstü bir düzeyde sürdürmesinden özellikle etkilenmişti; örneğin insanların hormonsal faaliyetleri gündelik ve mevsimlik bir düzene göre gerçekleşiyordu (1965b: 11–12, 1968a: 62).

Her insan aynı zamanda "kavramsal bir dünyada," – içinde bulunduğu toplumun kültürel fikir ortamında – yaşar. Dubos algısal ve kavramsal çevrelerin "son derece" kişisel olduğuna vurgu yapar. Daha da önemlisi, kavramsal çevre insanla yaşayan doğanın geri kalanı arasındaki ilişkinin tamamında "aracı" rol oynar (1973a: 54–55).

Dubos, kişiliğin oluşumunun ilk aşamalarında – algısal ve kavramsal olmak üzere – bütün çevrenin son derece önemli bir rol oynadığını ve insanların çevreye edilgen tepkiler vermedik-

lerini, aksine yaratıcı failer olarak özgür iradelerini ve seçme şanslarını kullandıklarını söyleyerek iki temel noktaya parmak basıyor.

Dubos'ya göre insanlık bir çelişki de içeriyor. Bir taraftan, insan türünün bütün üyeleri belli bir bedensel yapıya, fizyolojik ihtiyaçlara ve psikolojik niteliklere sahip, tüm insanlığın paylaştığı ve evrensel kabul edilen ahlaki değerler ve duygular ortaya koyuyor. Bunlar insanın birliğini ve evrensellliğini gösteriyor. Öte yandan hiçbir insan bir başkasına benzemiyor; İspanyol şair Miguel de Unamuno gibi varoluşçu felsefeci ve araştırmacıların vurguladığı gibi, herkesin kendine özgü bir kişiliği var ve tüm insanlar kendi bireyselliklerine büyük değer atfediyorlar. Demek ki, Yunan filozof Heraklitos'un dediği gibi, kalıcılık ve değişim arasında dünyaya içkin bir diyalektik var. Dubos'ya göre "bugün ya da yarınki biz, dünkü ya da geçmişte herhangi bir andaki varlığımızın az çok değişmiş bir hali olacağız. Değişip dururken başkalarının farkına vardığı bir devamlılık ve değişmezlik sergiliyoruz" (1973a: 57). Bilim beraberinde belirlenimcilik getiriyor, insanlar da biyolojik, çevresel ve kültürel etmenlerden hiç durmadan etkileniyor, hatta bunlar tarafından "şekillendiriliyorlar", ama yine de insanların özgür iradeleri ve eylemlilikleri var ve yaşamları boyunca yapıp ettiklerini, ilişkilerini ve ortamlarını seçtikleri duygusuyla yaşıyorlar. Yani, yaratıcı eylemlilikleri olduğu için genetik ya da çevresel etkenlerin edilgen ürünleri değil (1973a: 57-58). "Bireysellik" de "olmaktan" çok "oluşmakla" ilgili bir mesele; kişilik ise, en azından kısmen, bireyin bir yaratısı. Bundan da kişinin evrimsel geçmişinden ve doğup büyüdüğü kültürden az çok bağımsız olduğu sonucu çıkıyor.

Yaratıcı edimselliklerini kullanabilen, kişisel tercihleri olan yaratıklara verilebilecek en iyi örnek, insan. İnsan özelliklerinin şekillenmesinde toplumsal ve biyolojik etkenler de önemli rol oynadığından, çevresel etkiler ve istemli seçimler insan hayatında birbirini tamamlayan roller oynuyorlar denebilir (1973a: 61). Dubos, varoluşçu filozoflardan José Ortega y Gasset ve

Friedrich Nietzsche'ye atıfla, insanın kendi kişiliğini yaratması ve ileri sürmesi itkisinin “insanın en kuvvetli zorunlulukları arasında” olduğunun altını çiziyor. Bununla beraber kişiliğin ileri sürülmesinin toplumsal sınırları gerektirdiğini, hatta doğa dışında bu sınırlar olmaksızın hiç mümkün olmadığını da kabul ediyor (1973a: 64–65). Amma velakin Dubos, bireyin gelişiminden çok toplumsal şekillenmeyle ilgilendiklerini söylediği Amerikan okullarının çoğuna da karşıdır (1973a: 74).

İnsanlar, başka insanlarla ilişkiler kurarak yaşadıklarından dolayı, kişi “toplumsal bir hayvandır.” Bu durum yalnızca insanın bedensel, duygusal ve ruhsal ihtiyaçlarıyla değil, içinde bulunduğu toplumun ayırt edici özelliklerini belirleyen kültürel niteliklerle de ilgilidir. Herhangi bir toplumsal grubun üyeleri, o grubun ortak mülkünü ya da kültürünü oluşturan muazzam bilgi bütününe toplanması, depolanması, işlenmesi ve yeniden kullanılması amacıyla “karmaşık sistemlerle” bir araya gelirler. Kişilerin toplumsal sistemlere bağı, Dubos'ya göre, ilk dönemlere kadar geri uzanır ve bu özellik, biyolojik etmenlere kıyasla insanları diğer hayvanlardan daha açık biçimde ayırır. Dubos da Mumford gibi insanla diğer hayvan türleri arasındaki farklılığın, kökten ve açık bir ayrıma dayanmadığını ve insanın hayvanlara “üstünlüğünün” mutlak değil göreceli olduğunu düşünüyordu. Dubos bu konuda sözelimi mavi baştan-karalar, kargalar ve maymungiller arasındaki toplumsal alışkanlıklara ve kültürel özellikleri öğrenmenin önemine dikkat çekti (1973a: 166).

Toplumsal yaşamın ve kültürel simgelerin – “kavramsal çevrenin” – can alıcı öneminin gösterdiği üzere, insanlar toplumsal evrim yoluyla yaşamlarını dönüştürme yeteneğine sahiptirler. Ancak Dubos, Yakın Doğuda ve Asya'da ilk uygarlıkların ortaya çıkışıyla çömlekçiliğin ve dokumacılığını gelişmesi, metal kullanımı, bitki ve hayvanların evcilleştirilmesi, yazının bulunması, nehir vadilerinde sulama için suyun denetim altına alınması gibi gelişmelerin yaşandığı Cilalı Taş ve Tunç çağlarındaki kültürel değişimlerin, insan yaşamında toplumsal bir

“devrim” yaratacak kadar önemli evrimler olmadığını düşünüyordu (1973a: 165). Öte yandan, Lao Tzu, İsa ve Muhammet gibi kişilerin de toplumsal değişimler yaratan etkilerde bulunduğu altını çizdi (1973a: 167).

Sistemler kuramının son derece revaçta olduğu bir dönemde yazan Dubos “homeostasis” kavramına da yer verdi. On dokuzuncu yüzyılda Fransız biyolog Claude Bernard, insan gibi daha yüksek düzeydeki hayvanların vücutlarındaki hücre ve sıvıların, dış çevrelerindeki değişikliklere ve karışıklıklara rağmen kararlılıklarını koruma eğilimi gösterdiği iddiasıyla, modern fizyolojik uyum kuramının temelini atmıştı. Bernard “iç çevrenin” tutarlılığının, organizmanın “özgür ve bağımsız bir yaşam” sürmesi için şart olduğunu öne sürdü. Yani bütün organizmalar, özellikle de insanlar doğanın aşırılıklarından bir noktaya kadar bağımsızdılar (Bernard 1927: viii; Dubos 1973a: 170). Bu fikri daha da geliştiren Amerikalı fizyolojist Walter Cannon, *The Wisdom of the Body* (Bedenin Bilgeliği) (1939) adlı ünlü kitabında, organizmanın normal koşullar altında, dış etkenlerin rahatsız edici etkilerini dengeleyerek fizyolojik kararlılığını koruma kapasitesini tanımlamak üzere “homeostasis” kavramını kullandı. Cannon’ın Harvard Üniversitesinden meslektaşı, sosyolog Talcott Parsons bu kuramı öncelikli olarak toplumsal sistemlere uygulayarak sosyolojik işlevselcilik okulunun kurucuları arasına girdi. Herbert Spencer ve Radcliffe-Brown tarafından da kabul gören bu kurama göre, toplum aynen bir organizma gibi kararlı bir sistem oluşturunuyordu, toplum içinde paylaşılan kültür ya da değer sistemleri toplumları birbirinden ayırıyordu (1973a: 171). İstikrar ve olumsuz geri bildirim hem biyolojik hem toplumsal sistemlerin özellikleri arasında bulunmakla birlikte, Dubos homeostasis kavramına son derece eleştirel bir biçimde yaklaşıp Canon’ın kitabının hastalığa hiç yer vermediğini ve beden bilgeliliğinin genellikle “kıt görüşlü” olduğunu öne sürdü (1968a: 111, 1973a: 172). Sosyolojik işlevselciliğe yönelik, toplumsal değişimin gerçekliğini ve olanaklarını ihmal ettiği

şeklindeki eleştirileri hatırlatan Dubos, yaşayan sistemlerin temel özelliğinin homeostasis değil *homeokinesis* olduğunu fikrini ileri sürdü. Dubos, “sosyoloji ve iktisatın homeostasis kavramının, ekolojideki zirve kavramı gibi, gerçeklikle pek ilgisi olmayan bir varsayım” olduğunu söyledi (1973a: 173).

Gelgelelim, Dubos organizmayla çevresi arasındaki ayrımın bütün organizmaların esas özelliklerinden biri olduğunu, bunun da şüphesiz ben ile ben-olmayan arasında (ikiliğe değil) ayrıma yol açtığını ileri sürdü (Rose 2005: 14). Budistlerin, köktenci deneycilerin ve postyapısalcı felsefecilerin benimsediği “bensizlik” kavramı ya da “kurgu” olarak ben fikri biyolojiyle pek uyuşmadığı gibi, insan deneyimine uygun bir bakış açısı da değildi. Dubos mütemadiyen organizmanın, insan *oluşun* ve kişiliğin öneminin üzerinde durdu (ayrıca bkz. Tallis 2011: 270–274).

İnsanlar doğa kuvvetlerinden en az diğer canlılar kadar etkilenmekle birlikte, Dubos insanların biyolojik donanımları sayesinde değil, bunları kullanma biçimleri nedeniyle farklı olduklarının altını çizdi. İnsan düşünme ve yorumlama becerisi sayesinde deneyimlerini kültürel sistemlere dönüştürebilme ve böylelikle – sanat, bilim, ahlak, din ya da hukuk sistemleri gibi – farklı düşünme tarzları oluşturabilme yetisine sahipti. İnsan en başta ortak başarıları, yani insan kültürlerinin çeşitliliği üzerinden tanımlanan bir türdü ve *insan olmak*, Dubos’ya göre, *yaratıcı olmak* anlamına geliyordu (1973a: 173–174).

Dubos, kendisine Pulitzer Ödülü de getiren ünlü çalışması *So Human An Animal*’da, “insan doğasından” ne anladığını son derece okunaklı bir biçimde anlatarak, insan türünü ayırt eden esas özelliğin biyolojik nitelikleri değil “toplumsal tarihi” olduğunu söyledi (1968a: 37). Bu bölümü bitirirken, aslında çoğuna tartışma boyunca değindiğim ana temaları tekrardan kısaca hatırlatmak faydalı olabilir.

Dubos ilk yazılı belgelerin, insan topluluklarının çok eski dönemlerden bu yana, üstü kapalı da olsa “insanlık” ya da “insan olmak” düşüncelerini kültürel ya da etik bir kategori ola-

rak dile getirdiğini gösterdiğini söylüyor. Söz gelimi Sümerce *Namlulu* kelimesi, tür olarak insanı anlatmanın yanı sıra, kişinin doğru dürüst davranışlarda bulunmasıyla ilgili etik fikirlerle de ilişkili olarak kullanılıyordu (1968a: 160; ayrıca bkz. Speiser 1966: 150). Kabile topluluklarında, hatta yaklaşık 100.000 yıl öncesine denk gelen geç Yontma Taş çağındaki insan topluluklarında dahi insanlar, “insanlıklarını” ateşi kullanılarak, cenaze alışkanlıklarıyla, diller, etik sistemler geliştirerek ve insan kültürlerinin çeşitliliğiyle ifade edegeldiler. Götama Buda da kuşkusuz insanlık ve “insan olmak” kavramını, aydınlanma anlayışına ait ve duyu sahibi varlıklara şefkat gösterilmesi anlayışını temel alan etik bir kategori olarak açıkça savundu (Rahula 1959: 6).

Dolayısıyla Dubos, ırksal, kökensel, dinsel ya da etnik farklılıklardan bağımsız olarak tüm insanlar tarafından paylaşılan değerlerle ve toplumsal niteliklerle ilgili olan insan “*uygarlığı*” ile yerel gruplara ait değer, fikir ve inançlarla ilgili olan “*kültür*” arasında ayrım güdüyor. Dubos bu bağlamda, kültürel görecilikle yatıp kalkan (Rorty ya da Lyotard gibi) postmodernistlerin tamamen ıskaladığı bir düşünce öne sürerek, çeşitliliğin ve evrenselliğin insan doğasının iki “tamamlayıcı yönü” olduğunu vurguluyor (1968a: 41). Birçok postmodernistin evrenselliği, yani ortak insanlık kavramını dini köktencilikle ve faşizmle bir tutması daha da garip. Hitler’in *Mein Kampf*’ta ortaya koyduğu siyaset anlayışının, Aydınlanma geleneğini ve onun evrensel değerlere yaptığı vurguyu tamamen reddettiğini ve “farklılığı”, ırksal saflığı temel alan intikamcı bir hissiyatla kucakladığını unutmamak gerekiyor (Sim 2004: 50–51).

Burada önemli olan nokta Dubos’un – hem kültürel hem çevresel – çeşitliliğe de evrenselliğe de eşit vurgu yapması. Dubos çeşitliliğin yokluğunda özgürlüğün boş bir ifadeden ibaret kalacağı düşüncesiyle, çeşitliliğin verimliliğe ya da kolaylığa yeğ olduğunu söyledi. Önünde bir sürü seçeneği olmayan insanın gerçekten özgür olamayacağını, yaratıcılığını bütünüyle kullanamayacağını savundu. Kültürel çeşitliliği ileri sürmesi-

nin yanı sıra, çeşitlilik içeren manzaralar yaratılmasının önemini savunması da bu algıdan kaynaklanıyordu. Dubos'un New York City'yi sevmesinin sebeplerinden biri de kentin bir "eritme potası" olması *değil*, muazzam bir kültürel çeşitliliğin ifadesi olan bir insan mozaïği olmasıydı (1981: 115–17). İnsanın toplumsal çeşitliliği, aslına bakılırsa onun ayırt edici özelliklerinin en önemlisiydi. Öte yandan evrensellik, yani ortak bir insanlığın ve evrensel değerlerin varlığının kabulü de, en az o kadar önemli bir ayırt edici özellikti. Dubos'un ifadesiyle, "İnsanların en garip davranışları dahi, bize bariz görünmekle birlikte aslında oldukça gizemli bir sebepten, her şeyi yapıp etmenin insana özgü bir yolu olmasından dolayı manalı gelir (1981: 5). Kültürel farklılıkları göz ardı edecek kadar evrenseli ön plana çıkarmak da (sosyo-biyoloji), ortak insanlık kavramının işaret ettiği gibi, insan yaşamının evrensel yönlerini fark etmeyecek denli "farklılığa" odaklanmak da (postmodernizm), Dubos'un gözünde savunulamaz konumlardı.

Dubos "uyum" kavramı konusunda, başta insan olmak üzere hiçbir hayvanın çevresine hemen hiçbir zaman edilgen tepkiler vermediğini, aksine seçici ve yaratıcı yanıtlar oluşturduğunu mütemadiyen vurguluyor. Bir organizmayla çevresi arasındaki son derece kişisel karşılıklı etkileşim, Dubos'un ifadesiyle "yaşam deneyimini" oluşturuyor; ayrıca Dubos türümüzle ilgili olarak "insana" dair denebilecek şeylerin tam da mekanik olmayan şeyler olduğunun altını çiziyor (1968a: 85). Kalıtsal (genler) ya da hafızaya kazınmış olarak "geçmişin" de insanların doğal dünyayı deneyimleme biçimlerinin belirlenmesinde son derece önemli rol oynuyor olması, yine Dubos'un çok önem verdiği olgular arasında. Hatta yaşam – evrimsel, toplumsal ve deneysel – geçmişten o denli etkileniyor ki, Dubos insan yaşamını anlamaya yönelik son derece incelikli fizyokimyasal bir yaklaşımın bile, kişiliğin gerçek deneyimini kavramakta yetersiz kalacağını öne sürüyor. Buradan da, biyolojiyi halen etkisi altında tutan mekanikçi bir yaklaşım yerine, organik ve ekolojik bir yaklaşıma ihtiyaç duyduğumuz sonucuna

varıyor (1968a: 93).

Bütün insanların “ortak kökenden gelme göçmenler” olduğunu söyleyen Dubos, insanın sosyo-kültürel uyum yetisi sayesinde dünyanın her yerinde, farklı yaşam ortamlarında ve farklı iklime sahip bölgelerde kendini evinde hissedebildiğinin altını çiziyor (1968a: 106–107). İnsanın halen hayvanlar aleminin “büyük amatörü” olduğu düşüncesini tekrarlayan Dubos, insanların taze suya ve atmosfere tamamen bağımlı, “dünyevi” yaratıklar olmakla birlikte, kendilerini son derece şaşırtıcı koşullara uydurduklarını söylüyor. Bu dayanım ve uyum yeteneğinin olumsuz bir tarafı da bulunuyor; insanların aslen psikolojik ve biyolojik olarak tercih edilmeyecek, uzun vadede tahammül edilemez koşullara da uyum sağlamalarının önünü açıyor. Dubos hava kirliliği, aşırı kalabalık, trafik sıkışıklığı, kentlerin hemen hepsinde var olan gürültü ve kötü kokular gibi olumsuz koşullardan bahsediyor. Bu gibi nedenlerden dolayı kentlerdeki insanların çoğu kötü koşullara intibak ederek her gün karşılaştıkları “pislik, görüntü karışıklıkları, kirlilik ve çirkinliği” görmeksizin yaşıyor (1968a: 117). Öte yandan Dubos, insanların neredeyse sonsuz görünen farklı çevrelere, hatta sağlığa ve esenliğe zararlı ortamlara uyum sağlama yeteneğinin aslında kesin biyolojik ve psikolojik sınırlara sahip olduğuna da vurgu yapıyor. Ardından da insan esenliğine en uygun çevrenin yaratılması gerektiğini, yani mümkün olan en büyük “çeşitliliği” içeren, barış ve huzur, bağımsızlık, samimiyet, rahatlık, girişim ve açık alan gibi çeşitli insan ihtiyaçlarını karşılayabilecek bir ortamın oluşturulması zorunluluğunu dile getiriyor (1968a: 124). Çevrenin tekdüzeliğinden, kültürel deneyim ve beğenilerin, toplumsal uygulamaların mutlak bir uymacılığa ve denetim ve düzenlenemeye tabi kılınmasındansa kaçınmak gerekiyor (1968a: 129).

Mumford gibi Dubos da endüstriyel kapitalizmde toplumsal kurumların “iyi yaşam” için değil, insanları daha üretken ve verimli endüstriyel ve ticari çarklara çevirmek üzere kurgulandığının altını çiziyor. Daha geniş kapsamlı çevreyle ilgili ola-

rak da, “neredeyse her yerde, toprak ev olarak değil, insan kültürünün yaratılması için bir çevre olarak da değil, varsa yoksa sömürü ve haksız kazanç kaynağı olarak görülüyor” diyor (1968a: 137). Bununla birlikte, Dubos, Mumford’dan farklı olarak bu düşüncelerini megamakine ya da endüstriyel kapitalizme karşı sistemli bir eleştiriye dönüştürmüyor.

12. Sağlık ve Hastalığın Ekolojisi

Dubos mikrobiyolog kimliğiyle ve birçok ekolojistden farklı olarak mikrop florasının, insanların tarih boyunca uyum sağlamak zorunda olduğu çevrenin parçaları arasında bulunduğunun altını çizdi. Başka bir deyişle, insan yaşamı her daim hastalıkla bir aradaydı. Dubos’un *Man Adapting* (1965a) eseri de, insan sağlığına ve hastalıklarına ekolojik bir bakışla yaklaşmaya çalışan klasik eserler arasındadır. Bu bölümde Dubos’un, sağlık ve hastalığı belirleyen unsurlarla ilgili düşüncelerini kısaca özetleyeceğim.

Sağlık tıbbi bakımdan genellikle hastalığın yokluğu olarak anlaşılır. Ancak Dubos’a göre, hastalığı tam olarak neyin oluşturduğunu belirlemek oldukça sorunlu bir meseledir. Bu, kavramın* yapısından da bellidir. Hastalık normalde, verem ya da akıl hastalığı gibi ciddi organik ya da fiziksel rahatsızlıklar anlamına gelir, ama Dubos’a bakılacak olursa hastalığın ne olduğu bireyden bireye ya da toplumsal gruplar arasında değişikliğe uğrar. Kendi ifadesiyle, “Sağlık ve hastalık kavramlarının kesin anlamları bir toplumsal gruptan diğerine, hatta bir bireyden diğerine farklılık gösterir” (1965a: 348).

Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ), 1946 yılında Anglo-Saksonlarda “sağlam” ve “bütün” anlamlarına gelen bir kökenden türeyen “sağlık” kavramının anlamını genişletmek için,

* Sözcük “dis-ease” olarak parçalarına ayrılıyor. Bunu tam olarak “rahat-sızlık” şeklinde ifade edebiliriz. Ancak Türkçede hastalık rahatsızlığa göre daha geniş bir kapsam kazanmış gibi görünüyor, dolayısıyla disease karşılığı olarak hastalık sözcüğünü kullanıyorum (ç.n.).

kavramı yalnızca rahatsızlık verici belirtilerin yokluğu olarak değil, başlı başına olumlu bir nitelik olarak tanımladı. DSÖ sözleşmesinin girişinde “sağlık, yalnızca hastalık ya da dermansızlığın yokluğu değil, aynı zamanda fiziksel, zihinsel ve toplumsal esenlik halidir” denir (bkz. Dubos 1968b: 96). Dubos, olumlu bir sağlık düşüncesinin ütopyacı bir ülkü ve hatta mucize olduğunu söyler, çünkü insan her zaman çevrenin, sürekli değişen ve pek az denetim sağlanabilen fiziksel, biyolojik ve toplumsal etmenleriyle karşı karşıyadır. İnsanlar hiçbir zaman çevrelerine kusursuzca uyum sağlayamayacağı, yaşamları her zaman mücadele, başarısızlık ve çileyle dolu olacağı için, bu ülkeye ulaşmak mümkün değildir. Hatta Dubos daha da rahatsız edici bir gerçeğe parmak basıyor; “sürekli değişen bir dünyada her dönem ve her uygarlık, yeni çevrelere uyumda yaşanan kaçınılmaz başarısızlıkların yarattığı hastalıklardan payını almayı sürdürecektir” (1965a: 346).

Dubos daha kuru bir bakış açısıyla, “sağlık” ve “hastalık” kelimelerinin ancak verili bir fiziksel ve toplumsal çevrede yaşayan kişiler bağlamında tanımlandığında anlam kazandığını söylüyor. Öte yandan insan yaşamının bütün yönlerinin birbirine bağlı olduğunun ve insanların düşünen, ahlaklı ve toplumsal canlılar olduğunun bilincinde olan Dubos – ironik bir biçimde bir taraftan da ütopyacı fikirler ileri süren tıp çalışanlarının savunageldiği – dar, biyolojik bir bakış açısını da kabul etmiyor. İnsanın uyum sağlamasını devamlılık ve değişim arasında daimi bir diyalektik olarak gören Dubos, “uyuşum” ve çevreye “uyum sağlama” kavramlarının yalnızca fiziksel anlamda değil, insanın tüm yaşamını içinde geçirdiği “bütün çevreyi” içerecek şekilde tanımlanması gerektiğini öne sürüyor. Bu bakış açısı, insandan kendini yaratıcı bir biçimde ifade edebilir halde olmasını talep ediyor (1965a: xviii, 1968b: 123).

Dubos, insanın şans eseri veya tercihan kendini içinde bulunduğu bir çevrede, mümkün olduğunca uzun ve etkin yaşamasını sağlayan, mümkün mertebe rahatsızlık ve acıdan azade olduğu fiziksel ve zihinsel bir halin, erişilebilecek en gerçekçi sağ-

lık yaklaşımı olduğunu söylüyor (1965a: 351).

Dubos'un dikkat çekici ve önemli kitaplarından biri olan *Man Adapting*, çevre meseleleri ya da karşılaştırmalı tıbbi sistemlerle ilgilenen herkes için son derece faydalı bir eser; kendisi de, tıbbi ekolojik bir yaklaşım getiren ilk araştırmacılar arasında yer alıyor. Dubos'un bu yaklaşımı daha sonra pazırlanan bütüncül tıp hareketi tarafından iyice geliştirildi. Bununla birlikte Dubos, iyice kapanmış, dar gruplar oluşturmuş New Age şifa tapınçlarından da uzak durdu. Bu kitabın özelliğı daha çok, Dubos'un *ortodoks* biyo-tıp grubuna ait olmasından geliyor, ancak Dubos'un, tıp meslektaşlarının aksine Rönesans insanına benzer yanları olduğunu da unutmamak gerekiyor. Bu, çalışmasının da bilimsel ama akademik dilden görece uzak olmasını ve rahatlıkla okunabilmesini sağlıyor. Aşağıda kimi önemli temaları özetliyorum.

Dubos, soylu vahşi efsanesine kapılmamakla birlikte, kabile toplumlarının doğal dünyayla belli bir denge kurduklarını ve topluluklarındaki hastalık yapıcı mikrobik araçlara bir miktar bağışıklık kazandıklarını vurguluyor. Yani hastalık insan yaşamıyla yan yana olmasına karşın, tarih öncesi insanlar gibi kabile insanları da genellikle enikonu sağlıklıydı. Dubos buradan fiziksel rahatlık ve besin bolluğı olmadan da yüksek bir fiziksel ve zihinsel esenlik haline ulaşılabilceğı sonucuna varıyor. Ayrıca elli yaş üzerini gören kabile insanların çok az olmasına rağmen, bunlar arasından kimilerinin son derece uzun yaşamasından hareketle, ortalama insan yaşamının, Kitabı Mukaddes'teki yetmiş yıl ifadesini çürütecek kadar uzun olduğunu öne sürüyor (1965a: 228, 1968b: 99–102).

Dubos hastalık artışının esas sebeplerini ise çevrenin bozulması ve toplumsal altüst oluşlar olarak görüyor. Bir yandan Avustralya'nın dünyanın her yerindeki kabile insanlarıyla ilişki kurmasının ve kolonyalizmin, öte yandan Batı Avrupa'da emekçi sınıfların sağlığının ciddi biçimde bozulmasına neden olan Endüstri Devriminin yıkıcı etkileri de bunu doğruluyor. Savaşların neden olduğu yıkım da cabası (1968b: 102–103).

Sağlığı ve hastalığı çevresel etmenlerle ve insanların günlük yaşamlarıyla ilişkili olarak ele alan ilk kişi, doğalcı tıp yaklaşımını başlatan Yunan tıpcı Hipokrat'tı. Eski Yunan kültüründe sağaltım genellikle Panakeia (her şeyi iyi eden) ve Hygenia (sağlık ya da sağlığa uygunluk) adlı, kendileri de tanrıça olan iki kızıyla bir arada betimlenen Tanrı Asclepius ile ilişkilendirilirdi. Bu ilahlar bugün de geçerli olan iki tıp yaklaşımını simgeliyorlardı. Panakeia, ilaç kullanımında uzmanlaşmış, rahatsızlıkların ve hastalıkların yeryüzünden ve bitkilerden elde edilen tıbbi özlerin ustalıkla kullanımıyla iyileştirilebileceği inancını dile getiren, kendini tamamen şifa vermeye adanmış bir tanrıçaydı. Dubos'ya göre, "her derde deva" (*panacea*) kavramını kullanmamızdan anlaşıldığı üzere, ilaçların bütün tıbbi sorunları çözebileceği yanılgısı bugün de sürüyor.

Öte yandan Hygeia akıl tanrıçası olan Athena'nın tezahürlerinden biriydi. Yunanlara aklın yolunu izlerlerse ve ılımlı yaşam sürerlerse sağlıklı kalacaklarını öğreten bu ilahtı. Hygeia hastalığın iyileştirilmesinden çok "engellenmesiyle ve sağlıklı yaşamın sürdürülmesiyle" ilgiliydi (1965a: 321, 1968b: 79).

Hygeia ve Panakeia, Dubos'ya göre, hastalıkların denetimiyle ilgili apayrı ama birbirini bütünleyen iki yaklaşımı simgeliyor; biri korunmayı öteki iyileştirmeyi ön plana çıkarıyor. Bu yaklaşımlar Hipokrat'ın tıp anlayışında bir araya geliyor. Kos adasında gerçekten yaşamış ve tıpla uğraşmış Hipokrat adlı biri olmakla birlikte, Hipokrat külliyatı farklı kişilerce ve farklı zamanlarda yazıldığı belli olan değişik tıp gelenekleri ve uygulamalarının bir araya getirilmesinden oluşur. Ama Hipokrat'ın tıp felsefesi temelde hastalığın bir cinlenme değil doğal bir olgu olduğunu savunur. Dubos Hipokrat geleneğini şöyle özetliyor:

* Hastalık kötü ruhların ya da gelgeç ilahların işi değil, doğal etmenlerin neden olduğu ve doğa yasalarıyla açıklanabilen bir olgudur.

* İnsanın esenliği, iklim, toprağın, havanın, suyun coğrafi yapısı, yiyecek ve genel yaşam alışkanlıkları da dahil olmak

üzere tüm çevresel etmenlerden etkilenir. Dubos külliyatta bulunan *Hava, Su, Yer* çalışmasının, çevrenin insan sağlığı ve kişiliği üzerindeki etkilerine dair en eski sistemli çalışma olduğunu söyler (1965a: 36).

* Bu çevresel etmenlerin insanın esenliği üzerindeki etkilerini anlamak tıbbın temelidir.

* Sağlık; doğal çevre, yaşam biçimi ve insan doğasının çeşitli bileşenleri arasındaki denge ve uyumun ifadesidir. Eski Yunanlara ve Romalı tıpcı Galen'e göre sağlık dört bedensel sıvı olan kan, balgam, kara safra ve sarı safranin dengede olması halidir.

* Denge bozulduğunda sağlık, ilaçlar, rejim ve cerrahi teknikler gibi şifa verici akılcı uygulamalarla yeniden kazanılır.

* Zihin ve beden birbirine bağlı olduğundan, sağlık "akıllı kafa akıllı vücutta bulunur" anlayışını ve organizmayla doğa etmenleri arasında denge sağlayacak şekilde doğa yasalarına uygun yaşamayı gerektirir.

* Tıp etik bir uğraş alanıdır ve insanlığa saygılı bir yaklaşım içerir.

Bunlar Dubos için Hipokrat geleneğinin önemli noktalarındı (1965a: 322–323, 1968b: 82–83).

Whitehead'in Platon'un Batı felsefesi için önemini altını çizmesi gibi, Dubos da modern tıbbın büyük oranda Hipokrat külliyatının genişletilmesi ve yorumlanması çalışmalarından ibaret olduğunu söylüyor. Buradan yola çıkarak, biyo-tıbbın gelişmesi için gerekli koşulları oluşturmuş ve Batı kültüründe muazzam etki yaratmış olmakla birlikte, Kartezyen zihin/beden ikiliğinin hatalı ve savunulamaz bir görüş olduğunu, tıbbı da felsefeyi de "çıkma" soktuğunu söylüyor (1968b: 87). Dubos'ya göre güncel bilgilerimiz zihnin ve bedenin sürekli etkileşim içinde olduğunu ve bir bütün oluşturduklarını gösteriyor. Bütün doğal olgular karmaşık karşılıklı ilişkilerin sonucu olduklarına göre, insan hastalıkları da zihin, beden ve çevre arasındaki karmaşık karşılıklı etkileşimlerin ürünüdür. Haliyle, kimi hastalıkların psikosomatik kaynaklı olduğu da hata-

h bir düşünce, zira tetikleyici sebep ne olursa olsun, hemen her hastalık hem bedene hem zihne tesir eder; bu iki yön o denli iç içedir ki net bir biçimde ayrılmaları mümkün değildir (1968b: 88–92).

Ivan Pavlov ve davranışçı kuramların örnek oluşturduğu indirgemeci Kartezyen yaklaşım, sınırları belli birtakım sorunların çözümünü sağlamakla birlikte, Dubos'ya göre insan yaşamının en önemli, hatta belki de en ayırt edici bazı yönlerinin göz ardı edilmesine sebep oldu (1965a: 331–332). Başka bir deyişle, indirgemeci, çözümlemeci bir yaklaşımla sağlık ve hastalığı anlamaya çalışmak bütünüyle yanlış olmasa da son derece eksik ve sınırlandırıcı. Doğru dürüst bir sağlık ve hastalık kavrayışı için insanı fiziksel, toplumsal ve evrensel çevrenin bütünüyle ilişki içinde düşünen ekolojik bir yaklaşım gerekiyor.

Louis Pasteur (1976) üzerine önemli bir çalışma kaleme alan Dubos, hastalıklara mikropların neden olduğuna dair kuramın benimsenme hızının, belki de tıp tarihindeki en çarpıcı olgu olduğunu söylüyor. Bu nedenle, özgül neden sonuç öğretisi on dokuzuncu yüzyıl sonlarında tıbbın gidişatını ciddi biçimde etkiledi. Ama kimi hastalıklar için o hastalığa neden olan virüs ya da bakterilere maruz kalmak gerekli olmakla birlikte, bu tek başına yeterli bir koşul değil. Hatta hastalığın niteliği, hastalığa neden olan unsurun özelliğinden çok organizmanın bir bütün olarak verdiği yanıt tarafından belirleniyor olabilir. Hastalığa neden olan çok sayıda unsur olabileceğinin altını çizen Dubos da, hastalığın neden sonuç ilişkilerini anlamak için çok bileşenli bir yaklaşım gerektiğini söylüyor: “aslına bakılırsa çok bileşenli neden sonuç ilişkisi, bilimsel anlayışı gerçek dünyanın karmaşıklığına bir adım daha yaklaştıran özgülük öğretisinin uzantısı olarak düşünülebilir” (1965a: 330).

Avrupa ve Kuzey Amerikalıların sağlığının özellikle on dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru ciddi biçimde iyileşmesi ve bu bölgelerde bulaşıcı hastalıkların azalması, bilimsel tıbbı ve hastalığa mikropların neden olduğuna dair kuramın benimsenmesine yorulmuştu. Ne var ki bu varsayım hatalıydı, çünkü ge-

nel sağlık şartları geç on dokuzuncu yüzyılın tıbbi keşiflerinden önce iyileşmeye başlamıştı, aslına bakılırsa da büyük oranda beslenme ve sağlık koruma tedbirlerindeki gelişmelere dayanıyordu. Dubos'ya göre çeşitli bulaşıcı hastalıkların neden olduğu ölümler, Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da "belirli tedavi yöntemlerinin bulunmasından, daha da önemlisi mikrop ve hastalık ilişkisinin öğretiyeye dönüşmesinden çok önce", büyük bir hızla düşmeye başlamıştı (1965a: 365). Dolayısıyla halk sağlığının iyileşmesi konusunda paye verilmesi gerekenler, o dönemde son derece etkin rol oynayan sağlık heyetleri ve diğer yerel kurumlardı. Tıp biliminin insan refahına en büyük katkısı, anlaşıldığı üzere, tedavi ve hastalıklara çare bulmaktan çok sağlığın korunmasına yönelikti (1965a: 364). Dubos mikrop-
ların neden olduğu hastalıkların kökünün kazınmasının mümkün olmadığını ve tedavi edici tıbbın başarılarının giderek azalacağını düşünüyor. Öte yandan, "ekolojik yaklaşımın hastalığın denetim altına alınmasındaki başarısı yüzyıllara yayılan görgül uygulamalarla kanıtlanmış ve modern biyoloji bilimi tarafından da kabul edilmiş durumdaydı" (1965a: 381).

Çin'de milattan önce dördüncü yüzyılda yayımlanan Sarı İmparatorun Dahili Tıp Klasığı'nda, doktorun iyisi hastayı tedavi eden değil, hastalanmamak için ne yapılması gerektiğini anlatandır, deniyordu (1965a: 392). Dubos bu eski bilgeliğin faziletini kitap boyunca takdir eder ve vurgular, çünkü ona göre hastalığın şiddeti de yaygınlığı da tıbbi müdahalelerden çok çevresel unsurlarla ve insanların yaşam biçimleriyle ilgilidir. Dubos biyo-tıbbın ve cerrahinin önemini ve tedavide ulaştığı başarıları sorgulamamakla birlikte, tıp biliminin en önemli katkısının iyileştirme değil koruma alanında olduğu kanaatinde-dir (1965a: 364). Dubos'nun en nihayetinde vardığı sonuca göre, insanların doğru dürüst yaşayabilmeleri için dış çevrelerinin, hem evrimsel, toplumsal ve deneysel geçmişlerinden miras aldıkları ihtiyaçlarla hem de geleceğe dair arzularıyla uyum içinde olması gerekir (1968b: 168).

13. Yeryüzü Tanrıbilimi

Dubos, 1971 ve 1972 yıllarında *The American Scholar*'da “Müzmin İyimser” başlığıyla köşe yazıları yazdı. Bu köşedeki yazılarının bir kısmı, *So Human an Animal* (1968a) kitabının eşlikçisi sayılabilecek *A God Within* (1973a) adlı, beğeni toplayan eserinde tekrar yayımlandı.

Adının *A God Within* olmasına rağmen, dinle ilgili, daha doğrusu geleneksel anlamda ruhani varlıklara ya da birtakım hazır nazır ilahlara inancı ele alan bir kitap değildi bu. Kitapta “doğa dini” ya da “bilimsel bir yeryüzü tanrıbilimi” şeklinde düşünülebilecek “ekolojik bir dünya görüşüne” dair çeşitli önerilerde bulunuluyordu. Dubos doğaya, tamamen ekolojik bir yaklaşımla, dinsel bir “havaya” sahipmiş gibi yaklaşıyordu (1973a: 37–38). Kitabın ana odağı insani manzaraların da aynen kişiler gibi, kendilerine özgü hususiyetleri ya da bireysellikleri olduğu fikriydi; bu hususiyetler coğrafi biçimlerinden, iklimlerinden ve toplumsal tarihlerinden kaynaklanıyordu. İnsanlar ilk ortaya çıktıkları dönemde, olgusal somut deneyim dünyasının ötesinde saklı bir gerçeklik olduğunu, genellikle ilah ya da ruh adı verilen bir tür cisimsiz kuvvet ya da varlık bulunduğunu varsayma eğilimindeydi. Eski Yunanlar gerçeğin bu içsel ya da saklı yönünü “içteki tanrı” anlamına gelen *entheos* kavramıyla anlattılar. Yeni paganları dışarıda bırakırsak, Batılı insan artık doğal olguların arkasında ilahları görmüyor, ilhamın ilahi bir kaynağı olduğunu düşünmüyor; amma velakin yaratıcılığın kaynağının çoşkunkluk* olduğu fikrine neredeyse gizemci bir inanç duymayı sürdürüyorlar (1973a: 11).

Dubos ayrıca insanların halen bir kentin, bölgenin ya da manzaranın kendine özgü bir ruhu ya da hususiyeti olduğunu düşündüğüne, dolayısıyla da söz konusu yerin, orada bulunan

* Özgün metinde, eski Yunancada tanrıyla dolma ya da tanrıdan esin alma anlamına gelen *enthousiasmos* sözcüğünden İngilizceye geçen *enthusiasm* sözcüğü kullanılıyor. (ç.n.)

“gizli kuvvetlerin” sağladığı eşsizliğini takdir ettiğine dikkat çekiyor. Bir manzara ya da yerin ayırt edici özellikleri, Dubos’ya göre oraya özgü özelliklerle bu özelliklere tesir eden toplumsal ve tarihsel dış güçler arasındaki karşılıklı etkileşimin sonucudur. Hatta “doğa” kavramı dahi, bir dolu çağrışıma sahip olmakla birlikte, esasen bir kişinin ya da şeyin “özel karakteri ya da niteliği” anlamına gelir (1973a: 13).

Dubos, Aivilik İnuitlerince uygulanan fildişi oymacılığını örnek vererek, oymacının malzemeyi kalıba sokmaya çalışmaktan çok, farkında olmaksızın fildişi parçasının yapısal niteliklerini keşfetmeye uğraştığına ve en sonunda fok, mors ya da insana dönüşecek olan fildişi parçasının nihai biçiminin belirlenmesini akışına bıraktığına dikkat çeker:

Eskimo oymacıların fildişine yaklaşımındaki saygı, modern insan için dış dünyayla ilişki kurmanın ülküsel biçimini simgeliyor. Sömürmek amacıyla doğaya kendi irademizi bastırmak yerine, her yerin kendine özgü niteliklerini keşfetmeye ve daha da geliştirmeye çalışmalıyız. İnsan yaşamı doğanın fethiyle niceliksel olarak değil, doğayla işbirliği halinde niteliksel olarak büyümeli. (1973a: 17)

Dubos da Mumford gibi, modern teknolojinin insanlığa evren üzerinde muazzam güçler verdiğini ama insanın sağkalımı için eşit öneme sahip olan yeryüzüyle doğrudan temas kurma imkanını elinden aldığını düşünüyordu. “İnsan her şeye rağmen yeryüzünün bir parçası olduğundan, teknolojik yaşam biçiminin kendisini doğal çevreden tamamen koparmasına izin verdiğinde, sağkalımı için hayati öneme sahip niteliklerini de kaybediyor” (1973a: 18). Nükleer silahlar, yoksulluk ve protein kıtlığı, kitlesel zehirlenme, hammadde kıtlıkları, radyasyon ve kirlilik gibi ekolojik sorunlar ışığında, Dubos dünyayı bir birlik, bütünleşmiş bir ekolojik sistem olarak ele alma ihtiyacına, hatta zorunluluğuna vurgu yapıyor. Zira birçok ekolojik sorun küresel bir niteliğe sahip. Hatta Dubos “birlik çabasının” temel insani güdülerden biri olduğunu, derin biyolojik kökenlere sahip olabileceğini ileri sürüyor. Bunu yalnızca ortakyaşam

ilişkilerinin bolluğu değil, tüm canlıların çok büyük ihtimalle aynı tür “ilksel protoplazmadan” türemiş olması da kanıtıyor (1973a: 28). Gerçekten de bugün dünya üzerindeki, insandan en basit bakteriye kadar uzanan hayatın 3,5 milyar yıl kadar önce tek bir kaynaktan türemiş olması son derece muhtemel (Mayr 2002: 40).

Çeşitliliğe de büyük önem atfeden Dubos, insan kültürlerinin yanı sıra ülkelerin, bölgelerin ve kentlerin de aynen insanlar gibi ayırt edici ve kalıcı “kişilikleri,” genel itibariyle tarihsel olarak ortaya çıktıkları koşullar dizisinden türeyen kendine özgü nitelikleri olduğunu ileri sürüyor. O halde, dünyanın her yerinde iş başında olan “farklılaştırıcı” birtakım kuvvetler bulunuyor; bunlar organik biçimlerin ve insan kültürlerinin çeşitlenmesini sağlıyor. Çeşitlilik insan yaşamını zenginleştiriyor, yeni kültürlerin ve değerlerin ortaya çıkışını kolaylaştırıyor. Birliğin de çeşitliliğin de insan yaşamına ait unsurlar olduğunu söyleyen Dubos şu kanıya varıyor:

Gezegeneğimiz heyecan verici çeşitliliğini her insanın ve her yerin niteliğinin ve kaderinin eşsiz olmasına borçlu. Bütün maddeler ve canlı türleri için geçerli, tartışılmaz evrensel yasalar var, ama öte yandan her insanın ve her yerin bu yasaların özgül dışavurumları olmasını sağlayan kuvvetler de var. (1973a: 28)

“İçteki tanrı” ifadesi, Dubos’a göre, insan kişiliğinin yanı sıra kültürel manzaraların da bireyselliğini ve eşsizliğini, “mekanın ruhunu” simgeliyor. Dubos, James Lovelock ve Lynn Margulis’e benzer biçimde, yeryüzünün “yaşayan bir organizma” olduğuna vurgu yapıyor. Dubos ile aynı dönemde çalışmalarını sürdüren bu iki araştırmacı, “Gaia varsayımı” dedikleri; biyosferin, atmosfer bileşimini ve sıcaklığını istikrarlı bir düzeyde tutma kapasitesine sahip, kendi kendini düzenleyen bir varlık olduğuna dair bir kuram ortaya atmışlardı. Ancak yeryüzünü ilahi bir şeymiş gibi düşünmüyorlardı (Lovelock 1979: xii; Margulis 1998: 115–123).

Dubos da buradan hareketle, soluduğumuz oksijenin yaşamın ürünü olduğunu; 2 milyar yılı aşkın süre önce ilksel organizmalar tarafından serbest halde atmosfere salındığını vurguluyor. Yani mikrop ve bitkiler hayvan ve insanların varlığı için kesinlikle, ama sırf besin ürettikleri için değil, “tam anlamıyla solunabilir bir atmosfer yarattıkları” için elzemler (1973a: 32). Dubos’nun özlü bir biçimde ifade ettiği gibi, “yaşam, toprakları da dünya atmosferini de cansız gezegendeki kayalardan ve gazlardan yarattı (1980: 146).

Kanıtlara bakılırsa, yeşil ve mavi örtüsüyle ve akıl almaz çoklukta canlı türleriyle dünya, güneş sisteminde eşi benzeri olmayan bir gezegen, ayrıca “canlı bir organizma” olarak cansız maddeye göre çok daha büyük çeşitlilik, değişkenlik ve öngörülemezlik içeriyor. Toprağın da canlı bir organizma olduğuna dikkat çeken Dubos, yaşam zincirinde yaşamla cansız maddeyi bir araya getiren mikrobik canlı türlerinin “vazgeçilmez araçlar” olduğunu, yaşam ve ölüm döngüsünün de kadim “ben-gi dönüş” efsanesinin fiziksel bir tezahürü olduğunu öne sürüyor (1973a: 33). O halde aslında insanlar dünya gezegeni *üzerinde* değil, “barındırdığı yaşamla *beraber* ve yaşamın yarattığı çevrenin *içinde*” yaşıyorlar. Dolayısıyla, insan dahil her organizmanın bütün çevresiyle karşılıklı ilişkisi hep bir “karşılıklı etki” ilişkisidir (1973a: 32–34).

Yontma Taş çağından bu yana, gelişen karmaşık teknolojiler ve kent manzaralarıyla birlikte insanların yaşam biçimleri ve çevreleri epeyce değişmiş olmakla birlikte, Dubos insanların biyolojik doğalarının bin yıllar boyunca çok fazla değişmeden kaldığına dikkat çeker. İnsanlık halen *Dünyaya aittir*, “dünyevidir”, insan doğası da dış çevre tarafından biyolojik ve zihinsel olarak şekillendirilmiştir (1973a: 35). “Doğa” kavramının kendisi de insanların gözünde biyolojik çağrışımlara sahiptir. İnsanlar, muhtemelen başta büyük memeliler olmak üzere hayvanlarla yakın ilişki içinde evrildikleri için, sürekli diğer canlılarla temas kurmak isterler, başka bir deyişle “bu ilişkiye biyolojik olarak ihtiyaç” duyarlar (1973a: 30). Sosyo-biyolog Ed-

ward Wilson, Dubos'dan yıllar sonra, insanların diğer yaşayan organizmalarla "yakınlığını" ifade etmeye yönelik duygusal ihtiyacının doğuştan geldiğini iddia etti, buna da "yaşam aşkı" adı verdi (1993: 31).

Dubos'ya göre insan "hayret etme hüneriyle" doğuyordu, Aristoteles'te de gördüğümüz gibi, bütün eski uygarlıklar, "Dünyanın güzelliğine duydukları hayranlığı" kendi yordamlarınca dile getirmişlerdi. Bununla birlikte Dubos, Batı uygarlığının teknolojiyi ön plana çıkararak, "dünyanın güzelliğine" ilgisini peyderpey yitirdiğinden dert yanıyor. Dubos insancıl biyolog Julian Huxley'in çalışmalarından ve onun psiko-sosyal evrim kavramından hareket ederek, Dünyayla ilgili farklı ama birbirini tamamlayan iki yaklaşım olduğunu söylüyor. Bunlardan biri evrenin farklı yüzlerini – makrokozmosu – insanlığın kendi varlığına dahil etmeyi, "Dünyanın ululanması" algısına bilimsel bir temel yaratmayı ve sunmayı içeriyor. Ötekisi ise insanların dünya üzerindeki eylemlerini ve yeryüzünü denetim altına alma, hatta ona "hükmetme" çabalarını içeriyor. "Doğanın fethedilmesi" amacına sahip bu ikinci tavır, Dubos'ya göre, geçtiğimiz son iki yüzyıl içinde Batı kültüründe neredeyse evrensel bir kapsama ulaştı. Bu tavır "tüm doğa kuvvetlerinin tamamen denetim altına alınabileceği yanılsamasının, doğanın esasen insan için hammadde ve enerji kaynağı olarak görülmesi gerektiğine dair haince bir kibrin ifadesiydi" (1973a: 36). İnsanlığın doğayla ilişkisine dair bu bakış açısı, Dubos'nun gözünde yıkıcı ve felsefi açıdan savunulamaz olduğu gibi, çevrenin bozulmasına ve insan yaşamının değerinin azalmasına neden oluyordu. İşte bu yüzden "bilimsel bir yeryüzü tanrıbilimi" geliştirilmesi gerekiyordu. Ekoloji bilimiyle etik bir doğa yaklaşımını bir araya getiren bu bakış açısı "aydınlanmış bir insan merkezilik" biçimiydi. Yalnızca insanın değere sahip olduğunu, doğanın geri kalanının "onun refahı ve keyfi için düşüncesizce kurban edilebileceğini" öne süren yavan inanca yer vermiyordu. Dubos yeryüzü ve insanlığı, "süreğen bir yaratma süreciyle birbirlerini şekillendirdiklerinden dolayı sibernetik ola-

rak görülebilecek” bir sistemin, birbirini bütünleyen iki bileşeni olarak değerlendiriyordu (1973a: 39).

Dubos daha sonra da doğaya yönelik Prometheusçu ve Faustçu yaklaşım olduğuna dair bir sav geliştirdi. Bunlardan ilki aydınlanmış insan merkezilik ve doğanın etkin korunmasıyla özdeşleştirilirken, ikincisi hakimiyet etliğini savunuyordu.

İnsanın Doğaya Tesiri

İnsanlık tarihi hiç kuşkusuz ekolojik felaketlerle doluydu; savaş, iç karışıklıklar, kıtlık ve hastalıklar eski uygarlıkların yok olmasına büyük katkıda bulunmuş olmakla birlikte, ekolojik etmenler de epey iş görmüşlerdi. Ormansızlaşma, toprağın fakirleşmesi, çevrenin genel itibarıyla bozulması birçok erken uygarlığın “toplumsal çöküşüne” zemin hazırladı. İklim değişiklikleri de önemli roller oynamış olmalıydı, herhangi bir uygarlığın çöküşünün tamamen çevreye verilen zarardan kaynaklandığı da şüpheliydi. Yine de Dubos “mantıksız bir teknoloji veya doğa yönetiminin nerede, hangi iklimde, nasıl bir siyaseti düzende olursa olsun, bir uygarlığı mahvedebileceği” kanaatindeydi (1973a: 111). Ekolojik bozulmanın tarımı ve kent yaşamını mahveden önemli bir unsur olduğunun kanıtı olarak da, George Perkins Marsh’ın klasik çalışması *Man and Nature*’i gösterdi (toplumların ve uygarlıkların “çöküşü” ile ilgili bkz. Diamond 2005).

Dubos insanların yüzyıllardır yaşanabilir manzaralar ve tarım sistemleri yarattığı gerçeğini de göz ardı etmedi. Söz gelimi Japonya’da bin yıldan uzun süre boyunca, toprağın üretkenliğine zarar verilmeden son derece verimli bir tarım yöntemi uygulanmıştı, Batı Avrupa’da da Cilalı Taş devrinde açılan araziler, halen verimliliğini ve üretkenliğini sürdüren yaşanabilir manzaralar olarak varlığını koruyordu (1973a: 111).

ABD’de “ekolojik bilincin” yükselişe geçtiği bir dönemde yazan Dubos, çevre düşüncesine büyük etkisi olan iki araştırmacı olan Aldo Leopold ve Lynne White Jr. üzerine düşüncele-

rini de paylaştı. Dubos, Gifford Pinchot'ın ilk öğrencilerinden, profesyonel bir orman görevlisi ve Yaban Derneğinin kurucularından olan Leopold'u, yeni ekoloji hareketinin en ön plandaki savunucularından biri olarak betimledi. Zorlu bir avcı olan Leopold, *A Sand Country Almanac* (Kum Ülkesi Yıllığı) (1949) adlı eserinde, doğal ekosistemlerin bütünlüğüne vurgu yapan bir "toprak etiği" öne sürdü. Dubos akademik felsefecilerin hala büyük ilgi gösterdiği bu eseri, 1960'larda ortaya çıkan Amerikan korumacılık hareketinin kutsal kitabı ilan etti (Flader 1974; Callicott 1989, 1994).

Tarihçi Lynn White Jr. ise *Science*'da yayımlanan ve geniş bir okur kitlesine ulaşan "The Historical Roots of our Ecologic Crisis" (Ekolojik Krizimizin Tarihsel Kökleri) (1967) makalesiyle bilinir. Bu makale sayısız eleştirel tartışma yarattı ve Dubos'nun aktardığına göre birçok ekolojist, korumacı ve tanrıbilimcinin "amentüsü" haline geldi. White'ın temel tezine göre, kadim Doğu ve Grekoromen dinlerinde tanrı her yerde mevcuttu; ağaçların, akarsuların, tepelerin, hayvanların ve diğer doğal olguların manevi öneme sahip olduğu kabul edilir ve buna uygun biçimde davranılırdı. Yahudi-Hristiyan geleneğinin gelişile birlikte insanlar doğadan koptular, ilahlar da yarattıklarından ayrı, insan benzeri varlıklar olarak algılanmaya başladılar. Tanrı suretinde yaratıldığı düşünülen insana özel bir önem atfedilerek doğa üzerinde hakimiyet hakkı verildi. Tekvin'de ifade edildiği gibi:

Ve sonra Tanrı dedi ki, "insanı kendi suretimizde ve bize benzer yaratalım; onu denizdeki balık ve havadaki kuş ve büyükbaş hayvanlar ve dahi bütün yeryüzü üzerinde hükümlan kılalım..." Ve Tanrı onları kutsadı, ve onlara dedi ki, "Meyve veresiniz ve çoğalasınız ve yeryüzünü doldurup ona boyun eğdiresiniz ... ve yeryüzünde gezinen bütün canlılar üzerinde hükümlan olasınız." (1: 26-28)

İnsana dünya üzerinde hakimiyet hakkı verilmesi, doğanın sonuçlarına kafa yorulmadan sömürülmesine gerekçe sağ-

ladı. White'a göre modern teknoloji büyük oranda, Yahudi-Hristiyan inancındaki, insanın doğaya hakim olma hakkının dışavurumlarından biriydi. Hristiyanlığın en azından Batıdaki yorumu da dünyanın görüp göreceği en insan merkezci dini anlayıştı. Ekolojik kriz büyük oranda dinsel kökenlere sahip olduğundan, ilacı da White'a göre, dinsel olmalıydı. Bu yüzden de ekolojik sorunların "daha fazla bilim ve teknolojiyle" çözüleceğine dair büyük şüphe içindeydi. White'ın gözünde tek çözüm, Batı tarihinin en "büyük manevi" devrimcisi olan Assisili Aziz Francesco'nun Hristiyan gizemciliğine dönmektir. Bu nedenle White Aziz Francesco'yu "ekolojistlerin koruyucu azizi" ilan ederek onu ortodoks Hristiyanlığın doğaya karşı kibrinin yegane ilacı olarak gösterdi (White 1973: 29-30).

White'ın makalesi Hristiyan dinini çevre krizinin baş sorumlusu olarak yorumlayarak müthiş bir şiddetle suçluyordu. Bu makalenin ardından bir dolu araştırmacı Hristiyan korumacılık geleneğini hatırlatarak Hristiyanlığı koruyup kollamakla kalmadı, White'ın genel kuramına, özellikle tarihsel olayları açıklarken "fikirlere" yersiz bir önem atfettiği savıyla karşı çıktılar. Teknolojik değişim, kentleşme ve kapitalist endüstriyel üretim başta olmak üzere çeşitli ekonomik kuvvetler gibi farklı toplumsal unsurların, çevrenin bozulmasında dini fikirlerden çok daha belirleyici rol oynadığı iddia edildi (Hay 2002: 103).

Dubos, Lynn White'ın bilim insanlığını övmekle birlikte, kuramının en iyi ihtimalle aldatıcı bir tarihsel "yarı-gerçek" olduğunu söylüyor; kendisi de Yahudi-Hristiyan geleneğinin yeryüzünün mahvedilmesine neden olduğu fikrine son derece şüpheyle yaklaşıyordu. İnsanlık, tarih boyunca doğaya düşüncesizce müdahale etti ve bunlar genelde son derece yıkıcı neticeler getirdi. Eski Yunan, Çin ve İslam uygarlıklarının tarihleri, bu erken uygarlıkların çevreye verdikleri toprak aşınması, ormansızlaştırma gibi zararların, paylarına düşenin çok üzerinde olduğunu gösteriyor. Söz gelimi, T'ang ve Sung dönemleri şiirlerinde Çin'in kuzeyinde ve orta bölgelerdeki çorak te-

pelerin bir zamanlar ağaçlarla kaplı olduğu anlatılır. Çok büyük ihtimalle ormanların yok olmasının ve toprak aşınmasının arkasında, her yerde olduğu gibi, denetimsiz ateş yakımı ve aşırı otlatma yer alıyordu. Çin'de, İlk Taocu metinlerde görülen doğaya saygı anlayışı daha erken dönemde doğaya verilen zarara karşı geliştirilmiş bir yanıtı belki de. Gerçekten de, Dubos'nun altını çizdiği gibi, Çin'de klasik doğa şairleri doğal evrenle birlik oluşturmuşçasına şiirler yazarken, gerçekte bunların çoğu "doğanın bahçıvanlarca titizlikle tıraşlanıp yönetildiği malikanelerde yaşayan emekli bürokratlardı" (1973a: 114, 1980: 65–66). Erken Yontma Taş devrinde, yani daha Kitabı Mukaddes'in yazılmasına çok vakit varken dahi, dünyanın çeşitli yerlerindeki insan grupları doğal manzarayı tanınmaz hale getirmekle kalmamış, uçamayan kuşlar ve büyük memeliler gibi bir sürü hayvanın da soyunu kırmıştı (1973a: 14; bkz. Dorst 1970: 34–87).

Yerkürenin her yerinde, geçmişin tamamı boyunca, insanlar kimi kez cahilliklerinden ama çoğunlukla da acil ihtiyaçlarından başka şey düşünmediklerinden ve eylemlerinin uzun vadeli neticelerini tahmin edemeyerek doğayı yağmaladılar ya da daha da kötüsü, ekolojik "dengeyi" bozdular. Bugünkü insanların daha yıkıcı görünmeleri esasında sayılarının durmadan artmasından ve son derece güçlü teknolojik yıkım araçlarına sahip olmalarından kaynaklanıyor. Dolayısıyla Dubos, mevcut ekolojik krizin Kitabı Mukaddes'teki, insanın doğa üzerinde hükümranlık hakkı olduğunu söyleyen öğretiyi pek de alakası olmadığını düşünüyor. Dubos, bu bağlamda, iki önemli noktaya parmak basıyor.

Bunlardan biri doğanın son derece dayanıklı olduğu gerçeği. Hava kirliliği, böcek ilaçları ve madencilikle içine edilmiş yerler bile sıklıkla iyileşiyor. Dubos buzul çağında buzlarla kaplanmış kuzey bölgelerinin bu çağ sona erdikten sonra hızla yeni bir hayvan ve bitki varlığı oluşturduğunu hatırlatıyor (1973a: 116). Ama Dubos, Mumford'ın gözünde yirminci yüzyılın en özgün beyinlerinden biri olan, tarihsel coğrafya-

cı Carl Sauer'ın önerilerinin izinden giderek, klasik ekolojik "zirve" kavramına bir miktar şüpheyle yaklaşıyor. Çünkü zirve kavramı değişimin sona erişini, en azından durağan bir dengeyi varsayıyor, ama doğa gerçekte her zaman dinamik bir haldedir; "doğal ve insani tesirler, ekosistemin bileşenleri arasındaki karşılıklı etkileşimi durmadan değiştirdikleri için" biyolojik dengeye hiçbir zaman ulaşamaz (1973a: 117; ayrıca bkz. Sauer 1969: 15).

Dubos'nun dikkat çektiği ikinci nokta ise, Yahudi-Hristiyan geleneği bünyesinde bir "doğa etiğinin" ve toprak yönetimine dair yaygın bir ilginin ortaya çıkmış olmasıydı. Dubos Tekvinin ikinci bölümünün, tanrının insanları "Cennet Bahçesine" onu "donatma ve koruma" (2: 15) görevi vererek yerleştirdiğini özellikle belirttiğinin altını çizer. Bu ifade ekolojik içerimlere sahiptir. Dolayısıyla Dubos'ya göre, Yahudi-Hristiyan geleneğinde, Assisili Francesco tarafından en iyi şekliyle ifade edilmiş olan, doğanın korunmasına yönelik bir kaygı vardır. Francesco bütün canlıları, hatta güneş gibi cansız varlıkları, bunların hepsi kardeşmiş gibi görüyordu. Kurdun avcı içgüdülerini bastıran manevi güçlerine vurgu yapan Aziz Francesco'nun tam bir ekolojik düşünür olup olmadığı tartışılır. Doğal olguları kişileştiren Aziz Francesco dünyanın insanın faydasına, ama bir araç olarak kullansınlar diye değil, insanlar doğaya özen göstererek tanrıyı bulsunlar ve onu ululasınlar diye yaratıldığını düşünüyordu. Hatta kardeşlerine, yani kırlangıçlara susup vaazını dinlemeleri ricasında bulunuyordu (bkz. Sorrell 1988).

Dubos "doğa etiğinin" felsefi bir kavram olarak, söz gelimi geç ortaçağın "Büyük Varlık Zinciri"; Albert Schweitzer'ın "yaşamın ululanması" etiği; Thoreau, Wordsworth ve Walt Whitman'ın şiirsel ve yarı aşkinci metinleri; ya da Charles Darwin'in, tüm organizmaların "evrensel kardeşliğine" duyulan sezgisel inanca bilimsel temel sunan evrimsel biyolojisi gibi, daha sonra gelen birçok gelenekte de ortaya konduğunu ifade etti (1973a: 115).

Dubos Francesco'nun (tartışmalı bir kavram olan) "doğaya kulluk" anlayışına sahip Hristiyan gizemciliğiyle, başta Darwin'in ardından da yirminci yüzyıl insancıl ve doğalcıların savunduğu evrimci doğalcılığı bir araya getirmeye çalıştı. Korumacılık etiğini şiddetle savunan Dubos "dünya anamızdır" deyişinin duygusal bir basmakalıp laf olmadığını, aksine bu ifadenin insan yaşamının Dünya tarafından şekillendirildiği ve sürdürüldüğü gerçeğini ortaya koyduğunu dile getirdi. Çünkü yaşadığımız ve geliştığımız çevrenin nitelikleri, insanın biyolojik ve zihinsel varlığının yanı sıra yaşam kalitesini de belirliyordu. Doğanın korunması gerekliliği, Dubos'ya göre böylece ekonomik, ekolojik, estetik ve ahlaki bakımdan da gerekçelendirilmiş oluyordu. Söz gelimi akarsuların ve atmosferin kirletilmesi vahim ekonomik sorunlara neden olmanın yanı sıra insan sağlığına da zararlıydı. Dubos'ya göre, insanın doğal ekosistemlere müdahalelerinin neticeleri kesin bir biçimde tahmin edilemeyeceği için, korumacılık etiğini benimsemek sadece gerekli değil, akıllıca da olur. Yaban alanların yok olmasıyla birlikte biyolojik çeşitlilik de azaldığı için, bu alanları korumanın önemi giderek artıyor. Dubos'ya göre, "tek kültürlü tarım ve ormancılık sistemleri nedeniyle zenginliğini kaybetmiş ekosistemlerde her an ortaya çıkabilecek tehlikelere karşı şu an elimizde bulunan en iyi güvence, el değmemiş doğal bataklıklar, çayırliklar, çöller ve ormanlardır." Dubos, Kaliforniya akbabasının yahut devasa kızılgağaçların korunmasına yönelik çabalar da kendini gösteren "yaban tapıncının" da bir lüks değil, hem insan eli değmiş tabiatın hem de akıl sağlığının korunmasına yönelik bir ihtiyaç olduğunu düşünüyordu (1973a: 119).

İnsanlar doğaya "kulluk etmekten başka şey bilmeyen" yaratıklar değiller. Yani, doğayla estetik bir ilişki kurmakla ya da edilgen bir biçimde dünyayı ilahinin tezahürü ya da bir ruhlar evi olarak yorumlamakla yetinmiyorlar. Faydacı bir yaklaşım takınarak doğal dünyayla bilfiil ilişkiye giriyor, (Dubos'nun ifadesiyle) doğal olaylara ve tabiata biçim vererek "insanlıklarını" kazanıyorlar (1973b: 47). Dubos, insanın kendi düzen an-

layışını doğal süreçlere dayatması demek olan bahçe bakımı ve peyzaj gibi faaliyetlerden büyük keyif aldığı için, ekolojistlere de insanlık durumunun simgesi olarak Aziz Francesco'dan çok Aziz Benedictus'u benimsemeleri önerisinde bulunuyor.

Doğaya karşı tavırlar

Aziz Benedictus altıncı yüzyılda İtalya'da Monte Cassino'da manastırını kurduğunda esas kaygısı elbette keşişlerin yaşamalarını tanrı hizmetine adamalarıydı. Ama manastırdaki davranış kurallarını kaleme alırken, ibadetin ve yoksulluğun önemine vurgu yapmanın yanı sıra keşişlerin tarla ve atölyelerde üretici meşgalelerle de uğraşmaları gerektiğini savundu. Bu, manastırı kendi kendine yeterli hale getirdiği gibi, keşişlerin çevrelerindeki dünyayla daha yakın ilişki kurmasını ve inşaat, mimari, çeşitli el sanatlarının yanında gıda, giyim ve inşaat ihtiyaçlarını karşılamak üzere toprağı işlemelerini de sağladı; hatta bunu da yoğun işlemeye rağmen toprağın verimliliğini tekrar kazanacağı yöntemlerle yaptılar. Fiziksel ve zihinsel emeği birleştiren bu keşişlerin, insanın Cennet Bahçesine efendi olarak değil, koruyuculuk göreviyle yerleştirildiğine vurgu yapan Tekvinin ikinci bölümünden çok etkilendiği söylenebilir. Benedictusçu düzen, Aziz Francesco'nun "kulluk yaklaşımına" nazaran çağdaş düşünceye daha uygun bir ekolojik bakış açısı sunuyor gibiydi.

Mumford'ın düzen ve alışkanlık vurguları nedeniyle kapitalizmin habercileri olarak gördüğü Benedictusçu keşişleri, Dubos'nun doğal dünyayı Hristiyanca "koruyup kollama" geleneğinin örnekleri olarak göstermesi dikkate değer. Dubos, Benediktusçu keşişlerin bedensel emeği manevi disiplinlerinin olmazsa olmaz bir parçası olarak görmesinin yanı sıra, "demokratik bir idari manastır yönetim sistemi" uyguladıklarını fark etti (1973a: 121); ancak elbette manastır idaresi demokratik olmaktan çok din temelliydi ve yetkeyle itaati ön plana çıkarıyordu. Hristiyan keşişlerin enerji kaynağı olarak su ve rüzgar değirmenlerinin geliştirilmesinde önemli rol oynamış olma-

rı ve kağıt, deri, kumaş, içecek gibi çeşitli ürünlerin üretiminin yanında tarım için bataklıkları kurutmaları yine büyük öneme sahipti (1973a: 122). Mumford'ın dile getirdiği gibi, bütün bunlar Batı Avrupa'da teknolojinin gelişiminin temellerini oluşturdu.

Dubos, Aziz Francesco'da ve korumacılık hareketinde (ayrıca çağdaş derin ekolojistlerde) görülen, doğayı düşünen ve "ululayan" tavrı önemli ve gerekli, ama sınırlı buluyordu. Zira insanlar doğada olup bitenin edilgen tanıkları değillerdi. Sırf varlıklarıyla dahi çevreyi değiştirdiklerinden dolayı, doğayla ilişkilerinde ya yıkıcı ya yapıcı olmaktan başka seçenekleri yoktu. Ayrıca yaratıcı olmak için insanların doğayla, sağduyuları da dahil bütün duyuları açık olarak, zekalarının yanı sıra kalpleri ve duygularıyla da ilişki kurmaları gerekiyordu. Başka deyişle, doğayı ululayan tavrın yeryüzünün yaratıcı bir biçimde korunmasına yönelik bir anlayışla harmanlanması elzemdi. Dubos'ya göre bu, teknolojinin reddi ya da Yahudi-Hristiyan geleneğinden kopuş anlamına gelmiyordu. Aksine hem doğanın ululanmasını hem de doğaya "yaratıcı biçimde müdahale etmeyi" içeriyordu. Bunlar birbirini tamamlayan ve eşit öneme sahip yaklaşımlardı. Bundan dolayı, Dubos'nun "yeryüzü tanrıbilimi" ifadesi, "insanı yeryüzünün bütün fiziksel ve canlı niteliklerine bağlayan kutsal ilişkinin bilimsel olarak anlaşılması" çabasını içeriyordu (1973a: 122-123, 1973b: 44-48).

"Altın Çağ" ya da "Arkadia" efsaneleri evrensel sayılabilir, bunlar o denli eskidir ki Dubos bunların kesinlikle gerçek temellere dayandığını düşünür. Avcı toplayıcılarla ilgili çalışmalar, bu insanların Hobbesçu; çirkin, gaddar ve kısa bir yaşam sürmediklerini, daha çok kabile toplumları gibi, "uzun, sağlıklı ve *keyif aldıkları*" hayatlar yaşadıklarını kanıtlıyor. Yani Altın Çağ efsanesi, insanların çevrelerine biyolojik olarak belli bir "uyum" sağlamış olduğu kadim zamanlara dair, şiirsel bir hava verilmiş anlatımlardır (1973a: 179).

Ama insanın, Arkadiacı yaşam biçimine zıt olarak, dünyayı zevkine daha uygun hale getirmek üzere değiştirip dönüştür-

me eğilimini de aynı derecede önemli. Bu ikinci tavır Yunan geleneğindeki Prometheus efsanesinde, bu yarı tanrının tanrı Zeus'tan ateşi çalarak insanlara vermesinde cisimleşmişti. Efsaneye göre, ateş insanların hayvanlar alemine üstünlük kurmasına olanak sağlamış, metalürjinin ve alet yapımının yanı sıra onlara tabiatı yakarak ıslah etme ve evlerini ısıtma imkanı sunmuştu. Böylece endüstriyel zanaatlar ve akabinde ilk uygarlıklar doğmuştu.

Tabiata yönelik Prometheusçu tavır, yani karmaşa içindeki yabana düzen getirerek cenneti yeniden yaratma arayışı, yukarıda tartışıldığı üzere, özellikle ortaçağda, Benedictusçu keşişlerin tanrının işbirlikçileri olarak toprağı geliştirme çabalarında açıkça görülüyor. Bu keşişler ateşi, su ve yel değirmenlerini, tabiatı insana daha uygun, göze daha hoş gelecek şekle sokmak için kullanmışlardı (1973a: 180).

Dolayısıyla, Dubos'ya göre, biri insanın doğal dünyaya uyum sağlamasını simgeleyen Arkadiacı, öteki imgelem ve emekle dünyanın gizli olanakları ortaya çıkarmayı amaçlayan Prometheusçu olmak üzere iki temel tavırdan bahsedebiliyoruz. Ancak tarih boyunca insan doğaya yalnızca Prometheus efsanesinde dile getirilen yaratıcı yöntemlerle değil, daha saldırgan ve neticede daha yıkıcı biçimlerde de yaklaştı. İnsanlar "giderek evrensel bir kibir göstermeye ve kudretlerinin sınırsız olduğuna inanma eğilimine girmeye başladılar". Dubos bu tavrı Dr. Faustus efsanesinden yola çıkarak Faustçu tavır olarak nitelendirdi. Bu tavır insanın köksüzlüğünü ve neticelerini hiç dikkate almadan hem başkaları hem doğal dünya üzerinde hakimiyet kazanma itkisini simgeliyordu. Doğayı fethe edilmesi gereken bir şeymiş gibi gören Faustçu etik, Dubos'ya göre, ekolojik düşüncenin duayeni olarak görülen George P. Marsh'ın sayfalarına da epey sinmişti:

İnsan yaşamı dış çevreyle bitmez bir mücadeledir. İnsan yaratılma sebebiyle ilgili daha asil amaçlara, ancak çevrenin buyruklarına başkaldırarak ve ona diz çöktürerek erişebilir ... efendi olamadığı yerde köleye dönüşür. (aktaran

Dubos 1973a: 183)

Dubos bu olağanüstü ekoloji karşıtı ifadenin Marsh'ın izinden gidenlerce hiç alıntılanmadığının da altını çizer.

Doğanın fethedilmesi ve boyun eğdirilmesi gereken bir şey olduğunu vaaz eden Faustçu tavırla ilgili en temel sıkıntı, bu yaklaşımın sadece çevrenin bozulmasına değil, insan yaşamının kalitesinin de enikonu düşmesine neden olan son derece dehşetli ekolojik neticeleri olmasıdır. Lynn White gibi Dubos da, ekolojik krizi büyük oranda “fikirlerin” etkileri yahut neticeleri olarak görüyordu; ama ondan farklı olarak asıl sorumlunun Yahudi-Hristiyan geleneği, hatta (kendisinin Hristiyan korumacılık anlayışıyla eşleştirdiği) Prometheusçu etik değil, Faustçu yaşam biçimi olduğunu söylüyordu. Dubos, ilerlemeyi doğanın fethiyle özdeşleştiren Faustçu etiğin, kapitalist üretim tarzı ve bürokratik yönetim biçimleriyle doğal bir bağa sahip olup olmadığını ise incelemeyi. Öte yandan çağdaş ekolojik krizi ve kendi ifadesiyle teknolojik uygarlığın tehlikelerini, sınırlılıklarını ve neden olduğu altüst oluşları son derece ayrıntılı bir biçimde tartışır (bkz. on beşinci bölüm). Dubos'ya göre, eskiden ABD'de kimse devasa otoyolların, koca koca havaalanlarının, kirlilik yaratan fabrikaların ya da nükleer santrallerin olurunun ve işe yarayıp yaramadığını sorgulamazken, insanlar bunların çevre, yaşam kalitesi ve gelecek nesillerin sağlık ve esenlikleri üzerinde son derece olumsuz etkileri olduğunun daha fazla farkına vardıkça bu tür tasarımlara daha fazla karşı çıkmaya başladılar. Bu tasarımlar elbette ekolojik tesirleri çok da dikkate alınmadan tasarlanmaya ve gerçekleştirilmeye devam etti. Ancak, kırk yıl kadar önce yazan Dubos özünde iyimserdi; siyasi düzene kıyasla daha akılcı bir yaklaşımı dile getiren ve “doğanın doğrudan deneyimlenmesi, samimiyet, eşsizlik hatta tuhafılık” gibi kaybolup gitmiş kimi önemli değerleri tekrar ileri süren 1960'ların karşı kültür hareketine alkış tutuyordu (1973a: 189). Dubos yeryüzünün kaynaklarını israf eden, yakıp yıkan Kuzey Amerikan “uygarlığının” dahi, artık “büyüme yerine kararlılık, çöp yerine geri dönüşüm, kâr odaklı kalkınma yerine

toplum merkezli planlama” anlayışının liderliğine oynayabileceği görüşündeydi (1973a: 190).

Heyhat! Amerikan hükümetine arkasını yaslayan küresel kapitalizm halen son derece kuvvetli, çevre eylemcileri de halen Dubos’nun kaygı duyduğu “teknolojik barbarlıkla” mücadele edip duruyorlar. Dubos insana olan inancını ileri sürerek “gelişme yönü kader değildir” diyor, ama endüstriyel uygarlığın “insani ekolojik ilkeler temelinde tekrardan düzenlenmesi” davası halen tamamlanmayı bekliyor.

14. İnsan Eli Değmiş Tabiat

Manzaraların insan gelişimini son derece derinden etkilediğine inanan Dubos, biyolojik bir gerçeği dile getirdiği savıyla, “insanlığın evrenselliği kendini zengin insan ve kültür çeşitliliğinde ortaya koyar, çünkü insan türünün bütün mensupları, içinde büyüdüğü yerin hususiyetlerini taşır” diyor (1973a: 81). Bu fikri bilimsel olarak ileri sürmek pek kolay olmasa da, Dubos Kalahari’de Kung mensubu yaşlı bir kadının anlatımından örnek veriyor. Kadına göre dünyada, Afrikalılarından, Avrupalısına ve “Buşmenlere” kadar farklı yaşam tarzlarına sahip insanlar bulunmakla birlikte, bunların hepsi “içlerinde” aynıdır (1973a: 82).

Ancak Dubos, manzaraların insan yaşamını ve insan kültürünü derinlemesine etkilediğinin altını ısrarla çizmekle birlikte, çevresel belirlenimcilik anlayışına kesinlikle karşı çıkar. Bu bakış açısını Lawrence Durrell, *Spirit of Place*’de (Mekanın Ruhu) (1969) son derece iyi anlatır. Dubos yazarın, insanların “içinden çıktıkları tabiatın dışavurumları” olduğunu öne süren kuramı benimseyerek çevreci bakış açısını karikatürleştirdiğini söyler. Çünkü bir mekanın “ruhu” yalnızca fiziksel manzardan değil, onun doğal, hatta daha da önemlisi kültürel tarihinden de etkilenir. İle de France’lı sıradan bir Fransız köy çocuğu olan Dubos kendi yetişme ortamının ancak, La Fontaine’in hayvan masalları, Baudelaire’in şiirleri, Descartes’in akılcılığı ve

Gotik katedraller gibi, bölge üzerindeki sosyo-kültürel etkiler hesaba katıldığında anlam kazandığını öne sürer (1973a: 69).

Dubos ünlü biyolog C. D. Darlington'un *The Evolution of Man and Society* (İnsan ve Toplumun Evrimi) (1969) kitabında bahsettiği genetik belirlenimciliğe karşı da benzer bir eleştirel tavırla yaklaşır. Darlington insanlık tarihinin genel bir özeti sunduğu kitabında, tüm önemli insani niteliklerin ve toplumsal davranışların, hatta tarihsel olayların, bireyin ya da toplumsal grubun genetik hususiyetlerinin kaçınılmaz etkileri olarak kalıtımla belirlendiğini öne sürer (1973a: 69). Bu kuram daha sonra, tahmin edileceği üzere sosyo-biyolog Edward O. Wilson (1978) tarafından da savunulmaya başlanmıştır.

Dubos, genetik unsurların (kalıtım) insan yaşamının bütün yönlerine etki ettiğini kabul etmekle birlikte, çevre koşullarının, sosyo-kültürel unsurların, tarihteki tesadüflerin ve kişisel etmenlerin, tarihsel olayların sonuçlarını eşit ölçüde belirlediğini savunur. Dubos, ilk göçebe çobanlarla tarımcılar arasındaki farkın da muhtemelen genetik unsurlardan çok toplumsal etmenlere dayandığını öne sürer (1973a: 70).

Dubos insan yaşamına dair belirlenimci kuramların, ister genlerin yaptığımız ve dönüştüğümüz her şeyi yönettiğini iddia eden genetikçilere, ister deneyimlediğimiz olaylar ve ortamımız tarafından şekillendiğimizi ve belirlendiğimizi savunan çevrecilere ait olsun, bir dolu kanıtla desteklenebileceğinin farkındadır, yine de iki akımın kuramının da dar görüşlü olduğunu ileri sürer. Ayrıca bu kuramlar, insanların, hatta diğer organizmaların bir miktar özgürlüğe sahip olduğu ve çevrelerine etkin bir biçimde özgün ve yaratıcı yanıtlar geliştirdiği gerçeğini göz ardı eder (1981: 71).

Çevresel ve kültürel unsurların yarattığı etkiler toplamının “ulusal kültürleri” yarattığı Dubos’un zamanında özellikle kültürel antropologlar arasında önemli bir tartışma konusuydu. Bununla birlikte, belli ulusal kültürlerle – genelde basmakalıp bir biçimde – ilişkilendirilen zihinsel ve davranışsal hususiyetlerin çeşitliliği, Dubos’ya göre, büyük oranda tarihsel ko-

şulların ve insan deneyimlerinin sonucuydu. Bu çeşitlilik öyle basitçe insanların yaşadığı topraklardan türemiyordu, yahut aynı kültürden insanların paylaştığı birtakım gizemli niteliklerin bulunduğu gibi bir iddia yoktu (1973a: 75).

Dubos vatandaşlığına geçtiği ABD'nin kültürüyle özellikle ilgilendi. Emerson'ın "halkın doğaya bakışı bütün kurumlarını belirler" (1950: 548) ifadesinin, tersten düşünüldüğünde de doğru olacağını söyleyen Dubos, toplulukların yaşam biçimlerinin doğal dünyaya karşı tavırlarını belirlediğini öne sürdü. Avrupalılar "Yeni Dünyayı" ilk gördüklerinde burayı "kırsal bir cennete" benzetmişlerse de, Kuzey Amerika'nın kolonileştirilmesi sırasında şekillenen doğa algıları, özünde Faustçu bir yaklaşımdı:

Şu an bile birçok Amerikalı, tıpkı ataları gibi, kendilerini doğal çevreye uydurmaya çalışmak yerine, doğayı "fethetmeleri" gerektiğine inanıyor; doğanın ağır ağır ilerleyen süreçlerine ve ekolojik sistemlerin karmaşıklığına değil, makinelere ve teknolojik çözümlere güveniyorlar. (1973a: 79)

Bir sürü Kuzey Amerikalının kafasındaki bu "fetihtçi" tavır, kuşkusuz ABD'nin maddi zenginliğine ve ekonomik üstünlüğüne ciddi katkıda bulundu; ancak aynı zamanda çevrenin bozulmasının da baş suçlularından biri idi (1973a: 79). 1960'lar da bütün Batıyı saran karşı kültür hareketi, evrensel değerleri savunmasının yanı sıra, başta genç nesiller olmak üzere bir sürü insanın teknolojik Batı uygarlığının olumsuz yönlerinden kaçma çabasını da ifade ediyordu (1973a: 81; ayrıca bkz. Roszak 1970).

Fabrikalarla, gökdelenlerle, koca koca otoyollarla büyüyen insanlara şaşırtıcı gelebilir ama, Dubos'ya göre manzaranın en derinden dönüştüğü dönemler binlerce yıl öncede kalmıştı. "Yabanın" önemli bir kısmının tarım arazilerine dönüştürüldüğü dönemler "Yontma Taş" devrimine ve uygarlığın ilk aşamalarına denk geliyordu. Sabanın bulunması manzara üzerinde son derece derinden ve kalıcı iz bırakmıştı. Tarım öncesi

dönemde bile, Amerikan yerlilerinin kullandığı ateş ormanlarının yerini düzlüklere bırakmasının en önemli nedeniydi. İnsanlar ılıman kuşakta her nereye yerleştilerse “oradaki el değmemiş ormanları kırsal tablolara çevirdiler” (1973a: 83). Yani ateş ve büyükbaş hayvanlar insanların Batı Avrupa’nın ormanlarını “zengin ve güzel tarlalara” dönüştürmelerini sağlamıştı.

Amma velakin, insanların ilk dönemlerdeki etkilerinin önemli bir kısmı yıkıcıydı ve doğanın bozulmasına neden oldu. Dubos *Critias*’ta Yunanistan’ın ormansızlaştırılmasından ve bunun yemlik ağaçların kaybı ve pınarların kuruması gibi olumsuz neticelerinden bahseden Platon’u hatırlatıyor (Dubos 1980: 3). George Perkins Marsh’ın ünlü eseri *Man and Nature* da insanın tabiata yönelik yıkıcı etkilerini ayrıntılı bir biçimde inceliyor. Dubos, Yakındoğu ve Asya’daki çöllerin çoğunun 4.000 yıl kadar önce, aşırı otlatma ve ormansızlaşma nedeniyle ortaya çıktığına dair ikna edici kanıtlar olduğunu söylüyor. Ancak Marsh ve derin ekolojistlerin aksine Dubos, insanın etkilerinin her zaman olumsuz olmadığını, farklı manzaraların yaratılması gibi olumlu etkilerde de bulunduklarını savunuyor.

Avrupa’da Yontma Taş çağı insanları tarafından oluşturulan manzara örüntüleri ve tarlaların çoğu, Avrupalıların son iki yüzyıldaki yoğun faaliyetlerine karşın halen açık bir biçimde görülebiliyor (1973a: 85; İngiliz kırsalının tarihiyle ilgili bkz. Rackham 1986). Örneğin Carnac ve Stonehedge gibi kökleri son derece eskilere dayanan birçok anıt, ibadet yeri ya da ticaret merkezi, yüzyıllar boyunca birbiri ardına gelen siyasi, dini ve ekonomik altüst oluşlara rağmen halen yerlerinde duruyor (1973a: 87). Dubos bundan, bir ulusun toplumsal ve kültürel tarihinin yalnızca halkın toplumsal davranışlarına ve kültürel alışkanlıklarına değil, manzaralarına da yansıdığı sonucunu çıkarıyor (1973a: 93). Hem insanlık tarihinde hem de fiziksel doğada kökleri olan bölgeselciliğin de, kültürel tekdüzelik ve iktidarın merkezileştirilmesine yönelik baskılara rağmen (1973a: 93), çağdaş yaşamda halen önemli bir unsur olmayı sürdürdüğünü dile getiriyor. Dubos’un bütün bunları, kül-

türel küreselleşmenin ya da Jan Pieterse'nin (2004) ifadesiyle "küresel çağdaş kültür karışımının" ortaya çıkışından önce yazdığının da altını çizmek gerekiyor.

Paris'in kuzeyindeki Ile de France'ın küçük köylerinden birinde büyüyen Dubos'nun deneyimlediği manzara el değmemiş ormanlar ya da yaban bölgeler değil, aksine enikonu işlenmiş olmakla birlikte ekilebilir araziler, çiçekli çayırlar, az meyilli ormanlık tepeler ve huzur dolu, mendereslenen akarsularıyla büyük çeşitlilik içeren bir manzaraydı. Avrupa'nın çoğunda olduğu gibi, "özünü korumuş yaban alanlar" ya da "ilksel doğa" denebilecek pek az yer kalmıştı (1973a: 99). Zira Avrupalılar yüzyıllar boyunca kültürel bir çevre, bir "ikinci doğa" yaratmışlardı. Dubos Romalı filozof Cicero'nun *De Natura Deorum* (Tanrıların Doğası) eserinden bir alıntı yapıyor: "Mısır ekeriz, ağaç dikeriz, toprakları sulamayla verimli kılarız. Akarsulara baraj kurar, onları istediğimiz yere yönlendiririz. Şu elimizle doğal dünya içinde ikinci bir doğa yaratmaya çalışıyor gibiyiz" (1973a: 102; ayrıca bkz. Cicero 1972: 185).

Avrupalı köylülerin ve çiftlik hayvanlarının yüzyıllar boyu süren faaliyetleri nedeniyle Alplerin, Pirenelerin yamaçları bile bir ölçüde insanlaştı. Avrupa'nın birçok yerindeki inci gibi dizilmiş tarlaların, otlakların ve ağaçlık bölgelerin mükemmel ya da "yüce uyumundan" bahseden Dubos, Avrupa manzarasının en iyi haliyle, "köylülerin, ressamaların ve şairlerin" yaratısı bir sanat eseri olduğunun altını çizdi (1973a: 100).

Avrupalılar o zaman büyük oranda el değmemiş Kuzey Amerika kıtasını ilk gördüklerinde, koca koca dağları, geçit vermez ormanları hiç ilgilerini çekmedi. Kıtayı "iğrenç ve perişan bir yaban", yerlileri de "vahşi canavarlar, ipini koparmış adamlar" olarak betimlediler. Yerleşimciler bu yozlaşmadan kaçabilmek için "medeni bir kırsal yaşam" yaratmaya giriştiler (1973a: 100–101; ayrıca bkz. Marx 1964). ABD'de daha sonra, özellikle de Daniel Boone, John Muir ve Henry Thoreau ile ilişkilendirilen bir "yaban tapıncı" oluşmuşsa da, doğaseverlerin ve gezginlerin aklındaki "doğa", keyif ya da kâr adına insan

müdahalesiyle değiştirilen topraklar, yani insana uygun hale getirilmiş manzaralar anlamına geliyordu. Thoreau dahi ahşap evini düzenli olarak ziyaret ettiği Concord'a bir taş atımı mesa-fedeki Walden göletinde inşa etmişti (1973a: 101).

“Yaban” sevgisi, on dokuzuncu yüzyılda Romantik şairlerin ve Hudson Nehri okulu ressamlarının etkisiyle ortaya çıkmaya başladı. Daha sonra yabanın büyük estetik ve sıhhi değere sahip olduğu düşünölmeye başlandı. Dubos akıl hastalıklarının ve veremin tedavisi için gidilen sanatoryumların genellikle medeni yaşamdan uzak bölgelerde kurulduğunun altını çiziyor (1973a: 103). Ancak Dubos nüfusun önemli bir kısmının kültürel manzaralarda yaşamaya eğilimli olduğunu, Amerikan bataklıklarından devasa kıızılağaç ormanlarına dek “yabanı” mümkün olduğunca korumak önemli olmakla birlikte, kent ortamının ve kırsalın estetik niteliğini korumanın da önemli olduğuna dikkat çekiyor (1973a: 104).

Dubos, fiziksel coğrafyayla yerlerin ve insanla ilgili tarihi olayların betimlenmesinin her zaman bir arada olduğunu, çünkü insan olan yerde, “doğayı insandan ayırmanın mümkün olmadığını” söyler. Yeryüzündeki herhangi bir yerin “bireyselliği”, her zaman söz konusu yerle başta insan olmak üzere ev sahipliği yaptığı doğal hayat arasındaki dinamik ilişki tarafından belirlenir. Irak yaban alanlar dışında bütün yeryüzü ancak insan tarihiyle ilişkisi bağlamında anlaşılabilir (1973a: 104). Belli bölgelerin, ilahlara adanmış yerler, Asur krallarının veya Avrupalı toprak aristokrasisinin avlanma sahaları, ulusal parklar veya yaban alanlar olarak koruma alanı kabul edilmesi dahi, insanların değer yargıları üzerinden gerçekleşir. Dolayısıyla “doğa” dediğimizde genellikle insan faaliyetleri ve amaçları için enikonu değiştirilmiş, estetik çekiciliği ve önemi insanla olan ilişkisinden kaynaklanan manzaraları kastederiz.

Avrupa bir yana, dünya yüzeyinin insan yaşamına uygun bölgelerinin tamamına insan eli değdi. Hatta Dubos'ya bakılırsa el değmemiş hiçbir yer kalmadı. Sonuçta hiçbir engel “radyasyon bulutlarını, hava ve su kirliliğini ya da uçakların güröl-

tüsünü engellemez” (1973b: 48). Derin ekolojist Bill McKibben (1990) bundan yirmi sene kadar sonra, Dubos’nun adım hiç anmadan ama sanki yepyeni bir şey söylüyormuş gibi, el değmemiş doğa diye bir şey kalmadığını söyleyecekti.

ABD’de odun, kömür, madenler gibi kaynakların tükenmesiyle terk edilen bölgeler, yerini hayalet kasabalara, aşınmış tepe yamaçlarına ve kendi haline terk edilmiş kamp yerlerine bırakmışken, orta Batı eyaletlerinin görüntüsüne endüstriyel tarım hakimdir. Bu tarım yöntemi son derece verimli olmakla birlikte, tek kültürlü ürün yetiştirmek humus tabakasını tüketip toprak verimini düşürmüş ve çeşitlilikten, estetik ve duyuşsal nitelikten yoksun bir çevreye neden olmuştur (1973a: 105–106).

“Yaban” düşkünlüğü ve Marsh’tan kaynaklanan, yeryüzündeki insan faaliyetlerinin özü itibariyle yıkıcı olduğu inancı, Dubos’ya göre, Rachel Carson ve Joseph Wood Krutch gibi bir dolu çevrecinin ya “geçmişi özleyip bugüne gözyaşı döken” ya da “neticeyi horgören” bir hava yaratmasına neden oldu (1973a: 107). Bunun aksine, insanların doğayı her zaman öyle ya da böyle değiştirdiğinin altını çizen Dubos, büyük bir iyimserlikle “insan eli değmiş doğanın” insan refahına ya da organik yaşama zarar vermek zorunda olmadığını, önemli olumlu niteliklere de sahip olabileceğini dile getirdi.

Dubos, *Reason Awake* (Uyanan Akıl) (1970: xvii) kitabının önsözünde şöyle yazdı:

İnsan bilim çağına tam anlamıyla ulaştığında doğayı fetih etme kaygısı güden kaba ve yıkıcı çabalarına son verecek. Çevreyle hemhal olmayı, yaşam biçimi ve teknolojileri sayesinde doğanın uyumlu bir parçası haline gelmeyi öğrenecek.

Dubos’nun Mumford, Glacken ve aynı dönemden birçok

* Özgün alıntıda insan ifadesi, İngiliz dilinin yapısından, ama aslında dilin yapısını da belirleyen cinsiyetçi düşünüş biçiminden dolayı, man yani erkek, adam kelimesiyle karşılanıyor. (ç.n.)

insanla paylaştığı cinsiyetçi dil* bir tarafa, Dubos “uyum” kavramının insanla doğa arasında durağan bir ilişkiyi ifade etmediğini, zira insanın tarih boyunca doğal çevreyi denetim altına alıp değiştirdiğini söylüyor (1973a: 107). İnsanların doğaya “tecavüzünün” sebebi, doğayı kendi amaçları uğruna *kullanmaları* değil, kullanageldikleri yerleri, oraların “ruhuna saygı duymadan” değiştirmeleriydi. Dubos bu noktada bir kez daha, doğanın insan davranışını mekanik bir biçimde belirlemediğini, aksine “insanlara kültürlerine, kapasitelerine ve kişisel beğenilerine göre tercih edecekleri seçenekler sunduğunu” ifade ediyor (1973a: 108). Dolayısıyla yerin hususiyeti yahut “ruhu”, Dubos’un gözünde, “belli bir mekanla orada ortaya çıkarak yaşadıkları yere insan olmaktan kaynaklanan çeşitli nitelikleri katan halk arasındaki canlı ekolojik ilişkiyi” simgeliyor. Yer’in “ruhu” “yere kendine özgü niteliğini kazandıran fiziksel, biyolojik, toplumsal ve tarihsel unsurların toplamından” oluşuyor (1973b: 53). Bu yalnızca belirli yerler, uluslar ve bölgeler için değil, her türlü kentsel yerleşim için de geçerli. Mumford gibi Dubos da kent yaşamına düşmanlık beslemiyor: “Dünyanın azametli kentleri, doğanın çeşitliliğine [insanların yarattığı] muhteşem çeşitliliği ekleyerek yeryüzünün zenginliğine katkıda bulunuyor” (1973b: 53).

Dubos’yu özellikle büyüleyen, yeryüzüyle insan arasındaki yaratıcı ortakyaşamı dışavurduğunu düşündüğü insan eli değmiş iki manzaradan biri, su seviyesinin altında kalan bölgeleleriyle Hollanda ve Manhattan Adasıydı. Biri denizden kazanılmış çeşitli tarım alanlarıyla yatay bir bölgeydi, ötekiyse çevresel çeşitliliği New York City’de yaşayan farklı kültürel grupların yarattığı çeşitlilikle yarışan dikey bir kentti. Bununla birlikte Dubos, epey görkemli olduğunu teslim ettiği Manhattan silüetinin, servet, iktidar ve kibrin ürünü olduğu ve insanlıktan çıkaran bir sıradanlıktan” nasibini aldığı kanaatindeydi (1981: 96–118).

İnsanlar ve çevreleri arasındaki ilişki, ya da Dubos’un deyişle “uyuşum” çeşitlilik içeriyor ve durmadan değişiyor-

du. Champlain Gölü çevresindeki Vermont yerlilerinin, İsveçli doğa bilimci Peter Kalm (1772) tarafından betimlenen kabilesel yaşam biçimleriyle, on sekizinci yüzyıl İngilteresi'nin doğa tarihi üzerine kalem oynatan İngiliz doğa bilimci Gilbert White'ın ([1789] 1989) "medeni" yaşamı arasında ilginç bir kıyaslama yapan Dubos, insanlarla doğal dünya arasında kurulmuş son derece farklı ilişki biçimlerini ortaya koyuyor. Öte yandan, manzaranın çoğunun insan tarafından öyle ya da böyle şekillendirildiği gerçeği üzerinden hareket eden Dubos, insanların yaşam biçimleriyle dış dünya arasındaki "uyuşumun" hep geçici olduğunun, hiçbir zaman kusursuz bir ilişki kurulmadığının da altını çiziyor (1973a: 124–125). Manzaralar insan müdahalesiyle büyük bir hızla ve derinlemesine dönüştürülüyor. Dubos buna örnek olarak, belirli tarımsal gelişmelerin önünü açan bir sınıfsal hırsızlık olan on sekizinci yüzyıl Çitleme Yasalarının etkisini gösteriyor. Dubos İngiliz kırsalının bu yasalar neticesinde "alıçtan dümdüz uzanan çitler ve suyollarıyla ayrılmış, ağaçların düzenli sıralar halinde dizildiği, yirmi ila kırk dönüm arasında dikdörtgene yakın tarlalardan oluşmuş bir kırkyamaya" dönüştüğünü ifade ediyor (1973a: 125). Bu özelleşmiş manzaranın, olgunlaştıkça cıvılcı kuşlara ve diğer yaban hayvanlarına da ev sahipliği yapmaya başlayan son derece suni bir yaratı olduğu açıktı. Bugünse İngiliz kırsalı denince ilk akla gelen, tamamen doğal addedilen bir manzara bu. Son yıllarda endüstriyel tarımla birlikte bu manzara, suyollarının ve alıçların ortadan kalkarak vahşi yaşamın büyük oranda kaybolmasıyla epeyce değişime uğradı. Bununla birlikte Dubos kimi manzara meraklılarının bugün özellikle Kuzey Fransa'da ve İngiltere içlerinde yaratılmakta olan açık alanları büyük bir coşkuyla karşıladıklarını da ifade ediyor (1973a: 126).

Çevrenin insan yerleşimine uygun olması, sağlığa uygun ve sağlıklı yaşam koşullarının oluşmuş olmasını, yeterli gıda, su ve temiz hava bulunmasını, açık alanların ve tatmin edici insani bağların varlığını, yani "fiziksel ve zihinsel sağlık için gereken çevre koşullarını" gerektirir (1973a: 127). Ancak Dubos insan-

ların “arzu edilir” çevre olarak gördükleri manzaraların tamamının, insanların doğa sorunlarına yaklaşımlarında da var olan “insan biçimci” bir tavır içerdiğini de sözlerine ekliyor. Dubos, “ekolojik sadelik yanlılarının iddiasına karşın, ekoloji son tahlilde tümünden insan biçimcidir,” diyor. Sözelimi, ekolojistler modern hayat kentsel alanları yalnızca sıçanların, hamam böceklerinin ve arsız otların yaşayabildiği bir yere dönüştürdü diye ahlayıp vahladıklarında, “meseleye şüphesiz insan gözlüğüyle bakıyorlar, sıçanların, hamam böceklerinin ve arsız otların bakış açısıyla değil” (1973a: 127).

Bunların hiçbiri, insan merkezci ve yaşam merkezci dünya görüşleri arasında kökten ama bir o kadar da göstermelik ayrımı sürdüren birçok çevre filozofunu zerre ilgilendirmiyor. İnsanlar var olan bütün ekolojik sistemlerin doğal unsurlarından biri olduğu için, Dubos ekolojik bir idarenin şart olduğunu, ancak uzun vadeli bir bakış açısıyla oluşturulması gerektiğini düşünüyor. Çünkü, gerek insan kişiliği gerek insan yerleşimi olsun, yaşayan bütün sistemlerin bileşenleri arasındaki ilişkilerin belli bir kararlılığa sahip olması gerekiyor. Bu çevre tasarımlarının yalnızca hayatta kalmaya, hastalık ve cefadan kaçınmaya odaklanmaması, aksine insan kendini toplumsal, fiziksel ve psikolojik olarak bütünüyle geliştirebilmesi için gereken koşulların yaratılmasına hasredilmesi gerekiyor. Çünkü insan “en saf biyolojik anlamda toplumsal bir hayvandır” (1973a: 134).

Dubos’un muhteşem bir şey olarak görerek alkış tuttuğu insanın kültürel uyum sağlama yeteneği, dünyaya yayılmalarını ve ortaçağ Batı Avrupası’nın ekili alanlarından Asya’daki çeltik tarlalarına, Rio Grande *pueblo* yerleşimlerinden Fildişi Sahili’nin çiftliklerine kadar muazzam bir çevresel çeşitlilik yaratmalarını sağladı. Ancak Dubos bu farklı çevrelerin kendilerine has özelliklerini yani “ruhlarını,” (bunlar da önemli olmakla birlikte) coğrafi ya da iklimsel yapılarından değil, insanla doğa arasındaki tarihsel yakın ilişkilerinden aldığını vurguladı. Dolayısıyla Dubos manzaranın insan tarafından dönüştürülmesinin “yaratıcı bir eylem” olduğunu ya da en azından

olabileceğini iddia etti (1973a: 137). Buradan Dubos'nun İtalya ya da Fransa'daki biçimsel bahçelere veya İngiliz aristokrasisinin on yedi ve on sekizinci yüzyıllarda oluşturduğu devasa parklara karşı olmadığı da anlaşılıyor, ancak Dubos yalnızca söz konusu bölgenin ekolojik zorunluluklarıyla uyum içindeki manzara tarzlarının başarılı olduğunun altını çiziyor, bu bağlamda da “doğayla tasarım” ihtiyacına dikkat çekiyordu (1973a: 137). Bu anlayış düzen ve biçimin kendiliğinden var olduğunu kabul ettiği için, söz konusu yere soyut bir düzen bastırmaya çalışmaktan çok, yerel coğrafi yapının, iklimin ve canlı yaşamın oraya en uygun mimari ve manzara tarzlarını belirlemesine izin vermeyi ön plana çıkarıyor. Mumford'ın öğrencilerinden peyzaj mimarı Ian McHarg'ı bu anlayışa örnek olarak gösteren Dubos, McHarg'ın *Design With Nature* (Doğayla Tasarım) (1969) kitabını ileri görüşlü bir kitap olarak değerlendiriyor. Yani Dubos, kırsal ya da kentsel insani manzaranın “yerin ruhunu” ortaya koymanın yanı sıra yaratıcı insanı değerleri de içermesini istiyor. Çünkü insanın zekası ve yaratıcılığıyla etkide bulunduğu her yerde, insanlarla manzaranın birbirini karşılıklı olarak etkilediği “gerçek bir ortakyaşam” ilişkisi kurulabileceğine inanıyor (1981: 65).

15. Yeryüzünün Gönlünü Yapmak

Dubos'nun *A God Within* eserinin ardından çevre krizine dikkat çekmeye devam ettiği *The Wooing of the Earth* kitabının da temelini, 1970'ler boyunca *The American Scholar*'da özellikle “Umutsuz İyimser” başlığı altında yazdığı yazılar oluşturuyor. “Çevre Yılları” olarak tanımlanan 1970'lerde (Roszak 1970) çıkan kitap, Dubos'nun insanlar ve doğal dünya arasındaki ilişkilere dair düşüncelerini ve karşı kültür hareketi dönemi boyunca ön plana çıkarılan toplumsal ve ekolojik kriz karşısındaki yanıtlarını özetliyor.

Dubos Soylu Vahşi efsanesine karşı olmakla birlikte, Kropotkin gibi o da, “Batılı” Faustçu tavra kıyasla kabile insanla-

rının, geçimlerini borçlu oldukları doğal dünyayla daha yakından özdeşleşmiş olduğunu kabul ediyordu. Bununla beraber, onların “göge ve buluta, ağaçlara, hayvanlara, dağlara taşlara, akarsu ve pınarlara, bütün bunların, kendilerini de var eden evrensel düzenin canlı tezahürleri olduğu varsayımıyla *taptığını*” söylemek tam anlamıyla doğru sayılmaz (Dubos 1968a: 104, vurgu bana ait); bu olguları özünde ruhani varlıkların cisimleşmeleri, yahut (Mircea Eliade’nin (1959: 11) ifadesini kullanacak olursak) teofanileri (ilahinin tezahürü) olarak görüyorlardı. Yine de Dubos başta Şef Seattle ve Navajolar olmak üzere Amerikan yerlilerinin doğal dünyayla ilişkilerinde gizemci bir yön olduğunu ve “yaşamlarının doğayla duygusal bir birlik sayesinde anlam kazandığını” öne sürdü (1968a: 105; Amerikan yerlisinin “Soylu Vahşi” olduğu meselesiyle ilgili eleştirel bir yaklaşım için bkz. Grinde ve Johansen 1995: 23–55; Krech 1999).

Dubos’nun düşüncesini en çok etkileyen eser, Bengalli şair ve filozof Rabindranat Tagor’un (1861-1941) yüzüncü doğum günü için hazırlanan *Towards Universal Man* (Evrensel İnsana Doğru) (1961) adlı kitap olabilir. Kitapta Tagor’un eğitim üzerine düşüncelerini dile getirdiği “Şairin Okulu” adlı bir yazı vardı. Tagor bu yazıda, gençliğinde Brindisi’den Calais’ye yaptığı bir yolculuktan bahsediyordu. “Batılı insanın, yani şövalye ruhlu aşığının yüzyıllardır süren yakın ilgisine mazhar olduğundan pırıl pırıl parlayan, zengin” Avrupa manzarasını, büyülenmişçesine, hayretler için izlediğini anlatıyordu. Bu manzaranın “batının destansı aşk macerasını” ortaya serdiğini, insanların “yeryüzünün bilfiil gönlünü yaptığını” düşünüyordu. Tagor doğaya yönelik bu Batılı tavrı ve hizmet ruhunu, “evrensel ruhu içe bakışla arayan” Doğu felsefesinin tefekkür geleneğiyle birleştirmeyi umdu (1961: 294).

Dubos’yu özellikle kendine çeken, Tagor’un Avrupa kırsalının görsel albenisi ve tarımsal üretkenliğini, kendi ifadesiyle “doğa ve insanın hem aşk hem de etkin iletişim yoluyla kurduğu mükemmel uyumun” sonucu olarak görmesiydi (1961:

295). Tagor'un bahsettiği Yeryüzünün "bilfiil gönlünün yapılmıştı", Dubos da kitabının başlığını bu ifadeden aldı.

Bir önceki bölümde ele aldığım gibi, Dubos insanların günümüzde tamamen "insan eli değmiş" manzaralarda yaşadığını, "doğa" denince hemen herkesin aklına "kültürel çevrelerin" geldiğini söylüyor. Ayrıca paradoksal olarak en değer verdiğimiz, en çok hoşumuza giden kimi manzaralar da aslına bakılırsa ekolojik bozulmanın meyveleri. Bunun en iyi örneklerinden biri olarak, neredeyse tamamen ağaçtan yoksun, Yunan şairlerinin güzelliğini ve kanaatkarlığını övdüğü, ülkenin simgesi olarak betimlediği, güneş sever hoş kokulu bitkilerle dolup taştan Yunanistan tabiatı verilebilir. Dubos Akdeniz tabiatının renk ve güzelliğinin büyük oranda insan eyleminden, özellikle de ekolojinin iki "büyük günah" olarak tanımladığı ormansızlaşma ve toprak aşınmasından kaynaklandığının altını çiziyor. Dubos'a göre bir zamanlar yoğun ormanlarla kaplı Yunanistan'ın insanla tanışması "muazzam bir ekolojik kayba" neden oldu (1980: 3). Dubos birçok ekolojistin, en başta da derin ekolojistlerin ve yaban sevicilerin aksine, bunu tamamen olumsuz bir dönüşüm olarak görmedi, ona göre bu netice insanların doğal sistemlere yaratıcı bir biçimde müdahale etmesinin de sonucuydu. Dolayısıyla, yaban alanların korunmasının yanı sıra, insan ve yeryüzü arasındaki ortaklık sayesinde "doğa güçlerinin kendi kendine yarattıklarını aşan değerler üreten" kültürel manzaralara özen gösterilmesinin de önemli olduğu kanaatine vardı (1980: xv).

Dubos bu ifadelerle, yani insanların, doğal dünyaya saygıyla, hayal gücüyle ve zekayla yaklaşırlarsa doğayı "geliştirebilecekleri" düşüncesiyle, ekoloji hareketinde neredeyse sapkın olarak addedilen bir noktaya geldi (1980: 61).

Çevre felsefecilerinin ve derin ekolojistlerin ortodoks ekolojik bakış açısının, insan merkezliliği son derece olumsuz, eleştirilmesi ve kötülenmesi gereken bir şey olarak gördüğünün farkında olan Dubos, insan merkezci tavrın geçerli ve önemli olmasının yanı sıra kaçınılmaz olduğuna da vurgu yaptı. De-

ğer yargılarında bulunmaktan kaçınamayacağımızı ve “insani değerlere doğal olarak öncelik verdiğimizizi” söyledi (1980: 61). İnsan merkezci tavrın insanları doğal düzenden ayırıp daha üst bir konuma yerleştiren Kartezyen bir etikten beslendiği dile getirilmekle birlikte, Dubos insan varlığının iki yönlü olduğunu altını çizerek, Aziz Paulus’a atıfla, insanın hem doğanın *içinde* yer aldığını hem de tam olarak doğaya *ait* olmadığını söyledi. Ancak Dubos bunun diğer hayvanlar için de geçerli olduğuna parmak bastı, çünkü bütün canlı türleri ve her organizma doğanın geri kalanından ayırt edilen bir varoluşa sahipti: “Canlılar kuşkusuz doğanın parçaları olarak işlev görürler ama hiçbir zaman kendilerini tamamen çevrelerinin ellerine bırakmazlar” (1980: 62). Yani insan da dahil olmak üzere hayvanlar doğayla iyicil bir uyum içerisinde yaşamazlar; içinde bulundukları çevrenin zorluklarına, kendi meşreplerince yaratıcı yanıtlar geliştirirler. Söz gelimi kunduzlar ağaçları kemirerek devirir, barajlar ve küçük göller yaratırlar; çayır köpekleri Kuzey Amerika düzlüklerinde her yana uzanan tüneller kazarlar, bizon ve fil gibi kimi memeliler fiziksel çevrelerine büyük zarar verirler. İlk insanların doğayla ekolojik bir uyum içinde yaşadıklarına dair kanıt olmadığını söyleyen Dubos, onların da muhtemelen kendilerini bir şekilde doğal dünyadan ayrı gördüklerini öne sürdü. İlk avcı toplayıcılar, daha önce de dile getirdiğim gibi, ateşi kullanarak savan benzeri çevreler oluşturdular, ayrıca insanların geç buzul çağından itibaren uçamayan kuşların ve birçok büyük memelinin soyunun tükenmesinden sorumlu olduğunu gösteren kanıtlar hiç de kıt değil (1980: 64; ayrıca bkz. Dorst 1970: 34–87).

Cılalı Taş devrinde yaygın bir ormansızlaştırma yaşandı, insan manzarayı tarih boyunca, çoğu kez kendi yaşamına da zararı dokunacak şekilde, yakıp yıkarak enikonu değiştirdi. Dubos insanların birçok bakımdan hayvanlardan farksız olduğuna dikkati çekti; kunduzlar gibi acil ihtiyaçlarımızı karşılamak için araziye mahvederiz, sırf eğlence olsun diye yırtıcılar gibi başka hayvanları öldürürüz, kaynakları çoğu kez, başkalarını hesaba

katmadan, geleceği kâle almadan, düşüncesizce kullanırız. Kültürel evrim ve görgül bilginin gelişmesiyle ekolojiye dair görüşümüzün artması neticesinde, insanlar gezegene ellerini sürerken kalıcı ve yaşanabilir bir çevre için temel ekolojik yasalara uyulması gerektiğini anladılar. Anlaşıldığı üzere, insanlarla doğa arasındaki ilişki, Tagor'un ima ettiği üzere, Faustçu hakimiyet yaklaşımına değil, sevgi ve saygıya dayanmak zorundaydı (Dubos 1980: 68–69).

Yeryüzüne insan eli değmesi ve (Avrupalıların “doğa” olarak gördüğü şeyin neredeyse tamamını oluşturan) kültürel çevrelerin yaratılması, daha erken değilse, ilkçağda başlamıştı, Dubos'nun iddiasına göre de, Avrupa ve Asya'nın çoğunda on sekizinci yüzyılda tamamlanmıştı; “yerine bağlı olarak ormansızlaşma, boşaltım ve sulama sistemleri, dağlık bölgelerde yamaçların basamaklanması ya da Hollanda'da olduğu gibi, denizin doldurulması gibi çarpıcı yeryüzü değişikliklerini kapsıyordu” (1980: 53).

Yunanistan'ın zeytinlikleri, kuzeybatı Avrupa'nın çalı çitleri, tarlaları ve ormanları, New England köyleri, Asya'nın sulu pirinç tarlaları gibi dünyanın en sevilen ve üretken manzaralarından çoğu bütünüyle insanın yaratıcı müdahalesinin ürünüdür. Bu manzaralar sıklıkla doğal güzelliklerini aşan insani niteliklere sahiptir; Dubos söz gelimi pek sevdiği ana yurdu Ile de France'ın “eski ormanlarla dolu görüntüsünün aksine, görsel açıdan çok daha büyük çeşitliliğe ve duygusal zenginliğe sahip” olduğunu söylüyor (1980: 51).

Britanya adalarının vahşi bataklıkları dahi artık özgün doğal sistemleri yansıtmıyor; buralar insanların özellikle ateş kullanılarak ve hayvan otlatarak değiştirdiği yerler (1980: 55). Dubos, uzağı görebilmek güvenlik ve avcılık yetilerinin gelişmesi için son derece yaşamsal olduğundan, savan benzeri çevrelerin yaratılmasının ilk insan toplulukları için önemini altını tekrar çiziyor (1980: 58). Açık alanlara yönelik eğilimimiz, Dubos'ya bakılacak olursa, park ve bahçelerde halen yaşıyor.

İnsanların yeryüzünü idare edebileceği ve doğadan daha iyi-

sini becerebileceği fikri genelde burnu büyüklüğün ve kibrin en açık ifadesi olarak görülmekle birlikte, Dubos insan müdahalelerinin illa yıkıcı olması gerekmediğini ve hakikaten de doğadan “daha iyisini” yapabileceğimizi düşünüyordu. İnsanlar doğanın gizli kalmış olasılıklarını saptayıp bu olanakları “çevreyi değiştirerek, böylelikle yeryüzündeki çeşitliliği artırarak ve insan yaşamı için daha arzu edilir bir yere çevirerek” gerçeğe dönüştürebilirdi (1980: 80).

Bu anlayış doğayla “uyum içinde” yaşamayı merkeze almıyordu; zira aslına bakılırsa Dubos “doğa en iyisini bilir” düşüncesini ciddi ciddi eleştiriyordu. Onun aklındaki anlayış daha çok doğayla yaratıcı ve ortakyaşıma dayanan bir ilişki geliştirilmesine dayanıyordu. Peyzaj mimarları doğayı katışıksız bir insani kalıba dökmeye çabalıyorlarsa da, doğayla birlikte çalışmak iyi peyzaj mimarlığının temel ilkelerinden biri olageldi. Bu ilke, biri mimarın sanatsal imgelemi, öteki manzaranın ekolojik sınırları olmak üzere birbirini tamamlayan iki bileşene dayanıyordu (1980: 127). Dubos her daim insanın ve doğal dünyanın – Yeryüzünün – bölünmesi imkansız bir sistemin birbirini tamamlayan unsurları olduğunu savundu: “Ortakyaşıma dayanan, sibernetik bir blok oluşturuyor ve birbirlerini akıl almaz bir yaratıcılıkla şekillendiriyorlar” dedi (1973b: 54).

Dubos “çevre” sözcüğünü her zaman sınırlı ve olumsuz çağrışımlara sahip bir kavram olarak gördü; insanların yeryüzüyle sıklıkla kurduğu ilişkilerin niteliğini dile getirmekte yetersiz kalıyordu bu ifade. Dubos’a göre, “İngilizlerin çitleri, Avrupalıların koruları, Akdenizin tepe kentleri, Pennsylvania’nın Hollandalı yerleşim bölgesi, Çinlilerin dağ ve su manzaraları akla belirli yaşam biçimleriyle son derece yakından ilişkili ekosistemleri getiriyordu” (1980: 113). Bunlar sadece çevre değildi; doğal dünyayla insan yaşamını bir araya getiren “yerlerdi”. Ortakyaşıma dayalı birlik, Dubos’un *A God Within*’de betimlediği biçimde, belli konumlara ya da manzaralara özel bir insani anlam ve önem kazandıran bir “ruh” yaratıyordu. Yerin, çevrenin ayrıntılarının üzerine çıkan, ötesine geçen önemi,

Dubos'nun da özellikle ifade ettiği gibi, insanların manzarayla ilişkilendirdikleri derin bir geçmişe özlem duygusuna sahip olmalarını da açıklıyordu (1980: 110; yerin ekolojisi üzerine yararlı çalışmalar için bkz. Casey 1993; Hay 2002: 153–172, felsefi ilgilerine rağmen iki araştırmacının da Dubos'ya atıf yapmadığını belirteyim).

Ekolojik Kriz

Dubos her ne kadar kültürel manzaraların öneminin altını çizmişse de, ekolojik krizin eli kulağında olduğunun da epeyce farkındaydı. Daha önce bahsettiğim gibi, iktisatçı Barbara Ward'la birlikte *Dünya Tek* adlı, alt başlığı da *Küçük Bir Gezeğin Gözetimi ve Bakımı* olan öncü bir kitap hazırlamıştı. Bu gayriresmi rapor 1972'de Stokholm'de düzenlenen çevre konferansının temel metinlerinden biriydi. Dubos konferansın yabanın korunmasıyla ilgili değil, insani çevreyle, yani, çalışmanın da lafı hiç dolandırmadan, hatta kuru kuruya bahsettiği gibi, insanların karşı karşıya olduğu kimi temel çevre sorunlarıyla ilgili olduğuna dikkati çekti. Dubos, Mumford'ın da megamakineler olarak kavramsallaştırdığı olgunun aynısını, yani modern yıkıcı teknolojik kuvvetlerin çoğalmasının ve dünya nüfusundaki artışın insanlığı “intihara sürüklediğini” öne sürdü ve “bizim” (yani, endüstrileşmiş ulus devletlerin) “yeryüzünde yaşayan en son kuşakmışız” gibi hareket ettiğimizden yakındı. “Teknolojik toplumlar” tarafından yaratılan toplumsal ve çevresel koşulların “saçma sapan” olduğunu ve Dünyanın yanı sıra gelecek nesillerin esenliğine de ters düştüğünü söyledi (1968a: 11).

Dubos'nun çeşitli yazılarında derinlemesine tartıştığı en önemli çevre meselelerini aşağıda özetliyorum:

* Eskiden yerel bir mesele addedilen hava kirliliği, asit yağmurları ve küresel ısınmayla kendini daha fazla gösteren küresel bir sorun haline geldi. Dubos, otuz yıl kadar önce oldukça öngörülü bir biçimde, başta ABD olmak üzere endüstriyel

toplumların enerji savurganlığının, “aşırı ısı üretimine, toz zerreciklerinin birikimine ve atmosferdeki karbondioksit oranının artışına neden olarak” küresel iklimi değiştirmeye başladığını belirtmişti. Dubos, insan eylemlerinin dolaylı yollardan kutuplardaki buzulların erimesine neden olacağını da büyük bir olasılık olarak görüyordu (Ward ve Dubos 1972: 266–267; Dubos 1980: 21).

* Endüstriyel üretimin yarattığı endüstriyel atıklar ve biresimli kimyasallar akarsu ve göllerin, haliçlerin ve okyanusların kirlenmesine neden oluyordu. Dubos Baykal ile Erie göllerinin ve Akdenizin aşırı kirlendiğinden bahsediyor, balık sürüleri dahil tüm canlı yaşamının tehlikede olduğuna dikkat çekiyordu. Su yüzündeki yağ tabakalarının yanı sıra denizlerde oldukça yoğun cıva ve temizlik malzemesi birikintileri tespit ediliyordu; 1953 yılında Japonya’da Minamata Körfezinde cıva zehirlenmesinden çok sayıda balıkçı hayatını kaybetmişti (Ward ve Dubos 1972: 121; Dubos 1980: 21–22). İnsan yaşamı için vazgeçilmez öneme sahip okyanuslar, son derece ölümcül etkileri olan endüstriyel atıkların, hatta radyoaktif ve zehirli kimyasal atıkların boşaltılma alanları olarak görülüyordu (Ward ve Dubos 1972: 270–279).

* Dünyanın birçok yerinde ekilebilir arazilerin büyük bir kısmı, toprak aşınması ve ormansızlaşma nedeniyle yok oluyordu. Birçok çöl kuşkusuz, düzenli atmosfer olaylarının neticesi olmakla birlikte, yakın zamanda özellikle kuzey Sahra bölgesindeki yarı kurak ve kırılgan ekosistemlerde oluşan çöllere esasen insanın çevre yönetim hatalarından kaynaklanıyordu. Dubos Sudan’daki Sahra çölünün on yedi yıl içinde güneye doğru elli altmış mil kadar ilerlediğinden bahsediyor, aynı sürece Atacama ve Tar çöllerinde de tanık olunduğunun altını çiziyordu. Çölleşmenin nedeni kanıtlara göre iklim değişikliği değil insani faaliyetlerdi, Dubos da suçu büyük oranda, sözcülimi Masailer gibi yarı kurak bölgelerde hayvanlarını aşırı otlatan yerel göçebe çobanların üzerine atıyordu. Dubos’a göre, Masailer “Serengeti’de nereye ayak bastırsa orayı çöle çevir-

diler, yaban yaşam için yıkım getirdiler” (1980: 24). Aslına bakılırsa bu yorum hedefi epey ıskalıyor; her şeyden önce Serengeti “yaban” değil. Antropolojik araştırmalar Masai çobanlarının, hayvanlarının ve vahşi hayvanların Afrika’da iki bin yıldan uzun süre uyum içinde yaşadıklarını, ayrıca Serengeti gibi son derece büyük değer verilen bir bölgenin büyük oranda Masailerin otlatma ve yakma faaliyetlerinin sonucunda ortaya çıktığını gösteriyor (bkz. Collett 1987).

* 1940’larda dünya yüzeyinin yüzde on beş kadarı tropik yağmur ormanlarıyla kaplıydı, bu ekosistem dünya bitki ve hayvan türlerinin önemli bir kısmına ev sahipliği yapıyordu. Dubos yağmur ormanlarının büyük ihtimalle “gezegendeki en eski ekosistem” olduğunu söyledi ve muazzam miktarda güneş enerjisi depolayıp yine ciddi miktarda karbondioksit hapsederek dünyanın ekolojik dengesinin sağlanmasında hayati rol oynadığının altını çizdi. Yarım yüzyıl içinde dünyadaki tropik yağmur ormanlarının yarısından fazlası, madencilik, çiftlik besiciliğinin büyümesi ve kereste kooperatiflerinin faaliyetleriyle yok edildi. Dubos ormansızlaşmanın, yaşam çeşitliliğinin azalması ve Dünyanın karbon döngüsünün bozulması gibi tehlikeli ekolojik sonuçları olacağını savundu (1980: 25–26; Carwardine 1990: 45–48).

* Ağır makinelerin, yoğun kimyasal ilaçların ve gübrenin kullanıldığı endüstriyel tarımın gelişmesi, manzaranın son derece tehlikeli bir biçimde basitleşmesine neden oluyordu. Tek kültür ve topraktaki kaynakların düşüncesizce tüketilmesi, kısa vadede yüksek verim getirmekle birlikte, gelecekte toplumsal ve çevresel açıdan “felakete” neden olabiliyordu. Son çalışmalar gerçekten de endüstriyel tarımın, özellikle Güney Asya’daki “yeşil devrim” bağlamındaki zararlı toplumsal ve ekolojik neticelerini gözler önüne serdi. Dubos, bir zamanlar “Avrupa tabiatının en çok değer verilen hoşlukları arasında sayılan”, (vahşi yaşamın barındığı) küçük tarlaları ve ağaç çitlerini yok eden endüstriyel çiftçiliğin Avrupa’nın kültürel manzaraları üzerindeki tesirine de dikkat çekti (1980: 28; Ward ve Dubos 1972:

135–136; Clunies-Ross ve Hildyard 1992).

* Endüstrileşme ve kentleşme sadece yabancı ve “insan eli değmiş” değerli tabiatı yok etmekle kalmıyor, özellikle modern teknolojinin gelişmesiyle birlikte değerlendirildiğinde, kentlerdeki yaşam kalitesine de son derece olumsuz etkilerde bulunuyordu. Toplumsal denetim ve düzenleme, trafik sıkışıklıkları, çevre kirliliği, gürültüden ve istenmeyen uyarılardan kaçınmanın imkansızlığı, ırk çatışmaları, ekonomik sefalet, her türlü adaletsizlik; bunların hepsi, Dubos’ya göre, ekonomik ve teknolojik gelişmenin istenmeyen getirileriydi. Bir başınlık ve duygusal yalnızlık, hem doğal dünyaya hem insanlara yabancılaşma, çağdaş teknolojiye sahip toplumlarda sıklıkla görülen niteliklerdi. Dubos, Mumford’ın *Makine Efsanesi* kitabına atıfla, insan özgürlüğünün ve kişiliğin eksiksiz gelişiminin “teknolojik denetim ve düzenlemeye”, verimlilik, kar ve iktidara odaklı endüstriyel ekonomiye “kurban verildiğini” vurguladı. Nükleer savaş tehdidi yaratan, ayyuka çıkmış “müşterek bir çılgınlık hali” de cabasıydı (1968a: 23–26).

Mumford gibi Dubos da zehirli egzoz gazlarıyla atmosferi kirleten, her yıl ABD’de 40.000 can alan, gündelik yaşamımızın ruh göçürten mekanikleşmesine omuz veren kişisel arabaların her yanı sarmasına son derece eleştirel yaklaşıyor (1961: 74). Dubos, *The Wooing of the Earth* kitabının eklerinden birinde, insanı ve yeryüzünü tehdit ettiğini düşündüğü ana tehditleri sıralıyor.

Bunlar nükleer savaş, gençlere anlamlı işler üretme imkanının ortadan kalkması, aşırı nüfus artışı, çevresel bozulma ve kirlenme, aşırı enerji ve kaynak tüketiminden oluşuyor (1980: 160–161). Dubos’nun siyasi meselelere; sözgelimi yerel toplulukların çözülmesine, insan haklarının reddine, devletlerin yaygın soykırım ve siyasi baskı yoluna gitmesine neden olan “şiddet diyalektiğine”, tüm dünyaya yayılan azgın toplumsal eşitsizliklere, küresel kapitalizmle birlikte ekonomik iktidarın belli ellerde toplanmasına daha fazla parmak basmaması ise ilginç (Morris 2004: 15–16).

İnsanlık tarihi boyunca çevresel felaketler yaşandı, ama bunlar genelde yerel sorunlar olarak kaldı. Ama son yıllarda dünya nüfusunun artışı ve modern teknoloji sayesinde yıkıcı güçlerin iyice yayılması insana ve Dünyaya tehdit oluşturan tehlikeleri de artırdı. Öte yandan Dubos felaket tellallığı yapanların, yahut teknolojiye bakınca ütopya görenlerin safına katılmayı reddetti, aksine mevcut tehditlerin göğüslenip alt edilebileceği bir gelecek düşledi. Dubos, “bilgimiz ve insanın, yeryüzünün refahı konusundaki sorumluluk duygumuz sayesinde ekolojik sınavı geçebilecek, estetik ve ekonomik açıdan tatminkar, uygarlığın gelişmesine uygun yeni çevreler yaratabileceğimiz” sonucuna vardı (1980: 159). Bu, kuşkusuz Faustçu değil ama insan merkezci bir bakış açıydı, ama Dubos karanlığa sövmektense bir ışık yakmak gerektiği konusunda Konfüçyüs’le aynı kanıdaydı (1980: 30).

Yabanın ve Doğanın Korunması

Dubos insanın doğayla ilişkisinin, doğaya dahlinin en büyük mutluluk kaynağı olduğunu, kendi “müzmin iyimserliğinin” de doğal dünyanın kendi içinde bir bütünlüğe sahip olduğunu düşünmesinden kaynaklandığını dile getirdi. Üstelik çevre meseleleri karşısındaki yersiz kötümserliğin herhangi bir temeli olmadığını savundu, zira ona göre doğal ekosistemler kendilerini sarsan zararların ardından eski hallerine dönmelerini sağlayan muazzam bir güce sahiplerdi. “Doğanın çabuk iyileşme gücü”, sözgelimi Birinci Dünya Savaşı sırasında ki, kuzeydoğu Fransa’daki Verdun bölgesini yangın yerine çeviren çatışmaların ardından ormanların tekrar boy göstermesinde, ya da 1883 yılında Krakatoa adasındaki volkanik patlamaların ardından canlı yaşamının tamamen tekrar ortaya çıkmasında görülebiliyor (1980: 34–36). Bu arada Dubos ekosistemlerin, bitki ve hayvanların düzenli bir sıra içinde birbirinin yerini almasıyla gelişerek en nihayetinde kararlı bir “zirve” noktasına ulaştığı fikrine şüpheyle yaklaşıyordu. Doğal ekosistem-

lerin gelişiminde insan faaliyetleriyle tamamen alakasız ve volkan patlamalarından depremlere, kendi kendine çıkan yangınlara, fırtınalara, iklim değişikliklerine kadar gelişigüzel bir sürü olay rol oynadı, zaten gerçek dünya da “son derece basit, sistemli bir silsile ve zirve düşüncesinden” çok daha ilginç ve karmaşık bir yerd. (1980: 43; ayrıca bkz. Botkin 1990).

Cilalı Taş devrinden bu yana insanların büyük çoğunluğu kültürel çevrelerde yaşayageldi, bununla birlikte “yaban”, yani insan eylemlerinden pek nasibini almamış çevreler insan yaşamında önemli rol oynamayı sürdürdü. Dubos da, gerek Büyük Okyanus kıyıları, gerek New Mexico ovaları, Büyük Kanyon ya da Oregon’ın el değmemiş ormanları olsun, yabanda geçirdiği zamanın, yaşamını sözle anlatılamayacak kadar zenginleştirdiğini vurguladı (1980: 7–8). Dubos bu deneyimler sırasında bütün duyuların devreye girdiğini, belki de ilk avcı toplayıcıların ve genel itibarıyla kabile halklarının gündelik yaşamlarının sıradan bir ögesi olan “organik, bütüncül bilginin” insanın içine doğduğunu söyledi. Ancak Dubos bu bilginin dini inançlarla ve şamanların görüşleriyle karıştırılmaması gerektiğinin de altını çizdi (1980: 9; krş. Abram 1996).

Dubos ayrıca “yabanın” tarih boyunca farklı kültürel yorumlara maruz kaldığına dikkat çekti. Kitabı Mukaddes’te “yaban” kavramı yaklaşık üç yüz defa geçiyordu; genel olarak vahşi, az yağış alan alanları belirtiyor ve tamamen kötuleyici bir manada kullanılıyordu. Yaban melun ruhların ve kötü etkilerin alanıydı. İlk Avrupalı topluluklarda da “yaban” daha çok olumsuz çağrışımlara sahipti; dağlar, bataklıklar ve el değmemiş ormanlar gibi insan yerleşimi olmayan bölgelere ya korku ve kaygıyla yaklaşıldı, ya da insan amaçlarına ve esenliğine katkısı olmayan bu çevrelere küçümsemeyle bakılırdı.

ABD’deki ilk püriten yerleşimciler de, daha önce bahsettiğim gibi, doğudaki ormanlara, “vahşi canavarların ve insanların” cirit attığı, kimsesiz ve nahoş bir çevre, bir yaban alan gözüyle baktılar (Dubos 1980: 11). Avrupalının vahşi manzaralara bakışı ancak on sekizinci yüzyılda değişti; bu estetik kay-

ma sonucunda yaban duygusal ve düşünsel zenginleşme kaynağı olarak görülmeye başladı. Bu dönüşüm özellikle Rousseau ve Wordsworth gibi İngiliz romantik şairlerinde açıkça görülüyordu (Dubos 1980: 13).

Emerson, Muir ve Thoreau'nun yabana atfettikleri önemin altını çizen Dubos, yaban alanların korunması gerektiğini savunur, zira yaban hem büyük yaşam çeşitliliği barındırdığı ve modern tarım sistemlerinin kararsızlığının yarattığı tehlikelere karşı güvence oluşturduğu için ekolojik öneme sahiptir, hem de insanın psikolojik ve duygusal esenliğine katkı sağlar. Edward Wilson'un daha önce bahsettiğim yaşam aşkı kuramı gibi, Dubos da insanlığın Dünya tarafından şekillendirildiğine, bu yüzden de doğal unsurlarla ve başka organizmalarla ilişki içinde olmanın insanın önemli psikolojik ihtiyaçları arasında bulunduğuna dikkat çeker. Ancak, biyolojik ve psikolojik esenliğimiz için yabana ihtiyacımız olmakla birlikte, gidip de yabanda yaşamamıza da gerek olmayabilir. Dubos, Thoreau gibi yabana büyük aşk duyan birçok yazarın da medeni yaşamın önemini savunduğunu hatırlatır. Bununla birlikte, "biyo-çeşitlilik koruma alanlarının" yaratılmasını sağlayan yabanın korunması arzusu, önemli bir insani değer de ifadesidir (1980: 17; yaban fikri üzerine ayrıca bkz. Nicolson 1959; Nash 1973; Oelschlaeger 1991).

Dolayısıyla, Dubos'a göre çoğu insanın doğayla ilişkisi derin bir duygusal karmaşa içerir. İnsan bir yandan tropik yağmur ormanlarından yüksek dağlık bölgelere, güney kutbuna, haliçler ve başka sulak alanlara, kadim ormanlara, Afrika savanlarına kadar yabanın bütün çeşitliliğiyle *korunmasına* yönelik bir kaygıya sahiptir; öte yandan aslında insanın yaratıcı etkinliği sayesinde ortaya çıktığı için kültürel çevreler olarak görülmesi gereken yerlere, güney İngiltere'nin ağaçlıkları ve ağaç çitleri, Avrupa'nın korulukları ya da Kuzey Amerika'nın doğusundaki tarlalar gibi, yüzyıllar süren ormansızlaşma, bataklık kurutma, yoğun işleme ve fidancılığın neticeleri olan yerlere de *sahip çıkma* kaygısı içindedir (Dubos 1980: 128–129). Dubos

Mumford'ın yanı sıra Henry Thoreau, John Burroughs ve Joseph Wood Krutch gibi ünlü Amerikan doğa bilimcilerinin bu duygusal karmaşayı çok canlı biçimde ifade ettiğini dile getirir. Bu kişilerin hepsi yaban manzaraların ve yalnızlığın, doğayla baş başa kalmanın önemini ileri sürmekle birlikte, daha önce söylediğim gibi, kültürel manzaraların ve insan uygarlığının da son derece önemli olduğunu ifade ederler. Dubos buradan, doğal dünyaya yönelik müphem tavrın insan doğasının bir özelliği olabileceği sonucunu çıkarır (1980: 130–132).

Bu müphemlik Yosemite Ulusal Parkındaki Hetch Hetchy ırmağı üzerine baraj inşa edilmesi planının neden olduğu ünlü tartışmada da açıkça görülebilir. 1901 yılında San Francisco belediyesi şehre su ve elektrik vermek için bir baraj inşa etme önerisinde bulundu. Tavizsiz bir yaban koruma gönüllüsü olan, 1890 yılında Yosemite Ulusal Parkının kurulmasında büyük emeği bulunan, dönemin Sierra Club başkanı John Muir baraj karşıtı harekete liderlik etti. Theodore Roosevelt ve Gifford Pinchot gibi muhafazakarların desteğini alan San Francisco'nun siyasi seçkinlerini, “kutsalı yakıp yıkanlar,” “azgın ticaret tutkunları,” doğadan tiksinen insanlar olarak tanımladı. Muir bu tatsız mücadeleyi kaybetti; Başkan Wilson 1913 yılında vadiyi sular altında bırakacak yasayı imzaladı. Kimi Sierra Club üyeleriye baraj kurulmasının vadinin görünüşüne bambaşka bir güzellik kattığını ve ırmağın San Francisco'ya su sağlamakla kendisinden beklenen “en yüce” görevi yerine getirdiğini ifade ettiler. Dubos, bu söylemlerin son derece insan merkezci bir tavrı yansıttığına işaret etti (1980: 135; konuyla ilgili mükemmel bir tartışma için ayrıca bkz. Nash 1973: 161–181).

“Yaban tapıncı” adı verilen bir halin de etkisiyle, toplumun yaban alanlara giderek daha fazla ilgi göstermesi, kuşkusuz yabanın korunmasıyla dinlence yeri ihtiyacı arasında giderek şiddeti artan bir çatışma yarattı. 4 Temmuz kutlamaları sırasında Yosemite vadisinde mil kareye sekiz bin kişi düştüğünü anımsatan Dubos, vadiye gelen herkesin bir miktar yalnız kalmak,

uygarlığın baskısından “kaçmak” düşüncesinde olduğunu söyleyerek buradaki ironiye dikkat çekti. Ulusal parkın lüks oteller, kayak teleferikleri, tenis kortları, yüzme havuzları ve golf sahalarıyla her geçen gün daha fazla sömürülmesi, Muir’in yaban alanları koruyarak insanların doğal dünyayla doğrudan temas etmelerini sağlama hayalinin çoktan unutulduğunu gösteriyor. Dubos buradan hareketle, normalde yabanla ilişkilendirilen özgürlüğün niteliğini kaçınılmaz olarak azaltsa da, yaban alanların yönetilmesi ve denetim altında tutulmasının bir zorunluluk haline geldiğini savundu (1980: 138).

İnsan ve Dünya arasında ortakyaşama dayanan bir ilişkiye ihtiyacımız olduğunu savunan Dubos’a göre her şeyin başı çeşitlilikti. Bu nedenle yalnızca korumacı ve sahip çıkmacı bakış açılarını benimsemenin yanı sıra, yaban alanları, çeşitli kültürel manzaraları ve kent ortamlarını bir araya getiren bir çevre yaratılması ihtiyacını da dile getirdi. Dubos, insan türünün karmaşık tarihinin doğrudan bir sonucu olarak, çoğu insanın “arada sırada kendi evrimsel geçmişlerine ait farklı deneyimleri yeniden yaşamaya; avcı toplayıcıların (yaban), çiftçi ve çobanların (insan eli değmiş manzaralar) ve kent sakinlerinin (kent yaşamı) yaşamlarının izini sürmeye özlem duyduğunu” öne sürdü. Ama Dubos’a göre, “insanlar da yeryüzü de ‘yabanlıklarını’ en azından kısmen korumayı sürdürmeliydi” (1980: 158–159).

16. Bilim ve Bütüncüllük

Dubos’nun, uygarlık denen son derece tartışmalı kavramın anlamına dair düşüncelerini ortaya koymasına bir bakıma Kenneth Clark’ın (1969’da yayımlanan) ünlü *Civilisation* (Uygarlık) programı ve Jacques Ellul’ün (1965) “teknolojik uygarlık” eleştirisi neden oldu. Dubos “uygarlık” kavramının ilk kez 1757 yılında Fransız iktisatçı Marquis de Mirabeau tarafından dile getirildiğini ve Aydınlanma filozofları tarafından kabaca, görece eski “incelik” kavramına karşılık gelecek şekilde kullanıldığını belirtti. Kavram nazik davranışları, insan-

ca yasaları, savaşın sınırlanmasını ve yüksek amaç ve tutumları ifade ediyordu (Dubos 1973a: 141). On dokuzuncu yüzyılda, Endüstri Devriminin hemen ardından anlam kaymasına uğrayarak mal üretimi, ekonomik zenginlik ve maddi ilerleme çağrışımlarına sahip teknolojik uygarlığı belirtmeye başladı. Kelime böylece on sekizinci yüzyıldaki “incelik” anlamını kaybederek, Dubos’ya göre, Galbraith’in alaycı ifadesi “refah toplumuna” karşılık gelmeye başladı. Dubos’ya bakılırsa:

İnsanlığın bilimsel ve teknolojik düşlerinin çoğu gerçekleşti. Modern bilimsel teknolojinin kazanımları Franklin, Concorde ve diğer Aydınlanma filozoflarının hayallerinin kat be kat üzerine çıktı. Ancak bu kazanımların topluma maliyeti on sekizinci yüzyılın umutlarıyla pek örtüşmedi. (1973a: 144)

On sekizinci yüzyıl filozoflarının niyetleri gerçekleşmedi, hatta Dubos’ya bakılacak olursa, teknolojik uygarlık son derece yanlış yerlere sürüklendi. Dubos yirminci yüzyılın hataları ve suçları için, hatta postmodernistlerin yaptığı gibi “akıl” üzerinden Aydınlanma düşünürlerini suçlayacak kadar kötü niyetli değildi (Batı uygarlığıyla ilgili iyi bir çalışma için bkz. Patterson 1997).

Kenneth Clark’ın geçmişe özlemini ve çağdaş “uygarlıktan” heyecan duymamasını eleştiren Dubos, Ellul’ün modern teknolojinin insan denetiminden çıkmaya yazgılı olduğunu savunan aşırı kaderci yaklaşımından da hiç hazzetmiyordu. Ellul’e göre teknolojik toplum makinenin verimliliğine ve bürokratik merkezi bir siyasi yapıya dayalı, her noktası düzenlenip denetlenen, mekanikleşmiş bir toplumsal varoluş biçimiydi. Dubos insanların bürokratik ve teknolojik çevrelere son derece iyi uyum sağladığını kabul etmekle birlikte, yaratıcı kendiliğindenlik aradıklarının da altını çizdi. Dubos insanların teknolojik zorunluluklara alışmaları gerektiği fikrini savunulamaz buluyordu, zira teknolojik yaşam biçiminin hiçbir şekilde insanı mutluluğa, esenliğe götürmek gibi bir derdi yoktu. Dubos insanların çoğunun “yapay-canlı uygarlığında” yaşamaktan mut-

lu olacağından ciddi olarak kuşkuluydu (1981: 69).

Ancak Dubos'nun gözünde asıl felaket tellalları, Ellul gibi insanın kendini yıkıma götürdüğünü düşünen kötümserler değil, on sekizinci yüzyılın “insanca, uygar yaşam” ülküsüne tamamen sırt dönerek, geleceği daha fazla “büyümenin” yaşanacağı ama şimdinin aynı bir yer ve zaman olarak görenlerdi (1973a: 150).

Endüstriyel kapitalizme yönelik eleştirinin şüphesiz oldukça uzun bir geçmişi var. Dubos da on dokuzuncu yüzyıl başlarında Ned Ludd'un takipçilerinin makine teknolojisine karşı ayaklanmalarından ve Fransız işçilerinin, makinelere zarar vermek için kullandıkları ahşap ayakkabıya verilen isim olan “*sabot*” kelimesinden türeyen endüstriyel “baltalama” (*sabotage*) eylemlerinden bahsetti. Dubos ayrıca endüstriyel teknolojinin doğayı ve insan yaşamını tüketmesine ağıt yakarak bir dolu hassas insana kan ağlatan Belçikalı şair Verhaeren'ı da andı. Mumford'ın aksine Dubos “kapitalizm” kavramını kullanmıyor, içinde bulunduğumuz dönemi tanımlarken “endüstriyel uygarlık” ifadesini tercih ediyordu. Ayrıca çağdaş endüstrileşme eleştirisinin birkaç on yıldır yeni bir rota izlediğini ve yeni bir anlama kavuştuğunu öne sürüyordu.

Endüstriyel uygarlığın yanı sıra “ilerleme tapıncına” da eleştiri getiren çağdaş ekoloji hareketi, mevcut gidişatın sürmesi halinde, “fiziksel çevrenin duyuşal niteliklerinden tamamen yoksun kalacağını, toplumsal çevrenin toplumsal böceklerinkine benzer bir düzen ve denetime maruz kalacağını” dile getirdi (1973a: 154). Ancak geçmişten farklı olarak bugün artık endüstriyel teknolojinin çok daha yoğun etkiye sahip olduğu da dünyanın sonsuz olmadığı da anlaşılmış durumda. Dubos'nun ifadesiyle, “yeryüzü, tek seferlik doğal kaynaklar, kirleticilerle başa çıkma yetisi ve alan bakımından sınırlı olduğu için, insan nüfusu da endüstriyel üretim de sonsuza dek büyümeyi sürdüremez” (1973a: 155). Endüstri öncesi toplumların geçim ekonomileriyle endüstriyel uygarlığın (kapitalizmin) “söküp çıkarma ekonomisini” kıyaslayan Dubos, daha eski tarım ve hay-

vancılık biçimlerinin olumlu yönlerinin altını çiziyor. Ekilebilir arazi ve otlaklar insanların yüzyıllar boyu süren çabalarının sonucunda yabandan alınıp ehlileştirildi, toprak ürün döngüleriyle ve ustaca tarım yöntemleriyle zenginleştirildi. Dünyanın her yerinde endüstri öncesi toplumlar “bataklıkları kuruttu, nehir kıyılarını temizledi, kanallar açtı, yollar inşa etti, kentler kurdu” ve daha binlerce farklı yol yordamla bugün insanın “doğal çevresi” olarak gördüğümüz yaşanabilir dünyayı yarattı. Yontma Taş devrinden bu yana insanlar, doğal dünya üzerindeki yıkıcı etkileri oldukça sınırlı kalan uygulamalarla, yabani “görmekli uygarlıklara” dönüştürdüler (1973a: 156).

Bunun aksine, çağdaş endüstriyel uygarlık büyük oranda “söküp çıkarma” ekonomisine dayanıyor; çağlar boyunca gezegende biriken petrol, gaz ve maden cevherlerini çıkarmanın yanı sıra, tarımsal zenginlik olan humusu da yok ediyor. Artık gözünü okyanusların maden ve biyolojik kaynaklarına da dikmiş durumda. Dubos çağdaş endüstriyel tarımın söküp çıkarma sisteminin mükemmel örneği olduğunun altını çiziyor; zira çiftçiler yüksek verim için “karışık teçhizatın yanı sıra makinelere yakıt olarak yenilenmesi mümkün olmayan petrolü, yine üretimi fosil yakıtlara ve diğer yenilenemez kaynaklara dayanan gübre ve tarım ilacını elini korkak alıştırmadan” kullanmak zorunda (1973a: 156). Dubos ABD çiftçisinin kullandığı endüstriyel teçhizatın ve yakıtın kalori cinsinden miktarının, hasat edilen mısırın kalorisinden daha fazla olduğunu söylüyor; bu tarım yönteminin toprağın doğal verimini yok etmesi de cabası.

Stephen Vincent Benet, destansı *Western Star* (Batı Yıldızı) (1944) şiirinde ilerlemenin ya da “ileriye gitmenin” Amerika’nın alın yazısının ya da “dehasının” tecellisi olduğunu söylüyordu. Dubos’un gözünde Benet, Amerika’da ilerlemenin, hatta on sekizinci yüzyıldan bu yana Batı uygarlığını egemenliği altına almış “büyümek için büyümenin” faziletine duyulan inancın sesiydi. “Daha fazla, daha büyük, daha ileri, daha hızlı, insan yaşamının ilerlemesinin su götürmez reçetesi

haline gelmişti” (1973a: 159).

Maddi metalar bolluğunun kaçınılmaz olarak mutluluk sağlayacağı inancını temel alan ilerleme kavramı, Dubos’ya göre, meydan okunması gereken bir “efsaneden” başka bir şey değildi. Dubos’nun “etik canavarlık” olarak tanımladığı, devasa servetlerin devasa sefaletle yan yana bulunması durumu bir yana, büyüme vurgusu “büyümenin” olumsuz yan etkilerine, (bir önceki bölümde tartıştığım) gezegenin her yanını saran muazzam ekolojik sorunlara gözlerini tamamen kapıyor (1973a: 158). Ekonomik büyümeyle özdeşleştirilen ilerleme saplantısının denetim altına alınması gerekiyor. *Yaşamın* niteliğinin korunması ve geliştirilmesi günümüzde ekonomik büyümeye ve sonu gelmez meta üretimine arka çıkmaktan çok daha önemli. Teknolojik gelişmelerin faziletlerini değerlendirirken kıstasımızın yaşamın niteliği olması gerekiyor. Dubos, iktisatçı Herman Daly’yi takiben, endüstriyel toplumun bu gidişle çok uzun ömürlü olmayacağını, insanlığın bir “kararlı durum” ekonomisi geliştirmesi gerektiğini savunuyor. Yani aslında ihtiyacımız olan şey daha “insanca bir uygarlık” (1973a: 162; ayrıca bkz. Daly 1996).

Mumford gibi Dubos için de bu, bölgeselciliğin ve merkez-siz ekonominin ön plana çıkarılması anlamına geliyordu, çünkü yerel idare Dubos’ya göre her zaman ulusal ve küresel yönetim sistemlerinden çok daha etkin çalışıyordu (1981: 101). Dubos bölgesel kültür ve kimliği de (Deleuze gibi postyapısalcı düşünürlerin savunduğu) köksüz göçebelikten ya da ulus devlete mensubiyetten çok daha sürdürülebilir bir hal olarak görüyordu (1981: 92). Çeşitlilik, yokluğunda özgürlük ve yaratıcılık pek bir anlam ifade etmediği, boş laflara dönüştüğü için, Dubos için en önemli ve hayati meseleydi. “Küresel düşün, yerel hareket et,” kuşkusuz Dubos’nun gözde özdeyişlerinden biriydi.

Dubos teknolojiye, özellikle de sağlıklı ve medeni bir çevre ve yaşam biçimi yaratmaya elverişli teknolojik gelişmelere karşı olmamakla birlikte, Buckminster Fuller (1969) gibi teknolo-

ji peygamberlerinin geleceğe yönelik görüşlerini şiddetle eleştiriyordu. Bu teknokratik düşünüş biçimi insanı makineye indirgiyordu, bu peygamberlerin gözünde canlandırdığı dünya her şeyin daha büyüdüğü, hızlandığı ve tamamen mekanikleştiği, yani insan ihtiyaçlarına, arzularına ve olasılıklarına yanıt vermekten çok mekanik verimliliğe odaklanmış iç karartıcı ve biyolojik bakımdan kısır bir dünyaydı (1968a: 153).

Kendi ifadesiyle yeni “bilimsel insancılığı” savunan Dubos, ilhamını Kartezyen metafizikten alan, fizik ve kimyanın ortodoks yöntemlerini benimseyen indirgemeci ve atomcu çağdaş bilimlere büyük ölçüde eleştirel yaklaşıyordu. Çözümlemeci ya da atomcu yaklaşımın önemini ve yararını reddetmiyor, ancak bu yaklaşımın, doğal sistemlerin “bütünleşmiş varlıklar” olarak faaliyet göstermesini sağlayan mekanizmaları anlamaya çalışan ekolojik bakış açısıyla tamamlanması gerektiğine vurgu yapıyordu. Bu bakış açısının merkezinde, hiçbir canlının “bağımsız, ayrık bir varlık” olarak hareket edemeyeceğini, çünkü organizmaların ancak içinde bulundukları sistemin parçası olarak ele alındıklarında anlaşılabilceğini vurgulayan ilişkisel bir epistemoloji bulunuyordu. Özellikle hayatının bütün yönleri fiziksel, biyolojik, psikolojik, toplumsal ve kültürel bir dizi etmeden derinlemesine etkilenen insan söz konusu olduğunda, bu bakış açısının doğruluğu pek tartışma götürmezdi. Dolayısıyla önemli olan, insanlar dahil bütün canlılarla içinde bulundukları çevre arasındaki karmaşık karşılıklı ilişkilerdi, zira insanın evrimsel, toplumsal ve deneysel geçmişi yaşamını derinlemesine etkiliyordu (1968a: 93, 1981: 37). Dubos’a göre insanlığın en acil sorunları hep ilişkilerle, iletişimle ve alışkanlıkların değişmesiyle ilgiliydi; bir başka deyişle bunlar “sistemlerin, karmaşık etkileşimlerinin tamamı dahil olmak üzere, bütün olarak incelenmesini gerektiren durumlardı” (1968a: 32). Dubos da özellikle insan yaşamı bakımından son derece önemli olan bu durumların incelenmesi için organizmacı, bütüncül ve ekolojik bir bilimsel yaklaşım öneriyordu.

Hayatının çoğunu bilimsel çalışmalarla geçiren Dubos

için, bilimin toplumsal neticeleri, özellikle de bilimin insanlığa mutluluk, sağlık ve refah getirmek üzere sistemli olarak uygulanmasına dayalı Aydınlanmacı yaklaşım her daim büyüleyiciydi. Ancak Dubos yirminci yüzyılın ikinci yarısında, nükleer savaş, hınca hınç dolmuş kentler, elektronik gözetim, acından ölen insanlar, makineleşmiş, bölük bölük ayrılmış ve insanlığından çıkmış yaşam biçimleri, hava kirliliği ve en genel anlamda ekolojik kriz gibi, kendi ifadesiyle “toplumsal karabasanlar” yaratıldığından da bihaber değildi. Bütün bunlar endüstriyel uygarlığın (kapitalizmin) meyveleriydi ve bilim sayesinde ortaya çıkmışlardı. Bunlar bilimin “olumsuz etkileriydi” (1961: 12, 1970: 111). Bu durum Dubos’nun aklına Francisco Goya’nın, masasında uyuyakalmış bir araştırmacıyı betimleyen “*El Sueno de la Razon Produce Monstros*”: “Aklın Uykusu (ya da düşü) Canavarlar Yaratır” adlı en ünlü gravürlerinden birini getiriyordu. Canavarları yaratanın aklın *uyuması* mı yoksa aklın ütopyacı *düşleri* mi olduğu tartışılır, ama Dubos her iki yorumu da kabul eder ve akıl uykuya daldığında ya da kendi gücünden gözü döndüğünde “uygarlığın dizginlerini canavarların ele geçirdiğini ve insanın insanlığını yitirdiğini” dile getirir (1961: 12–15).

Dubos aklın da bilimin de insan uygarlığının ayrılmaz parçaları olduğunu kabul eder ama aşırı akılcılık ve bilimciliğin de karşısında durur. Akıl Rönesanstan bu yana muazzam bir bilimsel bilgi yığını oluşturmuş ve teknolojik başarılar elde etmişse de, Dubos insani kaygılara ve etik sınırlara sahip olmayan aklın her zaman yıkıcı olduğunu öne sürer. Bu yüzden akıl her zaman bilgelik ve imgelemle ölçülü hale getirilmelidir.

Dubos kırk yıl önce yazıp çizmiş olmakla birlikte fikirleri, özellikle de bilime dair tavırların uçlara kayma eğiliminde olduğu ve birbirine zıt iki tavrın birbiriyle çekiştiği saptamaları halen güncelliğini koruyor. Bu tavırlardan ilki bilimin (ve teknolojinin) kudretine sorgusuz sualsiz güven ve imana dayanıyor ve çağdaş teknokratların dilinde kimi zaman dar görüşlü düşünsel bir kibrin ifadesine dönüşüyordu. Kimi *littérateur*

(edebiyatçı) ve felsefecilerin yanı sıra bilim karşıtları tarafından dile getirilen ikinci tavır ise, bilime horgörülmesi ve küçüm-senmesi gereken bir şey olarak bakıyor ve tamamen sırtını dö-nüyordu (1961: 8–11). Bu iki uç arasında hareket eden Du-bos, bilimin ve özellikle yaratıcı dinamizminin öneminin altını çizdi. Bununla birlikte bilimin faydacı yönlerinin kendisi için çok önem taşımadığını da itiraf etti. Bilimi tanımlamanın güç olduğunu söyleyen Dubos'ya göre, bilimin özünde bulunan ni-telikler şöyle açıklanabilirdi: “gerçek peşinde koşma, savların kanıtlanabilirliği, kullanılan kavramların tanımlarında açıklık, bu kavramlarla dile getirilen iddiaların tutarlılığı, son olarak da alçakgönüllü bir gerçeğe ... saygı tavrı” (1961: 5). Ama bili-min ve teknolojik yeniliklerin insani amaçlara tabi kılınması, ekolojik ilkeleri temel alan toplumsal amaçlara uygun hale ge-tirilmesi gerektiğini de savunuyordu. Dubos, “bilimin ve yarat-tığı teknolojilerin uygarlığa en büyük katkısı, megamakinenin daha da büyütülmesiyle değil, ekolojik dengenin korunmasına ve insan olanaklarının geliştirilmesine yardım sağlayarak” suna-cağını belirtti (1970: 257).

Dubos'nun esas kaygısı insanlarla doğal dünya arasında or-takyaşam ilişkisini ve insan kişiliğinin gelişimini teşvik etmek-ti. Kendisi, tam anlamıyla ekolojik bir insancıldı.

Üçüncü Bölüm

Murray Bookchin'in Toplumsal Ekolojisi

17. Bookchin'in Yaşamı ve Eserleri

Murray Bookchin (1921–2006) ekoloji hareketinin öncülerinden biriydi, bugün de kuşkusuz en ünlü ve tartışmalı çağdaş siyasi ekolojistlerden biri olarak biliniyor. Köktenci bir eylemci, önemli ve etkili bir araştırmacı olan Bookchin, kırk yıldan uzun süre çevre meseleleri, kent kültürü, özgürlükçü siyasi hareketler ve toplumsal ekoloji üzerine etkileyici ve çığır açan sayısız makale, siyasi çalışma ve kitap üretti. Ekoloji hareketi içinde dini gizemcilik ya da postmodernizm yoluna sapmayan, Aydınlanmanın akılcı geleneğine sadık kalan önemli düşünürler arasında yer aldı. Hayatını solcu ve devrimci olarak sürdürdü. Ne var ki, günümüzde başta anarko-ilkelciler ve post-anarşist adını kullananlar olmak üzere kimi anarşist gruplar Bookchin'in savunduğu toplumsal anarşist fikirlere dudak bükerek oldular.

Göçmen bir Rus Yahudisi ailenin çocuğu olarak New York'ta Ocak 1921'de doğan Bookchin, Janet Biehl'in ifadesiyle "Rus devriminin koyu gölgesi altında yetişti" (1997: 2). Bookchin'in ailesinin devrimci fikir ve geleneklerle güçlü bağı devrim öncesine dayanıyordu. Anneanesi Zeitel Ka-

luskaya, anarşizme oldukça yakın duran sosyalist devrimcilerin halk hareketi olarak bilinen Narodniki'nin üyesiydi. 1881'de Çar İkinci Alexander'a suikast düzenleyenler de bu örgüttendi. Dedesi Moshe Kalusky ise Çarlık döneminde hayatta kalmayı sürdürebilen ilerici Rus ve Yiddiş basınında yazılar yayımlayan laik bir Yahudiydi. Moshe 1906 yılı civarlarında hayatını kaybettikten sonra, Bookchin'in anneannesi ailesiyle beraber ABD'ye göç ederek Aşağı Doğu Yakasına* yerleşti.

Kendi deyişiyle "ateşli köktenci" bir sürü göçmen topluluğunun yaşadığı bir mahallede büyüyen Bookchin, köktenci siyasetle çok erkenden tanıştı. Bookchin çocukken babası evi terk etti. Annesiyle birlikte, geniş ailenin desteğiyle ama zor koşullar altında Bronx'ta bir apartman dairesinde yaşadı. Genç yaşında Amerika Komünist Partisine katıldı; Komünist Partinin ve Genç Komünistler Birliğinin üyesi olarak işsizlerin örgütlenmesini sağlamak, kira grevlerine katılmak, açık hava toplantılarında konuşma yapmak, İspanyol devrimini desteklemek ve sokak köşelerinde partinin yayın organı olan *The Daily Worker*'ı (İşçi Günlüğü) satmak gibi çeşitli köktenci faaliyetlerde bulundu. Ancak genç Bookchin kısa süre sonra, Komünist Enternasyonalin 1935 yılında Halk Cephesini örgütlemesiyle birlikte komünizmden soğudu. Halk Cephesi birçok parti mensubu ve Bookchin'in gözünde sınıf işbirliğiydi, dolayısıyla da Marksizme ve sınıf mücadelesine ihanet olarak görülüyordu (1999: 23–39; ayrıca bkz. Biehl 1997: 2). İki yıl sonra, İspanyol İç Savaşı sırasında Rus komünizminden tamamen koparak Troçkist bir yöne kayan Bookchin Alman Troçkist Josef Weber'la ilişkilendirilen özgürlükçü sosyalist bir gruba katıldı. Bookchin Weber'ın yoğun etkisi altında geçirdiği 1940'lı yılların sonucu olarak esaslı bir özgürlükçü sosyalist haline geldi.

Liseden mezun olduktan sonra elektrikçi çıraklığı ve New Jersey'de dökümcülük yaptığı sırada sendikal çalışmalarda aktif olmaya başladı. İkinci Dünya Savaşı yıllarına denk gelen as-

* New York'da bir semt. (ç.n.)

kerlik görevinin ardından bir otomobil fabrikasına girdi, on yılını endüstri işçisi ve sendika eylemcisi olarak geçirdi (1999: 42). Bookchin'in "kampüs köktencileri" dediği akademisyenleri gösterişçilik, seçkincilik ve bilgiyi kendilerine saklama eğilimiyle eleştirmesinin arkasında bu geçmişin büyük payı olsa gerek.

Bookchin İkinci Dünya Savaşı'nın ardından dünyanın şiddetli bir değişim geçirdiğini, kapitalizmin küreselleşerek insan yaşamına her açıdan zarar vermeye başladığını ve kapitalist hakimiyetin ciddi bir ekolojik kriz yarattığını fark etti. Sendikal hareketle ve kendi deyişiyle "proleter sosyalizmiyle" de arası giderek bozuldu, ancak hayal kırıklığıyla bu hareketi yok saymak yerine devrimci sosyalist geleneği yeniden canlandırmak için çabaladı. Bunu yaparken de sırtını, 1870'lerde Bakunin'le Marx arasındaki anlaşmazlıklardan bu yana Marksist sosyalizmden ayrı ama onunla yakın ilişki içinde kendi tarihini oluşturan anarşist geleneğe yasladı ve kapitalizme ekolojik eleştiriler getirdi (bkz. Morris 1993a: 117-124).

Bookchin 1962 yılında, daha önceki çalışma ve makalelerinden yararlanarak (Lewis Herber adıyla) *Our Synthetic Environment* (Bireşimli Çevremiz) adında, ekolojik kriz üzerine öncü bir kitap yayımladı. Rachel Carson'ın *Sessiz Bahar* kitabıyla aynı yıl piyasaya çıkan bu kitap hem çok daha kapsamlıydı hem de çok daha köktenci bir yaklaşım içeriyordu; kendini tarım ilaçlarının zararlı etkileriyle sınırlamamış, kimyasal gıda katkı maddeleri, hastalık örüntülerinin değişimi, atmosferin, akarsu ve göllerin kirlenmesi, radyoaktif atıkların zararlı etkileri, toprak aşınması, düşük nitelikli gıda ve kent ortamının bozulması gibi konuları da ele alarak endüstriyel kapitalizmin çevreye yaptığı tahribatı çok daha derinlemesine incelemişti. Çevre krizinin kökeninde kapitalist ekonominin yattığını öne süren Bookchin, toplumun merkezileşmesini temel alan devrimci önerilerde bulundu (1962: 237-245). Kitapta Mumford'ın da Dubos'nun da etkileri açıkça hissediliyordu. Bookchin "kapitalizmin doğası gereği ekoloji düşmanı" olduğu

savını şiddetle savunmayı hayatı boyunca sürdürdü (1971: 16).

Bookchin 1960'lar boyunca devrimci sosyalist gelenekle ekolojik, eleştirel bir bakış açısını birleştirmeyi amaçlayan bir dolu özgün ve etkili makale kaleme aldı. Bunlar arasında en öne çıkanı 1964 yılına ait "*Ecology and Revolutionary Thought*" (Ekoloji ve Devrimci Düşünce) olsa gerek. Ekolojik krizin tek çözümünün devrimci toplumsal dönüşüm olduğunu açıkça ilan eden bu makale, köktenci ekoloji hareketinin manifestosu olarak tanımlandı. Makale daha sonra Bookchin'in *Kıtlık Sonrası Anarşizm* (1971) adlı, önemli bir makale derlemesi olan kitabında da yer aldı. Anarşist klasikler arasına giren bu kitapta birçok öncü çalışma yer almakla birlikte, modern teknolojinin olanaklarını araştıran, teknolojinin insani bir ölçeğe uyarlanması ve William Morris ve benzerlerinin diliyle "gereksiz zahmetin" sona erdirilmesine hasredilmesi gerektiğini savunan "Towards a Liberatory Technology" (Özgürlükçü bir Teknolojiye Doğru) makalesi ve son derece iğneleyici bir Marksist sosyalizm eleştirisi olan "Listen, Marxist!" (Dinle Marksist!) özellikle önem taşıyordu. Bu ünlü eleştiri yazısı Marksizmin yahut proleter sosyalizminin tarihsel sınırlılıklarını ele alıyor, devrimci dönüşümün faili olduğu öne sürülen proletaryayı ve öncü partiyi eleştirerek bunların "efsaneden" başka bir şey olmadığını öne sürüyordu (1971: 173–200).

Bookchin 1960'lı yıllarda Ecology Action East, nükleer karşıtı hareket Clamshell, East Side Anarchists ve kendisinin ilk makalelerini de yayımlamış olan Anarchos gibi çeşitli çevre hareketleri ve anarşist gruplarla içli dışlı oldu. 1960'ların sonuna doğru New York'ta Alternatif Üniversitede ders vermeye başladı, 1969 yılında ise Ecology Action East hareketinin *The Power to Destroy, the Power to Create* (Yok Etme Kudreti, Yaratma Kudreti) adlı manifestosunun taslağını kaleme aldı. Bu metin ekolojik bir toplum seçeneğini ön plana çıkaran son derece güçlü bir kapitalizm ve ekolojik kriz eleştirisiydi.

1970'lerde kentsel meseleler, (en mükemmel kapitalist ideoloji olarak tanımladığı) Marksizm ve eko-teknoloji üzeri-

ne makaleler yazmaya devam eden Bookchin, toplumsal ekoloji ile reformist çevrecilik arasında önemli bir ayrım yaptı ve sistemler kuramına yönelik eleştiriler geliştirdi. Bu dönemdeki makaleleri yine öncü bir eser olan *Ekolojik Bir Topluma Doğru* (1980) adlı kitapta toplandı.

1974'te çalışmaya başladığı New Jersey'deki Ramapo Kolejinde, onursal profesör olarak emekliye ayrıldığı 1983 yılına kadar toplumsal kuram dersleri veren Bookchin, ayrıca Vermont, Plainfield'da Toplumsal Ekoloji Enstitüsü adlı bir araştırma merkezinin kurucuları arasında yer aldı ve başına geçti. *Özgürlüğün Ekolojisi* (1982) en az on yıllık köktenci eylemciliğin, araştırmanın ve yazarlığın meyvesiydi. Bu eser genellikle Bookchin'in şaheseri kabul edilir. Toplumsal ekoloji kavramının özlü bir biçimde açıklandığı kitap, Bookchin'in "tahakküm mirası" ve "özgürlük mirası" olarak adlandırdığı olgular arasındaki tarihsel diyalektik ilişkiyi, antropoloji, tarih ve felsefenin de desteğiyle sistemli bir biçimde ele alıyordu. Tahakküm mirası sıradüzenin, sınıflı toplumun ortaya çıkışı ve devletle kapitalizmin yükselişine atıf yaparken, özgürlük mirası Batı uygarlığında bir nevi dip akıntısı oluşturan özgürlükçü ve halkçı demokratik hareketleri ve gelenekleri içeriyordu. Kitapta (Paul Rodin ve Dorothy Lee'nin aydınlatıcı çalışmaları ışığında) kabile toplumlarının yaşamı, kural epistemolojileri, "uygun" ya da özgürlükçü teknolojinin toplumsal yönleri ve Bookchin'in Charles Fourier'nin ütopyacı bakış açısına selam durarak ele aldığı, geleceğin ekolojik toplumunun temel nitelikleri üzerine ufuk açıcı tartışmalar vardı (1982: 328–332).

Bookchin'in *Özgürlüğün Ekolojisi*'ndeki tarzı "yer yer tımarlı" bulundu (Devall ve Sessions 1985: 259), Bookchin de kitabının biraz "başına buyruk" olduğunu söyledi. Yine de, toplumsal ekoloji ve Batı uygarlığının ikiz mirası üzerine düşünceleri köktenci, ferasetli, bilgelik dolu ve düşünsel bakımdan kışkırtıcıydı. Ayrıca, tartışmacı bir yazar ve siyasi eylemci olan Bookchin görüşlerini, Deleuze ve benzeri akademisyenlerin yaptığı gibi bilimsel laf kalabalığına boğulmuş, anlaşılması

zor felsefi savlar yerine doğrudan, kesin ifadelerle ortaya koyuyordu. Elbette, geniş bir bilimsel altyapıya dayanan bu ifadeler görgül araştırmalar ve gerçek verilerle destekleniyordu.

Özgürlüğün Ekolojisi, ekoloji, toplumsal anarşizm, Hegelci Marksizm ve köktenci insancılığı özgün ve tutarlı bir biçimde birleştiriyor. Bookchin'in düşüncesinin temel kaynakları ise, Aristoteles ve Hegel'in organik, diyalektik felsefesi; Bookchin'in pozitivism ve gizemcilik eleştirilerine çok önem verdiği eleştirel kuramcılar Marcuse, Adorno ve Horkheimer tarafından geliştirilen Marksizm anlayışı ve genel itibariyle Marksizm; Kropotkin'in karşılıklı yardımlaşma kuramı ve toplumsal anarşizm üzerine düşünceleri; Dubos ve Mumford'ın ekolojik insancılık anlayışları; son olarak da Hans Jonas'ın görüngüsel biyolojisi şeklinde sıralanabilir. Bookchin'in kendi düşüncesinin temelde evrimsel ekoloji kapsamına dahil edilebileceğini söylemekle birlikte Charles Darwin'i hiç anmaması ise ilginç bir nokta. Bookchin'in kitap boyunca kapitalizme neredeyse hiç atıf yapmaması da ilginç olmakla birlikte bunun arkasında yatan nedenlere aşınayız. Bookchin Marx'ın sınıf sömürüsü meselesini her yönüyle ele aldığını düşünüyor, *Özgürlüğün Ekolojisi*'nin amacının ise mevcut toplumsal baskı kavramlarını genişletip açmak olduğunu savunuyordu (1999: 271; ayrıca bkz. Biehl 1998b: 61).

Özgürlüğün Ekolojisi sıklıkla Bookchin'in şaheseri olarak gösterilse de, Bookchin her biri anarşist kurama ya da tarih alanına büyük katkılar sağlayan bir sürü önemli eser üretti. Aşağıda bunların bir kısmını ele alıyorum.

İspanyol Anarşistleri

İspanyol anarşizminin "görmekli yıllarına" (1868-1936) dair muhteşem ve hemen herkese hitap edecek şekilde yazılmış bu kitap, İspanya'da anarşizmin tarihine dair iki ciltlik bir eserin ilk cildi olarak düşünülmüştü. Ancak Bookchin İspanya İç Savaşını ele aldığı ikinci cildi hiçbir zaman bitirme-

di, çünkü 1936'dan sonra Ulusal Emek Konfederasyonu/İberya Anarşist Federasyonu (CNT/FAI) önderliğinin ilke ve uygulamalarında üzücü bir bozulma yaşandığını hissetti. Gaston Leval (1975) ve Josè Peirats'ın önemli yazılarından beslenen, son derece iyi araştırılmış *The Spanish Anarchists* (1977) adlı eser, İtalyan anarşist Guiseppi Fanelli'nin İspanya'yı ziyaret ettiği 1868'den İç Savaşın başlangıcına kadar geçen dönemdeki anarşizmin canlı bir tablosunu sunuyor. Kitap Bookchin'in proleter sosyalizmi ve anarko-sendikalizm konularındaki şüphelerini de ortaya koyuyor. Bununla beraber, İspanya'da atmış yılı aşkın süredir devam eden anarşist tahrik ve faaliyetlerin meyvesi olan 1936 Devriminin Bookchin'i en çok etkileyen yönü, anarşist "kolektiflerin" yaratılmasıydı. Böylece milyonlarca insan ekonominin köşe başlarını ele geçirmiş, kentte ve kırdaki işçilerin kendi kendilerini yönettikleri yapılar oluşturmuştu. Bookchin'in bu çalışması Richard Vernon'un ifadesiyle, "öğretici ve değerli bir kitap" (1983: 238).

Bookchin daha sonra İspanyol Devrimi ve 1936-1939 İç Savaşı üzerine düşüncelerini dile getirirken, bu dönemi "son iki yüzyılın en önemli proleter ve köylü devrimi" olarak tanımlayacaktı (1994b: 1; anarşist kolektiflerle ilgili bkz. Dolgoff 1974).

Kentsiz Kentleşme

Özgün olarak *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship* (Kentleşmenin Yükselişi ve Yurttaşlığın Çöküşü) (1987) adıyla, daha sonra da 1992 yılında tekrar yayımlanan bu çalışma, kentleşmeye ya da Mumford'ın devkent dediği yapıya yönelik bir eleştiriydi, ama aynı zamanda tercihen doğal dünyayla dengeli bir ilişkiye sahip, eşsiz bir insani ve ekolojik topluluk olarak bir kent anlayışı da öneriyordu. Kent yaşamı laik bir kültürü besliyor, bireyselliği geliştiriyor ve ortak bir *humanitas*; evrensel kültür anlayışına destek oluyordu. Merkezi devlet ve temsili hükümetle tanımlanan devlet idaresi ile öz-

gün siyaset arasında açık bir ayrım yapan Bookchin'e göre, özgün siyaset yurttaşların etkin olduğu bir siyaset biçimiydi; doğrudan ya da katılımcı demokrasi temelinde işleyen yerel yahut beledi meclisleri temel alıyor ve herkesi ilgilendiren meselelere ilgili gevşek konfederasyonlar oluşturulmasını öngörüyordu.

Tarih boyunca çoğu kentin merkezi devletlere karşı dengeleyici bir kuvvet oluşturduğuna dikkat çeken Bookchin, *Kentsiz Kentleşme*'de "yurttaş özgürlüğü modellerine" dair ilginç bir inceleme sundu. Eski Atina *polis*'ini (Bookchin tarihsel sınırlılıklarını kabul ettiği klasik *polis*'i kent-devleti olarak görmüyordu), ortaçağ komününü, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda New England'daki kent toplantılarını, Fransız Devrimi sırasında Paris'teki mahalli meclisleri ve İspanyol İç Savaşı sırasındaki anarşist kolektifleri ele aldı. Bookchin bütün bu oluşumları halk demokrasisi biçimleri olarak yorumlayarak "özgürlükçü belediyecilik" dediği toplumsal ekoloji siyasetinin ana hatlarını çizdi. Yerel demokrasi kavramını tartışmasız bir biçimde özgürlükçü sosyalizmle özdeşleştirerek bu anarşizm biçiminin dört temel ilkesini tartıştı. Bunlar merkeziz belediyeler konfederasyonu; tavizsiz devletçilik karşıtlığı; doğrudan demokrasi inancı; özgürlükçü komünist toplum görüşünden oluşuyordu (1995c: 60; Bookchin'in toplumsal anarşizmi üzerine bkz. Morris 2009).

Bookchin ilginç bir şekilde, Vermont eyaletinde deneyimlediği kent toplantısı demokrasisine benzer bir yapının muazzam olasılıklar taşıdığını öne sürdü (1992a: 268–275), ancak bu görüşleri kimilerince, biraz da insafsızca eleştirildi (Black 1997: 67; ayrıca bkz. Heider 1994: 67–68; Bookchin'in yanıtıyla birlikte Heider'in çarpıtmaları ve yanlış anlamalarına yönelik eleştirileri için bkz. 1994c). Heider, Bookchin'i "muhafazakar bir gerici", toplumsal Darwinci ve Amerikan milliyetçisi olarak tanımlamakla birlikte, ortaya koyduğu siyasetle ya da çağdaş anarşizmle ilgili pek bir şey biliyormuş gibi görünmüyordu (Bookchin'in özgürlükçü belediyeciliği ele aldığı makaleleri için bkz. 1992b, 1999: 142–159; Biehl'in toplumsal eko-

loji siyaseti için yazdığı genel değerlendirme için bkz. 1998a).

Üçüncü Devrim

Bu iddialı tasarı geç ortaçağdan İspanya İç Savaşına dek Avrupa ve Kuzey Amerika'daki halk devrimlerinin ayrıntılı bir tarihini sundu. Bu halk hareketlerinin “yeraltındaki” yönlerine – olaylar, siyasi programlar, tartışmalar, eylemler, örgütlenme biçimlerine – ve genel olarak az bilinen ya da ihmal edilen liderlerine odaklandı. Haliyle merkeze de sıradan insanları; köylü, işçi, zanaatkar, köktenci aydınları ve onların insan haklarını savunma ve serbesti, eşitlik ve özgürlük temelli toplumsal örgütlenme biçimleri oluşturma çabalarını aldı. İki ciltlik (Bookchin 1996–1998) çalışma*, Almanya'daki Köylü İsyanını, İngiltere'deki Düzleyicileri, Amerikan ve Fransız Devrimlerini, 1848 ayaklanmalarını ve Paris Komününü ele aldı. Bookchin bu kapsamlı, eleştirel, ferasetli, ince ince işlenmiş ve bütün bunlarla birlikte genel okur kitlesine hitap eden eserinde, geçmişin devrimci geleneğini ve ruhunu yeniden ateşlemeye çalışırken akademik merakını tatmin etmeye değil, geçmiş devrimlerden çıkarılması gereken dersleri görmeye ve bunların daha adil ve insanca bir toplum yaratma çabalarına yapabileceği katkıları anlamaya odaklandı. *Üçüncü Devrim* halk devrimi ihtiyacını da dile getirdi. Başta Fransız ve Rus devrimleri olmak üzere geçmişteki devrimler *aşamalar* halinde gerçekleşmişti; yani köktenciler, liberaller ve hatta kimi aristokratlardan oluşan bir birlik mutlakiyetçi monarşiyi devirerek “ilk devrimi” gerçekleştirmiş; sonra isyancıların çoğu tarafından desteklenen köktenci hükümet “ikinci devrimi” yaparak iktidarın dizginlerini ele geçirmiş ama aslında böylece devrimi sekteye

* Bookchin 1996-1998 yıllarında iki cilt olarak yayımlanan ve kabaca on altı ve on dokuzuncu yüzyıl arasını kapsayan bu çalışmayı ilerleyen yıllarda genişletti. 2004 yılında çıkan 3. cilt Rus devrimini, bir yıl sonra çıkan 4. ve son cilt ise Almanya başta olmak üzere Orta Avrupa'daki hareketleri ve İspanyol Devrimini ele aldı. Kitaplar dört cilt halinde Türkçeye Dipnot Yayınları tarafından kazandırıldı..(ç.n.)

uğratmıştı. Bu gidişat, devrimci halkın “kaybettiği iktidarı yeniden elde edebilmek için” “üçüncü bir devrim” talep etmesine neden olmuştu (1996: 2).

Büyük Avrupa devrimleri bütün insanlığa evrensel bir çağrıda bulunmuş, “topyekun ezilenlerin” sesi olmuştu. Bu bakımdan on dokuz ve yirminci yüzyıllarda Üçüncü (Gelişmekte Olan) Dünyada gerçekleşen, milliyetçiliğe, (liberal ya da Marksist) ulus devlet ve ulusal kimlik inşasına odaklanan devrimci hareketlerden ayrılıyorlardı (1996: 17).

Tartışma Yazıları

Bookchin, kendisinin de kabul ettiği üzere, devrimci sosyalist geleneği tutkuyla savunan tartışmacı bir yazardır. Eleştirilerinde ortalığı kırıp dökecek kadar sert, yıpratıcı, kırıcı, alaycı ve hatta “zehir saçan” bir dil kullanmakla ünlüdür -özellikle yeni Marksistler, derin ekolojistler ve anarko-ilkelciler arasında. Bookchin’in çalışmalarının arka planında muazzam bir araştırma yükü olduğu sıklıkla unutulur, eleştirilerinde de kişisel değil siyasi amaçlar güttüğünün anlaşılmadığı çok olur. Marksist sosyalizmi yerden yere vuran *Listen, Marxist!* yazısının ötesinde, ters düştüğü insanlara son derece katı, boyun eğmez bir inakçılık ve mezhepçilik anlayışıyla, genelde saygısız ve ağzı bozuk bir tavırla yaklaştığı yönünde Bookchin’i üne kavuşturan iki siyasi çalışması vardır. Bu tavrının düşünür olarak ününe büyük zarar verdiği de sıklıkla dile getirilir (Barry 2001: 245; Kovel 2002: 179). Bu iki çalışmadan ilki, Bookchin’in Haziran 1987’de Amherst’te bir araya gelen köktenci yeşillere yaptığı “Social Ecology Versus Deep Ecology” (Derin Ekolojiye Karşı Toplumsal Ekoloji) (1987) adlı konuşma, ikincisi ise çağdaş anarşizm bünyesindeki burjuva kılıklı, gizemci ve atacı eğilimlere ne denli öfke duyduğunu ortaya koyan, Social Anarchism or Lifestyle Anarchism (Toplumsal Anarşizm mi Yaşam Tarzı Anarşizmi mi?) (1995c) adlı kitapçıktır. Bunları sırayla ele alacağım.

“Social Ecology Versus Deep Ecology” Bookchin’in derin ekoloji hareketinin birçok ilkesine meydan okuduğu son derece tartışmacı ve sert bir eleştiriydi. Eleştirinin hedefindeyse *Deep Ecology* (Derin Ekoloji) (1995) adlı kitapları henüz çıkmış olan Bill Devall ve George Sessions’ın yanı sıra, Earth First! (Önce Yeryüzü!) hareketinin önde gelen iki ismi David Foreman ve Christopher Manes bulunuyordu. Bookchin’in bu eleştirisini daha sonra, özellikle derin ekoloji hareketine içkin olduğunu düşündüğü gizemci ekolojiyi, yeni Malthusçu öğretileri, akılcılık karşıtlığını ve hatta insan düşmanlığını reddine odaklanarak ele alacağım.

Toplumsal Anarşizm mi Yaşam Tarzı Anarşizmi mi? ise özünde bir özgürlükçü sosyalizm savunusuydu. Her biri bambaşka anarşizm biçimleri savunmakla birlikte, aynı aşırı uç çağdaş anarko-bireyciliği benimseyen dört çağdaş anarşisti eleştiriyordu. Bookchin bu kişileri birleştiren hassayı “yaşam tarzı anarşizmi” olarak tanımladı.

Bookchin’in eleştirdiği isimlerden biri “varoluşçu bireysellik” kuramı geliştiren L. Susan Brown’dı (1993); Bookchin kuramın anarko-komünizmle ilişkisinin son derece anlaşılabilir olduğunu öne sürdü (1995c: 13–17; bkz. Brown’ın yanıtı 1996). Bir başka uçta ise, kendine şiirsel terörist ve ontolojik anarşist diyen Hakim Bey (1985) bulunuyordu. Bookchin oldukça haklı olarak Bey’in “geçici özerk bölgeler” üzerine yazılarının kendini beğenmiş bir anarşizm biçiminin ifadesi olduğunu söylüyordu. Bu metinleri, küçük burjuva bir tavırla Nietzscheci “özgür ruh” fikrinin ululandığı, gizemciliğin ve öte alemciliğin savunulduğu, köktenci siyasetin küstahça reddedildiği ve postmodern hiççiliğin vurgulandığı son derece kasıntı ve anlaşılmasız için yazıldığını hissettiren sabuklamalar olarak tanımladı (1995c: 20–26). Bookchin’in hedefindeki diğer iki isim ise anarşist kolektif Fifth Estate’in önde gelen kuramcılarından eko-ilkelci David Watson (George Bradford) ve uygarlığı da teknolojiyi de külliyen reddeden John Zerzan’dı (1995c: 28–60).

Bookchin'in yaşam tarzı anarşistlerinin burjuva bireyciliğine ve eko-ilkelciliğine yönelik son derece sert ve rahatsız edici eleştirileri, özellikle de tartışma sırasında nasyonal sosyalist ideolojiyi besleyen Nietzsche, Heidegger ve on dokuzuncu yüzyıl tutucu Alman romantizmine sürekli atıf yapması, oldukça benzer şiddette bir salvoyla karşılandı. Bu karşı eleştiriler doğrudan Bookchin'in çalışmalarını masaya yatıran iki kitapta, Bob Black'in *Anarchy After Leftism* (Solculuk Sonrası Anarşizm) (1997) ve David Watson'ın *Beyond Bookchin* (Bookchin'den Öteye) (1996) kitaplarında cisimleşti. Bookchin'i yersizce teknokrat ve yeni muhafazakar olmakla suçlayan, (o zaman yetmiş beşine gelmiş olan) Bookchin'e "huysuz ihtiyar" yaftası yapıştıran, toplumsal ekolojiye dair yanlış anlamalarla ve saptırmalarla dolu bu kitaplar, esasen Bookchin'in çalışmalarını yermeyi ve gözden düşürmeyi amaçlarken, onun eleştirisinin temellerinin *onaylanmasına* hizmet ettiler. Zira bunların arasındaki anarko-ilkelciler gerçekten de Stirner ve Nietzsche'nin burjuva bireyciliğini benimsiyor, akılcılığı karalayıp yerine sezgiciliği ve dini gizemciliği koyuyor, eko-ilkelciliği savunarak teknoloji korkusunu bir tapınç mertebesine yükseltiyor, uygarlığı her yönüyle reddediyor (ama bu arada kitap yazmaktan da vazgeçmiyor!) ve nesnel dünyanın gerçekliğini reddeden öznel bir ülkücülük öne sürüyorlardı (Watson 1996; Black 1997).

Bookchin, anarko-ilkelciler ve yeni Marksistlerle tartışmalarını yeniden değerlendirirken, ilkelere bağlılığının "inakçılık" olarak yerden yere vurulduğunu, devrimi reformun önüne geçirmesinin "mezhepçilik" olarak kınandığını, her tartışmasının yahut ateşli savının "yetkecilik" olarak görüldüğünü dile getirdi (1999: 167; başta David Watson ve John Clark (Max Caford) olmak üzere, son eleştirilere verdiği gerekçelendirilmiş ve özenli yanıtları için ayrıca bkz. s. 160–240, Bookchin'in Clark'ın maneviyatçı ve reformcu eğilimlerine yanıtı için ise bkz. 1997).

Bookchin derin ekolojiye ve anarko-ilkelciliğe karşı eleştirilerini daha sonra, daha az tartışmacı ve ayakları yere daha

çok basan bir söylemle *Reenchanting Humanity* (İnsanlığı Tekrar Büyülemek*) (1995b) adlı kitabında topladı. Bookchin bu kitabı, sosyo-biyoloji, yeni ilkelcilik, teknoloji korkusu, yeni Malthusçuluk, gizemci ekoloji ve postmodern hiççilik gibi insan karşıtı eğilimlere karşı insan ruhunun savunulması olarak betimledi. Ayrıca *Toplumsal Ekoloji Felsefesi* (1995a) adlı kitapta topladığı, diyalektik doğalcılık üzerine bir dizi makaleyle, kendi metafizik anlayışının çerçevesini çizdi.

Hamış

Tartışma yazıları bir kenara bırakılırsa, Bookchin'in arkadaş canlısı, zengin gönüllü ve sevimli biri olduğu görülebilir. Bookchin'in toplumsal ekolojisini pek anlamadığı görülen Ulrike Heider'in ifadesiyle, Bookchin etrafa enerji saçmasıyla, hırçıncılığıyla ve iyi hikaye anlatmasıyla ünlüydü; çılgınca giyinmesini sevdiği için (Rus köylü gömleği giyerdi misal) "Bohem görünüşü ve ateşli hitabeti kendisine karizmatik bir on dokuzuncu yüzyıl devrimcisi havası veriyordu" (1994: 54).

Hayat arkadaşı ve meslektaşı Janet Biehl ile Vermont, Burlington'ın yörekentlerinin birinde, küçük bir ahşap evde yaşayan Bookchin, aynen Noam Chomsky gibi son derece hayat dolu bir öğretmendi, tartışmaya ve soruları yanıtlamaya her daim hazırды.

Kitabın bu kısmını neredeyse tamamıyla Bookchin'in toplumsal ekoloji kuramına ayırıyorum. Marksizm, anarko-sendikalizm ve toplumsal anarşizm (özgürlükçü belediyeçilik) üzerine siyasi çalışmalarını ve tarih üzerine çalışmalarını dışarıda bırakıyorum. On sekiz ve on dokuzuncu bölümlerde ekolojik kriz üzerinde öncü çalışmalarını ve ekolojiyle devrimci sosyalizmi birleştirmeye yönelik özgün girişimini ele alıyorum. Bir sonraki bölümdeyse Bookchin'in ekoloji, merkezlessiz toplumun gelişimi ve toplumsal ekoloji kavramı üzerine çalış-

* Bookchin'in *İnsanlığı Yeniden Büyülemek* kitabı Sümer Yayıncılık tarafından yayınlanmıştır

malarını özetlemeye çalışıyorum. Yirmi birinci bölümde derin ekoloji hareketini tartışarak bundan sonra gelen iki bölümde, Bookchin'in bu hareketin yaşam merkezilik ve insan düşmanlığına (yirmi ikinci bölüm) ve yeni Malthusçu, reformist eğilimlerine (yirmi üçüncü bölüm) yönelik eleştirilerini ele alıyorum. Yirmi dördüncü bölümde ise Bookchin'in toplumsal ekoloji ve diyalektik doğalcılık felsefesini açmılıyor ve kitabı post-modernizm eleştirisini ve Aydınlanma geleneği savunusunu inceleyerek bitiriyorum.

18. Çevre Krizi ve Eko-Anarşizm

Rachel Carson'ın klasik eseri *Sessiz Bahar*'ı yayımladığı 1962 yılı çoğu kişinin gözünde ekoloji hareketinin doğum tarihidir. Kitap müthiş bir etki yaratmış olmasına karşın oldukça dar kapsamlıydı, yalnızca bireşimli böcek ilaçlarının tartışmalı niteliğiyle toplumsal ve ekolojik sonuçlarını ele alıyordu; kaldı ki Carson'ın kendisi de kimyasal ilaçlara doğrudan karşı değildi (1962: 11). Carson hem zararlılarla baş edebileceğimiz hem de çevreyi ve kendimizi koruyabileceğimiz daha dengeli bir ekolojik yaklaşım öneriyordu (Carson'ın yaşamöyküsü için bkz. Lear 1998).

O yıl Lewis Herber adlı birinin, Carson'ın kitabından bir müddet evvel, ekolojik krizle ilgili çok daha önemli ve geniş kapsamlı bir kitap çıkardığı ise pek bilinmez. Haliyle *Our Synthetic Environment* adlı bu kitabın köktenci bir bakış açısıyla ekolojik krizin toplumsal köklerini incelediği de öyle. Herber, Murray Bookchin'in takma adıydı.

Kriz

Bookchin'in kitapta öne sürdüğü ana fikre göre, modern kapitalizm insanlığın daha önce hiç karşılaşmadığı bir yıkım gücüne sahipti, dahası, bu güç giderek şiddeti artan bir biçimde organik yaşam dünyasını ve bu dünyanın maddi temelini

tahrip etmek üzere kullanılıyordu. Başka deyişle, kapitalist üretim tarzına göbeğinden bağlı olan ekolojik kriz kelimenin tam anlamıyla “organik evrimin neticelerini” yok ediyordu (1980: 36).

Our Synthetic Environment, bir bakıma metin boyunca varlıkları hissedilen Mumford ve Dubos’nun ekolojik insancılık anlayışlarını ayrıntılı ve esaslı bir biçimde geliştiriyordu. Bookchin kitap boyunca ekolojik krizin en önemli yönlerini ve özellikle bunların insan sağlığına etkilerini ele aldı. Kitap yabanın korunması çağrısı yapmaması, Kuzey Amerika’dan başlayarak “bireşimli çevremizi” kökten dönüştürmemiz gerektiğini ifade etmesi bakımından da önem taşıyordu. Aşağıda Bookchin’in ekolojik krizin en önemli yönleri olarak ele aldığı kimi olguları özetliyorum.

** Fabrika uygulamalarını model alan modern tarım, manzaranın basitleşmesine ve kimyasal gübre ve böcek ilaçlarının aşırı kullanılmasına yol açtı. Carson’ın kitabında özellikle ele aldığı DDT başta olmak üzere, çeşitli böcek ilaçlarının kullanılması yaban hayatını, ama en çok da kuşları vurdu, yiyeceklerin besin değerleri düştü, toprak aşınması giderek tehlikeli bir hal aldı, toprağın yapısı bozuldu, verimi kayboldu. Kimyasal çözümlerler sayesinde toprağa dair bilgimiz epey artmış olduğu için, Bookchin kimyasal gübrenin duruma göre kullanılabileceğini kabul ediyor, ancak bunların organik atığın yerini tamamen almaması, yalnızca topraktaki besin çeşitliliğine katkıda bulunması gerektiğini savunuyordu (1962: 61).*

Bookchin’e göre “verimlilik” de “tarım zararlısı” gibi göreceli bir kavramdı ve Bookchin Schumacher’dan (1973) çok daha önce, “büyüklüğün” verimli ve akılcı toprak kullanımının anahtarı olmayabileceği fikrini vurgulamaya başlamıştı. Büyük ölçeğin verimlilik anlamına gelmesi son derece ciddi bir yanılgıydı. Bu nedenle kapitalist tarım yerine, otlak (hayvancılık) ve ekili arazileri birleştiren, yoğun çeşitliliğe sahip, küçük çiftlikle-

re dayalı, dengeli bir gıda üretim sistemi savunuyordu. Küçük çaplı çiftlikler üyopyacı bir düş değildi; Avrupa'nın birçok yerinde uygulanıyordu ve kör ekonomik çıkarların, kar peşinde koşmanın yerini toplumsal sorumluluk anlayışının alması halinde, bir tür "uygulamalı ekoloji" yöntemi olarak hayata geçirilmesi gayet mümkündü (1962: 215). Bookchin modern tarımın kişisellikten uzaklaşıp aşırı endüstrileşmesinden ve "devleşme" saplantısına kapılmasından dert yanmakla kalmıyor, besi hayvanlarının endüstriyel kaynak ya da metaya indirgenmesine neden olan "fabrika çiftçiliğini" de eleştiriyordu. İnsanlar ve besi hayvanları arasındaki "nesillerdir var olan" yakınlığın tekrar kurulması gerektiğini savunuyordu (Bookchin'in köktenci tarımla ilgili görüşleri için bkz. Bookchin 1976; sürdürülebilir tarımla ilgili çağdaş görüşler için bkz. Pretty 2005.)

** Bookchin'in özgün kent yaşamından apayrı bir şey olarak gördüğü şehirleşmenin giderek artması da ciddi ekolojik sorunlar yarattı. Şehirleşme kentsel alanlarda yaşayan insanların sağlık ve esenliğine olumsuz etkilerde bulundu. Bunlar arasında atmosferin yaygın biçimde kirlenmesi – Bookchin Aralık 1952'de Londra'da yaşanan dumanlı sisin en az dört bin can aldığını hatırlatıyor; akarsu ve su yollarının kirlenmesi; hüsrana duygusu yaratan, ekonomik güvencesizlik ve manasız angaryalarla özdeşleştirilen kentsel iş tarzlarının neden olduğu, süregelen hastalıkların da artmasına yol açan duygusal stres bulunuyordu (1962: 77–85). Bookchin, Dubos'ya atıfla, çağdaş kentsel ve endüstriyel yaşam koşullarının hayatımıza kıyametvari sonuçlara neden olabilecek yepyeni bir çevresel tehlikeler paketi soktuğunu öne sürdü. Bookchin bu bağlamda modern anakenti daha eski kentsel yaşam biçimleriyle kıyasladı; sözgelimi ortaçağ kentinin tarımsal alanlarla çevrili olduğunu, bu kentlerdeki yaşamın çok daha sakin ve rahat geçtiğini hatırlattı (Bookchin bu ifadelerinin arka planında Mumford'ın kent kültürleri üzerine çalışması yer alıyor). Anakentin ise, ortaçağ ve Rönesans kentlerinde görülen, "eski kent yaşamının insanı insan yapan hemen bütün unsurlarından soyutlanmış" olduğu*

sonucuna vardı (1962: 64–65).

* Kentsel endüstriyel toplumun gelişimiyle gıda üretimi de karmaşık, endüstriyel bir mesele haline geldi. Bunun sonucunda tarımda, özellikle DDT gibi zehirli böcek ilaçları olmak üzere, daha fazla kimyasal kullanılmaya başlandı, hayvancılık sektörü için büyüme hormonları ve antibiyotikler geliştirildi, gıdalar işlenirken ve hazırlanırken bağımlılık yapıcı kimyasallar katılır oldu. Bookchin ticari gıda ürünlerinin üretim ve dağıtım sırasında, üç binden fazla kimyasal kullanıldığını belirtti. Kimyasallar teknolojik bakımdan yararlı olabilir-di belki, ama bu biyolojik olarak güvenli oldukları, bu da bir yana, insanlar tarafından talep edildikleri anlamına gelmiyordu. Kimyasal katkıların gıda niteliğini artırmak gibi bir derdi yoktu, ayrıca genellikle gıda alerjilerinde ve kanser gibi hastalıklarda artışlar yaşanması gibi zararlı neticeler de doğuruyorlardı. Gıda teknolojisinin düpedüz yanlış bir yolda ilerlediğini söyleyen Bookchin, bu sektörün insan sağlığını ve esenliğini tehlikeye atan unsurlardan biri haline geldiğinin altını çizdi (1962: 111–120). Amerikalıların meşrubat, şekerli atıştır-malıklar ve “abur cubur” adı verilen yiyecekler gibi işlenmiş ve bireşimli gıdalara düşkünlüğü, ABD nüfusunun neredeyse yarısının çektiği aşırı kiloluluk gibi oldukça ciddi sorunlara yol açtı (1962: vii, x). Bookchin’in Amerikan beslenme düzeninin bozulmasıyla ilgili bu satırları yazdığı dönemden bu yana bu sorun daha da beter bir hal aldı.

* Bookchin’i özellikle kaygılandıran meselelerden biri de çevresel unsurların kanser vakalarına etkisiydi. Birçok uzman, kuşkusuz, kanserin esasen genetik etmenlere ya da yaşlanmaya dayalı olduğu görüşünü savunuyor, tedavisinin de cerrahi müdahale, radyoloji ve kimyasal yöntemlerle gerçekleştiğini söylüyorlardı. Bookchin ise hastalığın ortaya çıkışında ve önlenmesinde çevresel etmenlerin de önemli olduğunu öne sürdü, hatta duygusal ve kişiye özgü etmenlerin de belli bir rol oynadığını vurguladı. ABD’de o dönemde yüzde 16 ile 25 arasında seyreden kanser oranının yüksekliğine dikkat çeken Bookchin, kan-

serin de verem gibi bir kentli yoksul hastalığı olduğunu söyledi. Hans Selye'nin (1956) konuyla ilgili önemli çalışmasına dayanan Bookchin, duygusal stresin de hastalık etmenleri arasında bulunduğunu dile getirdi. Ayrıca kanserle doğrudan doğruya ilişkili iki unsuru daha ayrıntılı bir biçimde masaya yatırdı. Bunlardan biri tütün diğeri ise nükleer radyasyondur. Bookchin dönemin bilimsel araştırmaları üzerinden, tütünle akciğer kanseri arasındaki yakın ilişkiyi ilk dile getirenlerden biriydi (1962: 143–153). Nükleer silah denemelerinin yan ürünü olan nükleer serpentinin, özellikle havaya, suya ve gıdaya bulaşarak uzun vadede lösemi ve başka kanser türleri gibi zararlı sonuçlar yaratacağı konusunda da uyarıyordu (1962: 175–187).

Bookchin'in ekolojik kriz üzerine özgün düşünceleri kabaca böyleydi. O da dikkat değer biçimde, Dubos gibi nüfus meselesine değinmemişti.

Modern tarımın aşırı endüstriyel bir hal aldığını ve çağdaş anakentin psikolojik, ekonomik ve biyolojik bir kırılma noktası oluşturduğunu düşünen Bookchin *Our Synthetic Environment* kitabının sonuç bölümünde “merkezsizleşmeye” dair düşüncelerini ortaya koydu. Dolayısıyla, insanla doğal dünya arasında uzun vadeli bir denge kuracak “bireşimli” bir çevrenin tekrar oluşturulması için, teknolojiyi de çevreyi de “insani bir ölçeğe” uyarlamak gerekiyordu. Kentli insanın “ülküselleştirdiği” ilkel ya da kabile halklarının yaşam biçimine dönüş mümkün değil. Kaldı ki böyle bir şeye ihtiyaç da yok. Çünkü aslına bakılırsa, tarımsal teçhizat kullanımıyla doğru tarım uygulamaları birbirini dışlamıyor; otomobiller, hava araçları, elektrik ve elektronik aletler bir dolu ulaşım ve iletişim sorununa çare olabilir; endüstri ve kent yaşamı “daha tarımsal, daha doğal bir çevreyle” tezat oluşturmuyor. Bookchin “her şeyi bırakıp yüzünü geçmişe dönmemiş, yahut günümüze uygun hale getirilmiş yörekentlere sıkışmamış” yeni bir insan topluluğunun hayata geçirilmesi için maddi koşulların mevcut olduğunu söylü-

yor. Yani, yerel endüstri ve tarımın çeperde örgütlendiği, rüzgar, güneş ve hidroelektrik enerjisini yerel olarak en iyi şekilde üretilip kullanan, merkezsiz, makul boyutlara sahip kentlerde yaşayan bir toplum rüya değil. Bookchin organik tarıma ve kentsel bölgeciliğe ağırlık vererek doğal dünyayla insan toplumu arasında kalıcı bir denge kuran yeni bir “merkezsiz topluluk” biçimi yaratılması gerektiğini söylüyor (1962: 241–244). Bookchin’ın kitabını, Mumford’ın *The Culture of Cities* kitabının son satırlarında yer alan yeni bir toplum biçimi inşa edilmesi gerektiği saptamasıyla bitirmesi de önem taşıyor.

Bookchin ilk metinlerinden itibaren ekolojik krizin – yeni yeni hastalıklar, toprak aşınması, düşük nitelikli gıda, kentsel çözülme, kimyasal gıda katkıları, çevre kirlenmesinin – “burjuva toplumuna”, başka deyişle endüstriyel kapitalizme içkin olduğunu tavizsiz bir biçimde savunur. Yani açgözlülük bir tarafta, çevre krizinin asıl sebebi “her şeyin metaya indirgendliği, herkesin sırf alıcı ve satıcı olarak görüldüğü, ekonominin sermaye birikimi temelinde işlediği piyasa odaklı sistemdir. Bu nedenle, mevcut toplum özünde ekoloji karşıtıdır” (1962: xxxiii).

Kısa süre önce öte alemci Marksist Joel Kovel, son derece özgün bir metin olarak pazarlanan *The Enemy of Nature* (Doğa Düşmanı) (2002) kitabında, kapitalizmin ekolojik krizin itici gücü olduğunu öne sürdü. Ama Bookchin’in aynı tezi otuz yıldır savunduğuna hiç değinmedi! Bookchin’e göre, modern kapitalizmde:

bütün gezegen fabrikaya, doğa ise kâr için yağı çıkarılan “kaynaklara” indirgenir. Bu eğilim toplumun gerçek maddi ihtiyaçlarını kat be kat aşan endüstriyel büyümeyi teşvik ederken, manasız ürünler tüketilsin diye sistemli bir biçimde manasız “ihtiyaçlar” üretir. (1962: xxxii)

Ekolojik krizin kökeninde açıktan açığa kapitalist üretim tarzı bulunduğu için Bookchin, Barry Commoner’ın (1972) öne sürdüğü, mevcut krizin birkaç büyük şirketin açgözlülü-

ğünden ve ahlaki kabahatlerinden kaynaklandığı iddiasının epey yüzeysel kaldığını savunur. Kovel'in da daha sonra dile getireceği üzere, ekolojik krizin "etkin nedeni" kapitalizmdir. Bookchin ekolojik krizin sebebini teknolojiye ya da nüfus artışında bularak krizi "patlayıcı toplumsal içeriğinden" soyutlayan ekolojistlere karşı acımasızdır (1962: lvi).

Çevre krizinin yarattığı sıkıntılara ne Cilalı Taş devri teknolojisine dönmekle, ne teknolojiyi "manasızca değersizleştirmekle" çare bulunur; yapılması gereken, merkezsiz bir ekonomiye sahip, teknolojinin insan ölçeğine uyarlandığı ekolojik bir toplumun yaratılmasıdır. Bookchin'in modern teknolojiye yönelik tavrı çok eleştirildi ve tartışıldı (örn. Watson 1996, 1998; Higgs 1998). Teknoloji Bookchin'in gelecekteki ekolojik toplum öngörüsünde büyük öneme sahip bir unsurdur, çünkü Bookchin geleceğin toplumunda insanlığı sıkıcı işlerden ve maddi belirsizliklerden kurtarmak için üretim ve iletişim teknolojilerine ihtiyaç duyulacağını savunuyordu. Teknolojinin kapitalizmle el ele vererek insan ihtiyaçları yerine kâra odaklandığı teknokratik toplumsal yaşam yaklaşımıyla, Watson ve Zerzan gibi eko-ilkelcilerin savunduğu, teknolojinin toptan ve "akılsızca" reddine yol açan teknoloji korkusu arasında, ikisine de mümkün mertebe yaklaşımadan bir doğrultu tutturmaya çalıştı. Bookchin, "aslen bir Luddcu" olduğunu dile getirdiği halde (Chase 1991: 35) çağdaş teknoloji korkusuna yönelik epey akla uygun bir eleştiri de ortaya koymuştu (1995b: 148-171, 1999: 173-186).

Bookchin *Our Synthetic Environment* kitabında "doğaya ekolojik, topluma özgürlükçü bakan, ütopyacı ülkülere sahip" bir düşünce biçimine sahip olduğunu altını çizdi (1962: lxxii). James Burnham ve Daniel Cohn-Bendit gibi kimi isimler köktenciliklerini terk edip liberalizme yelken açtılsa da, Bookchin köktenci bakış açısını ömrünün sonuna kadar korudu.

"Ekoloji" denince, Mumford ve Dubos gibi Bookchin'in de aklına gelen bilimsel bir alan ya da kullanışlı bir yöntem değildi; bu üç düşünür de ekolojiyi "insanlığın doğal dünyayla iliş-

kisine geniş kapsamlı, felsefi ve hatta ruhani bir bakış” olarak görüyorlardı (1962: xv). Bu konuyu daha sonra irdeleyeceğim.

Artık insan ekolojisi ve çevre kriziyle ilgili her gün yeni kitaplar çıkıyor, ekolojik sorunlar ve meseleler güncel siyasi tartışmaların temel konuları arasında. Buradan bakınca, Barry Commoner (1972), E. F. Schumacher (1973) ve elbette René Dubos’un çalışmalarıyla birlikte Bookchin’in ne kadar yaratıcı ve uyarıcı olduğu, savaş sonrası yıllarda ekolojik bir endüstriyel kapitalizm eleştirisinin gelişiminde ne kadar önemli rol oynadığı pek anlaşılmıyor. 1960’lı yılları hatırlatan Bookchin, kimyasallara boğulmuş tarımın, nükleer enerjinin, durmaksızın ilerleyen şehirleşmenin, böcek ilaçlarının ve gıda katkılarının insan esenliğine son derece zararlı olduğu gibi iddiaların o dönemlerde “dine küfür etmekle” eş anlamlı tutulduğunu söylüyor. Çünkü bu fikirler, o dönemdeki – maalesef halen de tepemizdeki yerini koruyan – akılsızca büyüme ideolojisiyle ve teknolojik “ilerleme” ülküsüyle taban tabana zıttı (1962: xiii).

Bookchin, *Our Synthetic Environment*’in yayımlanmasından bahsederken organik tarım savunusunun, aynen alternatif enerji çağrısı gibi son derece yeni olduğunu, ancak kendisinin bu bakımdan tek olmadığı ifade ediyor. Rachel Carson’ın *Sessiz Bahar* kitabının özgünlüğünü ve önemini hatırlatan Bookchin, Carson’ın akıcı ve şiirsel bir dille yazan, son derece önemli bir doğa yazarı olduğunun da altını çiziyor. Bu, Carson’ın kitabıyla daha geniş bir kitleye ulaşarak Bookchin’i solda sıfır bırakmasından da anlaşılıyor. Bununla birlikte, Carson’ın esasen böcek ilaçlarının zararlarına odaklandığı ve özellikle kuş türleri üzerindeki etkileriyle ilgilendiğinin, Bookchin’in kitabının ise çok daha geniş kapsamlı ve kökten bir eleştiri içerdiğinin altını çizmek gerekiyor. Bookchin, kendi ifadesiyle, “toplumda aksayan her şeyi ekolojik bir yaklaşımla” ele aldığını ve hepsinin özellikle kapitalist üretim biçimiyle ilişkisini incelediğini söylüyor (1999: 53–54). *Our Synthetic Environment* bu bakımdan yıllara meydan okuyor.

Ekoloji ve Devrimci Anarşizm

Bookchin, *Our Synthetic Environment* kitabından iki yıl sonra “Ekoloji ve Devrimci Anarşizm” adlı bir makale yayımladı. Bookchin dahil birçok insan bu makaleyi ekolojik anarşizmin, ya da Bookchin’in verdiği adla toplumsal ekolojinin ortaya çıkışını müjdeleyen bir manifesto olarak gördü.

Bookchin, Rönessanstan bu yana toplumsal düşüncenin, her dönemin hakim biliminin ve onun etkisinde gelişen felsefesinin yoğun tesiri altında şekillendiğini ifade ediyor. Copernicus ve Galileo’nun zamanında hakim bakış açısını astronominin ve mekanikçi bilimin şekillendirmesiyle, doğalcı ve insancıl niteliklere sahip eleştirel bir akılçılık ortaya çıkmıştı. On sekizinci yüzyılda mekanik ve matematikte yaşanan gelişmelerle desteklenen Aydınlanma, Fransız Devriminde ve onun özgürlük, kardeşlik, eşitlik çağrısında zirveye ulaşan birçok özgürlükçü fikir üretti. Aydınlanma özellikle dinsel inaklara ve siyasi mutlakiyetçiliğe meydan okudu, duyuşsal algıların ve insan aklının yeni bir gözle değerlendirilmesine yol açtı. Victoria devrinin haleti ruhiyesi ise biyoloji alanında ortaya çıkan evrimci kuramlarla, Marx’ın ekonomi politiğe yaptığı katkıyla ve toplumsal bilimlerle psikanalizin ortaya çıkışıyla temellerinden sarsıldı (Bookchin 1971: 57, 1982: 20).

Bookchin zamanımızda modern bilimin ve felsefenin eleştirel niteliklerini kaybettiğini ve kurulu düzenin -kapitalizmin- hizmetçisi haline geldiğini öne sürdü. Ancak doğal dünya “kalıcı denge” yaratan insani bir birlik kurulmasına katkıda bulunabilecek, eleştirel özünü koruyan bir bilim anlayışının, yani ekoloji biliminin var olduğunun altını çizdi. “Ekoloji” kavramı ilk kez yüzyıl önce Alman biyolog Ernst Haeckel tarafından, “organizmayla organik ve inorganik çevresi arasındaki ilişkilerin incelenmesini” anlatmak üzere kullanılmıştı (1905: 42).

Ekolojiyi dar bir bakış açısıyla ele almak, onu biyometriye, hayvan nüfuslarının istatistiğine ve gıda zincirlerini incelemeye

indirger. Ancak insanlar doğanın özsel parçaları oldukları için, ekolojinin daha geniş bir anlamda, biyosferin kendinde amaç olarak dengesini ve bütünlüğünü, ayrıca insanın doğal dünyayla ilişkisini ifade edecek şekilde düşünülmesi gerekiyor (Bookchin 1980: 59). Dolayısıyla Bookchin, Mumford ve Dubos'yla benzer ama daha kökten bir anlamda, ekolojiden kastın her zaman toplumsal ekoloji olması gerektiğini söylüyor.

Bookchin'e göre ekoloji hem eleştirel hem de yapıcı bir bilimdi, ayrıca ilk boyutu bağlamında "doğal dünyanın bütünlüğünün; yani bütün yönleriyle, döngüleriyle ve karşılıklı ilişkileri içinde doğanın, insanın gezegene hakim olma iddialarını boşa çıkardığını" net bir biçimde ortaya koyuyordu (1971: 59). İnsanlar doğayı asla fethedemeyecek, doğaya boyun eğdiremeyeceklerdi; Akdeniz bölgesinde, bir zamanlar muazzam zenginlikle hayvan ve bitki varlığına ev sahipliği yapmış, eskinin bitek arazilerinin bomboş devasa alanlara dönüşmüş olması, doğanın insanın asalaklığına ve gösterişçiliğine verdiği cezanın tarihsel kanıtları olarak karşımızda duruyordu. Bununla birlikte, insanın doğal çevreyi yağmalamasının ilk örnekleri yerel bir ölçeğe sahipti, ayrıca Bookchin'e bakılırsa, insanlığın yıkım gücünü *örnekleme* dışında bir şeye işaret etmiyorlardı. Bookchin insanlığın "kendi yuvasını – doğal dünyayı – ve ardından kendi kendini yok etmeye çalışan son derece yıkıcı bir tür asalak olup olmadığı" şeklinde retorik bir düşünce ortaya attı (1971: 61). Ama insan özünde asalak değildi; Bookchin insanların sık sık bölgelerinin doğal ekolojisini muazzam biçimde geliştirdiklerine dikkati çekti. Bookchin, Dubos'yu takiben, Avrupa köylüsünün manzarayı yüzyıllar boyunca işleyerek tepeden tırnağa değiştirmesini ve İnka tarımcılarının Kolomb öncesi dönemde And dağlarını teraslamalarını hatırlattı (1971: 59).

Bookchin'in insanlığı "doğal evrimin laneti" yahut dünyayı "yok etmeye yeminli bir asalak" olarak gördüğünü söylemek epey aşırıya kaçmak olur (krş. Zimmerman 1994: 171; Watson 1996: 18). Bu mevcut asalaklığın arkasında bir dizi toplumsal

sebebin yattığını söyleyen Bookchin, insanların doğal dünyada sebep olduğu dengesizliğin “toplumsal dünyada (onlar tarafından) yaratılmış dengesizliklerin sonucu” olduğunu ileri sürdü (1971: 62). Toplumsal ekolojinin görevi de “insanları organik evrimin fiili ortakları olmaktan çıkarıp yaşam dünyasının asalaklarına dönüştüren bu etmenleri açığa çıkarmaktı” (1989: 32). Bu bağlamda Bookchin’e göre asalaklığın ve doğanın bozulmasının esas sorumlusu insan doğası değil, küresel kapitalizmdi (1999: 211).

Geçmişte doğaya verilen zarar genelde yerel, olsa olsa bölgeseldi, ama Endüstri Devriminden sonra, özellikle de İkinci Dünya Savaşından itibaren “insanın asalaklığı” iyiden iyiye ipini kopararak küresel bir ölçeğe ulaştı. Bookchin’in manifesto olarak görülen “Ekoloji ve Devrimci Anarşizm” makalesinde sunduğu eleştirel ekolojik bakışın önemi, mevcut ekolojik krizin mahiyetini ortaya koymasından kaynaklanıyordu (1971: 57–82). Bookchin bu makalede çevre krizinin kapsamını ve olası tehlikelerini uzun uzadıya tartıştı.

Bookchin manifesto ve siyasi metinlerden incelikli felsefi tartışma yazılarına dek daha sonraki bütün çalışmalarında da, kapitalist toplumun insanlık tarihinde görülmemiş bir yok etme kudretine eriştiği ve dünyanın bütünlüğüne yönelik son derece “dehşet verici bir tehdide” dönüştüğü savını tekrarladı (1980: 35). Çağdaş şehirleşmenin ve endüstriyel tarımın çevreyi oldukça tehlikeli sonuçlara yol açacak kadar “basitleştirdiğinin” ve bütün dünyanın yağmaya açıldığının altını çizdi. Endüstriyel üretim ve (kömür ve petrol gibi) fosil yakıtların kullanımı nedeniyle yoğunluğu giderek artan karbondioksit, Bookchin’in ta kırk sene önceden saptadığı gibi, fırtınaların çok daha yıkıcı hale gelmesine ve nihayetinde kutuplardaki buzların eriyerek deniz seviyesinin yükselmesine, sığ bölgelerin su altında kalmasına yol açacaktı.

Bookchin, Amerika’daki birçok su yolu zehirli kimyasallarla o denli kirlendi ki, bunlara halen göl, nehir demek güzellemeden başka bir şey ifade etmiyor, demişti (1971: 60). Daha

sonraki yazılarında da vurgulamayı sürdüreceği iki temel noktaya dikkat çeken Bookchin, insanlığın, daha doğrusu kapitalist üretim tarzını savunanların aslen “organik evrimin neticelerini” yok etmekle meşgul olduğunun altını çizdi (1971: 67). Bookchin’e göre, “dünyanın sömürülmesi ve kirletilmesi atmosferi, iklimi, su kaynaklarını, toprağı, belirli bölgelerdeki hayvan ve bitki varlığını mahvetmenin yanı sıra, tüm canlıların varlığını borçlu olduğu temel doğal döngüleri de bozdu” (1982: 19).

Ekolojik krizin teknoloji ya da nüfus artışının değil kapitalizmin eseri olduğunu savunan Bookchin’in ele aldığı ikinci nokta ise, doğaya hakimiyet *ideolojisinin* insanlar arasındaki *fiili* hakimiyet ilişkilerinin doğrudan yansıması olduğuydu. Kendi ifadesiyle, “insanın doğaya egemen olması gerektiği düşüncesinin kökeninde insanın insana tahakkümü” bulunuyordu (1971: 63, 1999: 56). Yani, toplumsal kriz ve insan ruhunun meta ilişkileriyle kötürümleştirilmesi, “dünyanın sermaye tarafından talan edilmesiyle” kol kola gidiyordu (1971: 63). Ekoloji yaklaşımının yapıcı yönü, ekoloji ilkelerinin ve insanlıkla doğa arasındaki ilişkiye tekrar “uyum kazandırılması” gereksiniminin, ekolojik bir toplum kurulması ihtiyacına işaret etmesiydi. Bookchin bu toplumun anarşist ilkeler ışığında meydana getirilmesi gerektiğini düşünüyordu.

Bookchin, anarşistler geçmişte toplum kaçkınları ya da ortaçağ komününe, olmadı köy yaşamına sevdalı, geçmişe özlem dolu müzmin hayalciler olarak görüldüğünü dile getirdi. Merkezlessiz, devletsiz toplum ve doğayla birlik içinde insanca bir topluluk savunuları da, mevcut toplumsal gerçeklerle uzaktan yakından ilgisi olmayan, romantik hülyalar olarak değerlendiriliyordu. Liberaller, muhafazakarlar ve yetkeci sosyalistler gibi anarşizm muhalifleri sadece kendilerinin “tarihsel gerçekliği” dile getirdikleri iddiasındaydı (Bookchin 1971: 69). Ancak Bookchin çağdaş toplumun ana niteliklerinin, özellikle de emeğin kitlesel üretim ve montaj hattı üzerinden örgütlendiği, her şeyin akılcılığa dayandırıldığı kapitalist üretim tarzının

ve bürokratik modern ulus devletin artık duvara tosladığını, tümünden baskıcı bir hal aldığını ve insanlığı geriye götürdüğünü öne sürdü. İnsan ruhunu ve topluluk içi dayanışmayı törpülemeleri bir yana, gezegeni ve organik yaşamı tehdit eden bu olgular ekolojik bakımdan da karanlık bir geleceğe işaret ediyordu (1971: 69).

Bookchin bu tablodan hareketle ütopyacı ve işe yaramaz diye yok sayılan anarşist bakış açısının artık iyice arzu edilir hale geldiğini, hatta ekolojik krizle baş etmek için zorunlu olduğunu öne sürdü. Anarşist bakış açısı ekolojik bir toplumun ortaya çıkması için olmazsa olmaz bir dizi fikir içeriyordu; doğayla uyum içinde dengeli, merkezsiz bir topluluk, organik tarım, insanca, özgürlükçü teknolojiler, yüz yüze demokrasi fikirlerini savunuyordu (Bookchin makalenin sonuç bölümünde eski Atina *polis*'ine ve *ekklesia* adlı meclisine atıfta bulundu). Bookchin Atina *polis*'ine ve doğrudan demokrasi anlayışına yönelik yoğun ilgisini ve özgürlükçü belediyecilikle ilgili düşüncelerini daha sonraki çalışmalarında da epey ayrıntılı olarak ortaya koymayı sürdürdü (1992a, 1992b; ayrıca bkz. Biehl 1998a).

Bookchin ekolojik bir toplumun merkezsiz olması gerektiğinin özellikle altını çiziyordu. Endüstriyel tarımın yerini organik tarım ve hayvancılık yapan makul boyutlarda çiftliklerin alması; enerji kaynaklarının merkezsizleştirilmesi ve yerelleştirilmesi, mümkün olduğunca güneşe, rüzgara ve suya dayanandırılması; devkentin ve "dalga dalga yayılmayı sürdüren kent-sel alanların" küçük, merkezsiz kent topluluklarına dönüştürülerek fosil yakıt kullanan motorlu araçların zararlı etkilerinin engellenmesi; son olarak da endüstriyel teknolojinin insani bir ölçeğe uyarlanması gerekiyordu (1971: 72-75).

Charles Elton'ın (1953) ekoloji üzerine metinlerinden hareket eden Bookchin, tamlık, denge ve organik farklılık gibi ekolojik ilkelerin altını çiziyor, ekolojik istikrarın çeşitlilik ve farklılığın neticesi olduğunu ve daha kusursuz bir birliğin ancak farklılaşmanın sürdürülmesi halinde oluşturulabileceğini söy-

lüyordu. Dolayısıyla anarşist toplumun “çeşitliliğiyle, dengesiyle ve uyumuyla, net çizgilerle tanımlanabilecek bir ekosistem” oldukça yakın düşeceğini öne sürüyordu (1971: 80). Bookchin, 1960’larda – halen de yaygın olarak kullanılan – kimyasal böcek ilaçlarının tehlikeli biçimde kullanılması yüzünden ekolojik istikrara vurgu yapmak zorunluluğu duyduğunun altını çizmişti (1982: lvi). Ekoloji üzerine daha sonraki çalışmalarında, çeşitliliğin, karmaşıklığın ve kendiliğindenliğin önemine daha çok vurgu yaptı. Ayrıca Bookchin insanın toplumsal yaşamıyla doğa arasındaki devamlılığa dikkat çekerken, bu ilişkiyi hiçbir şekilde bir indirgemecilik ya da kimlik biçimi şeklinde ortaya koymaya çalışmadı.

Bookchin makalesinin sonuç bölümünde, kurulacak ekolojik toplumun niteliklerini, toplumsal yaşamın varlığını borçlu olduğu organik karşılıklı ilişkilere saygı; kırsal ve kentsel yaşamın en iyi yönlerinin bir araya getirilmesi; topluluk içi dayanışmanın ve kişisel gelişimin desteklenmesi; zanaatçılık ve el sanatlarıyla külfetli, sıkıcı işlerin ortadan kaldırılması; son olarak da özgür bedensel keyiflere ve kişisel maneviyata alan sağlanması şeklinde sıraladı (1971: 78). Dolayısıyla da birey ve toplumsal grup, topluluk ve yerel çevre, insanlık ve doğa arasında “yaratıcı karşılıklı etkileşimlerin” varlığını öngörüyordu. Dubos gibi Bookchin de birlik ve uyum hissiyatı geliştirme ihtiyacının yanı sıra, doğal, kültürel ve kişisel çeşitliliğin ve farklılığın saygıyla karşılanması ve beslenip büyütülmesi gereksinimine vurgu yaptı (1971: 81–82).

19. Ekolojik Bir Topluma Doğru

Bookchin’e göre, ekolojik felaketten sağ çıkmak istiyorsak, “merkezsizleşmemiz, biyo-bölgesel imalat ve gıda üretim biçimlerine geri dönmemiz, bunları insani boyutlara çekmemiz ve yüz yüze demokrasiyi işletmemiz gerekiyordu” (1980: 27). Bookchin bu temel öncüllerden hiçbir zaman vazgeçmedi. Özellikle daha genç yaşlarda sıkı bir çevre eylemcisi olan

Bookchin 1969 yılında Ecology Action East adlı köktenci kolektifin manifestosunu kaleme aldı. Bu manifestonun, Lynn White Jr.'ın *The Historical Roots of our Ecologic Crisis* (1967) ve René Dubos'un *A Theology of the Earth* (Yeryüzü Tanrıbilimi) adlı çalışmaları gibi bir dizi özgün makaleyle birlikte, çevre etiği üzerine çığır açan bir antolojide yer aldığının da altını çizmekte fayda var (bkz. Barbour 1973: 243–252).

Bookchin, *The Power to Destroy, the Power to Create* adlı manifestoda (bkz. Bookchin 1980: 35–54), *Our Synthetic Environment* kitabındaki ana temaları özetleyerek ekolojik krizin çerçevesini çiziyor. Ne yöne baksak, diyor Bookchin, “hava kirli, sular pislik içinde, toprak akıp gidiyor, yeryüzü kupkuru, yaban yaşam yok edilmiş. Bu kirlilikten kıyıları, hatta denizin derinlikleri de nasibini alıyor” (1980: 35). Üstelik karbon ve nitrojene dayalı biyolojik döngüler de yeryüzündeki yaşamı sekteye uğratabacak kadar bozulmaya başlamış durumda. Daha sonraki çalışmalarında kentlerin tekrar kazanılması gerektiğini savunacak olan Bookchin, Mumford ve Dubos’yu takiben, şehirleşmenin her yere yayılmasının olumsuz etkilerini de listeledi. Bunlar arasında arka plan gürültüsünün giderek artması, anayolların ve kent caddelerinin motorlu araç trafiği nedeniyle iyiden iyiye tıkanması, aşırı kalabalık yüzünden psikolojik kuralızsızlık hissinin ve stresin artması, endüstriyel atıkların, çöpün, lağım pisliğinin dağ gibi yığılması bulunuyordu. Ayrıca doğa “emlak spekülâtörlerinin, maden ve kereste baronlarının, kendini yol yapmaya adanmış bürokratların” açtığı yaralarla da baş etmeye çalışıyordu. Bookchin çağdaş kapitalist toplumun “organik evrimin neticelerini tam anlamıyla yok ettiğini” burada da tekrar vurguladı (1980: 35–36).

Manifesto daha sonra ekolojik krizin “köklerini” incelemeye girişti. Krizin asıl suçlusu olarak genel itibarıyla teknoloji görülüyordu. Ancak Bookchin teknolojinin çevreyi geliştirmeye de yok etmeye de kullanılabildiğini, sözgelimi Cilalı Taş devriminin yaşandığı dönemin de her şeyden önce teknolojik bir çağ olduğunu ama insanın doğayla uyum içinde yaşadığı-

m ileri sürdü. İnsanlık dokumacılık, madencilik, çömlekçilik, tarım, hayvan evcilleştirme gibi yararlı becerileri bu dönemde öğrenmiş, tekeri ve medeni yaşamın daha birçok unsurunu keşfetmişti. Bookchin, geleceğe yönelik sorumluluklarımızın teknolojiyi topyekun terk etmemizi gerektirmediğini, “teknolojinin esas niteliğini – yaratıcı olanaklarını – yıkım kapasitesinden ayırmamızın” yeterli olduğunu savundu (1980: 36–37).

Bookchin, o dönem ABD’de çok tutulan, ekolojik krizin nüfus artışından kaynaklandığı teziyle de kavgalıydı. Bu kuram *The Population Bomb* (Nüfus Bombası) (1968) adlı, iki yılda on üç baskıya ulaşan çoksatar kitabın yazarı Paul Ehrlich’le anılıyordu. Bu yeni Malthusçu çalışma dudak uçuklatan bir başarı kazanmış, haliyle de bir dolu benzeri türemişti (1994a: 45). Zaman içinde bir sürü derin ekolojist de kitaba büyük bir şevkle sarılmıştı (bu konuyu aşağıda ele alıyorum). Bookchin ekonomik, siyasal ve toplumsal koşullar aynı kaldığı müddetçe insanın yeryüzünü hınca hınç dolduracağını kabul etmiyor değildi. Öte yandan, “dünya nüfusunun ancak yüzde yedisini oluşturduğu halde dünyadaki kaynakların yarısından fazlasını savurganca mideye indiren ve an itibariyle, yüzyıllarca çevresiyle hassas bir denge içinde yaşamış doğulu bir halkın nüfusunun azaltılmasına çabalayan” bir ulusun “nüfus artışını” acil ve öncelikli bir mesele olarak görmesinde bir gariplik vardı (1980: 37). Bookchin’in bahsettiği doğulu halk, ABD’nin savaş açtığı Vietnam halkıydı. Asya, Afrika, Latin Amerika ya da Güney Pasifik halklarının ihtiyacı, doğum kontrol yöntemleri ya da Profesör Ehrlich’in nüfus kontrol önerileri değil, Kuzey Amerika ve Avrupa halkları tarafından yağma edilen muazzam kaynaklarının “hakkının verilmesiydi” (1980: 37). Bookchin’in derin ekolojistlerin yeni Malthusçu öğretilerine yönelik eleştirilerini yirmi üçüncü bölümde ele alacağım.

Bookchin, ekolojik krizin faturasının Amerikan halkının giderek artan “zenginliğine”, olmadı Avrupa halklarına kesilmesine de açıkça karşıydı. Bu yaklaşım karşısında hiddetleniyordu:

Amerikan toplumunun lojistiği General Motors ve enerji sektörünün işine geldiği için otoyollar etrafından yapılandırılmışken, çalışan insanları araba kullanıyorlar diye suçlayabilir miyiz? ... Bütün temel maddi yaşam araçları nesiller boyunca zencilerden, Hispaniklerden ya da diğer azınlıklardan esirgenmişken, bu insanların televizyon, mutfak eşyası ve kılık kıyafet peşinde koşmalarına laf edebilir miyiz? (1980: 39)

Bookchin çağdaş ekolojik krizin, toplumsal sıradüzenin ve hakimiyet sistemlerinin ortaya çıkışına kadar uzanan toplumsal kökleri olduğunu, ama özellikle de “kar odaklı burjuva toplumyla” ilişkili olarak ortaya çıktığını ortaya koydu (1980: 41). Dolayısıyla krizin çözümü de doğayla tekrar denge kuran, özgürlükçü, ekoloji odaklı ve yaşamı ululayan bir toplumun yaratılmasından geçiyordu (1980: 39). Bookchin’e göre modern teknolojinin mümkün kıldığı müthiş üretkenlik sayesinde, bu tür bir toplum maddi bolluğa ulaşarak işin iyice azaltıldığı bir boş zaman çağının müjdesi olabilirdi. Bookchin’in gözünde “maddi bolluk,” yanlış ihtiyaçları merkeze alan israfçı, düşüncesiz bir “zenginlik” anlamına gelmiyor; aksine “gıda, giyim, barınma ve yaşamın temel keyiflerine yeterince ve mümkün olduğu kadar az çalışarak erişebilmeyi” anlatıyordu. Çalışmanın iyice azaltılması, tüm toplum üyelerinin daha önce uzmanlaşmış seçkinlerin ilgisine terk ettiği toplumsal meselelerle doğrudan ilgilenebilmesini de sağlayacaktı (1980: 41). Bu Bookchin’e göre toplumsal bir devrimdi, sınıf sömürüsü ve hakimiyetin toptan ortadan kaldırılması anlamına geliyordu; sadece siyasi kurumları ve ekonomik ilişkileri değil, “bilinç, yaşam biçimi, erotik arzular, yaşamın anlamı üzerine düşüncelerimizi” kapsayan bir devrimdi (1980: 43). Özetle, ekolojik kriz ancak bütün sıradüzenlerin yok edilmesiyle ortadan kaldırılabilirdi. Özel olarak çevre sorunlarına odaklanan kopuk reform girişimleri yeterli değildi; Bookchin’e göre bunlar doğayı ve insanı sömüren mevcut sistem için “emniyet supabı” olmaktan başka işe yaramıyordu (1980: 43).

Bookchin bu nedenle toplumsal ekolojiyle “çevrecilik” arasında ayrım yapar. Bu ayrım, temelinde kayda değer bir toplumsal kuram bulunmayan, hatta Warwick Fox’un (1990) ifadesiyle esasen bir tür insan ötesi ekoloji yaklaşımı olan derin ekolojiyle sığ ekoloji arasında, Arne Naess’in (1973) yaptığı ünlü (ve benzer) ayırmadan üç sene öncesine denk geliyor. Toplumsal ekoloji, (kapitalist sömürü, devlet iktidarı, sıradüzenli yapılar gibi) insan hakimiyetinin tüm görünümelerini ortadan kaldırarak ekolojik krize ve doğanın insan tarafından sömürülmesine son vermeye çalışır. “Çevrecilik” ise sadece var olan kurumların, toplumsal ilişkilerin, teknolojilerin ve mevcut ideolojik değerlerin “düzeltilmesiyle” uğraşır. Çevrecilik bu manada, doğal dünyayı özünde insan kullanımı için “edilgen” bir kaynak havuzu olarak gören (ekolojik olmayan) araçsal ya da teknokratik bir anlayışı yansıtır (1980: 77). Çevrecilik Bookchin’in gözünde “çevre mühendisliğiyle” eşanlamlıdır, işi de doğal kaynakların, insan sağlığına en az zarar verecek ve hammaddelerin gelecek nesillerin kullanımı için saklanması da özen gösterecek şekilde, verimli ve sağduyulu kullanılmasını sağlamaktır (1980: 107). Çevrecilik, mekanikçi ve araçsal bir bakışa ve reformcu bir siyaset anlayışına sahiptir. Bu yüzden manifestoda, tüm ekoloji gruplarına, uluslararası ve ulus devlete ait kurumlardan; “içine düştüğümüz ekolojik krize somut katkıda bulunma suçu işlemiş siyasi yapılardan” hiçbir şekilde medet ummama çağrısı yapılır (1980: 46). Doğrudan eylem, doğrudan demokrasi ve meclis siyaseti yerine yakınlık grupları örgütlenmesi savunulur (1980: 81).

Bookchin toplumsal eylemin ve devrimci siyasetin önemine dikkat çeker. Ancak, her ne kadar Arne Naess ve derin ekolojist saz arkadaşları tarafından acil çevre sorunlarına kulak asmakla suçlanmışsa da, bu vurguyla çevre meselelerinin önemsenmemesi arasında herhangi bir bağ yoktur. Hatta Bookchin duruşunu manifestoda açıkça ifade eder:

Ecology Action East, nükleer santrallerin ve silahların yok edilmesi, hava ve suyun temizliğinin korunması, böcek ilaç-

larının ve gıda katkılarının kullanımının sınırlandırılması, anayol ve caddelerde araç trafiğinin azaltılması, kentlerin fiziksel olarak daha bütünlüklü kılınması, radyoaktif atıkların çevreye yayılmasının engellenmesi, yaban alanların ve yaban hayatın korunması ve genişletilmesi, hayvan türlerinin insanın yağmacılığından kurtarılması gibi çevre korumaya yönelik tüm çabaları destekler. (1980: 43-44)

Anlaşıldığı gibi, Bookchin, yaban alanların, yaban hayatın korunması ve genişletilmesi, hayvanlara zulmetmeye karşı çıkılması da dahil olmak üzere, ABD halkının karşılaştığı her tür çevre sorunu konusunda eylem çağrısında bulunmuştur. Bookchin'in karşı çıktığı "yabanın" korunması değil, derin ekolojistlerin insan eli değmiş manzaralara ehemmiyet vermeyip doğayı yabanla özdeşleştirmesi ve bu alanlara aşırı önem atfetmesidir. Manifestoda ayrıca, "oyalama taktiklerinin" mevcut toplumsal düzenle – kapitalizmle – doğal dünya arasındaki çatışmayı nihayete erdirmeyeceğine dair son derece yerinde bir uyarıda bulunur; "bu oyalama taktikleri mevcut toplumun aşırı yıkıcı gidişatına da hiçbir şekilde engel oluşturmaz" der. Toplumun ve dünyaya bakışımızın yeni bir ekolojik bilinç ışığında köktenci bir dönüşüm geçirmesi elzemdir (1980: 44, 1994a: 16). Manifesto, başta şirket kapitalizmi ve bürokratik devlet olmak üzere bütün sıradüzen ve hakimiyet biçimlerine meydan okunması ve doğrudan eylemle, eğitim faaliyetleriyle özgürlükçü bir hareket oluşturulması çağrısıyla sona erer. Bu, merkezsiz toplum ve biyo-bölgeselcilik uğruna çalışılması gerektiğine de işaret eder (1980: 52-53). Bookchin yakınlık grupları ve doğrudan eylem konusunu ele alırken yeni bir kimlik ya da benlik anlayışı oluşturmamız gerektiğini vurgular. "Gerçekten özgür bir toplum benliği reddetmez, bağrına basar, 'seçilmiş' uzmanların ve kıymeti kendinden menkul dehaların dışında kalanların da toplumu idare edebileceği inancıyla, benliği özgürleştirmeye ve gerçekleştirmeye çalışır" (1980: 48). Kişisel eylem ve özyönetim özgürlükçü, merkezsiz toplumun te-

mel özellikleri arasındadır.

Bookchin, ekolojik toplumun gelişile, sıradüzenli toplumun son dört yüz yılda yarattığı devasa “çatlakların” iyileşebileceğini, üstesinden gelinebileceğini düşünür. Sözelimi insanlıkla doğa, kentle kır, zihinsel ve bedensel emek, birey ve toplum, akıl ve duygu arasındaki düşmanca ayrımlar tümünden aşılabilir (1980: 46).

Bookchin’in ve Ecology Action East hareketinin düşlediği devrim, yalnızca ekonomik sömürünün değil, sıradüzen ve tahakkümün tüm boyutlarının yok edilmesini içeriyordu. Endüstriyel kapitalizme, bürokratik devlete ve tüm toplumsal tahakküm kurumlarına karşı peyderpey büyüyen bir mücadele kapsamında, kadınların, eşcinsellerin, çocukların, Afrika kökenli Amerikalıların ve koloni halklarının, her meslekten çalışanların kurtarılmasını amaçlıyordu. Bunun yanı sıra “yaşam tarzı devrimi” olmayı, yani yeni farkındalık ve deneyim biçimlerinin, özellikle de ekolojik bir anlayışın geliştirilmesini hedefliyordu (1980: 44).

1970’lerde işçi hareketinin ya da kendi ifadesiyle “proletarya sosyalizminin” devrimci itkisini kaybettiğini düşünen Bookchin, bu dönemde hepsi de köktenci toplumsal hareketler olan feminizmin, ekolojinin ve toplum denetiminin ortaya çıkışından büyük mutluluk duydu. Üç hareket de, bakış açısını ekonomik meselelerle, ücretli emeğin ve sermayenin ortadan kaldırılmasıyla ve haliyle sınıf mücadelesi ve maddi sömürüyle sınırlamış sosyalist hareketin ötesine geçtiler. Bookchin sınıf mücadelelerinin, sınıf merkezli çözümlemenin ve ekonomik sömürünün sonlandırılması ihtiyacının öneminden hiçbir zaman kuşku duymamıştı (Biehl 1998a: 61). Ancak bu üç hareketin sosyalizmin el atmadığı bir boşluğu doldurduğunu düşündü ve bunları “hayati, isyankar ve son derece ümitvar” hareketler olarak tanımladı (1980: 14). Bookchin öncelikli olarak ekoloji hareketiyle ve bu hareketle toplumsal anarşizm arasında bağ kurmakla ilgilendi, feminist harekete ise çok az zaman ayırdı. Bu hareketi desteklemekle birlikte feminizmle ilgi-

li en iyi eleştirilerin ve en yapıcı fikirlerin, antropoloji ve toplumsal kuram alanlarında bir sürü kusursuz çalışmaya da imza atan kadınlardan geldiği kanısındaydı (1980: 22).

Ekoloji, feminizm ve topluluk hareketlerinde son derece derin içsel çatışmalar olduğunu görmek Bookchin'i kaygılandırıyor, ama onun amacı bu hareketlerin özgürlükçü potansiyelini ortaya çıkarıp geliştirmektir. Zira "insanın doğa, erkeğin kadın, devletin toplum üzerindeki hakimiyetinin tamamen ortadan kaldırıldığı" yepyeni, sıradüzensiz bir toplum ihtiyacını dile getiren bu hareketlerin gündeme getirdiği meseleler toplumun her noktasına dokunuyordu (1980: 14).

Bookchin'e göre ekoloji hareketinin tamamen özgürlükçü bir doğrultu tutturmasının önünde iki önemli engel vardı. Biri özgürlük kavramını ekonomik bir kategoriye indirgemeye çalışan yeni Marksizmdi, ötekisi ise hareketi reformist siyasete yaklaştırarak zayıflatmaya çalışan "idari köktencilerdi".

Özellikle André Gorz'un yazılarında ortaya koyduğu yeni Marksizm anlayışı, Bookchin'in gözünde, Herbert Marcuse'nin kuramsal düşüncelerini "pop kültüre" indirgeyen, sık paketlenmiş bir tür "eklektizmden" başka bir şey değildi. Bookchin, Gorz'un ünlü *Ecology as Politics* (Ekoloji Siyaseti) (1980) kitabını, kitle partileri ve devlet kurumları gibi sosyal demokrasiye ait kavramlarla merkezlessiz siyaset savunusunu birleştirmeye çalıştığı için son derece sert eleştirmiş, eseri "ekoloji üzerine laf kalabalığı" ve "siyasi tutarsızlık" olarak tanımlamıştı (1980: 17). Hatta Gorz *Elveda Proletarya'da* (1982), bir taraftan "şenlikli araçlar" (Illich 1973) olarak tanımladığı insani ölçeğe sahip teknolojiyi ve yerel özerkliği savunup öte yandan bunları ileri teknoloji ve devlet planlamasıyla birleştiren bir "ikili toplum" yapısı öngörmüştü! *Ecology as Politics*'i bitirirken, dönemin California valisi Jerry Brown'ı Mao Zedung, Ho Şi Minh, Fritz Schumacher ve Buda'yla yan yana getirerek Amerikan ekoloji hareketinin "yeni anarşistleri" olarak övmüştü. Yok artık! Gorz'un yeni Marksizm anlayışının kaba bir eklektizmden ve "ideolojik amatörlükten" çok da ileri gitmediği

savı pek yanlış sayılmaz. Bookchin “doğalcılığı, anarşizan merkezsizleşme mantığını, insan ölçeğinde alternatif teknolojileri ve sıradüzensiz kurumları ön plana çıkaran” *toplumsal ekolojiye*, “doğalcılık karşıtı, merkezîyetçi bir siyasi mantığa ve bürokratik kurumlara sahip, yüksek teknolojiye yana” *sosyalizm* (yani Marksist sosyalizm) arasında kökten bir karşıtlık kurdu. Gorz, “kafası karışmış olacak ki”, bunların ikisini de savunuyordu (1980: 18).

Bookchin, teknokratların, özellikle de ilkelerden çok yöntemleri, adanmış eylem yerine gösteriyi vurgulayan ve siyasi sistemin karşısında değil *içinde* olmaya özen gösteren, Andrew Kopkind’in “idari köktenciler” dediği siyasi fırsatçıların, ekoloji hareketini kendilerine mal etmesine de şiddetle karşı çıkıyordu (1980: 80). Bookchin 1980’de ekoloji hareketine hitaben bir açık mektup kaleme alarak “toplumsal ekolojiyi bir tür toplum mühendisliğine çevirme tehlikesi barındıran yaygın teknokratik zihniyet ve siyasi fırsatçılıktan” ne denli rahatsız olduğunu dile getirdi (1980: 79). Kaygılarının ne kadar haklı olduğu daha sonra anlaşıldı, zira ekoloji hareketi daha sonraki yıllarda ortaya çıkan uluslararası çevre teknokratları sınıfının, ya da Wolfgang Sachs’ın tabiriyle “ekokratların” dümen suyunu girdi. Mevcut ekolojik kriz bağlamında kendilerini vazgeçilmez gören ve sermaye, bürokrasi ve bilimden oluşan yenilenebilir “modernlik” üçlüsünü benimseyen bu ekokratlar, Dünya gezegeninin eko-yöneticileri görevini üstlendiler (Sachs 1999: 67–68). Sachs, “az hükümetli, az profesyonel ağırlıklı” ekolojik toplumlar oluşturma ihtiyacının farkında olmakla birlikte, Bookchin’e kıyasla, evrensel yerelliği, toplumsal yenilenmeyi, tek taraflı kendine hakimiyeti ve kültürler arası diyalogu savunması dışında köktenci bir bakış açısına sahip değildi (1999: 107).

“Çevreciliğin” teknokratik hücumlarına, seçim siyasetini savunmasına, toplumsal ve çevresel mühendislik anlayışına eleştirel yaklaşan Bookchin, hem ekolojik krize hem de yine kapitalizmin neden olduğu toplumsal krize tek çare olarak eko-

lojik toplumu göstermekten yılmadı; bu toplum karşılıklı yardımlaşmayı, insan ölçeğine uyarlanmış halka açık teknolojilere, merkezsiz toplulukları, son olarak da hem insanlar arasında hem de insanlıkla doğa arasında yeniden denge sağlayacak özgürlükçü, sıradüzensiz ilişkileri temel alacaktı (1980: 75). Bu ekolojik gelecekte seçim siyaseti ve siyasi parti oluşumları ortadan kalkacak, siyaset yakınlık grupları, doğrudan demokrasi ve doğrudan eylem zemininde işleyecekti. Anarşist geleneğe bağlılığını ve anarşizmin kendisini akademiklik, yeni Marksizm ve nihayetinde reformculuk tuzakına düşmekten kurtardığını her fırsatta dile getiren Bookchin, ekoloji ve anarşizmi ilk çalışmalarından itibaren yaratıcı biçimde birleştirmeye ve bu ortaklıktan kaynaklanan nesnel değerlere bağlı bir etik bütüncüllük anlayışı ortaya koymaya çalıştı (1980: 31).

Bookchin'in toplumsal anarşizm ve merkezsiz ekolojik toplum taraftarlığı, derin ekolojistlerin (örn. Eckersley 1992), eko-toplulukçu liberallerin (örn. Clark 1998) ve yeni Marksistlerin (Kovel 2002) epey hışmına uğradı. Kovel'in "Bookchin'in ötesine" geçmesi için, Marksizmle gizemcilik (öte dünyacılık) arasında meşum bir ortaklık kurması gerekiyordu, ayrıca savunduğu "eko-sosyalist dönüşüm" de seçim siyasetine, bir takım "yeşil" partiler aracılığıyla "devlet iktidarını ele geçirmeye" ve bir tür piyasa ekonomisine dayanıyordu. Meslektaşları John Clark da benzer bir eko-toplulukçu gerçekçi siyaset görüşüne sahipti; yani dediğini yaptıran bir yasal sisteme sahip temsili bir hükümet, toplumsal siyaseti belirleyen idari kurumlar ve piyasa ekonomisi taraftarıydı. Robyn Eckersley de, bütün derin ekolojistler gibi, liberal demokratik devlet ve piyasa ekonomisinden (kapitalizm) müteşekkil geleneksel siyaset dışında önerecek pek bir fikre sahip değildi. Ama bunlar zaten Bookchin'in gözünde ekolojik krizin esas sebebiydi! Marksizmi, gizemciliği, seçim siyasetini ve piyasa ekonomisini reddeden Bookchin'in, kendini eleştirenleri siyasi reformculuk yoluna sapmakla suçlayarak göz ardı etmesi pek de şaşılacak iş değildi. Onlar da Bookchin'in toplumsal anarşizmini "ütopya-

ci” olarak yaftalayıp yok saydılar, devlet siyaseti ve kapitalizmden ibaret “gerçek” dünyayla – ve yukarıdaki eleştirilerle – biraz olsun uzlaşmak gerektiğini öne sürdüler. (Clark’ın toplumsal anarşizmi reddi ve reformcu siyaset savunusu üzerine bkz. Bookchin 1997 ve Graham 2000. Graham ayrıca Bookchin ve onu eleştirenlerle ilgili, genelde haşın, küçümseyici ve düşmanca bir havada geçen fikri tartışmaların atmosferi üzerine faydalı bir eleştiri sunuyor.)

20. Toplumsal Ekoloji Kavramı

Karşılıklı atışma severliğiyle ünlü Murray Bookchin, çoğu kişinin şaheser gözüyle baktığı, konu üzerinde söyleyecek başka söz bırakmayan *Özgürlüğün Ekolojisi* (1982) adlı kitabını, 1970’lerde sahneyi iyiden iyiye işgal etmeye başlayan teknokratik, reformcu ve çevre lafından başka şey bilmeyen çevrecilik anlayışının karşısına tutarlı bir seçenek koymak için yazdığını belirtir. Aslına bakılırsa bu çevrecilik türünün halen ortalıkta dolaştığından, hatta giderek saflarını sıklaştıran, küresel kapitalizme hizmet eden ulusaşırı çevre teknokratlarınca epey tutulduğundan daha önce bahsetmiştim. Bu eko-teknokratik seçkinlerin reformcu siyasetlerinin özü “sürdürülebilir kalkınma” kavramında yatıyor (Worster 1993: 142–155; Sachs 1999).

Bookchin, bu dar, faydacı ve reformcu çevrecilik türüne karşı, bütüncüllüğüyle, köktencililiğiyle ve özgürlükçülüğüyle öne çıkan tutarlı, bireşimli bir felsefe ve toplumsal kuram oluşturdu, adına da “toplumsal ekoloji” dedi. *Özgürlüğün Ekolojisi*’nin yazarının seçkin bir üniversiteye kapak atmış, kendi kozasında yaşayan akademik bir felsefeci olmadığını; genç yaşından bu yana köktenci siyasetle iç içe yaşamış, onyıllarını eko-anarşist eylemlerle, nükleer santrallere, çevre kirliliğine ve gıdanın kimyasallarla bozulmasına karşı savaşılararak geçirmiş köktenci bir araştırmacı olduğunun altını da tekrar çiziyorum.

Daha önceki çalışmalarında olduğu gibi, *Özgürlüğün*

*Ekolojisi'*nde de Bookchin'in asıl meselesi Batı uygarlığının, özellikle İkinci Dünya Savaşının ardından girdiği toplumsal ve ekolojik krizdi. Bookchin'in ifadesiyle "modern kriz" çok yüzlü bir olguydu ve yukarıda ele aldığım ekolojik bozulma tehdidi bir yana, termonükleer intihar olasılığı sağ olsun, insan soyunun topyekun yok olması tehlikesini de içeriyordu. Soğuk Savaş dönemi nükleer silahların üst üste yığılmasına ve Amerikan askeri yapısının Robert Nispet (1988) gibi muhafazakar bir liberali dahi hop oturtup hop kaldıracak kadar şiddetle yayılmasına tanık oldu. Dönemin iki süper gücü olan ABD ve Sovyetler Birliği'nin karşılıklı atışmalarının yarattığı ortak korku ve paranoya ortamının yanı sıra, "dehşet" yaratan faaliyetlerin ve askeri eylemlerin Amerikan dış politikasının öne çıkan unsurları haline gelmesi nedeniyle, termonükleer felaketin kan donduran yüzü ufukta görünmeye başlamıştı. Nükleer savaşın olası sonuçları üzerine düşünmek dahi, Bookchin'e göre, tüyler ürperticiydi (1982: 18, 1986a: 99–102).

Teknoloji ve bilimsel bilgi birikimi büyük vaatlerle, insanlığı yüzyılların cehaletinden ve batıl inançlarından kurtarma iddiasıyla yola çıktı çıkmasına ama, giderek insanlığın düşmanı haline geldi. Birtakım tıbbi kazanımları dışarıda bırakırsak, kapitalist sistemin bilim ve teknolojisi şeytani bir hal aldı. Savaş, insan öldürme sanatına ve sonu ciddi bir ekolojik krize davetiye çıkaracak şekilde "kaynak kullanımına" odaklanan bilim ve teknoloji başlı başına birer sorun haline geldi. Bookchin bunların "uygarlıktansa barbarlığa, aydınlıktansa karanlığa, yaratımdansa yıkıma" yol açtığını dile getirdi. Bu hal, "uygarlık" denen şeyin ne menem bir şey olduğunun çözümlenmesi ve Aydınlanma ülkülerinin insanlığa tekrar hatırlatılması ihtiyacını da beraberinde getirdi (1986a: 108–111).

Bookchin endüstriyel kapitalizm nedeniyle toplumsal çöküşün eli kulağında olduğunu, toplum yaşamının iyice bozulduğunu, yabancılaştırmanın her yere nüfuz ettiğini de öne sürdü. Bu yabancılaştırma duygusu 1960'ların karşı kültür hareketini ortaya çıkarmıştı. Bu hareket yeni ortak yaşam biçimleri de-

neylerine girişti, farklı yaşam tarzlarını, cinsel özgürlüğü ve sanatsal yaratıcılığı kucakladı, karşılaştığı her yerde alışıldık değerlere meydan okudu. Bununla birlikte, siyasetten çok gizemciliğe teşne olan bu hareket, kapitalist sistemin siyasi yapılarının ya da toplumsal düzenlemelerinin karşısına hiçbir zaman ciddi ciddi dikilmedi (1982: 18, 1999: 70–71).

Bookchin kendini Soğuk Savaş döneminde uluslararası ilişkilerin çöküşüyle ve kurulu toplumsal düzenin parçalanmasıyla sınırlandırmadı; (yukarıda tartıştığım üzere) insanlık ve doğa arasındaki ekolojik ilişkilerin tarih boyunca nasıl kötüleştiğine de dikkat çekti. Bookchin çevre sorunlarının kendi dönemiyle sınırlı bir mesele olmadığını, ancak İkinci Dünya Savaşından itibaren tanık olunan, hem bir canlı türü olarak insanın hem de biyosferin geleceğini tehdit edecek düzeydeki doğa yıkımına tarihte ilk kez rastlandığını dile getirdi (1982: 19, 1986a: 105–107).

Başka deyişle, Bookchin'in Batı "uygarlığının" "uğursuz" yönleri dediği ruhsuz teknokrazi, bencillik, rekabet, kitle kültürü, araçsal akılcılık ve hepsinden daha önemlisi tahakküm ve sıradüzen sistemleri dünya üzerindeki yaşamı topyekun tehdit ediyordu (1986a: 100).

Bookchin "modern krizi" şöyle özetledi:

Teknoloji ve bilimin insanlığı daha iyiye götüreceğine duyulan iman, nükleer silahların çoğalmasıyla, Üçüncü Dünyadaki genel açlık ve Birinci Dünyadaki yoksullukla iyi bir sile yedi. Özgürlüğün zorbalığa üstün geleceğine duyulan büyük güven tüm devletlerin daha da merkezileşmesi ve insanların bürokrasiler, polis kuvvetleri ve gelişmiş gözetleme yöntemleriyle kolunun kanadının kırılmasıyla boşa çıktı. (1989: 20)

Ekolojik felaket korkusu, yükselen milliyetçilik ve ırkçılık dalgası, gündelik hale gelen savaş, ekonomik belirsizlik ve insani dayanışma eksikliği, Bookchin'e göre, insanların barış içinde beraberce yaşayabileceklerine ve türdeşlerini, diğer yaşam biçimlerini koruyup kollayacaklarına dair inancı neredeyse ta-

mamen öldürdü. Bookchin, akıl, bilim ve teknolojiyle birlikte “uygarlığın” toptan reddine, hatta insanların horgörülmesine tanık olmaya başladığımızı söyledi; kimi derin ekolojistlerin insanı Dünya gezegeninin bütünlüğünü tehdit eden “uçursuz” bir canlı türü olmakla suçlamaya başladığını dile getirdi. Görünüşe bakılırsa, gerçekten insanca ve ekolojik bir uygarlığın yaratılması için önce insanlığın yeniden büyülenmesi gerekiyordu (1989: 20–21).

Bookchin’in toplumsal ekoloji yaklaşımı, kendisinin de kabul ettiği üzere, son derece iddialı bir tasarıydı; diyalektik doğalcılık felsefesinin ana hatlarını çizmek, doğal ve toplumsal evrimin köşe taşlarını, özellikle de sıradüzen ve tüm hakimiyet biçimlerinin ortaya çıkışını betimlemek, güncel toplumsal ve ekolojik sorunların ayrıntılı çözümlemelerini yapmak ve son olarak köktenci ve ütopyacı bir ekolojik toplum yaklaşımı oluşturmak hiç de az iş değildi. Ama her şeyin temelinde, aynen Pyotr Kropotkin ve Thomas Huxley’in yaptığı gibi, insanlığın doğal evrimdeki yerinin incelenmesi kaygısı vardı. Zira Bookchin’e göre insanlar birtakım ilahlar tarafından yaratılmış ruhani varlıklar, evrensel ya da dünyevi bir ruhun tezahürleri değil, oluşturdukları toplumlar gibi basbayağı doğal evrimin meyveleriydi.

İnsanlık ve doğa arasındaki ikilik sadece dini ideolojilerin varsaydığı bir şeydi. Doğal evrim yani doğa insanları anatomik ve psikolojik bakımdan, yaşamlarını sürdürmeleri için insan dışı doğayla – alet, makine veya emek gücüyle – üretken ilişkilere girecek şekilde şekillendirmişti. Aristoteles’ten Hegel’a uzanan (aşağıda tartışacağım) organik felsefi gelenekten ve on dokuzuncu yüzyılın köktenci toplumsal kuramcılarından beslenen Bookchin, insanlığın maddi dünyayla etkileşiminin yahut bunlar arasındaki “metabolik” ilişkinin insana sırf yaşam araçları sunmakla, yani insanın maddi yaşamını olanaklı kılmakla kalmadığını dile getiriyor; Bookchin’e göre, bilinçli ve karmaşık psikolojik bir varlık olarak insanı *tanımlayan* şey de bu ilişkinin ta kendisi.

Mumford ve Dubos gibi Bookchin de *Homo Sapiens*'in ve yarattığı türlü çeşit toplumun, insanların “büyük oranda insan dışı doğayı ‘iyi yaşam’ sürebilecekleri bir ortama dönüştürme gayretlerinden ve neyse ki doğal evrimin gelişmesine yararlı katkılarda bulunmalarından kaynaklandığının” altını çizdi (1982: xix).

Bookchin “doğa” kavramının son derece çeşitli ve kimi zaman çelişkili anlamlara sahip olduğunun farkındaydı. Sözcüğü Lovejoy ve Boas, eski çağın ilkelciliğini ele aldıkları klasik çalışmalarında, “doğumdan” “maddeye” dek uzanan, atmıştan fazla doğa tanımı sıraladılar. Bu arada, “doğa” kavramının geçerli toplumsal yaşam normunun genel ismi olarak kullanıldığının da özellikle altını çizdiler (1935: 11–13, Ek).

Her şeyi tek cümlede toplamaya çalışan tanımlarla arası hoş olmasa da, Bookchin “doğa” kavramına dair sürüsüne bereket tanımların anca kafa karışıklığına neden olduğu kanısındaydı, öte yandan derin ekoloji severlerin doğayı yalnızca el değmemiş “yaban” olarak görüp kapsamını iyice daralttığını da söylüyordu. “Doğal” terimi en geniş anlamıyla, var olan *her şeyi* içeri-yordu, amma velakin bu maddeci tanım geçerli olmasına rağmen aşırı dar kapsamlıydı; Bookchin ise toplumsal ve ekolojik bir bakış açısına göre, doğanın evrimsel *süreç* ya da *gelişme-yi* ifade ettiği kanısındaydı. Bu kaygıların ışığında doğayı “cansızdan canlıya, nihayetinde de toplumsala ulaşan, sonsuz farklı biçimler alabilen birikimli bir evrimsel süreç” olarak tanımladı (1982: xx). Christopher Manes’in (1990:156), Bookchin’in doğayı “toplumsal bir inşa” olarak gördüğü savı bu bağlamda son derece tuhaf kaçtığı gibi, iddia sahibinin diyalektik *doğalcılık* anlayışını doğru dürüst anlamadığını da gösteriyor.

René Dubos gibi Bookchin de insan varlığının temel çeliş-kisini kabullenip vurguladı. İnsanlar “organizmalar, memeliler ve maymungiller gibi canlı dünyasının bir parçası olmakla birlikte, ikinci doğa dediğimiz, çok çeşitli kültürel yapıtlar ve birlikler ortaya koyabilen yaratıklar olarak, aynı zamanda canlı dünyasından *ayrı* bir yerde duruyorlardı” (1962: xxiv).

Batı felsefesinin ortaya çıkışından bu yana süregelen ve özellikle Romalı düşünür Cicero'da ifadesini bulan uzun bir geleneğin yolunda yürüyen Bookchin, insanı önceleyen, insan dışı doğa anlamına gelen "ilk doğayla", insan yapımı şeylerin, toplumsal ve kültürel yaşamın alanı olan "ikinci doğa" arasında (ikilik oluşturmada ama) bir ayrım geliştirdi. Önde gelen eseri *Toplumu Yeniden Kurmak*'ta, Dubos'un da kendisinden önce yaptığı gibi, Cicero'nun *De Natura Deorum* eserinden aldığı, ünlü "ellerimizi kullanarak doğanın içinde kendimize ikinci bir doğa yaratıyoruz" ifadesini kullandı (1989: 25, Cicero 1972: 185).

Bookchin insanların toplumsal yaşamının "doğanın içinde yer aldığını" ve bu nedenle de doğal bir boyuta sahip olduğunu öne sürdü. Yani Bookchin'e göre bir canlı türü olarak insanın ve sosyo-kültürel ve simgesel insan yaşamının ortaya çıkışı "doğal bir gerçektir", toplumun kökleri "insan toplumsallığının biyolojisinde" yatıyordu (1989: 26).

Bookchin toplumsal ekolojinin, *hem doğal hem* toplumsal evrime odaklanan ve bu iki gelişmeyi "doğanın bir bütün olarak" oldukça yaratıcı bir biçimde gerçekleştirdiği süreçler olarak gören belki de tek yaklaşım olduğunu öne sürdü. Bu iddiasıyla toplumsal kuramı ve ekolojik düşünceyi epey karşısına aldı. Toplumsal ekoloji anlayışı, doğal toplumsaldan tamamen ayıran, bunları farklı kulvarlara yerleştiren (sosyo-biyoloji ve beşeri bilimlerde sıklıkla görülen) ikinci kuramlara da, gerek (sosyo-biyoloji ve yeni Malthusçu öğretilerde karşımıza çıkan) toplumsal yaşamın biyolojiye indirgenmesi gerek bütün farklılıkların manevi bir evrensel "teklige" sığdırılması olsun bütün indirgemeci yaklaşımlara da karşıydı. İleride tartışacağım üzere, Bookchin manevi ya da (tezattan başka şey olmayan) "gizemci ekoloji" severlerden ayrıca rahatsız oluyordu. Bunlar genellikle insanlığın ve ikinci doğanın karşılaştığı toplumsal sorunları hafife alıyor, ilk doğayı yalnızca "yabana" indirgeyip neredeyse buna tapıyor, hatta yine ikinci bir mantıkla insanları biyosferin "kanseri" olarak gören galiz bir insan düşmanlığı ser-

giliyorlardı (1982: xxi).

Açıkça evrimsel ya da ekolojik “bütüncüllükten” taraf olan (1982: 3) Bookchin, E. A. Gutkind’e atıfla, toplumsal ekolojinin insanla doğa arasındaki ayrılığın eleştirisinden ibaret olmadığını söyledi, “toplumsal ekolojinin hedefi bütünlüğe ulaşmaktı”, dolayısıyla bu ayrılığı tamamen aşmayı amaçlıyordu (Gutkind 1954: 9). Bookchin henüz son moda antropologlar ortalarda yokken, ekolojik ve toplumsal toplulukların kendi içlerindeki ilişkilerin “bütüncül bir biçimde”, yani bileşenlerin karşılıklı bağımlılığı hesaba katılarak düşünüldüğü “ilişkisel bir epistemoloji” önerdi. Kendi deyişiyle, toplumsal ekoloji “topluluğun anlaşılabilmesini sağlayan, doğal ya da toplumsal karşılıklı ilişki biçimlerini ve kalıplarını ortaya çıkarmayı amaçlıyordu” (1982: 23).

Bununla birlikte, ilişkilere ve bütünlüğe vurgu yapan “bütüncüllük”, Bookchin’e göre evrimsel ya da gelişimsel bir bakış açısıyla doğrudan akrabaydı. Bookchin buradan hareketle tarihin en az biçim ve yapı kadar önemli olduğunu ve hemen her zaman “olgunun tarihinin olgunun *kendisi* anlamına geldiğini” öne sürdü. Başka bir deyişle evrim hem içimizde hem çevremizdeydi ve “varlığımızın doğasının” bir parçasıydı (1982: 23).

Bookchin geçmişi ve Almanya’yla ilişkisi nedeniyle, “bütünlük”, “toptanlık”, hatta topluluk gibi kavramların, faşizm ve diğer tekerkçi ideolojilerin çemberinden geçmiş bir neslin gözündeki epey “ince ama tehlikeli ayrıntılar” içerdiğinin farkındaydı. O yüzden de toplumsal ekolojiye ait “bütünlük” kavramını, hem manevyatçıların hem tekerkçilerin aslında birbiriyle epey ilişkili olarak kullandığı “teklik” kavramından açıkça ayırdı. Bookchin ekoloji hareketinin, doğal ve insani gelişmenin tüm aşamalarını, “tüm ineklerin kara olduğu ... geceye” (Hegel [1807] 1977: 9) benzer biçimde, evrensel bir “tekliğe” sıkıştırmaya niyetli gizemciler ve manevyatçılar tarafından kuşatıldığını öne sürdü. Hegel’in Schelling’in Mutlak kavramını ve gizemci mutlakçılığını alaya alan ifadesini kullanmaya bayılan Bookchin, kafayı hortlaklara, öte alemlere takmış,

“evrenin şekli şemaii olmayan bir Nirvanada erimesi” anlayışını içeren “teklik” (ya da “Benlik) kavramının, ekolojik “bütünlük” kavramıyla birbirine karıştırılmaması gerektiğinin altını çizdi. Doğa Bookchin’in gözünde evrimsel bir süreçti, tarihi ve kendine özgü içsel bir mantığı olan, hiç sakınılmadan ortaya konmuş bir yapıydı (1982: 23).

Bookchin, ekolojik bir dünya görüşünde ne dine ne de ruhani deneyimlere yer olduğunu dile getirirken, ruhani birlik vurguları nedeniyle evrimin ortaya çıkardığı zengin farklılıkları göz ardı eden gizemci ekolojistlerin kaba indirgemeciliğini kısıya eleştiriyordu. İnsan hayatının ve toplumsallığın evrimini açıklamak için ilahlara, birtakım gizemli kuvvetlere başvurmanın hiç alemi yoktu. Toplumsal ekoloji, gelişmeye ve oluşmaya, çeşitliliğe ve farklılaşmaya, “ortak ve manalı bir süreç olarak” ilk doğadan ikinci doğaya geçişe vurgu yapan, diyalektik evrimci bir yaklaşım sunuyordu (1982: xxi). Ayrıca Bookchin, birçok ekolojistin aksine “toplumsal” terimini yalnızca ikinci doğaya ait bir kavram olarak kullanıyor, toplumu ve toplumsal kurumları “insana özgü alanlar” olarak görüyordu (1982: xxi).

İnsan, bilincinin ve toplumsallığın evrimi nedeniyle, kaçınılmaz olarak kendisiyle ilk doğa arasında yaşamsal bir ayrım yaptı. Daha önce belirttiğim üzere, organizmayla (içeri) çevresi (dışarı) arasında ayrım gütmek, duyu sahibi bütün canlı türlerinin en başta gelen niteliklerinden biriydi; bu ayrım insan söz konusu olduğunda, varoluşsal benliğin “ötekinden” yahut ilk doğadan ayrılmasını ifade ediyordu. İnsanın kendi kimliğine sahip olması, kendi kendinin farkına varması ancak bu karşıtlıkla mümkündü. İnsan ve doğa arasındaki bu ayrım yahut ikilik hiçbir şekilde bir ikicilik manasına gelmiyordu. İnsanın benliğinin bilinçsiz bir “evrensel benliğe” yahut “dünya ruhuna” dahil olduğu gizemci bir “tekliğin” içinde erimek ise söz konusu bile değildi (1982: xlv). Bu “ayrıklık” yahut “ötekilik” hissi insan yaşamının temel “gerçeklerinden” biriydi, çünkü doğal evrim insanı, kendi yaşamıyla doğa arasında bilinçli bir ayrım yapabilme yetisiyle diğer canlılardan ayrılan eşsiz bir

tür olarak üretti. Bununla beraber bu ayrım “zıtlık” ya da “hakimiyet” içermiyor, aksine farklılaşma ve bütünleyicilik üzerine kurulu diyalektik bir biçim alıyordu. İlk doğaya saygı ve sevgi duymak, diğer canlı türlerine karşı duygudaşlık sergilemek, John Muir’in aşkıncılığının, Starhawk’ın (1979) büyü sanatlarının, yeni paganizmin yahut yeryüzünü tanrıçalaştıran dinlerin ateşli takipçilerinin aksine, doğaya gizemli bir hava vermeyi gerektirmiyordu. Bookchin’in söylediği gibi:

harikulade yaratıcılığıyla, doğurganlığıyla, giderek artan öznenliğiyle, yenilik kapasitesiyle doğal evrim sırf kendi niteliklerinden dolayı saygı ve sevgimizi hak ediyor. İnsan zihni, insanın ahlaklı ve bilinçli davranma yeteneği gibi mucizeler de dahil olmak üzere, doğanın başlı başına fevkalade bir olgu olduğunu takdir etmek için büyü sanatlarına başvurmamıza, eril olsun dişil olsun birtakım ideolojik ilahi varlıklar yaratmamıza hiç gerek yok. (1982: il)

İlk doğaya ve canlı türlerine duyulan sevgi ve takdir; içkin olsun olmasın birtakım insan biçimli varlıkları ruhani failer olarak canlılar dünyasına sokuşturan dinsel metafizik görüşlerden değil, açık görüşlü ve estetik bir doğalcılıktan kaynaklanmalıdır. Bookchin’in ruhani bakış açısından anladığı, ekolojik bir hassasiyettir, “bütün canlı türlerine karşı yepyeni bir özen ve aşk hissi”, “doğal dünyanın gönlünü alma güdüsü”, ona karşı sorumluluk duygusudur (1990: 126). Öte alemcilikle yatıp kalkmak değildir.

Bookchin’in ekolojik bütüncüllüğü, doğaya ve toplumsal yaşama yönelik süreç odaklı diyalektik bir yaklaşımdı. Dolayısıyla “bütünlük” kavramıyla değişmez bir türdeşliği ya da ruhani birliği değil, “çeşitliliğin dinamik birliğini” kastediyordu. Hegel’dan türetilen bu kavram toplumsal ekolojinin merkezi ilkelerinden biriydi. Doğal evrimin karmaşıklığı ve yaşam çeşitliliğini artıran bir gidişat tutturduğuna parmak basan Bookchin, bitkisel yaşamın başlangıcı olan basit alglerin ya da canlı yaşamına dair ilk örnekler olan basit omurgasızlar gibi

ilk canlı türlerinden çoğunun hiç de azalmadan varlığını sürdürdüğünü belirtti. Besin ve organik madde kaynağı sağlayan, dünya atmosferini düzenleyen bu canlılar, bakterilerle birlikte daha karmaşık organik varlıkların oluşabilmesinin önkoşuluydu. Bu nedenle Bookchin “doğaya saygı göster” ifadesinin, canlı türlerinin durmadan değişmesi, çeşitliliğin giderek artması bağlamında düşünüldüğünde, insan kibridi törpüleyen oldukça somut içerimlere sahip olduğunu söylüyor: “karmaşık, bin bir dokulu ve durmadan değişen canlı türlerinin kaynaştığı bu doğal çiçek dübününe dair bilgimizin, bize biyosferle istediğimiz gibi oynama hakkı kazandıran bir tür “üstünlük” sağladığını düşünmek saçmalıktan başka bir şey değil” (1982: 25).

“Doğayı çekip çevirmek”, doğal olguların kendiliğinden gelişimine dayalı yaşamsal çeşitliliğin kabul edilmesini ve beslenip büyütülmesini gerektirir. Bookchin, ekolojist Charles Elton’ın (1953: 101) yaklaşımından hareketle, bunun kaçınılmaz olarak doğal dünyanın bir miktar yönetilmesi anlamına geldiğini de söyler. Öte yandan, derin ekolojist Robyn Eckersley (1989) doğayı çekip çevirmek anlayışını eleştirirken toplumsal ekolojinin insanlara “gezegenin idarecileri” rolü verdiğini, Bookchin’in organik felsefesinin de kendine yontan, kibridi bir insan merkezilik olduğunu söylüyor. Bu görüşler bana son derece hatalı ve önyargılı geliyor.

Doğal dünyayla toplumsal yaşam arasındaki asli devamlılıkların farkına varmak gerektiğini söyleyen Bookchin, doğanın toplumun gelişmesinin “zeminini” ve önkoşulunu sağladığını öne sürüyor. İnsan doğaya etki eder, onu dönüştürürken doğa da “insan dünyasında iz bırakıp onu dönüştürdüğü” için, insanla doğa arasındaki ilişki diyalektik ve bütünleyicidir (1982: 32). Yani toplumsal yaşam, bir sürü sosyo-biyoloğun ya da antropoloğun iddiasının aksine, doğadan bağımsız olarak kendi başına var olan bir alan değildir; ayrıca yine sosyo-biyologların ağzında sakız olan toplumsal ve kültürel yaşamın biyolojiye indirgenebileceği iddiası da hatalıdır. Daha dengeli bir yaklaşım savunan Bookchin’e bakarsak, “ne sosyo-

biyolojinin insanı doğaya üstünkörü bağlayan zalim ilkelerinin oluşturduğu uçta, ne de sosyolojinin insanı doğadan tamamen koparan toy öğretilerinin yer aldığı uçta durmak zorunda değiliz” (1982: 37).

Bookchin’in toplumsal ekolojisinin kimi önemli unsurları, doğaya da toplumsal yaşama da tarihsel bir algıyla yaklaşmak; insanlık tarihinin hiçbir zaman doğadan tamamen kopmayacağını anlamak; kendiliğindenliğin, karşılıklılığın, çeşitliliğin ve karmaşıklığın doğal ve toplumsal evrimin temel unsurları olduğunun açıkça farkına varmak olarak sıralanabilir. Bunlar ayrıca hem Marksist sosyalistlerin (özellikle öncü parti kavramı üzerinden) hem de giderek kalabalıklaşan çevre teknokratları çetesinin durmadan dışa vurduğu kibre karşı bir denge mekanizması olarak da işlev görüyorlar (1982: 34–35). Başka bir deyişle, toplumsal ekoloji gizemciliğe savrulup çözümlemeye sırtını dönmeyen, dini inanç ve sezgiye gönül düşürüp diyalektik aklı boşlamayan bir organik felsefenin ortaya çıkışı anlamına geliyordu (1982: 39).

Hayvan ve bitki topluluklarıyla insan toplumları arasında net bir ayrım yapan Bookchin, etolog ve sosyo-biyologların diğer hayvanlarla ilgili insanbiçimci yargılarına, sözgelimi avcılarını “vahşi” canavarlar olarak tanımlamalarına, hayvan topluluklarını ya da davranışlarını betimlerken “sıradüzen”, “kast”, “hakimiyet” gibi kavramları hiç sakınmadan kullanmalarına ciddi bir şüpheyile yaklaşıyordu. Bu ifadelerin kullanımı doğanın bütünlüğünü reddetmekle kalmıyor, insan toplumlarındaki sıradüzenleri de “doğal düzende” de var olan özellikler olarak göstererek meşrulaştırıyordu (1982: 27).

Bookchin Batı kültüründe ilk doğayı haşin bir “yoksunluk” alanı olarak görme eğilimi olduğuna da parmak bastı. Bu eğilim nedeniyle doğa “doğa yasasının” alanı olarak, amansız bir kanunsuzluk ve baskı dünyası olarak tanımlanıyordu. Bu doğa “imgesi” ta eski çağa, doğayı insan yaşamına düşman bir biçimde betimleyen, Sümer uygarlığına ait Gılgamış efsanesine dek uzanıyordu. Doğal dünyaya dair bu imge, doğayı “cimri”,

“yola gelmez”, “zalim”, “rekabetçi”, “kör”, “sağır”, en nihayetinde insanların “özgürlük ve kendini gerçekleştirme çabalarına karşı koyan şeytani bir “yoksunluk alanı” bir yer olarak gösteriyordu (1986a: 50).

Bookchin bu doğa imgesine karşılık iki yanıt ya da tavır olduğunu ifade etti. Ya “insanlığın” dinsel bir tutkuyla (ya da kimi derin ekolojistlere göre ekolojik bir alçak gönüllülikle) “doğa yasalarına” boyun eğmesi gerekiyor, ya da teknolojiyi ve araçsal aklı kullanarak doğaya boyun eğdirmesi, onu “fethetmesi” gerekiyordu. İkinci tavır, “kıt kaynaklarla” – Bookchin bunun doğanın cimriliği demeye geldiğini söylüyor – insanın “sınırsız ihtiyaçları” arasındaki ilişkinin incelenmesi şeklinde tanımlanan on dokuzuncu yüzyıl klasik iktisatının söylemiydi. İktisatın “iç karartıcı bilim” tanımı da buradan geliyordu. Toplumsal ve beşeri bilimler de, toplumsal yaşamla doğal dünya arasında “kapatılması mümkün olmayan bir uçurum” olduğunu varsayarak yine bu doğa imgesine destek çıkıyorlardı. Ele avuca sığmaz “iç doğanın” akıl ve mantıkla, toplumsal yaşam kurallarıyla denetim altında tutulmasına odaklanan psikolojinin, özellikle de psikanalizin tuttuğu yol da farklı değildi.

Ancak şu bahsettiğimiz, dik kafalı efsanevi doğa imgesini, “yoksunluk alanı” olarak doğa düşüncesini iyiden iyiye laik bir alana taşıyan da, insanın bir özgürlük alanı yaratmak için doğaya “boyun eğdirmesi” gerektiğini vaaz eden Marksizm oldu. Marx, Bookchin’in yorumuna göre, insanlık tarihini bir “kahramanlık destanına” döndürdü; bu destanda insanın yaratıcı emeği sayesinde ilk doğaya hakim olması, bütün insanlığı “iyi yaşama” kavuşturuyor ve sınıf sömürsünü sona erdiriyordu (1982: xxvii, 1986a: 50–51, Marx’ın “Prometheusçu” tarih anlayışı üzerine bkz. Benton 1989; Foster 2000: 134–135).

Bookchin’in doğa anlayışı ne Kitab-ı Mukaddesin “Düşüş” öğretisine ne Marksizmin doğayı “yoksunluk” alanı olarak gören söylemine benziyordu. Bookchin ilginç bir biçimde Marksist söylemi, tarihi “insanın” “kendisine dış bileyen, amansız doğal dünyaya” kahramanca karşı koyduğu ve kendi iradesi-

ni dayattığı bir drama olarak gören Prometheus efsanesiyle de ilişkilendirdi (1986a: 50). Ancak Bookchin daha sonra, aynen Dubos gibi, Prometheus efsanesine çok daha olumlu yaklaştı ve liberal ideolojinin savunduğu, doğanın teknolojiyle hakimiyet altına alınması söyleminin yerine insanın yaratıcı eylemliliğinin ön plana çıkarılması gerektiğini ısrarla vurguladı (Biehl 1997: 225; ayrıca bkz. Foster 1997: 149–150).

Toplumsal ekoloji, Kartezyen akılcıların, ekonomi politikçilerin, diğer liberal düşünürlerin ve en başta da Marksistlerin çizdiği bu haşin doğa imgesini tersine çeviriyor. Bookchin bunun toplumsal ekolojiyi farklı kılan özelliklerden biri olduğunu da altını çiziyor. Ayrıca bunu toplumsal Darwinciler ve çağdaş sosyo-biyologlar gibi toplumu doğanın içinde yok ederek, ya da (aşağıda tartışacağım üzere) gizemci ekolojistler gibi doğaya gizemli birtakım nitelikler yakıştırıp onu insan algısının ve mantıklı sezgilerin erişemeyeceği bir yere çıkararak yapmıyor; toplumsal ekoloji doğayı evrimsel bir süreç ve birbirleriyle etkileşim içinde yaşayan, insan dahil bütün canlı türlerinin “katılımcı” dünyası olarak yorumlayıp “köktencilleştirme” yapıyor. Bookchin’e göre ilk doğanın en can alıcı nitelikleri, doğal dünyayı tahakküm ettiği yerine özgürlük etliğinin zemini haline getiren bütünleyiciliğinin yanı sıra “doğurganlığı, yaratıcılığı ve doğrultusallığı” oluşuyor (1986a: 55). Pyotr Kropotkin’in (1902) öncü eseriyle William Trager (1970) ve Lynn Margulis’in (1981) çalışmalarından faydalanan Bookchin, doğal dünyanın rekabetten çok karşılıklı işbirliği ve ortaklaşmanın yanı sıra, organizmaların çevresel sınırlara edilgen bir biçimde “uyuvermeyip” eylemlilik gösterdikleri, giderek doğurganlık kazanan bitki-hayvan toplulukları üzerinden tanımlanabileceğini vurguluyor. Dolayısıyla Bookchin yaşamın “etkin, etkileşimli, üretken, ilişkisel ve bağlamsal olduğunu ... her daim mücadeleye devam ettiğini, yeni biçimler ürettiğini” söylüyor (1986a: 56–57). Tekrar etmek gerekirse, Bookchin’in toplumsal ekolojisinin temel kavramları da bütünleyicilik, karşılıklılık, çeşitlilik ve bütünlük şeklinde sıralanıyor.

Bookchin, *Özgürlüğün Ekolojisi*'nin sonunda "madde" ya da özün kendini örgütlenme niteliğine sahip olduğunu ve bu niteliğin Newton fiziğinin maddeye atfettiği "kütle ve hareket" nitelikleri kadar geçerli olduğunu söylüyor (1982: 357). Buradan yola çıkan Bookchin'e göre doğa:

kendi kendine gelişen, tam anlamıyla etik bir örüntülenmeyi, deyim yerindeyse, bir "tohumu" ortaya koyuyor. Karşılıklık, özgürlük ve öznellik yalnızca insana özgü değerler yahut kaygılar değil. Bunlar, ne kadar mini minnacık olurlarsa olsunlar, ne hareketlenmek için Aristoteles'in tanrısına, ne canlanmak için Hegelci tıne ihtiyaç duyan, daha geniş kapsamlı evrensel ve organik süreçlerde ortaya çıkıyorlar. (1982: 365)

Yani Bookchin özgürlük, öznellik ve bütünüleyicilik etiğini doğanın ayrılmaz parçası olarak görüyor. Yirmi dördüncü bölümde Bookchin'in doğa felsefesini daha derinlemesine tartışacağım, ama önce derin ekoloji hareketi ve Bookchin'in eleştirilerini ele almam gerekiyor.

21. Derin Ekoloji Hareketi

"Derin Ekoloji" kavramı ilk kez Norveçli felsefeci Arne Naess tarafından "The Shallow and the Deep: Long Range Ecology Movements" (Sığ ve Derin: Uzun Erimli Ekoloji Hareketleri) (1973) adlı makalede kullanıldı. Sıkı bir dağcı olan Naess, hayatının çoğunu üniversitede felsefe öğretirken geçirdi, anlambilim ve bilim felsefesiyle özel olarak ilgilendi. 1930'larda, daha sonraki tümtanrıci görüşleriyle taban tabana zıt bir felsefi akım olan mantıkçı pozitivistime yakınlığı. *Ecology, Community and Lifestyle* (1989) kitabında görüldüğü üzere, yazılarında kati bir mekanikçi damar göze çarpar, soyut, düzgüsel ve geometrik, tam da "niceliksel gizemcilik" denecek sunum tarzı ise insanı epey sersemletir (Morris 1993b: 42). Gandi, şiddetsiz gösteri ve Spinoza etiği üzerine önemli eserler veren Naess'in çalışmalarında bu iki karşıt tipin etkileri açıkça görülür.

Naess, derin ekoloji hareketi üzerine bir sürü derlemede yer alan (örn. Drengson ve Inoue 1995; Sessions 1995), ünlü makalesinde, sığ ve derin ekoloji ayrımı geliştirdi. Sığ ekoloji kirlenme ve kaynakların tükenmesine karşı savaşmanın, sözde gelişmiş ülkelerdeki insanların “sağlık ve refahının” yanı sıra reform mahiyetinde önlemlere odaklanmanın adıydı; Naess Batının ekonomik refahıyla Avrupa ve Kuzey Amerika’daki insanların sağlık ve esenlikleri konusundaki mantıklı kaygılarını birleştiriyordu. Sığ ekoloji aslına bakılırsa Bookchin’in “çevrecilik” olarak tanımladığı şeyin aynıydı, Naess’in ayrımının benzerleri de daha önce Bookchin’in yanı sıra Barry Commoner, Leo Marx ve René Dubos tarafından yapılmıştı (1995b: 88).

Naess’e göre derin ekoloji, biyosferik eşitlikçilik; çeşitlilik ve ortakyaşam vurgusu; kirlenme ve kaynakların tükenmesinin yanı sıra sınıf sömürüsüne karşı da mücadele; karmaşıklık ve iç ilişkileri de içeren ilişkisel bir epistemoloji; yerel özerklik ve merkezsizleşme ilkelerini benimsiyordu (Naess 1973). “Biyosferik eşitlikçiliğe” önem vermek dışında kalan ilkelere hiçbirinin yeni ya da özgün olmadıklarını söylemek gerekiyor. Bookchin de Naess’in kitabının “modası geçmiş” şeylerle dolu olduğunu söylüyordu (1995b: 88). Göreceğimiz gibi, Bookchin’in şiddetle eleştirdiği “biyosferik eşitlikçilik” kavramı da Naess’in gözünde bir öğretiden çok bir ilke, hatta sezgiydi, ayrıca insan yaşamını sürdürmek gibi “gerçekçi uygulamaların” öyle ya da böyle can kavgası, sömürü ve baskı içermek zorunda olduğunu öne sürerek kavramı iyice sınırlandırdı. Hakikaten de, bu ilkeyi noktasına virgülüne dokunmadan işletsek insan türü kısa sürede yok olurdu.

Naess’in “derin ekoloji” kapsamındaki fikirlerini, daha sonraki yıllarda ABD ve Avustralya’dan bir sürü akademik felsefecinin yanı sıra Earth First! kurucularından Dave Foreman ve Avustralya yağmur ormanlarını korumak üzere oluşturulan taban hareketinin ön saflarında yer alan John Seed gibi birçok çevre eylemcisi de şevkle benimsedi. Derin ekoloji hareketinde etkili olan diğer eko-felsefeciler arasında Michael Zimmerman

(1981), Neil Evernden (1985), Alan Drengson (1983), Warwick Fox (1990) ve Freya Mathews (1991) sayılabilir. Gary Snyder, Michael Boule ve Joanna Macy gibi bir dolu derin ekolojist Budistti, ayrıca Fox tüm derin ekoloji destekçilerinin ruhani geleneklerle yakından ilgilendiğini söylüyordu (1990: 277). Yine Fox'un ifadesine göre, derin ekolojistlerin büyük oranda felsefecilerden, terapistlerden ve "saygıdeğer mürşitlerden" oluşan bir tür tapınç kardeşliği olması da oldukça dikkat çekiciydi. Dünyanın çeşitli yerlerindeki üniversite kampüslerinde, keyifli dağ tatillerinde fikir alışverişi yapmak üzere bir araya gelirlerdi. Felsefi metinler yazar, *The Trumpeter* gibi birbirlerinin çalışmalarını destekleyen ve pohpohluyan yayın organları çıkarırlardı. Bookchin de üniversitedeki derin ekoloji takipçilerini "profesyonel seçkinler meclisi" olarak tanımlıyordu (1995b: 91).

Derin ekoloji hareketinin çerçevesini çizen, Naess'in yazılarının ve hareketin ana fikirlerinin ilgi çekmesini sağlayan kitap ise Bill Devall ve George Sessions'a aitti. *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered* (Derin Ekoloji: Dünyayı Umursayarak Yaşamak) (1985) adlı kitap, Sessions'ın derin ekolojinin en etkili isimleri olarak gördüğü Arne Naess ve şair Gary Snyder'a adanmıştı.

Devall ve Sessions'a göre derin ekolojinin felsefi temellerini Henry Thoreau, John Muir, D. H. Lawrence ve Robinson Jeffers gibi yazarların toplumsal eleştiri ve ekoloji merkezli çalışmalarının yanı sıra, "başına buyruk tarihçi" Lewis Mumford'ın metinleri oluşturuyordu. *Earth First!* dergisi üzerinde büyük etkisi olan edebiyatçı ve doğa bilgisi uzmanı Edward Abbey de Mumford'ın çağdaş askeri-endüstriyel toplumu en başarılı biçimde eleştiren isim olduğunu ve Nobel edebiyat ödülünü hak ettiğini söylüyordu. Abbey İngilizce öğretmeniydi ve gerçekten de şaka etmiyordu (Davis 1991: 156). Bununla birlikte, derin ekoloji hareketinin ortaya çıkmasında, Naess'le beraber doğaya daha derin ve "ruhani" bir bakışla yaklaşmaya çalıştıkları kabul edilen Lynn White Jr., Rachel Carson ve Aldo Leopold'un

çalışmalarının özel bir payı vardı (Devall ve Sessions 1985: 65; Sessions 1995: ix).

Derin ekoloji – herkes tarafından ve son derece hatalı olarak maneviyatçı bir dünya görüşüyle eş tutulmakla birlikte – teknokratik-endüstriyel toplumlara hakim olan, insanı “temelde doğanın geri kalanından ayrı ve kopuk, doğanın üzerinde ve bütün yaratılmışlardan sorumlu” olarak gören insan merkezci dünya görüşünün tam aksi istikametinde yer alan bir “ekolojik farkındalık” biçimi olarak tanımlanıyor (Devall ve Sessions 1985: 65). Bu arada, bu insan merkezci bakış açısının Darwin ve Kropotkin gibi on dokuzuncu yüzyıl araştırmacılarının evrimci insancılığından değil, Aziz Augustinus’un sözcülüğünü yaptığı ortodoks Hristiyan gelenekten kaynaklandığının ve az çok bütün dinsel geleneklerin nitelikleri arasında bulunduğu üstünde durulması gerekiyor. Daha önce söylediğim gibi Lynn White ortodoks, tanrıci Hristiyanlıkla endüstriyel kapitalizmin değerler sistemi arasında temel bir devamlılık olduğunu haklı olarak öne sürüyordu.

Derin ekolojinin iki ana fikri “yaşam merkezci eşitlik” ve “kendini gerçekleştirilmeydi”. Devall ve Sessions’ın kitabı başka “temel ilkeler” de içeriyordu. Bunlar, 1984 yılında Sessions ve Arne Naess tarafından saptanmıştı. Derin ekoloji hareketinin manifestosu olarak değerlendirilen bu ilkeler dizisi şu noktaları içeriyordu:

1. İnsan da dahil yeryüzündeki bütün yaşamın esenliği ve zenginleşmesi kendinde değere sahiptir, bu değer insan dışındaki yaşamın insana yararlı olup olmamasından bağımsızdır.

2. Canlı türlerinin zenginliği ve çeşitliliği hem bu değerlerin gerçekleşmesine katkıda bulunur, hem de kendinde değere sahiptir.

3. İnsanlar *yaşamsal* gereksinimlerini karşılamak dışında bu zenginlik ve çeşitliliği azaltma hakkına sahip değildir.

4. İnsan yaşamının ve kültürünün zenginleşmesi insan nüfusunun kayda değer oranda azalması fikriyle bağdaşır. Geri kalan yaşamın zenginleşmesi için ise nüfus azalması *elzemdır*.

Anlaşıldığı üzere derin ekoloji, çağdaş toplumun ekonomik, teknolojik ve ideolojik yapılarında temel değişiklikler yapılması gereğini kabul ediyordu (Devall ve Sessions 1985: 70).

Devall ve Sessions derin ekolojinin kaynakları ve örnekleri diye, oldukça tuhaf ve her telden çalan, evren ve varlık anlayışları hiç örtüşmeyen bir dolu felsefeyi, dini geleneği ve ekotopya anlayışını bir araya getiriyor. Bunlar arasında Aldous Huxley'in bir tür ruhani tekçilik vaaz eden kadim felsefesi; kabile halklarının ekolojik duyarlılığı ve dini gelenekleri (ruhçuluk); Taoculuk ve Budacılık başta olmak üzere Doğunun manevi gelenekleri; Aziz Francisco ve Giordano Bruno'nun oluşturduğu Hristiyan geleneği; Spinoza, Heidegger ve Whitehead felsefeleri; Gandi'nin *Advaita Vedanta* savunusu; hatta Wendell Berry, David Brower, Dolores La Chappelle, Thomas Berry ve Paul Shepard'ın çalışmalarıyla Fritjof Capra'nın "yeni fizik" anlayışı bulunuyor! Hepsinden ilginç de, Bookchin'in (Kropotkin'le beraber) "azınlık geleneğinin" temel savunucularından biri olarak derin ekoloji ekibinin içinde yer aldığı savı; Bookchin reformcu çevreciliğin insan merkeziliğinin karşısında duran merkezsiz bir siyaset ve "ekolojik farkındalık" yaklaşımı benimsemiş bir sığ ekoloji karşıtı olarak tanımlanıyordu (Devall ve Sessions 1985: 2-3). Bookchin'in "*Toward a Philosophy of Nature*" (Doğa Felsefesine Doğru) adlı özgün makalesi, Michael Tobias'ın *Deep Ecology* (1985) adlı derlemesinde yer almıştı, Devall ve Sessions da Bookchin'in Özgürlüğün Ekolojisi kitabını, derin ekolojiyle ilgili en önemli kitaplar arasında sayıyordu (Davis 1991: 159). Bill Devall da Lewis Mumford ve Paul Goodman'la birlikte "modernliğin ve şehirleşmenin emperyalizmi karşısında organik toplumu, komünalizmi ve kendine yeterlilik geleneğini savunan" Bookchin'in cesareti-ne, ilgisine ve dürüstlüğüne olan saygısını her fırsatta dile getiriyordu (1988: 91).

Bookchin 1980'ler boyunca, özellikle de *Özgürlüğün Ekolojisi*'ni kaleme aldığı dönemde ekoloji (ve feminizm) hareketinin içinde "gizemci bir ekoloji" anlayışının türemekte olu-

şundan büyük rahatsızlık duymuştu. Bookchin'e göre bu oluşturma atacı dini tapınçların uç uca eklenmesinden başka bir şey değildi. "Ana tanrıça dini" ya da "ekolojik ruhçuluk" da denen ancak genel itibarıyla "derin ekoloji" ismiyle bilinen bu ruhani ekoloji yaklaşımının, Batı kültürüne hakim olmaya başlayan New Age romantizmiyle yakınlığı açıkça ortadaydı. *Özgürlüğün Ekolojisi*'nde gizemci ya da derin ekolojiden hiç bahis yoktu. Ancak Bookchin, 1987 yılında derin ekoloji severlerin bir biri ardına yumurtladıkları insan düşmanlığıyla dolu beyanların yarattığı şaşkınlık ve itkiyle, derin ekoloji hareketine ve temel ilkelerine karşı oldukça sert, hatta kimilerine göre "zehir zemberek" bir saldırıya girişti. Mekan Amerikan yeşillerinin o yılın Haziran ayında Amherst, Massachusetts'te ilk kez düzenlediği ulusal toplantısıydı. Bookchin'e açılış konuşmacısı olma onuru verilmişti. İki bin kadar yeşil eylemciye hitap eden Bookchin'in konuşmasının esası aynı yıl "Social Ecology Versus Deep Ecology: A Challenge for the Ecology Movement" (Derin Ekolojiye Karşı Toplumsal Ekoloji: Ekoloji Hareketine Hodri Meydan) başlığıyla yayımlandı.

Bookchin *Toplumu Yeniden Kurmak* (1989) kitabının girişinde Amherst'teki toplantı sırasında Kaliforniyalı bir derin ekoloji severle yaptığı konuşmayı aktarıyor. Bu boylu poslu, genç adam Bookchin'e, insanların "doğa yasalarına" boyun eğmesi, doğanın zorunlulukları karşısında "alçakgönüllülükle diz çökmesi" gerektiğinden dem vurmuyordu. Bookchin "boyun eğmek", "diz çökme", "doğa yasaları" gibi ifadeleri duyunca aklına ister istemez aynı dili kullanan "duygusuz bilim tanrıları'nın modern işbirlikçileri" gelmişti; çevre teknokratları da insanla doğa arasındaki ilişkiyi betimlerken aynen böyle konuşuyordu. Teknokratlar "adamların" doğayı "kendi" çıkarları için amansızca denetim altına alıp yönetmesi gerektiğinden kuşku duymuyorlardı, Bookchin'in de üstünde duracağı gibi, "adam" ifadesi "doğaya tamamen hakim olma" düşlerini halen yaşatan çağdaş uygarlığa cuk oturuyordu (Bookchin 1982: 19; krş. Adorno ve Horkheimer 1973: 248). İster Kaliforniyalı yeşille-

ri ister pozitivist bilim taraftarlarını dinleyin, ikisi de aynı hakimiyet ve diz çökme dilini konuşuyordu (Bookchin 1989: 8). Bu derin ekoloji takipçisi de insanla doğa arasındaki rezil sıradüzen ilişkisini tutup tersine çeviriyor, insanı hakimiyetin nesnesi haline getiriveriyordu. Bunun “(şirketlerin hakimiyetindeki modern toplumumuzda genelde büyük sanayicilere, finansçılara ve girişimcilere tekabül eden) bilimci muhaliflerinin, bütün yaşam dünyasını, insanı da unutmadan hakimiyetin nesnesi haline getirmesinden hiçbir farkı yoktu” (1989: 9).

Bookchin, “Social Ecology Versus Deep Ecology” yazısında çevre hareketi bünyesinde, bilindik iki eğilimin ya da yaklaşımın yanında bir üçüncüsünün daha olduğunu altını çizdi. İlk yaklaşım eko-teknokratların, ya da Bookchin’in kendi ifadesiyle “modern bilim şakşakçılarının” “çevrecilik” yaklaşımıydı; bunlar doğaya hakim olmaya çalışıyor, doğal dünyaya kâr elde edebilecekleri bir kaynak havuzu gözüyle bakıyorlardı. İnsanla doğa arasında açık ve seçik bir ikilik kuran ve insanı “baştan aşağı doğa karşıtı bir varlık” olarak gören eko-teknokratlar derin ekolojistlerin insan merkezilik tanımına bütünüyle uyuyorlardı (Ferry 1995: 93). Yukarıda gördüğümüz gibi Bookchin de bu “çevrecilik” biçiminin karşısında yer alıyordu.

İkinci yaklaşım Bookchin’in, yine yukarıda bahsettiğim, ilhamını William Morris, Pyotr Kropotkin ve Paul Goodman gibi merkezsizliği savunan köktenci, sıra dışı düşünürlerden alan toplumsal ekoloji yaklaşımıydı. Çağdaş küresel kapitalizmin “sıradüzenli, cinsiyetçi, sınıfçı ve devletçi teçhizatına ve askeri tarihine” karşı son derece ciddi bir eleştiriydi (1987: 221). Ayrıca laik bir ekolojik dünya görüşü ve ekolojik hassasiyet ortaya koyuyordu. Bookchin, eleştirilerin aksine, maneviyatı tamamen kapı dışarı etmiş değildi. Ancak kavramı insan ruhu bağlamında ele alıyor, çerçevesini de insanların doğa ve diğer canlı türleri karşısına duyduğu estetik takdir ve duygudaşlık üzerinden çiziyordu. Bookchin’in her fırsatta dile getirdiği bu yeni maneviyatçılık doğaüstüyle (ya da ruhlar alemiyle) işi olmayan, tamamen doğalcı bir ekolojik yaklaşım içeriyordu

(Chase 1991: 35).

Aklı ve teknolojiyi organik düşünmeyle, maneviyatla dengeleme çabası Bookchin'in gözünde organik bir doğalcılık ve *ekolojik* hassasiyetin göstergesiydi. Bookchin bu şekilde anladığı maneviyatı, insan imgelemine vaktini çoktan doldurmuş ürünleri olarak gördüğü tanrı (tanrıça), ilahlar, ruhlar, melek ve perilerle dolup taşan maneviyatçılıktan ve zahitlerin dillendirdiği metafizikten açıkça ayırdı. Doğalcılıktan yana olan Bookchin, aynen benim gibi, bu maneviyatçılık türünden zerre hazzetmiyordu (1982: xvi, 1994a: 13).

Üçüncü yaklaşım olan “derin ekoloji” de Bookchin'in hem yukarıda bahsettiğim yazısında hem de bir dolu benzer yazıda epey giydirdiği bir anlayıştı. Toplumsal ekolojiyi bu yeni Malthusçu ve eko-gizemci eğilimlere sahip, insan düşmanlığı ve akıl karşıtlığıyla örülmüş anlayıştan tamamen ayırmak ve kurtarmak gerektiğini düşünen Bookchin, aynı şekilde insan merkezci, her şeyi kâr zarar hesaplarına dayandıran faydacı çevrecilikten de uzak durulması gerektiği kanısındaydı (1982: xvi).

Derin ekoloji hareketinin, “insanlığı” bir bütün olarak dünya üzerindeki yaşama tehdit oluşturan yıkıcı bir güç olarak tanımlayan yeni bir “ilk günah” peydahlamış olması Bookchin'i ziyadesiyle rahatsız ediyordu. Bu anlayışa göre ekolojik krizin ve ekolojik sorunların *toplumsal* yaşamdan, daha net olarak kapitalist şirketler ya da bürokratik devletlerden değil de “insanlıktan”, bütün olarak insan türünden kaynaklanıyordu. İnsan dünyada kalabalık ediyor, çevreyi kirletiyor, kaynakları yiyip yutuyor, yaban alanları mahvediyordu. Dolayısıyla, *Homo devastans** adı verilen, açgözlülüklerinin harekete geçirdiği, insan merkezci bir ideoloji dillendiren insanlar biyolojik bir tür olarak ekolojik krizin arkasındaki asıl sebepti. Bookchin derin ekolojistlerin efsanevi bir “insanlık” kavramı yarattıklarının altını çizdi. Artık kadınlardan mı yoksa baskı altındaki etnik azınlıklardan mı, gelişmekte olan ülke halklarından mı, Birin-

* Lat. Yakıp yıkan insan. (ç.n.)

ci Dünyanın yoksullarından mı bahsettiğimizin önemi kalmamıştı, herkes çevre krizinin çıkışında en büyük günaha sahip olan kudretli şirket seçkinlerinin suç ortağı yapılmıştı. Derin ekolojistlerin ekolojik sorunların *toplumsal* kökenlerini mümkün mertebe açık etmemelerinin sebebi buydu (1989: 9–10).

Derin ekolojinin toplumsal retoriğine rağmen ekolojik krizi öncelikli olarak ideolojik unsurlara – insan merkezciliğe – bağlaması, aslında bu krizin sebebinin en temelde toplum olduğunu düşünmediğini gösteriyor. Bu düşünsel konumun nedeni, hareket içinde Joanna Macy ve Dolores La Chapelle gibi kadınların ve insan karşıtı, maço bir dağlı olan, Earth First! hareketinden Dave Foreman'ın bulunmasına rağmen, derin ekolojistlerin çoğunun ayrıcalıklı, beyaz, erkek akademisyenler olmasından kaynaklanıyor. Bookchin'in bu görüşünü herhangi bir derin ekoloji derlemesi rahatlıkla destekleyebilir (Sessions 1995). Bookchin'e göre, insanlığa yönelik genel bir horgörü sergileyen derin ekolojistler, hepsi insan düşmanı olmamakla birlikte aşırı insan sevmez bir hissiyata sürüklenmeye müsaitlerdi.

Bookchin'in derin ekoloji eleştirisi son derece kapsamlıydı; insana yolunu şaşırtan eklektikliğinden insan düşmanlığına, insanlık karşıtı hissiyata yol açan yaşam merkezci eşitlik vurgusuna, inancı, sezgiyi ve adetleri insan etkinliğine, akla üstün tutan ve bir kefareti etiği yaratan maneviyatçılığına, son olarak da ekolojik krizin toplumsal köklerini gizleyen ve sıklıkla erktekelci siyasetle, hatta faşizmle sonuçlanan yeni Malthusçulukla yatıp kalkmasına kadar bir dolu meseleyi ele alıyordu.

Bookchin'in her gördüğü derin ekoloji sevdalısına eko-faşist yaftası yapıştırmadığını söylemem gerekiyor; bununla birlikte Bookchin Almanya'daki Nasyonal Sosyalistler gibi yaşam merkezciği ve yeni Malthusçu öğretileri aşırı önemseyen gizemci ekoloji yaklaşımlarının siyasi tehlikelerine dikkat çekti. Bu hususların hepsini sonraki iki bölümde masaya yatırıyorum, bu bölümü ise Bookchin'in derin ekoloji hareketi ve Earth First! örgütüyle ilgili genel görüşlerini ele alarak sonlandıracağım.

1970’lerde Yeni Solun ve karşı kültür hareketinin ortadan kalkmasıyla ABD’de bir “New Age” gizemciliği ve öte alemciliği peyda oldu. Bookchin’e göre bu yeni haleti ruhiyenin etkileri özellikle Kaliforniya’nın güneş kuşağında kalan kesiminde çok açıkça izlenebiliyordu. Burayı “gizemcilik mıntıkası” olarak adlandıran Bookchin, bu yeni ideolojik iklimin derin ekoloji hareketinin ortaya çıkışındaki etkisinin son derece kuvvetli olduğunu, bu hareketin de o dönemde ABD’de yaşanmakta olan kültürel rahatsızlığın belirtisi olarak görülebileceğini söyledi. Bookchin bu yeteri kadar sığ ama bir o kadar da canlandırıcı dünya görüşünün, köktenci siyasetten bucak bucak kaçıp “Disneyland ve Hollywood’la rahatlayan” bir kültür ortamındaki dertli gönüller için “mükemmel bir ağrı kesici” ya da uyku ilacı işlevi gördüğünü yazdı (1995b: 92–93). Amherst toplantısında, katılımcıların kulaklarını inciten bir tavırla dile getirdiği üzere, derin ekoloji “çok kısa süre önce tuhaf bir Hollywood ve Disneyland çakması olan güneş kuşağında yaratılıp, Taoculukla, Budacılıkla, maneviyatçılıkla, yeniden doğmuş Hıristiyanlıkla, hatta kimi zaman eko-Faşizmle tatlandırılarak orta yere bırakılıverdi” (1987: 221). Her ikisi de Kaliforniya’da çalışan ve Sierra Club üyesi olan Devall ve Sessions’ın metninin içeriği ve tesiri dikkate alındığında, Bookchin’in Kaliforniya’nın “güneş kuşağı” vurgusu daha net anlaşılabilir. Öte yandan derin ekolojistler hiç vakit geçirmeden Naess’in Norveçli olduğunun, birçok Avustralyalı eko-felsefecinin de hareketin ön saflarında yer aldığının altını çizdiler. Ayrıca Bookchin’in derin ekolojiye “döşenmesinin”, kendine ABD’nin doğu yakasında takipçi oluşturma ihtiyacından kaynaklandığını ve derin ekoloji hareketinin başarısını, özellikle de Earth First! çevresindeki ekoloji eylemcileri nezdindeki itibarını çekemediğinin göstergesi olduğunu söylediler (Manes 1990: 154–155). (Sessions Bookchin’i doğaya “tahakküm” geleneğinin savunucuları arasında gösterip yermeye devam etse de, derin ekolojiyle New Age hareketi arasındaki ilişki konusundaki şu çalışması oldukça yararlıdır: Sessions 1995:

290–310.)

Bookchin, “Earth First!” ile ilgili olarak da, yabanın savunulmasında sergiledikleri köktencilik dışında pek matah bir şey bulamaz. Bir anda parlayan, insanı sevmez, hatta yabancı düşmanlığından da bir miktar nasibini almış bir “çöl anarşisti” olan Edward Abbey’in yazılarından ilham alan Earth First!, aynı ismi taşıyan bir dergi etrafında örgütlenmiş köktenci bir çevre hareketiydi. 1980’de Tucson, Arizona’da Dave Foreman, Howie Wolke gibi çevre eylemcileri tarafından kurulmuştu.

Arizona Üniversitesinde İngilizce öğreten, eski bir Milli Parklar çalışanı olan Edward Abbey, *Desert Solitaire* (1968) adında, ABD’nin güney batı olarak bilinen bölgesindeki yaban alanları metheden yarı-özyaşamöyküsel bir yazı derlemesi yayımladı. Yedi yıl sonra da “baltalama*” (örn. ekolojik sabotaj) kavramına da isim babalığı yapan, pek iç tutarlılığı olmayan *The Monkey Wrench Gang* (Baltalama Çetesi) romanını piyasaya sürdü. Kitap buldozernin zarar vermek, reklam panolarını parçalamak gibi doğa koruma amaçlı baltalama faaliyetleri gerçekleştiren, hatta Glen Kanyonunu barajını havaya uçurarak Colorado ırmağını “özgürleştirmenin” hesaplarını yapan bir grup çöl sevdalısının maceralarını anlatıyordu. Earth First! eylemcileri kitaptan heveslenip ormanlardaki kereste şirketlerinin faaliyetlerini baltalamaya başladıkları için manşet oldular. Abbey’in romanı köktenci yöntemler el kitabı haline geldi, Mart 1981’te de yetmiş kadar eylemci Abbey ve Foreman’la birlikte Glen Kanyonunu barajında “ırmağa özgürlük!” sloganlarının atıldığı bir gösteri düzenlediler (Nash 1989: 192). Çevre eylemciliğine bir sistem getirmeye çalışan (Bill Haywood’la beraber yazdığı) *Ecodefense: A Field Guide to Monkeywrenching* (Eko-Savunma: Baltalama El Kitabı) (1985) adlı bir kitabı da

* Kitabın adında da görüldüğü üzere özgün metinde kullanılan kavram, Türkçede İngiliz anahtarı anlamına gelen “monkey wrenching”; ama İngiliz Anahtarı Çetesi (en azından bir yapıt adının çevirisi olarak) bir parça kabul edilebilirse de, bir eylem olarak İngiliz anahtarlama, yahut İngiliz anahtarıyla sabotaj gibi uydurmaların biraz zorlama ve yabancı kalacağı tahmin edilebilir. (ç.n.)

bulunan, kıymeti kendinden menkul “eko-savaşçı” Dave Foreman da Earth First! hareketinin bir diğer ilham kaynağı ve azmettiricisiydi. Barry Goldwater’ın eski yardımcısı ve destekçisi, anaakım doğa koruma örgütü The Wilderness Society çalışanı olan Foreman, Washington’daki siyasi kulüşçilik faaliyetinin yıpratıcılığını ve sınırlılığını gördükten sonra baltalama faaliyetlerini benimsemişti. Foreman ve Earth First! Eylemcileri, hareketin felsefesi olarak ilginç bir şekilde derin ekolojiyi benimsemiş, Earth First! hareketini de ilhamını esasen Thoreau, Muir ve Leopold’dan alan “yaban koruma hareketinin” kökten-ci kanadı olarak görmeye başlamıştı (Earth First! ile ilgili olarak bkz. Manes 1990: 66–83; Davis 1991; Foreman 1991; Abbey ile ilgili olarak ise bkz. Bishop 1995).

Bookchin, eko-savunmanın önemini kabul etmekle birlikte Earth First!’ün çoğu eyleminin simgesel ve teatral olduğunu, endüstriyel kapitalizm bir yana kirlilik yaratanlar, müteahhitler ve kereste şirketleri için bile ciddi bir tehdit oluşturmayan medya çerezlerinden ibaret olduğunu iddia etti. Ama Bookchin’in asıl canını sıkan, Earth First! hareketinin en bilindik ve en gür sesli liderleri olan Edward Abbey ve Dave Foreman’ın yılmaz yeni Malthusçular ve hatta insan düşmanı olmalarıydı. Yeni Sol yöntemlerine ve sıkılı bir yumruk olan simgelerine rağmen Earth First! kurulû düzene hiçbir zaman ciddi bir toplumsal eleştiri getirmede. Yaban koruma dışındaki tüm ekolojik sorunları, “insancıl bir anlayışın ürünü” oldukları iddiasıyla göz ardı etti, zira Bookchin’in yazdığına göre temel kaygısı, küçümsediğı insan türü değil çöl manzaraları ve yaban yaşamdı (1995b: 94). Örneğın Edward Abbey anarşizmi, Proudhon’un karşılıkçılığını benimsemekle birlikte “bir yılan yerine insan öldürmeyi tercih edeceğini” dile getiriyor (Bishop 1995: 152), ayrıca ABD’ye göçün durdurulması çağrısı yapıyordu. ABD’nin “Kuzey Avrupa uygarlığının” ürünü olduğunu öne sürüyor, ülkenin “Latinleşmesi” karşısında gözyaşı döküyordu. “Birbiri ardına milyonlarca aç, cahil, beceriksiz ve kültürel – ahlaki – ve genetik bakımdan yoksul insanın ülkeye gir-

mesine” son vermenin akıllıca olduğunu düşünüyordu (Abbey 1988: 43). Bookchin’in Abbey’in insani sorunlara sırtını dönmesi ve insan düşmanlığının yanı sıra, zımni ırkçılığından, değilse yabancı düşmanlığından sıtkı sıyrılmıştı (1995b: 108).

Derin ekoloji hareketine dair bu girişin ardından Bookchin’in hareketle ilgili kaygı ve eleştirilerini ele alabilirim.

22. Derin Ekoloji, Yaşam Merkezilik, İnsan Düşmanlığı

Bookchin, Özgürlüğün Ekolojisi’nin girişinde en sevdiği sözcüğün “tutarlılık” olduğuna, bu sözcüğün yazdığı ve söylediği her şeye yön verdiğine çünkü toplumsal yaşamda olup biten her şeyi daha anlaşılabilir ve anlamlı kılmayı amaçladığına değiniyor (1982: 14). Bu yüzden, Devall ve Sessions’ın (1985) metinleri başta olmak üzere, derin ekoloji hareketinin saç baş yolduran eklektizminin onu bunca çıldırtması doğal. Devall ve Sessions’ın yazılarında “yok yok” çünkü; Spinoza’nın, Robinson Jeffers’in ya da Naess’in tümtanrıcılığı mı istersiniz, Advaita Vedanta’nın yahut kadim felsefenin maddi dünyanın gerçekliğini reddeden ruhani tekçiliğini mi; Aziz Francisco’nun Hristiyan tanrıcılığı, metafizik benlik kavramını da reddetmiş olan Buda’nın tanrı tanımaz dinciliği, Starhawk gibi ekofeministlerin benimsediği ana tanrıça dinleri de var, kabile halklarının ruhçuluğu, Taoculuğun organik doğalcılığı ya da faşist Heidegger’in muğlak paganlığı da. Bu dinsel geleneklerin tek ortak noktası, Gary Snyder’in ifadesiyle “Yahudi-Hristiyan-Kartezyen doğa anlayışına” karşıt olmaları olabilir (1995: 456). (Yine de, ikinci metafiziğin ve insan merkezci etiğin sadece Yahudi-Hristiyan geleneğinin malı olmadığını hatırlatmakta fayda var; bir dolu başka dinsel gelenekte de, sözgelimi yeni Platonculukta, gnostisizmde, Hare Krishna tapmacında görülen aşırı kendini adamada, Sangaraksita’nınki gibi Budist çeşitlemelerde ve elbette küresel kapitalizm ve ekonomik

büyüme sevdalılarının teknokratik ideolojisinde de bu nitelikler bol bol görülür.)

Bookchin'e göre derin ekolojistlerin farklı farklı dini ve felsefi geleneklerden müteşekkil "baştan savma yamalı bohçaları" kafa karıştırıcı olduğu kadar faydasızdı da. Derin ekolojistler Thomas Malthus gibi itici bir tutucuyu ve onun aklına uyanların oluşturduğu yeni Malthusçu geleneği de, "oldukça insancıl bir gelenek" oluşturan köktenci özgürlükçü Henry Thoreau gibi bir ismi de aynı heyecanla benimsiyorlardı (1987: 224). Aynı şekilde, Spinoza'yla Heidegger'ı yan yana getirmek de, Budacılık ya da Taoculuğu Whitehead'in aslen bir tür heptanrıcılık olan süreç felsefesiyle bir tutmak da epey maharet isteyen işlerdi. Spinoza örneğinin aşırı akılcıydı –Bookchin'e göre onun yaşam merkezci bir bakış açısına sahip olduğunu düşünmek fazla aşırıya kaçmak oluyordu – ama Devall ve Sessions'ın ele aldığı erken derin ekolojistlerin hemen hepsi tutkulu gizemciler ve akıl karşıtlarından oluşuyordu (Bookchin 1995b: 95; krş. Fox 1990: 67).

Bookchin'in derin ekolojiyi "eklektik" olmakla eleştirmesi ve düşünsel tutarlılık çağrısında bulunmasına tepki gösteren derin ekolojistler, tutarlılığın erktekelci bir siyaset anlayışını çağrıştırdığı iddiasıyla Bookchin'i – hatalı olarak – "yekpare bir ideoloji" savunmakla suçladılar. Postmodernistlerin ve derin ekolojistlerin bayıldıkları, sistemli düşünmenin ve Aydınlanmanın evrensel değerlerini önemsemenin faşizmden, yirminci yüzyılın savaş ve soykırımlarından sorumlu olduğuna dair savın da pek akıl alır tarafı yoktu (Manes 1990: 150; krş. Bronner 2004). Bookchin ise Hitler'in ve Nazilerin Aydınlanmanın insancıl değerlerine kökten *karşı* olduklarını, felsefi temellerinin dudak uçuklatacak kadar *eklektik* olduğunu, yaşam merkeziliği tapınç haline getirdiklerini ve kendi meşreplerince bir yeni Malthusçuluk ve "farklılık" felsefesi ürettiklerini gösterdi. Akılcılık karşıtlığı, insanlığın küçümsenmesi ve Nasyonal Sosyalizmin bütüncül organikliği birbirlerini pek güzel bulmuşlardı (bkz. Biehl ve Staudenmaier 1995: 14-17).

Bookchin derin ekolojistlerin insan türünün eşsiz niteliklerinin farkına varmalarını engelleyen ve bu yüzden insanlığı horgörmelerine yol açan “biyosferik eşitlikçilik” yahut yaşam merkezcilik kavramına da eleştirel yaklaşıyor. “Biyosferik eşitlikçilik” etiği yeryüzündeki her şeyin “içsel değere” ya da “içsel bir kıymete” sahip olduğunu, insanların da değer bakımından kurdundan ayısına, kartalından çekirgesine, meyve sineğine hatta çiçek virüsüne kadar diğer canlılarla eşit olduğunu öne sürer. Hatta bu en sonuncusu “tehlike altındaki türlerden” biri olması hasebiyle “varoluş değerine”, dolayısıyla da insan nüfusunu kırabilecek olsa da hayatta kalma ve serpilip gelişme hakkına sahiptir (Ehrenfeld 1978: 209). Elbette Naess gibi derin ekolojistler insanın “yaşamsal ihtiyaçları” için öteki canlı türlerini kullanmasını ve öldürmesini sorun etmez. Ama, Bookchin, bu noktada insanın yaşamsal ihtiyaçlarının neye göre sınırlandığı sorusunu sorar; kendini çiçek virüsünden korumakla fillerin tarlayı talan etmesini engellemek benzer şeyler midir (1995b: 89)? Bookchin insanların diğer canlı türlerine, hatta ormanlara, akarsulara, kimi jeolojik oluşumlara ve manzaralara değer ya da hak *bahşetmemesi* gerektiği fikrine tamamen kapıyı kapatmaz. Doğal dünyaya hemen hiç saygısı olmayan akıl ve mantıktan yoksun bir toplumda bu tür tavırlara bol bol gerekçe bulunabilir. Bookchin sadece bu tavrın, diğer canlı türlerine saygı gösterme ve ilk doğaya hak bahşetme yetisine sahip tek canlı türü olan insanın horgörülmesine temel oluşturmaması gerektiğini ileri sürüyor. Doğanın da *özünde* etik olmadığını, ayrıca dinozorların ve bir sürü başka canlı türünün soyunun tükendiğini hatırlatarak “doğa ananın” her şeyin en iyisini bilmediğinin altını çizen Bookchin, insanların öyle ya da böyle yeryüzündeki tek etik failer olması hasebiyle ancak insan tarafından *bahşedilmiş* hak ve değerlerden bahsedebileceğimizi söylüyor:

İnsanlar diğer canlı türleri için son derece derin bir endişe, duygudaşlık hatta sevgi duyabilirler, ama ilk doğanın özünde birtakım etik ilkeler bulunduğunu varsaymaları, en az ortaçağ-

da ele geçirilen kurtları “işledikleri suçlar” yüzünden yargılayıp asmak kadar bönce bir yaklaşımdır. (1982: xxxiv)

Doğal dünya “zalim”, “kibar”, “özenli”, “iyi” ya da “kötü” değildir. Bununla beraber, pozitivistlerin gerçek/değer ikiciliğine karşı çıkan Bookchin, ilk doğanın ekolojik bir etiğin *zemi*ni olarak pekala düşünülebileceğini söyler. Çünkü doğa giderek daha fazla öznelleşmeye meyilli evrimsel bir süreçtir. Bookchin’e göre sadece insanlar etik sistemler yaratabildiği, diğer canlı türlerine değer ve kıymet atfedebildiği ve ilk doğaya anlam kazandırabildiği için, insanlık kelimenin tam anlamıyla “bir bütün olarak doğadaki değerın cisimleşmesidir” (1982: xxxvii).

Bookchin’in insanla insan dışı arasında hiçbir ontolojik ayırım olmadığını savunan Warwick Fox (1948) gibi ruhani tekçilere karşı olması da son derece normal. Bookchin bu tür bir ayırımın olup olmadığını yalnızca insanın tartışabileceğini söyleyerek dahi, insanla diğer canlı türleri arasında son derece gerçek ve önemli bir ayırım olduğunu ortaya koyuyor. Derin ekolojistlerden Robyn Eckersley’in (1989), kuşların “yön bulma becerilerini” insanların bilinç, dil ve etik muhakeme kapasitesiyle bir tutması karşısında ise, bu tür kuramların “düşünsel kafa karışıklığına” yol açmaktan başka işe yaramadığını söylüyor (1995b: 101). İnsanlığın ilk doğayla ilişkisi ne (Kartezyen ikiciliğin öne sürdüğü gibi) karşıtlık ne de (ruhani tekçiliğin vaaz ettiği) özdeşlik içeriyor; Bookchin bu ilişkinin diyalektik olduğunu ve sıradüzensiz bir “çeşitliliğin birliği” olarak anlaşılması gerektiğini dile getiriyor (1982: 5). Bookchin’in ikinci doğayı “ayrıcalıklı” bir alan olarak gördüğünü iddia eden Eckersley yanılıyor; zira insan kültürüyle doğa arasında karşılıkçılık ya da “tamamlayıcılık” etiğine dayalı diyalektik bir ilişki bulunuyor.

Derin ekolojistler insan merkezcilikle yaşam merkezcilik (ya da eko-merkezcilik) arasında kökten ve epey skolastik bir ayırım yaptıkları için, Bookchin’in yaşam merkezcilik ve “içsel değer” kavramına yönelik eleştirisini yanlış yorumlayarak, onu

insan merkezciiler arasına yerleştirdiler; Bookchin'i yeryüzünün insan ihtiyaçlarına göre "yaratıldığını" ve insanlar hiç gözünün yaşına bakmadan yiyip yutsunlar diye var olduğunu savunan biri olmakla eleştirdiler. Ancak Bookchin insan merkezçiliği de yaşam merkezçiliği de reddettiğinin, daha doğrusu hiçbir "merkezçilik" kabul etmediğinin altını durmadan çiziyor. O daha çok, canlı türlerini ırılayan evrimsel nitelikleri incelemeye çalışıyor (1999: 119). Daha fazla bilinç sahibi olmalarının, dolayısıyla da etik muhakeme, yenilik ve özgürlük imkanlarının daha yüksek olmasının, insanları bir anlamda diğerk canlılardan üstün kıldığını söylenebilirse de bu onlara:

Çevrelerindeki her şeyi mahvetme, diğerk canlı türlerine zararlılık etme yetkisi kazandırmıyor. Aksine, doğal dünyada yaşayan başka hiçbir türün yapamayacağı bir şeyi yapma; kendi çıkarlarıyla çatıştığı zamanlarda dahi diğerk yaratıkların ihtiyaçlarını gözetme sorumluluğuyüklüyor. (1999: 118–119)

İnsanları yaradılışın kralı, diğerk canlı türlerini ise tebaa olarak yansıtan dinsel bir kavram olan insan merkezçiliği de yaşam merkezçiliği de eleştiren Bookchin, "tamamlayıcılık etiğı" olarak kavramsallaştırdığı bir yaklaşım savunuyor. Bu etik anlayış "diğerk canlı türlerine doğal olarak saygı duyan ve bu saygıyı yaratıcı bir sevgiyle, destekleyici bir ortakyaşamla gösteren yeni bir ekolojik yaklaşımdan besleniyor (Chase 1991: 34). Bookchin'in savunduğı tamamlayıcılık yahut karşılıkçılık etiğı, insanların ilk doğaya "hakim olması" gibi bir hakka, hatta bunun olurunun düşünülmesine, ayrıca ilk doğanın insana hizmet etsin diye "yaratıldığı" iddiasına karşı çıkıyor. Ortaya koyduğu etik zengin bir canlı çeşitliliğinin varlığını önemsiyor ve destekliyor, *bütünlüğe*, evrimsel ve akılsal *yeniliğe* ve canlı türlerinin kendiliğindenliğine ve *heterojenliğine* doğru yol alıyor (1982: xxxvii). Bookchin'in insanlığın doğayı "düşmüş" halinden kurtarmaya çalıştığını savunduğı, evrimin denetimini sağlamak gibi Faustçu bir tutkuyu (bütün insanlarla beraber!) dile getirdiğı, ya da insanın toplumsal yaşamıyla doğal

dünya arasındaki ilişkiyi sıradüzenli düşündüğü iddiaları (Manes 1990: 160-61), toplumsal ekolojinin bilerek ya da bilme-yerek çarpıtılmasından başka bir şey değil. Zira tamamlayıcılık etiği, hem insan merkezçiliğin hem de derin ekoloji ve ekogizemciliğin arkasındaki ideoloji olan yaşam merkezçiliğin aşırılıklarından sıyrılmaya çalışır. Bookchin'e göre doğal evrimin ürünü olan insanlar başka hiçbir canlı türünde olmayan doğal ve kültürel imkanlarla donatılmış ve böylece evrim bağlamında sadece kendilerinin değil tüm canlı türlerinin yararına yaratıcı roller oynayabilir hale gelmişlerdir (1994a: 3).

Bookchin'e göre yaşam merkezçiliğin sorgusuz sualsiz öne çıkarılması, Edward Abbey'in yazılarında görüldüğü üzere, hiç kuşkusuz insan karşıtlığına, hatta açıktan açığa insan düşmanlığına yol açar. Bu nedenle önde gelen birçok derin ekolojistin insan düşmanlığıyla dolu ifadelerinin bulunması şaşırtıcı değil. Örneğin Bill Devall'ın Dave Foreman'la yaptığı, Avustalya dergisi *Simply Living*'de yayımlanan bir röportajda, Foreman Etiyopya'daki gıda krizinin insanların açlığa terk edilmesiyle şipşak çözüleceğini öne sürmüştü:

Etiyopya'ya yardım ederek onlara kötülük ettiğimizi söylediğimde, doğayı dengesini bulsun diye kendi haline bıraksak, insanları bıraksak açlıktan ölseler dediğimde hep canavarca bulunuyor. Öteki seçenek ne; gidip tam bir hayat yaşama imkanı olmayan, çoktan öteki tarafa gidip gelmiş çocukları kurtarmak. (Devall 1987: 3-4)

Doğanın kendi dengesini bulacağını savunan Foreman tabii ki "tarımsal işletmeler, kolonyalizm ve sömürünün" yeniden şekillendirdiği bölgenin ekonomi politikasını tamamen göz ardı ediyor (1987: 222). Ama aynı Foreman, aynı röportajda, akıl hocası Edward Abbey'i hatırlatırcasına, ABD'ye göç etmeye çalışan Latin Amerikalıların engellenmesi ihtiyacından bahsediyor:

ABD'nin Latin Amerika'daki sorunların emniyet supabı olmasına izin vermek hiçbir işe yaramıyor. ABD'liler ola-

rak bizim kaynak sıkıntımızı artırması da cabası. Yaban alanlarımız mahvoluyor, havamız suyumuz zehirleniyor, Latin Amerika'da da aynı devran dönmeyi sürdürüyor. (Devall 1987: 3-4)

Foreman tam da şoven bir kaynak yöneticisi gibi konuşuyor. Bookchin (1987: 222) ise anlaşıldığı kadarıyla ABD'nin "kaynaklarının" sahibi olan, şu baştan ayağa Amerikalı "biz" kimlerden oluşur, onu soruyor. Geçim derdiyle nükleer santallerde çalışan, ağaç kesen sıradan insanlar mı, yoksa sadece "güzelim Amerika'nın" canına okumakla kalmayıp Meksika ekonomisine de akıl almaz zararlar veren dev şirketler mi oluşturuyor bu biz denen güruhu. Foreman'ın hikayesi, aynen Abbey'in ya da sağcı biyolog Garrett Hardin'inkiler (1974) gibi, açlığın ve mülteci sorununun toplumsal kaynaklarını hasıraltı ediyor, Orta Amerika'nın ABD'li şirketlerin sömürsüyle ve bu yağmayı destekleyen "soykırımcı siyasetle" mahvedildiğini hiç dile getirmiyor. Oysa ki göç ve daha genel olarak ekoloji sorununun sebepleri arasında aşırı nüfustan çok uluslararası kapitalizmin doğası yer alıyor (Barry 1987; Bradford 1989: 31-34). Foreman ise insanı biyosferin "kanseri" olarak tanımlayarak sol insancıl retorikle hiç işi olmadığını, insanlardan sa aylarla, yağmur ormanlarıyla ilgilendiğini ortaya koyuyor (Bradford 1989: 35).

Aşırı insan düşmanı görüşlere sahip derin ekolojistlerden ve *Earth First!* üyelerinden bir diğeri de edebiyat felsefecisi Christopher Manes. Kendisi, *Earth First!* dergisinde "Miss Ann Thropy" (1987) takma adıyla yazdığı "Nüfus ve Yardım" adlı yazısında AIDS'in nüfus kontrol aracı haline getirilmesi gibi yakışsız bir öneride bulundu. AIDS hastalığının epey bir nüfusu ortadan kaldırmasının iyi bir şey olması bir yana, bu arada "teknolojinin işi de görülmüş" (gıda tedarikinin diye okuyun) olacaktı, bu da kalan nüfusa bir darbe daha indirecekti.

Foreman ve Manes gibi derin ekolojistlerin görüşleri kaba saba bir biyolojinin yanı sıra buram buram insan düşmanlığı

saçıyor; Bookchin bu tür insanların “insani felaketlerden, acıdan ve gözyaşından beslendiklerini; bu dramın da mümkünse AIDS’in ana yurdu olan Üçüncü Dünya ülkelerinde yaşanmasını tercih ettiklerini” öne sürüyor (1987: 245). Manes daha sonra da, evrimsel bakış açısına göre insanlar “çamur birikintisindeki en basit bakteriden” daha önemli değiller, diyecekti (1990: 164). Öyle olsun, ama insani bir bakış açısı da çiçeğe ya da AIDS’e verilen desteği pek insani bulmaz; Bookchin bu fikirlerin insanın acısına sefaletine kör olduğunun altını çiziyor (1995b: 106).

Bookchin’i şaşırtan yalnızca derin ekolojistlerin toplumsal ekolojiye yönelik düşmanlıkları değildi, zira kendi tartışmacı üslubuyla bunu hak ettiği bile söylenebilirdi, ama akademideki derin ekolojistlerin, Earth First! grubundakilerin insan düşmanlığına ve tutucu siyasetlerine karşı çıkmak için keyiflerini bozmamalarını aklı almıyordu. Örneğin Bookchin’den hiç hazzetmediği belli olan Avustralyalı felsefeci Warwick Fox, Bookchin’in “zehir zemberek iddialarına” koca bir sayfa ayırıyor, anarşistlerin rahatsız edici ve ağzı bozuk ifadelerini sıralaya sıralaya yazısının sonuna geliyor, paragrafı da “değil mi ya” diyerek bitiriyordu. Değil mi ya! Edebiyatıyla puan kazanmasına sözüm yok, ama Fox Bookchin’in derin ekoloji eleştirisinin özüyle ilgili hiçbir şey söylemiyordu. Fox, derin ekolojistlerin ağızlarına sakız ettiği, Bookchin’in de öfkesinin asıl sebebi olan aşırı insan düşmanı söylemler konusunda okurlarına tek kelime etmiyordu (Chase 1991: 124; ayrıca bkz. Fox 1990: 49). Aynı şekilde Bill Devall da Foreman’ın röportajda dile getirdiği insan düşmanı laflara yarım ağızla karşı çıkmıştı; meslektaş George Sessions ise bu ifadelerin “üstünkörü” dile getirildiğini ve yalnızca “şok etkisi” yaratmayı amaçladığını söyleyerek bir bakıma Bookchin’in derin ekolojiye saldırmasına çanak tutmuştu! Bookchin, “Social Ecology Versus Deep Ecology” yazısında akademik derin ekolojistleri yerin dibine geçirmemiş olsa, bu güruhun Foreman’ın (hatta Edward Abbey ve Christopher Manes’in) ağzından çıkan insan düşmanı laflarla

aralarına mesafe koymayı akıl edip etmeyeceklerind n de hiç emin değildi.

Bookchin'i asıl endişelendiren, derin ekoloji hareketinin, aynen feminist harekette de olduğu gibi, giderek iki karşıt eğilimin d men suyuna girmesiydi. Bir yandan mevcut toplumsal düzen harekete el atıyor, ekolojik meseleler reformcu bir evrecilik algısıyla ele alınır oluyordu. Doğaya yönelik teknokratik, araçsalcı bir yaklaşımı ve kaynakların korunmasına odaklanan bir anlayışı temel alan "yönetimsel" bakış açısı, evre sorunlarının egemen ideolojiye, yahut mevcut ekonomik ve siyasi yapılara hemen hiç dokunmadan çözülebileceğini savunuyordu. Daha önce belirttiğim gibi, derin ekolojistler henüz ortalarda yokken Bookchin bu "sığ" reformcu evrecilik anlayışına her fırsatta verip veriştiriyordu.

Öte yandan Bookchin köktenci ekoloji hareketinin, kendi eklektikliği nedeniyle buyur ettiği, New Age romantizminden etkilenmiş "ruhani ekoloji" denen akımın "ideolojik kuşatması altında" olmasından da oldukça rahatsızdı. Bookchin'in "gizemci ekoloji" dediği bu yeni akım, Rahip Thomas Berry'nin ruhlarla, tanrılarla ve meleklerle ya da ne id ğu belirsiz "kutsalıyla" dopdolu Hristiyan tanrıcılığından Budacılığa, Taoculuğa, Spinoza'nın t mtanrıcılığına, yeni paganizme ve yeryüzünün tanrıça olarak görülmesine kadar karışık bir atacı dini gelenekler derlemesiydi. Arne Naess ve George Sessions'ın yazılarında da görülen bu tümtanrıcılık, Ren  Guenon ve Seyyid Hüseyin Nasr'ın ifade ettiği, Fritz Schumacher'ın da g rd ğu an gönül d ş rd ğu kadim felsefedeki ruhani tekilikle bir tutuluyordu (1977). Akılcılık yanlısı bir doğalcı olan Bookchin, gizemci ekolojinin organik felsefeye ve doğru dürüst bir ekolojik dünya görüşüne yabancı olduğu gerekçesiyle, bu akımla ilgili her şeyi reddediyordu. Bookchin eko-feminist Chiah Heller'in bir ifadesini kullanarak, gizemci ekolojiyi biraz da mizahla ruhani "Eko-la-la" şeklinde tanımlamıştı (1987: 225). Öte yandan, derin ekoloji yandaşları kuşkusuz kendilerini "ruhani-dini bir hareket" olarak görüyor, toplumsal ekoloji-

yi de bir Hegelci Marksizm biçimi olarak görmek gibi feci bir yanılgıya düşüyorlardı (Devall 1988: 190; ayrıca bkz. Bookchin 1987: 224).

Bookchin derin ekoloji hareketinin maneviyatçılığından rahatsız oluyor, bu hissiyatın ekolojinin toplumsal kurama getirdiği taptaze doğalcılıkla taban tabana zıt olduğunu iddia ediyordu. Hareketin gizemciliğinin Bookchin'i endişelendiren iki yönü daha vardı. Bunlar bireyin ruhani olarak kendini silmesi gerektiği düşüncesiyle – Spinoza'dan daha akılcı bir düşünür bulmak pek mümkün değilse de – derin ekolojistlerin akılcılık karşıtı fikirleriydi.

Kendini gerçekleştirmek de derin ekolojinin en önemli kavramları arasındaydı. Modern Batılı benlik algısının – başka deyişle burjuva bireyciliğinin – ötesine geçerek, “manevi bakımdan gelişerek” kendini gerçekleştirmeyi, benliği organik bütünlüğü temsil eden daha büyük bir benlikle özdeşleştirmeyi amaçlıyordu (Devall ve Sessions 1985: 67). Ama anlaşılan derin ekolojistlerin, sözgelimi Naess'in (büyük harfle yazdığı) bu kocaman benliğin tam olarak neyi temsil ettiği konusunda net bir fikri yoktu; Naess, “Benlik” diyordu, felsefe tarihinde “Evrensel Benlik”, “Mutlak” yahut “nefes” adlarıyla bilinir (Naess 1989: 85). Ne var ki bu kavramların türediği “kadim felsefe” ve dini (ya da ülkücü) gelenekler, “Benliği” doğaya atıfla değil ruhani çağrışımlara sahip bir kavram olarak kullanır, “Benliğin” keşfi de tanrıyla, mutlakla ya da Vedanta geleneğine göre Brahma ile özdeşleşmek anlamına gelir.

Batılı benliğin ancak burjuva ideolojisinin bir başına var olan beni olarak düşünülebileceği fikrine ateş püsküren Bookchin, Batı kültüründe burjuva kuramının beninden çok daha geniş kapsamlı bir birey anlayışı daha üretildiğini hatırlatıyor. Bireysel ve manevi gizilgücün ortaya çıkarılması anlamındaki kendini gerçekleştirme, Devall ve Sessions adlarını anmasa da, Sokrates'ten Aristoteles'e, Aquinas'a, Aydınlanma filozoflarına, hatta Hegel, Marx ve Freud'a kadar birçok Batılı filozof tarafından dile getirilen bir düşünceydi. Devall ve Sessions'ın an-

ladığı anlamda kendini gerçekleştirme ise dini bir benlik anlayışı içeriyordu; kendini gerçekleştirme deyince bunların aklına “kendini silme”, yani görgül benliğin evrensel benlikte erimesi, başka deyişle “bir ben var benden içeri” fikri geliyordu. Devall ve Sessions’ın göklere çıkardığı Asya dini geleneklerinde benlik, benliğin (ya da yokluğunun) kendi kaderini denetleyemediği evrensel bir düzende yer alır. Bookchin bu benliğin hep despotların hükmü altında yaşadığının altını çizer (1995b: 99). Öte yandan, yazılarında genelde Taoculuğa ve Budacılığa değinmeyen Naess’in, Gandi’nin Advaita Vedanta’yı benimsemesini kabullenip kabullenmediği konusunda kararsızlık yaşadığını ve kendini “bir olma felsefesinden” uzak tuttuğunu belirtmekte de fayda var. Naess öte yandan Spinoza’ya yakın duruyor ve Spinoza’nın felsefesinin de, Hristiyanlığın “tanrının her şeyde zuhur ettiği” anlayışından hiçbir farkı olmayan (Berry 1988), “her yerde bulunan bir tanrı” inancına sahip olduğunu düşünüyor (1989: 201).

Bookchin’e göre şu meşhur “benden içeri ben”, kimliğini evrensel bütünle (Tanrı mı yoksa?) birleştirmekle kalmayıp, kimliğini, onu farklı kılan *insani* niteliklerini ve kendine özgü bireyliğini de *kaybediyor*. Derin ekolojistlerin benlik anlayışı son derece insan merkezci bir düşünce olmasının yanı sıra, eşsizliğimizi ve aklımızı sağır bir soyutlamaya çeviren büsbütün muğlak, metafizik bir kategori oluşturuyor (1987: 229, 1995b: 99).

Bookchin’e göre derin ekoloji, daha doğrusu Sessions, Devall ve Warwick Fox’un ortaya koyduğu şekli, insanı kendi benliğine çekilmeye özendiren bir kefaret etiğinin şekillendirdiği bir tür kurtuluş diniydi. Yaban alanların varlığının korunması dışında toplumsal eylemcilikle uzaktan yakından alakası olmayan bir hareketti bu (1994a: 2).

Derin ekolojinin dini ve gizemci yönelimi nedeniyle, görgül bilgi ve insan aklından çok sezgiye, ilahi etkinliğe ve ilahi müdahaleye yönelik inanca ağırlık vermesi de aynı şekilde önemliydi. Bookchin, Devall ve Sessions’ın kendi sezgile-

rine dayanmalarına yanıt olarak, yüzyıllar boyunca şamanların, rahiplerin, hükümdarların ve iktidar sahibi aristokratların kendi “sezgilerinden gelen bilgeliklerini” öne sürerek muazzam bir iktidar ve ayrıcalıktan yararlandıklarını hatırlattı (1995b: 98). Bunun ötesinde, Bookchin’i daha da rahatsız eden şey, birçok derin ekolojistin keskin akılcılık karşıtlığıydı. Söz gelimi, derin ekolojistlerin duayeni David Ehrenfeld insan aklını, kendi ifadesiyle “akıl tapmcını” her aklına geldiğinde yere çalıyordu. Ehrenfeld bilindik kitaplarından *The Arrogance of Humanism*’de (1978), “insancılığı” zamanımızın (pek tabii ki ABD’nin) hakim dini olarak tanımladı. Ehrenfeld’in dar tanımına göre insancılık son derece “doğa karşıtıydı”; insan aklına sorgusuz sualsiz *iman* ediyor; insanların kendi kaderlerini yazdıklarına mutlak bir *inanç* besliyor; Kartezyen insandoğa ikiliğini benimsiyor; bilim ve teknolojiye sonsuzca *güveniyor* ve makineye *tapıyordu*; öyle ki erktekelci diktatörlerin ve siyasi rejimlerin felsefi savlarında göze çarpan bir anlayıştı insancılık (1978: 3–21). Bu kıstaslara göre Mumford, Dubos ve Bookchin’i insancıl olarak addetmek pek mümkün değil elbette! Çağdaş laik insancıların hiçbiri insan aklına “sorgusuz sualsiz iman” etmiyor, insanlığı ya da insan aklını hiç de mutlak ya da mabut olarak görmüyor. Ama, Bookchin Ehrenfeld’in insancılık tanımını tersine çevirerek güçlü bir insancılık karşıtlığı tanımını ortaya koyuyor; “Tanrının sonsuz kudretine, doğaüstü kuvvetlerin gücüne ve doğanın güdümsüz gücüne iman”. Bu esrarlı güçlerin tam olarak ne işe yaradığı da pek tabii ki bilinmiyor (Ehrenfeld 1978: ix; Bookchin 1995b: 13). Bookchin, Ehrenfeld gibi insancılık karşıtlarının, yalnızca insanların sahip olduğu akılsal yetileri, insanın “kibrinin” ve “küstahlığının” kaynağı olarak görüp kötilediklerini ama yine de bunları ön koşul olarak varsaydıklarını, hatta kullandıklarını söylüyor (1995b: 18).

Bookchin’in gerçeğin ve insan aklının önemini savunması onu aşırı akılcı ya da Platon, Descartes, Spinoza ve Hegel tarzında bir metafizikçi yapmaz. Zira görgül bilginin ve diyalektik

aklın önemini vurgulamakla, “somutlaştırılmış bir aşırı akılcılık ve bilimciliğe” sürüklenmiş olmuyor (Watson 1996: 45). Kendisi de, bir metafizik gözüyle bakılan bilimi ve sayısal bilimlerde kullanılan yöntem ve kavramların insani bilgi ve faaliyetlerin tamamına uygulanabileceği iddiası anlamında bilimciliği her fırsatta reddediyor. (1995b: 205). Bookchin’in dini gizemcilik eleştirisinin ve akılcılık savunusunun, William Buckley, Irving Kristal ve Pat Buchanan gibi tutucu yeni muhafazakarların siyaset anlayışıyla uyduğu iddiası ise (Black 1997: 88) saçmalığın zirvesini oluşturmasının yanı sıra, Bob Black’in ne yeni muhafazakarlıktan ne de Bookchin’in toplumsal ekolojisinden haberdar olduğunu ortaya koyuyor.

Bookchin Thomas Berry kadar dindar bir ruhani ekolojistin dahi sık sık akılcılık karşıtı söyleme ve insancılık karşıtlığına sürüklendiğini hatırlatıyor. Berry insanları “yeryüzünün en habis varlıkları” olarak gösteriyor, doğanın “kutsal” yanlarına kast eden varlıklarını “şeytani” olarak tanımlıyor. Berry orada da durmayıp akılcılığı “kültürel bir hastalık” olarak tanımlıyor (Bookchin 1994a: 21–25). Her ikisi de laik gelenekler olan evrimsel biyolojinin ve ekolojik insancılığın önemli görüşlerini sahiplenmiş bu eko-tarımsal bilimci, bilimin bir tür öte alemcilik olduğunu, ekolojik krizin esas kaynağının dinsel olduğunu, başka deyişle krizin, insanların doğadaki “kutsalın tezahürlerini” fark edemez hale gelmelerinden kaynaklandığını öne sürüyor. Kutsal Kitaptan soğuyan Rahip Berry (1988), “kutsal” (Tanrı, ruhlar, melekler?) deneyimleme algımızı canlandırmak ve can çekişen Hristiyanlığa eski büyüünü kazandırmak için, ekolojik bir hissiyatı kullanmaya çalışıyor. İyi güzel de, laik organik bir felsefi anlayış olan ekolojik dünya görüşünü, içkin bir kutsaldan (Tanrı) ya da pagan ilahlardan müteşekkil maneviyatçı bir metafizikle bir araya getirme çabası, insan aklını bulandırmaktan başka bir işe yaramaz.

23. Yeni Malthusçuluk ve Derin Ekoloji Siyaseti

Derin ekolojistlerin yeni Malthusçu öğretileri kollarını açarak karşılaması, Devall ve Sessions'ın Thomas Malthus'u, William Volgt'u ve Paul Ehrlich'i köktenci ekolojistler olarak tanımlaması Bookchin'i en çok infiale sürükleyen şey oldu (Devall ve Sessions 1985: 45–46). Kuşkusuz “nüfus meselesinin”, 1798 yılında *An Essay on the Principle of Population* (Nüfus İlkesi) kitabını yayımlayan, Bookchin'in “şu rezil İngiliz” dediği Malthus'a kadar uzanan bir geçmişi vardı. Malthus nüfusun gıda arzından daha hızlı artmasının evrensel bir yasa olduğunu, ayrıca nüfusun ancak savaş, kıtlık ve hastalıkla sınırlandırıldığını öne sürmüştü.

Malthus'un derdi insan refahının artması değildi, Devall ve Sessions'ın önerdiğinin aksine, köktenci bir peygamber olmakla da alakası yoktu; Bookchin'in dediği gibi “derdi günü arazi kapatmak olan aristokratların ve sömürgeci endüstricilerin sıradan İngiliz insanına yaşattığı insanlık dışı ıstırapları duygusuzca meşrulaştıran” endüstriyel kapitalizm savunucularından biriydi (1994a: 30).

Malthus'un çalışması esasında, William Godwin'in, insan ilişkilerinin kaynağının kişisel çıkar değil iyilikseverlik olduğunu savunduğu *Enquiry Concerning Political Justice* (Siyasi Adalet Üzerine İnceleme) (1893) eserine verilmiş bir yanıtı, ama insancıl Aydınlanma felsefesini de önemli ölçüde eleştiriyordu. Malthus arazi çitleyen İngiliz aristokrasisinin bir numaralı ideoloğuydu, sapına kadar insan düşmanı ve tutucuydu (Bookchin 1987: 242). Ne köktenci ekolojist ama!

Yeni Malthusçuluk

İkinci Dünya Savaşını takiben yeni Malthusçu öğretiler ABD'de epey taraftar kazanmaya, geniş kesimlerce tutulan bir takım çalışmalar yeni yeni gelişen ekoloji hareketine etki etmeye başladı. Bunlar arasında William Vogt'un *The Road to Sur-*

vival (Sağkalım Yolu) (1948), Paul Ehrlich'in *The Population Bomb* (Nüfus Bombası) (1968), biyolog Garrett Hardin'in, yayınlandığı andan itibaren eko-felsefecilerin ateşli tartışma konularından biri haline gelen iki makalesi, "The Tragedy of the Commons" (Müşterekler Fecaati) (1968) ve "Living on a Lifeboat" (Filikada Yaşam) (1974) bulunuyordu. Bütün bu yeni Malthusçu metinler aynı temel savı, yani insanın yeryüzünde çok kalabalıklaştığını, salgın hastalık gibi bir şeye dönüştüğünü, hatta çekirgeler gibi kaynakları "yiyip yutarak" yeryüzüne akıl almaz zararlar verdiğini dile getiriyordu. Gelişmekte olan ülkelerdeki kıtlıklar da, ekolojik kriz de, Latin Amerikalıların ABD'ye akıp durması da nüfus "krizi" bağlamında açıklanabilirdi.

Bookchin bu önde gelen biyologların tutucu görüşlerini bir dolu siyasi çalışmada ve yazıda şiddetle eleştirdi. Yeni Malthusçuluğa getirdiği eleştirilerden en önemlileri birkaç paragrafta özetlenebilir.

İlk olarak, Bookchin'in tutuculuğun manifestosu olarak gördüğü *The Population Bomb*'un yazarı Paul Ehrlich'in, acımasız ve oldukça abartılı öngörülerinin gerçeğe uzaktan yakından alakası olmadığı ortaya çıktı. Ehrlich dünya nüfusunun iki katına çıkmasıyla petrol stoklarının yirminci yüzyılın sonuna kadar anca dayanacağını ve insanlarla böceklerin "gezegendeki son çayır çimen zerresi" için rekabete gireceğini öne sürmüştü. Bunun "katıksız saçmalık" olduğu anlaşıldı (Bookchin 1994a: 6).

İkincisi, gayrisafi yurtiçi hasılanın düzenli olarak artmasını arzuladıkları kadar nüfus artışının yeryüzünün kaynaklarının köküne kibrit suyu ekeceğinden de korkan, serbest piyasa kapitalizminin yılmaz savunucuları olan yeni Malthusçular, acınası bir toplumsal körlükle maluldü. Kıtlıklar ve gıda yokluğu, hatta ekolojik kriz insan kalabalığına yoruluyordu. Ehrlich'in Yeni Delhi'nin arka sokaklarında (bir taksinin arka koltuğunda) yaşadığı tecrübelerini anlatırken kullandığı ifadeler de – dünyadaki sorunların her yerin "insan, insan, insan-

la” dolup taşmasından kaynaklandığı, hatta Ehrlich’in aşırı nüfusu bizzat “hissettiği” iddiası – son derece aydınlatıcıydı (Ehrlich 1968: 15–16; Bookchin 1995b: 60–61). İşte ekolojik sorunların gerçek sebepleri böyle hasır altı ediliyordu, bununla da kalmıyor, bütün suç asıl kurbanların yani dünyanın yoksullarının üzerine atılıyordu. Afrika’da bir “nüfus sorunundan” ya da kıtlıktan bahsedildiğinde yeni Malthusçular “sıradan insanları çok çocuk yapmakla, vaktinde ölmek için direnmekle” suçluyorlardı. İki yüz yıl kadar önce de yüreği kara Malthus İngiltere’nin yoksul emekçilerini aynı şekilde suçluyordu. Bookchin, bu kuramın sefaletin kurbanı olan insanları aşağıladığını ve ayrıcalıkları meşrulaştırdığını dile getirdi (1994a: 34).

Yeni Malthusçular sınıf sömürüsü, sınıf yönetimi, mülk sahipliği, ırksal önyargılar, toplumsal cinsiyet baskısı, iç savaş gibi konuları hep es geçiyor, diğer bir deyişle bu konular “biyoloji süzgecine takılarak” yok oluyorlardı. Öte yandan Bookchin’in altını çizdiği gibi, örneğin Frances Moore Lappe ve Joseph Collins’in (1979) *Food First* (Önce Ekmek) kitabı, dünyadaki açlığın aşırı nüfus ve kıtlıktan kaynaklanmadığını ortaya koydu; ikiliye göre asıl sorunlar toprak ve kaynak dağıtımındaki haksızlıklar, ABD şirketlerinin gelişmekte olan ülkelere girmesi ve katılımcı demokrasi yokluğu gibi toplumsal ve kültürel sıkıntı ve altüst oluşlardı. Bookchin’in, Devall ve Sessions gibi derin ekolojistlerin yere göğe koyamadığı yeni Malthusçu öğretilerin gerici neticelerini anlamak isteyenlere bu kitabı önermesine şaşmamalı (1987: 243). Çevrenin bozulması da, Bookchin’in hep altını çizdiği gibi, insan kalabalığından kaynaklanmıyordu, asıl sebep kar odaklı rekabetçi piyasa sistemi, yani kapitalizmdi. Kendi ifadesiyle, “bütün ekolojik sorunlar aynı zamanda toplumsaldı” ve ne dini ideolojilerle (insan merkezilik) ne de nüfusla doğrudan alakaları vardı (1989: 24).

Bookchin üçüncü olarak, yeni Malthusçuların açık ve net baskıcı stratejilerini, yetkeci siyaset anlayışlarını ve insan düşmanı algılarını eleştirdi. Bunlar arasında gelişmekte olan ülke-

lerde nüfusun denetim altında tutulması için ABD'nin siyasi ve iktisadi gücünü kullanmak da bulunuyordu. Bu ülkelere zorla kabul ettirilmesi istenen yöntemler ise kitlesel aşı programlarından Hindistan ve Çin'de sefalet içinde yaşayan insanlara gıda ve tıbbi yardım sunmayı reddetmeye kadar uzanıyordu. Son dönemin felsefecilerinden biri, Bookchin'e benzer biçimde, yeni Malthusçu bakış açısını sapına kadar Hobbesçu, ümitsizlik saçan, insanlık dışı ve sapına kadar demokrasi karşıtı bir anlayış olarak tanımladı (Hay 2002: 174–177). Örneğin Hardin, gelişmekte olan ülkelerdeki karnı sırtına yapışmış insanlara yapılacak yardımın “genetik sonuçlarını” açık açık tartıştığında, Bookchin yalnız Hardin'in seçkin önyargılarını ya da insanlık karşıtlığını değil, biyoloğun eko-faşist yaklaşımını da eleştirdi (1995b: 77–79).

Elbette Bookchin de insan nüfusunun durmadan artmasının ekolojik dengeyi bozabilecek bir sorun olduğunu kabul ediyordu. Dave Foreman'la konuşmaları sırasında ifade ettiği üzere, nüfus sorununa mantıklı bir çözüm bulmak gerekiyordu. Bookchin, “dünyadaki insan nüfusuyla gezegenin ‘taşıma kapasitesi’ arasında işler bir denge sağlanması gerektiğini” söylüyordu (Chase 1991: 29).

Bookchin, “taşıma kapasitesi” ve “aşırı nüfus” kavramlarına kesin çerçeveler çizmenin şart olduğunu söylemekle birlikte, insanların çoğalması meselesinin er ya da geç masaya yatırılması gerekecekti. Bookchin'in karşı çıktığı, ekolojik krizin nüfus bilime ve soyut bir “insanlığa” atıfla basitçe açıklanmaya çalışılması ve insan nüfusunu azaltmak üzere, erktekelci siyaset biçimlerinin, mesela Leviathan devlet (Ophuls 1977) anlayışının savunulmasıydı. Bookchin, insanları meyve sineğiymiş gibi görmenin, insani sorunları “kaba biyolojiye” indirgemenin hiçbir işe yaramayacağını söylüyordu. Tersine, “insanlara doğru düzgün yaşamlar sunmak, hayatlarına anlam katmak, hepsinden önemlisi de kadınları çocuk doğurmakla tanımlamaktan vazgeçmek” daha işe yarar bir çözüm olabilirdi; “böylece nüfus artışı belki de dengeye oturmaya, hatta nüfus oranları ters yön-

de seyretmeye başlayabilirdi” (1987: 244; Bookchin gibi nüfus ve çevre sorunları konusunda baskıcı seçenekler yerine işbirlikçi çözümlere ağırlık veren bir yaklaşım için bkz. Curtin 2005: 74-97).

Derin Ekoloji Siyaseti

Bookchin, Yahudi kökenleri, 1930’larda köktenci siyasetin içinde yer almış ve Avrupa’daki bütün akrabalarını Nazi soykırımına kurban vermiş olması nedeniyle, derin ekolojistlerin düşünce biçimlerinin kendisini korkuttuğunu, çünkü derin ekolojistlerin yaşam merkeziliği, eko-gizemci ideolojileri, akılcılık karşıtlıkları ve yeni Malthusçu öğretilerinin kendisine Almanya’daki Nasyonal Sosyalist hareketi hatırlattığını söylüyor. Bookchin, Heinrich Himmler gibi en kanlı Nazi liderlerinin düşünce ve beyanlarında da son derece yoğun yaşam merkezilik ve eko-gizemcilik izleri bulunduğunu, ayrıca ekolojik düşünceyle köktenci siyasetin doğrudan birbirine bağlı olduğunu dile getiriyor. Aksine, “doğanın ululanması” taraftarları insana saygı duyulması gerekmediğini düşünenler arasından çıkıyor, ırkçı devletler ve ırkçı nüfus denetim yöntemleri de yeni Malthusçu ya da toplumsal Darwinci savlarla meşrulaştırılıyor (Chase 1991: 30). Bununla birlikte Bookchin, liberal Arne Naess’in, (derin ekolojist meslektaşlarının insan düşmanlığını reddeden) kişi-ötesi ekolojist Warwick Fox, sosyal demokrat biyolog Paul Ehrlich ya da Earth First! ile ilişkili, derin ekoloji taraftarı kökten ekolojistlerin faşist olduğunu iddia etmediğini de söylüyor. Ancak akılcılığın reddinin, yeni Malthusçu öğretilerin hiç sorgulamadan kabulünün, yahut aşırı yaşam merkezci ifadelerle çöreklenmiş insan düşmanlığının insanı hızla erkekelci siyasete ve yeni faşizme sürükleyebileceğine de parmak basıyor. Bu bağlamda özellikle Edward Abbey’in yazılarına ve Almanya’daki mevcut duruma dikkat çekiyor; Rudolf Bahro ve Herbert Gruhl gibi ekoloji düşünürlerinin, *Völkish* (milletçi) maneviyatçılığa, ırkçı ideolojilere, toplumsal Darwinci öğ-

retilere ve erktekelci siyasete kucak açtığını hatırlatıyor. Bahro epey ileri giderek Almanya'nın ekolojik krizden kurtulması için öte alemci bir "Tanrı devleti" (*gottesstaat*) ve "yeşil Adolf" gerektiğini söylüyor (1994: 8; Biehl ve Staudenmaier 1995: 48–64; ayrıca Bahro'nun 1994 yılında yazdığı, ünlü *Avoiding Social and Ecological Disaster* (Toplumsal ve Ekolojik Felaketten Kaçış) kitabıyla ilgili görüşlerim için bkz. Morris 1996c).

Naess, Devall ve Sessions gibi derin ekolojistlerin merkezsiz bir siyaset ihtiyacından dem vurduğu, Rahip Berry'nin (1988: 163–170) biyo-bölgesel topluluk kavramını benimsediği vakidir, ama Bookchin derin ekolojistlerin merkezsizleşme, küçük ölçekli topluluklar, yerel özerklik, karşılıklı yardımlaşma, katılımcı demokrasiyi hiç akıllarına getirmediklerini, "bir yüz yıl önce Pyotr Kropotkin'in kılı kırk yaran bir dikkatle" tasarlayıp "toplulu ve tutarlı bir çerçeve kazandırdığı", yirminci yüzyılın toplumsal anarşistlerinin de katkıda bulunmayı sürdürdüğü anarşist toplum üzerine tek satır yazmadıklarını hatırlattır (1987: 224; Kropotkin'la ilgili bkz. Morris 2004). George Sessions'ın derin ekolojiyle toplumsal ekolojiyi kıyaslarken birini "maneviyatçılıkla" ötekini de Marksizmle denk tutması (ne kadar da yerinde bir karşılaştırma!) Bookchin'i epey rahatsız etmişti, zira kendini toplumsal anarşist geleneğe yerleştiren Bookchin Marksizm ve proletarya sosyalizmine yönelik ağır eleştirilerde bulunan bir isimdi.

Yerel özerklik ve biyo-bölgesel sorumluluk gibi kavramları ağızlarında gevelemelerine rağmen, derin ekolojistler siyaset anlayışı son derece muğlak ve sığ bir reformculuğu temel alıyordu. Örneğin Devall ve Sessions, John Muir'in "erdemli idare" kavramına gönderme yaparak, "en başta gelen ilke-miz kurumları, yasa yapıcıları, mülk sahiplerini ve idarecileri doğal süreçleri zorlamaktansa akışına bırakmaya özendirme-tir" diyebiliyordu (Devall ve Sessions 1985: 145). Kitaplarının "Azınlık Geleneği" başlıklı bölümünde ortaya koydukları eklektikliği örnek gösteren Bookchin, son derece haklı olarak, bu kavramlar ve tarzlar "aşuresinin, insanı deli eden bir reformcu-

luk ve şaşırtıcı bir çevrecilik örneği” olduğunu söylüyor (1987: 232).

Arne Naess de merkezsizleşmeyi savunarak, “yeşil toplum ütopyaları, belirlenen amaçlara ulaşmanın en iyi yolunun, üretim araçlarının yerel olarak denetlendiği bir tür doğrudan demokrasiye işaret ediyor” diyor (1989: 158). Bununla birlikte derin ekoloji hareketi içindekilerin çoğu gibi o da özgürlükçü sosyalist gelenekten büyük oranda bihaber olduğu için, sosyalizmi Sovyetler Birliği’nde uygulanan devlet kapitalizmiyle bir tutuyor ve hiçbir yeniliği ya da özgünlüğü olmayan bir “Yeni Rönesans” önerisi getiriyor. Ne Bookchin’e, ne anarşist geleneğin daha eski isimlerine atıf yapıyor. Ayrıca, doğrudan demokrasiyi savunup çağdaş kapitalizmi eleştiren Naess’in söyleminde, paradoksal olarak, oldukça göze batan iki kusur bulunuyor. Bunlardan ilki, kapitalist siyasi ideoloji diye bir şeyin olmadığı iddiası (1989: 156). Sosyo-biyoloji gibi düşünsel tarzlara, neoliberalizme, faşizme, Thatcherlığa ve “girişimcilik kültürü” denen naneye ne diyeceğiz o halde? İkinci olarak da, bir taraftan merkezsizleşmeyi savunan Naess, nüfus artışına ve savaşa karşı koymak için “şöyle güçlü kuvvetli merkezi siyasi kurumlara” ihtiyaç duyabileceğimizi söylüyor (1989: 157). Ayrıca, daha ileride çokuluslu şirketleri ve “bazı” devletleri denetim altında tutmak için, bunların faaliyetlerini engelleyecek “iktidar sahibi küresel kurumlar” da oluşturmamız gerekebilirmiş. Şimdi bu, erktekelci çağrışımları insanın kanını donduran bir küresel devlet savunusu değilse ne? (1989: 139). Hatta Naess, “yerel özerklik ne kadar güçlüyse, merkezi yetkenin de yereldeki temel yeşil siyasi faaliyetlerin baltalanmasını engellemek için o denli güçlü olması gerektiği tecrübeyle sabittir” diye yazacak kadar da ileri gidiyor (1989: 157).

Derin ekolojinin “çağdaş şiddetsiz anarşizme” yakınlığı olduğunu öne süren Naess’in yeni Malthusçuluğu ve kötümser insanlık algısı, Bookchin’in öne sürdüğü üzere, “ekoloji hareketinin seçkinlerinin merkezi devlet ve kuvvet kullanımı yönündeki inançlarını” güçlendiriyor (1994a: 27). Naess’in siyaset

anlayışıyla Ophuls ve Hardin gibi baş muhafazakar ve gericilerin, hatta Anthony Giddens gibi neoliberalerinki arasında son derece bariz benzerlikler bulunuyor (Morris 1996a: 178–82).

Bookchin kafayı çalıştıran burjuvazinin derin ekolojiden çekinmesi için hiçbir neden olmadığını, zira gizemci ekolojinin, kişinin benliğinin ötesine geçtiği manevi kendini gerçekleştirme yaklaşımının kapitalist düzene hiçbir tehdit içermediğini söylüyor. Hatta, derin ekolojistlerin bahsettiği, maneviyatçılıkla baskıcı siyaset arasındaki uğursuz ittifak, Bookchin'e bakılırsa, son derece tehlikeli sonuçlara gebe:

Devlet ezilenlerin bir sıkıntı çıkarmaması için hep hazır ve nazır olacak, çıkacak her türlü krizi en iyi şekilde “idare” edecek. Nihayetinde, toplum giderek daha erktekelci bir hale gelecek, kamu yaşamı dumura uğrayacak, öznellik ve bencillik toplumsal bağlılığın ve köktenci siyasetin son kalıntılarını da ortadan kaldıracak – karşılığında ise herkes “kendini gerçekleştirebilecek”. (1994a: 14–15)

Derin ekolojistlerin endüstriyel kapitalizmin teknokratik değerler sistemi ve insan merkeziliğiyle yabancı tapıncak haline getiren ruhani ekoloji dışında akıl edebildikleri pek bir şey yokmuş gibi görünüyor. Tanrıyla para arasına sıkışmışlar, yabancı korumakla giderek genişleyen kapitalist düzene gereken kaynakları sağlama alma yaklaşımları arasında gidip geliyorlar. Eko-felsefecilerin çoğunda rastlandığı üzere, derin ekolojistler tarıma, kentsel sorunlara hatta daha geniş kapsamlı ekolojik meselelere çok az ilgi gösteriyorlar (krş. Light ve Rolston 2003). Kentli yoksullarla ya da gelişmekte olan ülkelerdeki geçimlik köylülerle ilgili ekolojik sorunlardan bahseden anında “insan merkezilikle” suçlanıyor. Hatta insan merkezilik kavramım daha önceki tanrıbilimsel bağlamından çıkararak, toplumsal adalet ya da insanların ekolojik refahına yönelik kaygı duyan herkesi içine alacak şekilde kullanıyorlar.

Eko-gizemciler gibi derin ekolojistler de avcı toplayıcılık dışında kalan her türlü insan faaliyetine burun büküyorlar, ge-

çimlik çiftçiliği dahi, etrafında son derece gizemci bir çit ör-
dükleri yabana zararlı ve düşman olarak değerlendiriyorlar.
Yaban gezintilerine çıkarken bir ellerine fotoğraf makineleri-
ni ötekine dürbünlerini alan, kelime işlemciler kullanarak ya-
bana övgüler düzen orta sınıf akademisyenlerin, kıt kanaat ge-
çinmek için orman içlerine yerleşen geçimlik köylüleri eleştir-
meye ne hakkı olduğunu soruyor Bookchin. İnsanın “doğaya”
daha fazla yabancılaşması için onları şu sözde yabandan kova-
lamaktan daha etkili ne yapılabilir? Maden şirketleri, tarımsal
işletmeler, ormancılar ve çiftlik sahipleri ormanları köylülerden
daha az mı yok ediyorlar yani (1994a: 17)?

Bookchin yeni Malthusçu nüfus anlayışını eleştirdiği ve in-
sanların – diğer canlı türlerinin aleyhine *olmayacak* biçimde –
refah ve yaratıcılıklarının artmasını ve serpilmelerini savundu-
ğu için, Sessions (1995: xxvi) gibi derin ekolojistler tarafından
durmadan ve utanmadan “insan merkezilikle” suçlanıyor. Bu,
Bookchin’in toplumsal ekolojisinden hiçbir şey anlamadıkları-
nı gösteriyor. Aynı şekilde eko-feminist Val Plumwood (1993)
da Bookchin’i hazin bir şekilde yanlış anlıyor ve düşünceleri-
ni çarpıtıyor. Bookchin ekolojik sorunların aynı zamanda top-
lumsal olduğunda ısrar edip yaşam merkeziliğe sayıp sövdü-
ğünden, ayrıca Plumwood’un aksine, çalışmasını siyasi ve felse-
fi bir geleneğe yerleştirdiği, eleştirel bir biçimde ele aldığı Aris-
toteles, Hegel ve Marx’tan hareketle maneviyatçılık karşısında
akla tutunduğundan dolayı, Plumwood Bookchin’in diyalektik
doğalcılığının “insanın doğaya üstünlüğü” düşüncesini içerdi-
ği ve insanın doğaya egemen olma çabasını “dert etmeyen” in-
san merkezci bir tavrın ürünü olduğu şeklinde yanlış kanıla-
ra kapılıyor (1993: 14–15). Özetle, Plumwood çarpık yorum-
lar bakımından, Bookchin’i günümüzün Teilhard de Chardin’i
ve New Age manevi gizemciliğinin savunucusu olarak göste-
ren Christopher Manes’le (1990: 159) yarışıyor! Defalarca be-
lirttiğim gibi, Bookchin insan merkeziliği de yaşam merkezci-
liği de açıkça reddediyor, Platon’un ikiciliğine de araçsalci akla
da (çevrecilik) sert eleştiriler yöneltiyor. Bookchin, Aristote-

les, Hegel ve Marx'ın diyalektik, organik ve ilerici yönlerini geliştirmeye çalışmakla birlikte (bu konuyu bir sonraki bölümde inceliyorum), felsefelerindeki devletçi siyaset yaklaşımını ve insan merkezci erekselciliği ondan daha sert eleştiren de yok. Plumwood'un – sosyo-biyolojiye, ana tanrıça temelli tanrıbilime, derin ekolojiye, ("akılcı bir ekonomik yapı" dediği) kapitalizme, iktisadi kurama dair – eleştirdiği ve – "karşılıklılığa ve karşılıklılığa" dayanması gerektiğini söylediği insanlık ve doğa ilişkisi üzerine – önerdiği her şey, aslında (bir dolu başka ismin yanı sıra) Bookchin'in en az otuz yıldır söylediklerini tekrarlıyor. Plumwood'un Spinoza, Darwin ve Kropotkin'e hiç değinmeyen, Mumford ve Dubos gibi ekolojik insancılara tek atıf yapmayan felsefi çalışmasının, ikinci metafiziğe ve insan merkezciğe yönelik özgün bir eleştiri olarak pazarlanması da dikkate değer (bkz. Morris 1995).

Plumwood daha sonra yazdığı ama skolastik bakımından öncekini aratmayan, bir "çevre kültürü" geliştirilmesi ihtiyacından bahsettiği çalışmasında (2002), Bookchin'in adına sadece bir dipnotta yer veriyor, onda da Bookchin'i insan dışındaki hayvanların acılarına duyarsız olmakla suçluyor. Ancak Bookchin tam da bahsedilen bölümde, insan toplumunun (kapitalizmin) "gerek insan gerek hayvan olsun tüm organizmalara" reva gördüğü sistemli zorbalığı eleştirdiğinden (1982: 362), Plumwood'un yaptığıнын gerçeği çarpıtmak olduğunu söyleyebiliriz. Kaldı ki, otuz yıl kadar önce "ekolojik bir toplum" kurulması gerektiğini söyleyen de Bookchin değil miydi?

Bookchin'in yazılarına bakınca ekolojik düşünüşteki iki aşırı uçtan uzak durduğu açıkça görülüyor. Bunlardan biri, endüstriyel kapitalizmle yatıp kalkan, insan merkezcilikle (yani insanın doğaya "üstün" olduğu inancıyla), rekabet, bencillik ve araçsalçı akılla malul, toplumsal ve ekolojik sorunlara teknokratik bir anlayışla yaklaşan aşırı reformcu çevrecilik. Öteki uçta ise derin ekolojistlerin öte alemci ya da gizemci ekolojisi bulunuyor. Daha önce bahsettiğim üzere, Bookchin bu anlayışı insan düşmanı bir yaşam merkezcilikle, yeni Malthusçulukla, ak-

lın ve teknolojinin horgörölmesiyle ve insan karşıtlığıyla ilişkilendiriyor. Bunların karşısına ise *ekolojik* bir düşünme biçimini; felsefe, antropoloji, tarih, evrimsel biyoloji ve toplumsal kuramın bilgilerini bir araya getiren tutarlı, bireşimli bir felsefeyi koyuyor. Bu felsefe yeni bir (diyalektik) akılcılığı, manevi veya ekolojik bir algıyı, tamamlayıcılık etiğini ve “hem insanın hem *doğanın* gelişmesini sağlayacak” bir özgürlük anlayışına sahip ütopyacı bir görüşü savunuyor (1989: 17–18). Daha önce de ifade ettiğim gibi, Bookchin için “maneviyat” doğal dünyaya yönelik sıhhatli bir hissiyat ve canlı türlerinin karşılıklı bağımlılığı anlamına geliyor; bu bakımdan da, (derin ekolojistlerin düşlerini süsleyen) dünyayı tanrılarla, tanrıçalarla, orman cinleriyle falan doldurarak ya da doğada tezahür eden “kutsal bir varlık” varsayarak ekolojiyi dine çevirme arzusundan oldukça farklı bir yerde duruyor. Bookchin derin ekolojistlerin (ve ekotarıbilimcilerin) maneviyatçılığına iki sebepten dolayı karşı çıkıyor.

Ekolojinin (antropoloji ve evrimsel biyolojinin de paylaştığı) doğalcı çerçevesinin yerine, doğadaki doğurganlığa ve kendi kendini yaratma gücüne tamamen yabancı, doğaüstü bir anlayış geçirmeye çalışmaları birinci nedeni oluşturuyor. Bookchin, doğanın zenginliğinin ve çeşitliliğinin, canlı türlerinin hayret uyandıran çokluğunun takdir ve saygı uyandırmaya yeteceğini, estetik bir hissiyat ve özen duygusu geliştirmek için başka şeye gerek olmadığını söylüyor. Asıl dünyayı ruhlarla, tanrılarla doldurmanın kaba bir insan merkezilik olduğunu ve bu tür yaklaşımların ekolojik bir felsefeyle herhangi bir ortaklığı olamayacağını savunuyor (1989: 12).

İkincisi, Bookchin son derece haklı olarak, doğal ya da doğaüstü herhangi bir varlığa tapmanın veya onu ululamanın aslen boyun eğme ve kulluk anlamına geldiğini, bunun da toplumsal tahakküm yapılarının önünü açtığını söylüyor; “insan kendinden “yüksek” bir şeyin önünde diz çöktüğü an, sıradüzen özgürlüğe karşı ilk zaferini kazanır” diyor (1989: 13). Bookchin tarih boyunca yönetici seçkinlerin baskıcı ve insanlık

dışı siyasi yapıları desteklemek ve güçlendirmek için dini kullandıklarının altını çiziyor. Bu nedenle, mekanikçi felsefeyi de ruh tapıncı, tanrıçılık ya da gizemcilik ayırt etmeden bütün dini metafiziği de reddediyor ve doğanın farklı seviyelerde işleyen evrimsel bir süreklilik olarak görüldüğü ekolojik insancılık anlayışını savunuyor. Bu anlayışta, doğanın *bir parçası olan* insan ve toplumsal varlığı doğanın yaratıcılığının dışavurumlarından biri olarak görülüyor (1989: 35–36). Yine can alıcı noktalardan biri olarak, Bookchin, aynen Mumford ve Dubos gibi, insanların doğal dünyaya uyum sağlamakla yetinmediğini, farkındalığa ve yaratıcı etkinliğe sahip olduğunu vurguluyor. Özetle, Bookchin’in ifadesiyle, “insan türü doğaya *uyum sağlayarak* yaşayıp gitmek üzere değil, doğal dünyada kendine bir yer *yapmak* üzere evrildi” (1989: 42).

Derin Ekolojiyle İletişim

Amherst toplantısından ve Bookchin’in derin ekoloji hareketinin gizemci ve insan düşmanı eğilimlerini şiddetle eleştirdiği kitabının yayımlanmasından iki yıl kadar sonra Bookchin Dave Foreman’la bir araya geldi. Learning Alliance’ın örgütlediği buluşma Kasım 1989’da New York City’de gerçekleşti. İki köktenci ekoloji akımının en önde gelen isimleri yapıcı ve aydınlatıcı bir söyleşi gerçekleştirdiler. Foreman’ın savunduğu derin ekoloji yaşam merkeziliğe vurgu yapıyor, yaban alanların korunmasını insanın en önemli işi olarak görüyordu, toplumsal ekolojiyi savunan Bookchin ise dünyanın savunulması için çağdaş toplumun kökten bir dönüşüm geçirmesi gerektiğini iddia ediyordu. Konuşma eleştirel olmakla birlikte son derece verimli geçti, iki akımın farklılıklarının yanı sıra ortak yanlarını da – şirket “çevreciliği” karşıtıları örneğin – ortaya koydu. Buluşma, *Defending the Earth* (Yeryüzünü Savunmak) (Chase 1991) adıyla, Steve Chase’in sağduyulu ve oldukça yararlı ön-sözleriyle birlikte kitaplaştırıldı.

Foreman’ın temsil ettiği derin ekolojistlerle Bookchin ara-

sındaki tartışma, John Muir'in yazılarından bildiğimiz yabanı korumaya ağırlık veren yaklaşımla Gifford Pinchot gibi çevre reformcularının kaynak koruma stratejisi arasındaki eski tartışmanın ısıtılıp tekrar ortaya sürülmesi değildi. Tam anlamıyla köktenci ekoloji hareketi *bünyesinde* bir tartışmaydı. Ancak "yaban" ve yaratılmış "Cennet Bahçeleri" yaklaşımları arasındaki ayrımı ele alan Chase, René Dubos'nun epey kendine özgü "Bahçe" görüşünün gezegenin tamamının "insan elinden geçmesini" ve "idare edilmesini" savunduğunu, yani "her zerre üzerinde oynanmış" bir yeryüzü istediğini söyleyerek okuru yanlış yola sevk ediyor. Dubos'nun hiç de böyle toptancı bir yaklaşıma sahip olmadığı, ayrıca Chase'in iddia ettiğinin aksine "yaban karşıtlığı" yapmadığı biliniyor olsa gerek (1991: 14). Aksine, Dubos insan eli değmiş – kentsel ve kırsal – manzaraların da yabanın da insan esenliği için gerekli olduğunu öne sürmüş, iki doğal çevrenin de korunması gerektiğine dikkati çekmişti (1980: 158–159).

Bookchin'in de, Chase'in dile getirdiği, tamamen değiştirilmiş bir yeryüzünden oluşan tek yönlü bir "Cennet Bahçesi" anlayışını savunmadığı açık. Aksine, Bookchin tamamen "evcilleştirilmiş" ya da "uysallaştırılmış" bir gezegen anlayışına şiddetle karşıydı, insanın kibrini törpüleyerek "doğal süreçlere müdahale etmemeye özen göstermesi" gerektiğini savunuyordu (1982: 24). Daha önce bahsettiğim gibi, Bookchin ta 1969 yılında, Ecology Action East manifestosunda, toplumsal ekolojinin ana hedeflerinden birinin "yaban yaşamı ve yaban alanları korumak ve genişletmek" olduğunu ifade etmişti (1980: 44; Chase 1991: 14).

Chase, Bookchin-Foreman konuşmasına yazdığı önsözde, başta Christopher Manes olmak üzere kimi derin ekolojistlerin dile getirdiği, daha uçlarda seyreden yaban anlayışının insan düşmanı bir damara sahip olduğu konusunda Bookchin'e katıldığını belirtiyor. Chase ayrıca "*bir bütün olarak* derin ekoloji hareketinin, ekolojik krizi tutarlı ve açık bir toplumsal çözümlemeye tabi tutmadığını, hatta insani toplumsal etikle is-

tikrarlı bir bağı olmadığını” dile getiriyor (1991: 20). Öte yandan, Chase Bookchin’i de, yaban koruma kararlılığının havada kaldığı, kuramında “yabana” gerektiği kadar yer verip geliştirmedeği iddiasıyla eleştiriyor (1991: 16). Bookchin ise, bilindiği gibi, el değmemiş “yaban” denen şeyin efsaneden ibaret olduğu fikrini savunuyor.

Bookchin’le Foreman arasındaki konuşma, Foreman’ın insan düşmanı beyanlarını geri almasına ve köktenci sosyalist kuramın önemini göz ardı ettiği için pişmanlık duyduğunu dile getirmesine olanak sağlarken, Bookchin onyıllardır geliştirdiği toplumsal ekoloji anlayışını hararetle savunmayı sürdürdü. Kırk yılı aşkın süredir “devrimci solculuğu” sürdürdüğünü, 1960’lardan bu yana “ekoloji cephesinde” nükleer güç karşıtı kampanyalar düzenleyerek, gıda katkı maddelerinin ve böcek ilaçlarının kullanımına muhalefet ederek bilfiil mücadele verdiğini ve Left Green Network’ün (Yeşil Sol Ağ) etkin bir üyesi olduğunu anlattı. Bookchin ayrıca yabana düşkün olduğunu, ABD’deki hemen her milli parkı gezdiğini ve Appalachian Yolunun önemli bir kısmını yürüdüğünü de açıkladı. Bookchin, Foreman’ın ve *Earth First!* Hareketinden çevre eylemcilerinin yabanın korunmasına yönelik doğrudan eylem yöntemlerini desteklediğini, onlarla “omuz omuza durduğunun” söyledi. FBI’ın o yıl “teröristlikle” suçladığı Foreman’ın arkasında olduğunu, bu suçlamanın bütün ekoloji hareketini hedef alan bir devlet müdahalesi olduğunu da sözlerine ekledi.

Ancak Bookchin konuşma sırasında derin ekolojiyle ilgili şüphelerini de, “[derin ekoloji], ekolojik sorunlarımızın aynı zamanda birtakım temel toplumsal değişimleri zorunlu kılan toplumsal sorunlar olduğu gerçeğini gizliyor. *Toplumsal* ekolojinin ise, bence, yaptığı bu.” gibi ifadelerle ortaya koydu (Chase 1991: 32). Bookchin doğalcı, ekolojik bir algıya sahip “yeni maneviyatçılıkla” derin ekolojistlerin savunduğu tanrıci, gizemci yahut “eski tanrılarla, tanrıçalarla orman cinleriyle dolup taşan” “yeşil dini” birbirinden ayırdığının da altını çizdi. Foreman’la kendisi arasındaki siyasi farklılıkların aslında büyük

ölçüde birbirini tamamladığını ifade ederek, Foreman ve Earth First! hareketinin yaban korumayla ilgilendiğini, kendisinin ise “taban odaklı yeni bir yerel siyaset, yeni bir işbirlikçi iktisat, yabanı korumak için gerçekleştirdikleri protesto ... ve doğrudan eylem yöntemlerine uygun yeni bir bilim ve teknoloji modeli” geliştirmeye çalıştığını ifade etti (Chase 1991: 36). Kendisinin de Bookchin gibi tanrıtanımaz olduğunun altını çizen Foreman da, muhatabının söylediği her şeye katıldığını, ancak Muir ve Aldo Leopold’un verdiği esinle, “baltalamanın” önemine inanmayı sürdürdüğünü söyledi (Chase 1991: 45-46).

Tartışmanın devamında Bookchin toplumsal ekolojinin, “doğal dünyaya, doğal evrimin yaratıcı atılımlarına derin saygı duyan ekolojik bir algı ve ekolojik bir toplum isteyen özgürlükçü sol bir bakış açısına” sahip olduğunun altını çizdi, “ekolojik krizin en başta gelen sebebinin kapitalizm” olduğu fikrini tekrarladı. Şirket kapitalizminin *özü itibarıyla* ekoloji karşıtı olduğu son derece açıktı (Chase 1991: 57-59).

Bookchin, Linda Davidoff ’un çevre meselelerine yönelik faydacı ve reformcu bir strateji savunmasına karşı çıkarak, “çevreciliğe” yönelik şiddetli eleştirilerini tekrarladı ve devrimci eko-anarşizm anlayışını vurguladı. Elinde “hazır bir devrim reçetesi” olmadığını söylemekle birlikte, ihtiyaç duyduğumuz şeyin “kendini mevcut düzeni “iyileştirmekle” sınırlamayan, ulus devlete ve şirket kapitalizmine direnebilen, nihayetinde bunları alaşağı edebilecek bir toplumsal hareket” olduğunu dile getirdi (Chase 1991: 81).

Steve Chase, *Defending the Earth* kitabının sonunda daha birleşmiş, bütüncül, iç içe geçmiş bir köktenci ekoloji hareketinin ortaya çıktığına işaret etti. Chase’e göre bu hareket, “ne insan merkezci ne de insan düşmanıydı. Hem yabanın genişlemesine *hem de* insanca ve ekolojik bir toplum yaratılmasına çaba harcayacaktı” (1991: 24).

İşte bu, kelimesi kelimesine, Bookchin’in öngörüsüydü.

24. Toplumsal Ekoloji Felsefesi

The Ecology of Freedom'un yayınlanmasını takip eden yıllarda Bookchin derin ekolojiye yönelik sert eleştiriler kaleme almayı sürdürürken, bir taraftan da doğa felsefesinin ana hatlarını ortaya koyan bir dizi önemli makale de yazdı. Bu felsefeye "diyalektik doğalcılık" adını verdi.

Bookchin'in Hegelci bir tarza sahip olduğunu söyleyen Nicolas Walter (2007: 174) haksız sayılmaz. Ama Hegelcilik Bookchin'in sadece yazım tarzını değil, düşünme biçimini de şekillendiriyor. Hegel gibi Bookchin de dünyayı, doğayı, oluşma sürecindeki nesnel bir gerçeklik olarak görüyor. Bununla birlikte Bookchin üzerinde etkisi olan tek isim Hegel değil; toplumsal ekoloji felsefesi birçok düşünce akımının zengin ve özgün bir bireşiminden oluşuyor. Bookchin'in kökten bir Troçkist olarak erken yaşlarda içine girdiği Marksist gelenek; toplumsal anarşizm geleneği; Herbert Read, Paul Goodman ve özellikle Kropotkin'in çalışmaları; Mumford, Dubos ve E. A. Gutkind (1954)'in toplumsal ekolojisi; Bookchin'in benimsediği ve *Özgürlüğün Ekolojisi*'nde son derece iddialı ve etkili bir biçimde ele aldığı ekolojik dünya görüşünü ilk kez ortaya koyan Charles Darwin'in evrimsel biyolojisi, bu bireşimin unsurları olarak sıralanabilir.²

Bookchin, Batı toplumunun son yıllarda iyice maneviyatçılığa ve gizemci inanışlara yönelmesinin sebebi sorulduğunda, bu olup bitenlerle Roma İmparatorluğu çökerken gizemciliğin yükselmesinin aynı nedenlere dayandığını öne sürüyor. Küresel kapitalizmin metayı tapıncak haline getirmesi ve sahici toplumsal ilişkilerin yerine geçirmesi nedeniyle, yerel topluluklar ve insanlar duygularını gösteremez, birbirlerinin halinden anlamaz oldular. Tüketiciilik ayyuka çıktı, bencillik ve kendini beğenmiş bireycilik hakim ideolojiler haline geldi. Bookchin'e göre toplumsal çöküş anlarında, din "sakinleştirici" rolü oynamaya, gizemci inanışlar da "psikolojik boşluğu" doldurmaya başladılar (1999: 123). Böyle zamanlarda, küresel kapitalizmin

neden olduğu toplumsal çalkantı ve düşünsel parçalanma her yanı sarar; Bookchin çamaşır değiştirir gibi ideoloji değiştirmenin ve eklektizm sevdasının son derece olağan hale gelmesinin, tutarlı düşünmenin ortadan kalkmasının son derece normal olduğunu dile getirir. Daha önce ele aldığım gibi eklektizm sevdası, düşünme dediğimiz eylemin yerine, “Taocu tavırlardan, Budist vaazlardan ve New Age basmakalıplarından, Heideggerci “çıkamaz yollardan” ve Jungcu arketiplerden yarattıkları bulamacı geçiren akademik derin ekolojistlerde son derece belirgindir. Bunlar organizmacı Batı felsefesi geleneğini tamamen bir kenara atmakla kalmazlar, Asya düşüncesinin de çoktan solup gitmiş çeşitlemelerine gönül düşürürler. Derin ekolojistler, sanki tek bir koca bloktan bahsediyorlarmış gibi, antropoloji de dahil toplumsal bilimlerin genelini de Batı düşüncesini de Kartezyen ikiciliğe ve mekanikçi bilime indirgerler. Descartes ve Bacon’ı, kitaplarını okuma zahmetine dahi katlanmadan “ikiciliğin” ve “bilimciliğin” kaynakları, mevcut ekolojik krizin baş sorumluları olarak yerin dibine sokarlar. Organizmacı felsefe Yunan düşüncesine, özellikle Sokrates öncesi filozoflara ve Aristoteles’e kadar geri gider, Spinoza aracılığıyla eriştiği Diderot ve Hegel gibi düşünürlerde zirvesine ulaşır. Bookchin, organizmacı düşüncenin günümüzde de R. G. Collingwood (1945) ve Hans Jonas’ın (1996) çalışmalarında karşımıza çıktığını dile getiriyor (Bookchin 1995a: 98).

Bookchin’e göre, insanlarla doğal dünya arasındaki karmaşık ilişkinin yanı sıra tekçilik ve ikicilik, indirgemecilik ve diyalektik gibi meseleler bakımından karşılaştırıldığında, Aristoteles, Spinoza, Hegel ve hatta Darwin’in çalışmaları, bu kavramların “buğulu ve gizemci bir biçime” sokulduğu Doğu geleneklerinin ulaşamadığı bir fikir zenginliğine ve ferasete sahiptir (1995a: 101).

Kendisini açıkça organizmacı Batı geleneğine yerleştiren Bookchin’e göre evren, “yalnızca hareket etmeyen, *gelişmekte* olan bir öze tanıklık eder”; bu özün “en dinamik ve yaratıcı niteliği, kendini hiç durmadan daha karmaşık biçimler yaratmak

üzere örgütlenme kapasitesidir" (1995a: 59). Yaşam bütün nitelikleriyle ama gizil halde maddede mevcuttur, madde de "bir zorunluluk alanı" değil, etkin bir özdür.

Özetle, Bookchin Hegel'in diyalektiğiyle evrim kuramını bir araya getirerek "diyalektik doğalcılık" adı verdiği bir doğa felsefesi ortaya koyuyor. Doğanın, bütün canlı türlerinin "etkin varlıklar" olarak kendi evrimlerine bilfiil katıldıkları, yaşam çabasıyla tanımlanan, yaratıcı bir süreç olduğunu söylüyor (1995a: 81). Yani Bookchin doğal dünyayı, giderek daha büyük karmaşıklık ve çeşitlilik ortaya koyan, ya da "çeşitlilik içinde birlik" yaratan bir süreç olarak, karşılıkçılığı, içe bakışı, yaratıcılığı ve özgürlüğü gizilgüç halinde bünyesinde barındıran kademeli bir süreklilik olarak görüyor. Buradan hareketle, doğayla "ikinci doğa", yani insan toplumu, kültürü ve bilinci arasında herhangi bir zıtlık bulunmuyor, zira ikinci doğa evrimin ürünlerinden oluşuyor. Bookchin Hegel'i takiben, insan türünün – insanların kültür ve bilinçlerinin – doğanın öznellik ve içe bakış çabalarının cisimleşmiş hali olduğunu öne sürüyor.

Bookchin bir bilme biçimi olarak diyalektik doğalcılığın, dünyayı ilerleyen bir süreç olarak kavramamıza yardımcı olduğunu ve mevcut krizde yolumuzu bulmamızı sağlayacak bir etik sunduğunu dile getiriyor. Kendisi de diyalektik doğalcılık sayesinde hem etkili bir "gizemci ekoloji" eleştirisi yapıyor, hem de diyalektik akıllı araçsalıcı ya da çözümlemeci akıldan keskin biçimde ayırıyor.

Yirminci yüzyılın son çeyreğinde derin ekoloji, postmodernizm ve New Age dininin etkilerinden ötürü Batılı aydınlar toplumsal düşünceden buca buca kaçıyor oldular. "Akılcılıktan sezgiciliğe, doğalcılıktan doğaüstücülüğe, gerçekçilikten gizemciliğe, insancılıktan dar görüşlülüğe, toplumsal kuramdan psikolojiye doğru bir gerileme" göze çarpıyor (1995a: 33).

Bookchin derin ekolojistlerin gizemci ekoloji anlayışlarına son derece eleştirel yaklaşıyor, zira gizemci ekoloji (insan praksisini ikinci plana atarak) "doğa yasalarına" itaat ve kendini silme çağrısı yapıyor, gizemci sezgilere yönelik inancı besleyip in-

san aklını aşağılıyor, Kartezyen metafiziğe tepki olarak, tarihsel gelişimi ayırt edici hiçbir özelliği olmayan bir süreklilik olarak görüyor, hatta görgül benliğin manevi “tekle” ya da evrensel “benlikle” gizemli bir birlik oluşturduğunu varsayıyor. Bookchin, daha önce de belirttiğim gibi, derin ekolojinin yeni Maltusçuluğunun ve yaşam merkeziliğinin yanı sıra, gizemci ve dinci eğilimlerine de şiddetle karşı çıkıyor. Hatta “doğanın ululanmasına” yaptıkları aşırı vurguyu da eleştiriyor. Bookchin, on dokuzuncu yüzyılın Romantik geleneğinden miras alman bu “ulu” doğanın, nihayetinde kopuk, basitleştirilmiş ve gizemli bir havaya sokulmuş bir varlığa dönüştürüldüğünü öne sürüyor (1995a: 82, 115–119).

Bookchin araçsalci yahut “uzlaşım sal” aklın, şeylerin değişmezliğine ve mekanik neden sonuç ilişkilerine odaklanması, gerçekte değeri ayrı uçlara yerleştirmesi, görgülcülüğü gibi sınırlılıklarına ve mevcut kriz bağlamındaki yetersizliğine vurgu yapıyor. Reformcu çevrecilerin de alametifarikası olan mekanikçi eğilimlerin ve “Prometheusçu” etiğin olumsuz neticeler doğurduğunun altını çiziyor. Ancak bir dolu gizemci ekolojistin aksine Bookchin, matematikte, mühendislikte ve gündelik yaşamdaki uygulamalarda tanık olduğumuz bu akıl biçiminin hayatta kalmak için vazgeçilmez olduğunu da ifade ediyor. Sözelimi Oglala Siyuları ayinlerinde kutsal bir doğa anlayışı sergilemekle birlikte, bizon avlarken bambaşka bir mantık işletirlerdi. Bookchin araçsalci aklın gündelik işleyiş için son derece önemli olduğunu reddetmez (1995a: 6–10), faydacı bilginin, çözümlemenin, dünyayı etkin nedenler üzerinden kavramanın önemini kabul eder. Ancak bunların organik ve toplumsal yaşamın karmaşıklığını anlamak için yetersiz olduğunun da altını çizer (1995a: 19). Bookchin başka bir eserinde de, organik düşünme biçiminin, doğru dürüst kullanılan mekanik ve çözümlemeci düşünme tarzlarıyla hiçbir şekilde çatışmadığını, “ancak onları *içine aldığı*” söylemişti (1986a: 14).

Bookchin’e göre “aklı” eleştiren derin ekolojistlerin ve eleştirel kuramcıların akıldan anladığı, Ehrenfeld’in ifadesiyle, in-

sanın üstünlüğüne ve aklın doğaya hakim olma, onu hükmü altına alma kudretine sorgusuz sualsiz iman eden araçsalcı akıl (1978: 5). Bu yüzden de derin ekolojistler insanı hep iki seçenekle karşı karşıya bırakıyorlar; pozitivizm ya da gizemcilik, mekanikçi felsefe ya da ruhani ekoloji, insan merkezcilik ya da yaşam merkezcilik, doğaya faydacı bir gözle yaklaşmak ya da kutsallık atfetmek seçeneklerinden birini seçmeye zorluyorlar (Morris 1996a: 7).

Bu suni seçenekleri reddeden Bookchin, karşılıklılık ve tamamlayıcılık etiğiyle birlikte diyalektik ya da organik bir düşünüş biçimi geliştirmenin önemine dikkat çekiyor. Bu akıl biçiminin Aristoteles'in *Metafizik*'inde ve Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde ortaya konduğunu söylüyor. Bu düşüncülerin nedenselliği bir "belirim" olarak yorumladıklarını, gerçekliği bir gelişim süreci olarak gördüklerini ifade ediyor. Zira bu düşüncüler dünyada alttan alta işleyen bir düzenin, farklılaşmaya yol açan süreçlerin varlığını fark ettiler, karmaşıklığa, tamlığa doğru bir gidişat olduğunu anladılar. Aristoteles ve Hegel için varlık olagelen bir şeydi, olasılık halinde ne varsa dünya tarihinde gerçeğe dönüşüyordu. Hegel gibi Bookchin de, "diyalektiğin" hem gerçekliği anlama yöntemi, hem de nesnel dünyayı dile getirme yolu olduğunu düşünüyordu. Ayrıca "diyalektiğin" bir yöntemden ibaret olduğu şeklindeki, onu gerçek anlamından koparan iddialara şiddetle karşı çıkıyordu. Düşünme yöntemlerini süreçten ayırmanın mümkün olmadığını savunan Bookchin, diyalektiği "yöntembilim" fikrine karşı süregelen bir protesto olarak görüyordu (1995a: 129). Aristoteles ve Hegel'in erekselciliğini, tanrıbilimsel eğilimlerini, tutucu siyaset anlayışlarını ise reddediyor, "diyalektiği" temelde, daha önce söylediğim gibi, evrim kuramı ve ekolojiyle birleştiriyordu (1995a: 13–17).

Bookchin'e göre diyalektik hem bir akıl yürütme hem de nesnel dünyayı dile getirme yoluydu – dünya kesinlikle toplumsal bir "inşa" değildi. Bookchin organik bir nedensellik ya da gerekçe anlayışından hareket ediyor, gerçekliği gelişimsel bir

evrim süreci olarak yorumluyordu. Bookchin'e göre tarih de gelişimsel bir olguydu; Marksistler ve evrimci biyologlar gibi o da, her dönem ve olayın daha öncekilere bağlı olduğunu düşünüyordu (1995a: 9).

Bookchin Aristoteles ve Hegel felsefelerine çok hayrandı, hatta Batı felsefesinde Hegel'in çabasının görkemiyle yarışacak kimse olamayacağı kanaatindeydi. Hegel her ne kadar doğal evrimdense "durağan bir Varlık sıradüzeninden" yana olsa da, onun bütüncül "çeşitliliğin birliği" kavramının yankısı, ekoloji hareketinde ortaya çıkan fikirlerde açıkça görülüyordu. Fakat Bookchin Hegel'in "mutlak ülkücülüğü" ve evrensel ruh (*geist*) fikrinin yanı sıra erekselciliğini de reddediyordu (1980: 59, 1995a: 14). Bununla birlikte, Bookchin de sık sık erekselci bir düşünür olarak tanımlanır. Ama Hegel'in nesnel ülkücülüğüyle kendi felsefesi arasına mesafe koyarak, aslında "tarihin ereksellik, gizemle yahut mutlakla hiçbir ilgisi yoktur. 'Tamlik' dediğimiz şey erekselci bir gönderge değildir; tamlığı oluşturan unsurlar önceden belirlenmiş bir "mutlağın" parçaları olarak evrimleşmezler" fikrini savunur (1995a: 167).

Bookchin'e göre doğal evrimin yaşamı dosdoğru bilinç ve özgürlüğe yönlendiren, önceden belirlenmiş bir sonu ya da *telos*'u yoktur. Bununla birlikte doğada bilinç ve özgürlüğe erişme olanağı olduğu ve evrimin daha fazla çeşitlilik, öznel ve karmaşıklığa yöneldiği fikrinde diretir (1982: xxiv). Bookchin'in diyalektik doğalcılığının olumlu bir değerlendirmesini yapan Glenn Albrecht (1998), onun çeşitliliğin evrimi ve öz örgütlenme fikirlerinin, "karmaşıklık kuramı" adı verilen alandaki son çalışmalar tarafından da onaylandığının altını çiziyor (Lewin 1993).

Bookchin özellikle Marx'ın uzun-dönem yoldaşı Friedrich Engels'ın (1940) tanımladığı biçimiyle Marksist diyalektik maddeciliğe de son derece eleştirel yaklaşıyor. Engels kafayı "madde ve hareket" düşüncelerine ve (klasik fiziğin) "doğal yasa" kavramına taktığı için, Engels'ın diyalektik yaklaşımı organik gelişmeye hiçbir şekilde önem vermiyor (Book-

hin 1995a: 14). Bookchin'in diyalektik doğalcılığı ise, Hegel'in nesnel ülkücülüğünün ve Engels'in maddeciliğinin eksiklik ve sınırlılıklarını aşmak amacıyla, diyalektik aklı "evrimsel gelişmeyi temel alan bir ekoloji" anlayışıyla birleştirmeye çalışıyor (1995a: 14).

Bookchin'in "doğalcılık" kavramını benimseme sebebi, bir bakıma kendi kuramım Hegel'in ülkücülüğünden ve Engels'in maddeciliğinden ayırmaktı. Ama bu kavramı fiziğin madde ve hareket kavramlarının ya da olgular arasındaki bağlantıları vurgulamanın doğayı bütünüyle anlamak için yeterli olmadığına vurgu yapmak için de kullandı. Bunların aksine doğalcılık kavramı, biyolojik Dünyanın "süreklilik" içerdiğini, canlı türlerinin giderek karmaşıklaştığı ve farklılaştığı birikimli bir evrime sahne olduğunu varsayıyordu. Organik (ve toplumsal) yaşamın evrimi, son derece "düzenli bir devamlılık" arz eden, birikimli bir gelişim süreciydi. Bookchin, "eski hiçbir zaman tamamen kaybolmaz, yeni bir şeye dönüşür" der (1995a: 27-29). Başka deyişle, doğada daha fazla karmaşıklığa ve öznelliğe yönelik doğal bir eğilim bulunur (1995a: 29-31).

Bookchin, "Toward a Philosophy of Nature" makalesinde, akademik felsefecilerin ekolojik krizin farkına vardıkça doğa felsefesiyle daha fazla ilgilenmeye başladıklarını söyledi. Bununla birlikte Batılı organik geleneği takip edeceklerine, Kartezyen mekanikçi felsefeye karşıtlıkları nedeniyle – "ilk günah" kavramını hatırlayalım – Asya geleneklerine ya da Bergson ve Driesch'in yeni dirimselciliği, Heidegger'in varoluşçu görüngübilimi ya da sistemler kuramı gibi daha öznelci ya da aşırı bilimsel düşünsel odaklara kapıldılar (1995a: 38-42).

Bookchin bu makalede, büyük hayranlık duyduğu Sokrates öncesi felsefeye ve Kant'ın metafiziğine dair kısa ama eleştirel düşüncelerini de paylaştı. Sokrates öncesi felsefe bugünden bakınca epey toy ve eski görünse de, gerçekliğin doğurgan, yüklü ve özü itibarıyla ayrıntılanan bir şey olduğunu söylüyor, ama aynı zamanda düzenli ve anlaşılabilir olduğunu da öne sürüyordu. Dünya akılla yorumlanabilirdi ve açıklanabildiği için

anlamlıydı. Thales ve diğer İyonyalı düşünürlerin felsefelerinde ruhçu bakış açısıyla dünyayı bir organizma olarak gören laik akıl anlayışının bir arada bulunması belli bir gerilime sebep oluyordu, ama Bookchin'e göre bu felsefi anlayıştan, sözgelimi ahlaki değerlerin "doğaya dayandırılabilceği" gibi son derece önemli görüşler edinilebilirdi (1982: 99, 1995a: 43-44).

Öte yandan Kant felsefesi ontolojinin önemini reddediyor, Kant'ın "epistemolojik dönemeci" denen değişim "doğayı en nihayetinde bütün niteliklerinden arındırıyordu". Bookchin Karl Jaspers'ı (1962) takiben, Kant'ın metafizik dünyayla ilgili herhangi bir öğreti sunmadığını, doğalcı bir gözle gerçek sistemlerine (*onta*) yaklaşmak yerine, epistemolojik bir bakışla bilgi sistemlerine (*episteme*) odaklandığını söyledi. Yunanca *onta*, "gerçekten var olan şeylerin" dünyası, böylece bilinemez hale geldi. Bookchin Hegel'in "kendinde şeylerin bilinemez" olduğu fikriyle alay ettiğini, bir yüzyıl kadar sonra dahi Husserl'in da Heidegger'in da ontolojiyi önemsiz görme geleceğini sürdürdüğünü, ikisinin de "gerçekliği damıtarak idraka" vardıklarını hatırlattı (1995a: 48-49).

Bookchin'in gelecekteki esenliğimiz, hatta varlığımız açısından gerekli olduğunu düşündüğü toplumsal ekoloji de geleceğin ekolojik toplumu da, aslında evrim sürecinde mevcut – karşılıklılık, kendiliğindenlik, öz farkındalık ve özgürlük gibi – olanakların gerçekleşmesinden başka bir şey değildi. Bookchin bu yüzden, doğanın ve insan yaşamının "kendini gerçekleştirmesinin" önüne set çeken, "ekolojik düşünmemizi" engelleme tehlikesi bulunan kuramları şiddetle eleştirdi. Ekoloji hareketi bünyesinde yer alan ve güncel ekoloji yazınının önemli bir kısmına nüfuz eden beş kuramsal eğilim olan Marksizm, sosyo-biyoloji, sistemler kuramı, derin ekoloji ve yeni ilkelcilğe özellikle karşı durdu. Bookchin'e göre bütün bu akımlar Batı düşünsel kültürüne hakim olan yaygın insan karşıtlığının dışavurumlarıydı. Daha önceki bölümlerde Bookchin'in derin ekolojiye ve özellikle de gizemci ekolojiye, yaşam merkeziliğe, akılcılık karşıtlığına ve yeni Malthusçuluğa getirdiği eleştirile-

rin üzerinde durdum. Bookchin'in ekoloji hareketi bünyesindeki diğer dört olumsuz akıma yönelik eleştirilerini özetleyerek bu bölümü bitireceğim.

Marksizm eleştirisi

Delikanlılık çağlarında Marksizmi benimsemiş olan Bookchin, 1940'larda özgürlükçü Alman düşünür Josef Weber'in etkisiyle özgürlükçü sosyalizme kaydı ve hayatının sonuna kadar da öyle kaldı. Bu yüzden çalışmalarına Hegelci bir Marksizm anlayışı sinmiştir, kötümserliklerine hiç katılmasa da, eleştirel kuramcılar Marcuse, Adorno ve Horkheimer'in yankıları da yazılarında fark edilebilir. Bookchin eleştirel kuramcılarının pozitivizm ve Heideggerci gizemcilik eleştirilerinin yanı sıra, Hegel felsefesine yönelik ufuk açan görüşlerine özellikle değer verir. Bununla birlikte, bu akımın gerçek anlamda özgürleştirici bir itkidenden yoksun olduğunu düşünür (1995a: 142) ve Marksizmin de klasik burjuva düşüncesine son derece benzer, üretim odaklı bir değerler sistemine bulanmış olduğunu öne sürer. Marksizme, özellikle de (yukarıda ifade ettiğim üzere) Gorz gibi yazarların ortaya koyduğu yeni Marksizm anlayışına yönelik epey kafa açan ve ikna edici bir anarşist eleştiri getirir. Bookchin Marksizmin hakimiyet etiğiyle, yetkecilik ve sıradüzen eğilimiyle malul olduğunu savunur. Marx'ın (merkezsizleşme, topluluk oluşturma, doğrudan demokrasi, insani ölçekte teknoloji ve kent yaşamı gibi) özgürlüğün koşullarıyla değil, (teknolojik gelişme, maddi refah gibi) önkoşullarıyla meşgul olduğunu söyler (1971: 210). Bookchin bu bağlamda Marksizmin ekonomik akılcılık, planlı üretim ve merkezi "proleter devlet" vurgusuyla, kapitalizmin tekelleşme ve siyasi denetim hedefi arasında benzerlik görür. Marksizm, Bookchin'e göre, mükemmel bir devlet kapitalizmi ideolojisi olarak da tanımlanabilir (1980: 209). Proletaryanın devrimci değişimin tek faili olduğuna dair bıkıp usanmadan tekrarlanan iddianın yanı sıra, günümüzde geçerli olan Marksist kuramın eklektikliğini ve dü-

şünsel kapalılığını da eleştirir. Öte yandan Bookchin'i "kati bir Marksizm karşıtı" olarak da görmemek gerekir (Kovel 2002: 189), zira birçok eleştiride bulunmakla birlikte, Marx'ın eleştirel kapitalizm çözümlemesine büyük değer veren Bookchin'in yazılarında Marx'ın fikirlerinden önemli izler görülür. Hatta Marksizm'i eleştirmek için yoğun olarak Marx'ı kullanır, zaten kendi felsefi anlayışı da Hegelci Marksizmle ekoloji ve toplumsal anarşizmin yaratıcı bir bireşiminden oluşmuştur. Marx'ı bir ön-ekolojist olarak göstermeye yönelik ciddi çalışmalar olmakla birlikte (örn. Foster 2000), Bookchin, Kropotkin'in aksine Marx'ı hiçbir zaman ekolojik bir düşünür olarak görmediğinin her fırsatta altını çizerek (Bookchin'in Marx ve Marksizmle ilgili önemli düşünceleri için bkz. 1999: 263–298).

Tutucu Sosyo-biyoloji

Sosyo-biyoloji, 1975 baharında muazzam bir tantanayla düşün alanına dahil oldu. Her şey, o zamana dek akademinin dapdaracık dünyası dışında adı sanı duyulmamış Harvardlı biyolog Edward Wilson'ın, *Sociobiology: A New Synthesis* (Sosyo-biyoloji: Yeni Bir Bireşim) kitabını yayımlamasıyla başladı. Kitap anında büyük bir tartışma yaratırken yazarı da hızla üne kavuştu. Tantananın sebebi Wilson'ın kütamını – kendi deyişiyle "tüm toplumsal davranışların biyolojik temelini sistematik olarak inceleyen" olan sosyo-biyolojiyi – hayvanların yanı sıra insan yaşamına da uygulamasıydı. Bir yıl sonra Oxfordlu biyolog Richard Dawkins, Wilson'ı takiben, genlerin kendinde amaç olduklarını ve organizmaların genler için yalnızca "geçici barınak" işlevi gördüğünü öne sürdüğü, meşhur *Gen Bencildir* kitabını yayımladı (Wilson 1975: 4). Dawkins insanların da, diğer hayvanlar gibi, "genlerimiz tarafından yaratılmış makineler" olduğunu iddia ediyordu (1976: 2). Sosyo-biyoloji hızla toplumsal bilimlerin alanına ve evrimci psikolojinin gelişime damga vurmaya başladı.

"Yeni bir bireşim" olarak tanıtılmasına rağmen, Bookchin

sosyo-biyolojinin toplumsal Darwinciliğe benzer olduğu kanaatindeydi; insan kültürünün biyolojik açıdan ele alınması geleceğinin oldukça uzun bir geçmişi olduğunu ve hepsinin Nasıonal Sosyalizm ideolojisine arka çıktığını söylüyordu (1995b: 57). Bookchin, muhataplarını tartışmaya çağıran bir eleştiriyazısında, sosyo-biyolojiye çeşitli açılardan önemli eleştiriler getirdi. Bunlar arasında, aynen toplumsal Darwincilikte olduğu gibi, çatışma, saldırganlık, rekabet, sıradüzen ve şiddet vurgusu üzerinden Hobbesçu bir insan doğası anlayışı ortaya koyması; insan dışındaki hayvanların davranışlarını betimlerken hiç ayırım gözetmeden “kast”, “toplum”, “sıradüzen”, “emek” gibi insanbiçimci kavramları kullanarak insanların toplumsal yaşamıyla hayvan toplumlarınıninki arasındaki önemli farkları – kesintileri - sıfırlama eğilimi; insanların sosyo-kültürel yaşamını kaba bir genetik belirlenimcilikle açıklayarak zararlı bir indirgemecilik sergilemesi; son derece amiyane, keskin bir felsefi bencillik anlayışını dile getirmesi öne çıkıyordu. Bookchin Wilson’ın (ve Dawkins’in) her önüne gelen “toplumsal olguyu biyolojiye ve hatta genetiğe indirgemesinin tanım itibarıyla bilmesinlerci” olduğunu öne sürdü (1994a: 52–55).

Bookchin, Dawkins’in çalışmasını ele aldığı bir yazısında, yazarın iki yüz sayfa boyunca genin egemenliğinden dem vurduğunu, ama sonra – kendi kuramıyla çelişerek – yalnızca insanın bencil genlerin “zorbalığına karşı ayaklanabileceği” savıyla kitaba nokta koyduğunu söyledi (Dawkins 1976: 215). Dawkins aynı toy, atomcu anlayışla, “memlerin” (kültürel hususiyetler, kavramlar ya da fikirlerin) kendilerine ait yaşamları olduğunu ve “parazit” gibi insan zihnine yerleştiğini öne sürdü (1976: 207). Kültürün biyo-sosyal “atomlardan” ibaret olduğu savı, yine Dawkins’in bayraktarlığını yaptığı genetik belirlenmecilik kadar indirgemeci bir yaklaşımdı (1995b: 42). İnsanları “gen makineleri” olarak görmek bilimsel açıdan tartışmalı olmasının yanı sıra gericiydi, ayrıca insan karşıtı içerimlere sahipti. Bookchin’in sosyo-biyoloji üzerine düşünceleri bu şekilde özetlenebilir (sosyo-biyoloji ve evrimci psikoloji konusun-

da önemli eleştiriler için bkz. Midgley 1985: 122–131; Morris 1996b: 132–142; Rose ve Rose 2000; Bunge 2003: 154–162).

Sistemler Kuramının Yetersizliği

Son onyıllarda mekanikçi felsefeye karşı bir dolu eleştiri getirildi, “yeni bir paradigma”, yeni bir doğa felsefesi geliştirmek adına sayısız girişimde bulunuldu. Bu çabalar içinde ilk anda akla gelenler arasında Gregory Bateson (1979), Ilya Prigogine (Prigogine ve Stengers 1984) ve Fritjof Capra (1982) sayılabilir. Aslına bakılırsa, yeni bir ekolojik dünya görüşü ileri sürme gayretleri Humboldt, Reclus, Haeckel ve Kropotkin gibi isimlerin yanı sıra, John Burroughs, John Muir, Ernest Thompson Seton, Richard Jefferies, W. H. Hudson, Jean-Henri Fabre gibi, on dokuzuncu yüzyılın sevilen doğa bilimcilerine kadar geri gider, ancak Bookchin’e göre, son dönemde tanık olduğumuz, ekolojik felsefeyle sistemler kuramına “aşk yaşatan” çabalar biraz şirazesinden çıkmış durumdadır. Zira bunlar, Taoculuktan Aziz Francis’in tanrıbilimine, Heidegger’ın görüngübilimine dek buldukları bütün fikirleri, nedir ne değildir diye düşünme zahmetine katlanmadan, akla gelebilecek en eklektik biçimde birbirine yamadılar, üstüne üstlük, son derece çelişkili olmasına rağmen mekanikçiliğin en temel öğretilerini de aynı kafa rahatlığıyla bağırlarına bastılar.

Bateson, Prigogine ve Capra’nın çalışmalarını eleştiri süzgecinden geçiren Bookchin, sibernetik ve sistemler kuramının aslında bir mekanikçilik biçimi olduğunu, bu yaklaşımların da aşırı bilimselci araştırmacıların yere göğe koyamadığı çözümlemeci akıl yürütmeyi kullandığını, son derece indirgemeci bir algıyla, canlı türlerinin somutluğunu ilişkilere yahut cansız soyutlamalara çevirdiklerini öne sürdü. Sistemler kuramı doğayı fizikselliğinden koparmaya çalışıyordu; “canlı ya da cansız nesneleri incelemeyi bırakıp yalnızca nesneler arası ilişkilere odaklanmak da, birbiriyle alakalı nesneleri incelemek üzere ilişkilere sırt dönmek de aynı derecede tek yanlı ve indirgemeci bir yak-

laşımdı (Bookchin 1995a: 114). Mekanikçi maddeciliğe karşı çıkan Bateson, Bookchin'in gözünde özneliliğin sınırlarında dolaşmıyordu, Bateson'un çalışmasında dünyanın maddeselliği eriyerek karşılıklı ilişkilerden ibaret hale geliyor, ardından da "zihin" adı altında öznelleşiyordu (1995a: 114).

Capra gibi yazarlar da çalışmalarını daha renkli, daha anlamlı kılmak için evrensel birlik gibi Doğu gizemciliğinden alınma, ama Bookchin'e sorarsanız sistemler kuramıyla bağlantıları mecazi boyutta kalan kavramları kullanıyorlardı. Bookchin, "maymun iştahlı ekoloji tutkunları" gibi yaralayıcı ifadelerle betimlediği Capra gibi yazarların "savruk" düşünme biçimini de, "araçsalci yöntembilimleri sapına kadar Batılı olmasına rağmen, hissiyatları da aynı şekilde, Doğulu ne varsa bağrına basmaya yeminli" diyerek tarif ediyordu (1995a: 99). Bookchin Doğu düşüncesinin de en az Descartes'inki kadar ikiciliğe meftun olduğunu, Bacon'ı kışkırtacak denli doğaya hakimiyet vurgusu yaptığını öne sürüyordu (1995a: 100). Bookchin'e göre sistemler kuramı, tarihin, evrimin ve gelişimin önemine tamamen kulak tıkayarak, doğrusal nedensellik anlayışını "geribildirim döngüsü yoluyla işleyen dairesel bir nedensellik" anlayışıyla ikame ediyordu, dolayısıyla olsa olsa "maneviyatçı mekanizmacılık" olarak tarif edilebilirdi (1995a: 51-53, 105-8).

İlkelciliğin Cazibesi

Bookchin *The Ecology of Freedom*'da, Amerikan yerli kültürü konusunda çalışmalar yapan duyarlı araştırmacılardan Paul Radin (1960) ve Dorothy Lee'nin (1959) önemli çalışmalarından yararlanarak, "organik toplum" adını verdiği toplum biçimine koca bir bölüm ayırdı. Bookchin organik toplum fikriyle kabileleri ve devletin, piyasanın ortaya çıkışından önce var olan, uygarlık öncesi insan topluluklarını kast ediyordu. Kabile toplumlarının ayırt edici özelliklerini listeleyen Bookchin'e göre, bunlar arasında iptidai eşitlik, baskıcı ve dediğim dedik

değerlerin yokluğu; bireyle akraba grubu arasında birlik hissi; topluluktaki herkesin maddi ihtiyaçlarına saygı – “asgari gereksinim” ilkesi; topluluk malı anlayışı, karşılıklı yardımlaşma ve kullanım hakkı vurgusu; insanlarla başta memeliler olmak üzere diğer canlı türleri arasında karşılıklı uyum ve bütünleyicilik ilişkisi; işle ilgili faaliyetlerin genellikle kadın etrafında yapılandırıldığı tamamlayıcı toplumsal cinsiyet ilişkileri bulunuyordu (1982: 43–61).

Bookchin okur-yazarlık öncesi halkları romantikleştirmek ya da avcı toplayıcıların yaşamına özenmek yerine, onların kültürel deneyimlerinden dersler çıkarmamız gerektiği kanısındaydı. Kabile toplumlarının dar görüşlülük, yaygın ve gündelik savaş (köklü anlaşmazlıklar), teknik eksikliği, görece kısa ömür ve kimi durumlarda hayvanlara karşı duyarsızlık gibi eksikliklerinin farkındaydı. Avcı toplayıcıların doğal dünya ile ilişkisinin “uyumun zirvesi” olduğu gibi iddialar efsane-den başka bir şey değildi (1999: 121). Bookchin kullanım hakkı, tamamlayıcılık, karşılıklı yardımlaşma, asgari gereksinim gibi eskinin değerlerini, modern bir özgürlük anlayışıyla, ekolojik bir toplumla harmanlamak gerektiği önerisinde bulundu. “Uygarlık”, “tahakküm mirasının” varlığına rağmen, bu değerlerin “akraba grubu kapsamından çıkarılarak bütün insanlığa” yayılması gerektiğine dair bir anlayışı da beraberinde getiriyordu (1982: 319–322).

Ancak endüstriyel kapitalizmin çevreyi mahvetmesine, uygarlığın olumsuz ve baskıcı yanlarına tepki gösteren bir dolu derin ekolojistin ve çağdaş anarşistin uygarlığı topyekun reddederek gizemci bir “yeni ilkelciliğe” sürüklenmesi Bookchin’i ziyadesiyle rahatsız ediyordu. Bu ilkelcilik, kabile halklarının yaşam biçimine dönmemiz ya da en azından onların ekolojik hissiyatını taklit etmemiz gerektiğini savunuyordu. Özgürlükçü bir solcu olan Bookchin de hiç kuşkusuz, insan uygarlığının olumsuz yönlerinin farkındaydı ve uygarlığın “tahakküm mirasını”, onun sıradüzen biçimleri, kapitalist sınıf sömürüsü ve bürokratik devlet iktidarı gibi yönlerini eleştiriyordu. Toplu-

mun temelden yeniden yapılandırılması ve ekolojik bir duyarlılık geliştirilmesi ihtiyacına vurgu yapıyordu. Ancak bu insan uygarlığına dair ne varsa yok sayılması gerektiği anlamına gelmiyordu. Bu nedenle, teknoloji düşmanlığı sergileyen, uygarlığın yerle bir edilmesi gerektiğini savunan John Zerzan (1988) ve David Watson (1996) gibi eko-ilkelcilerin tamamen karşısında yer alıyordu.

Bookchin'in gözünde uygarlık karşıtı ilkelcilerin şahı olan John Zerzan, avcı toplayıcılık dönemimizi bir erdem dönemi, sahici bir yaşam sürülen bir cennet olarak tasvir ediyordu. Düşüşün (tarımın) ardından gelen son sekiz bin yıllık insanlık tarihi ise, kendiliğindenliğin, duyuşal deneyimlerinin adının anılmadığı mekanik bir tekdüzelik, bir zorbalık ve sıradüzenli bir denetim çağıydı. Zerzan, tarım, okur-yazarlık, sanat, felsefe, teknik, bilim, kent yaşamı, simgesel kültür gibi insan imgeleminin bütün meyvelerini aynı kefeye koyuyor, bunlara olabilecek en olumsuz nitelikleri atfediyordu. Gelecek, dediğine göre, "ilkeldi". Ancak Zerzan, altı milyar insanın barındığı bir dünyada (veriler avcı toplayıcı yaşam biçiminin mil karede olsa olsa bir iki kişiyi destekleyebileceğini gösteriyordu) bu geleceğe nasıl ulaşılabacağına dair hiçbir açıklama sunmuyordu. Köktenci ekolojistler arasında köylü tarımının "Altın Çağını" göklere çıkaranlar da boldu ama Zerzan, Laurens Van Der Post gibilerini takiben, antropoloji yazınından kes yapıştır yaparak avcı toplayıcı yaşam biçimini cilalayıp parlatmakla meşguldü. Bookchin'e göre ilkelcilik, aslen hiç yaşanmamış, düşünsel ve toplumsal masumiyetin hakim olduğu düşünülen efsanevi bir altın çağa geri dönmeyi amaçlıyor ve "Soylu Vahşi" efsanesini iyiden iyiye romantikleştiriyordu. Bookchin, yeşil ilkelciliğin varsıl kentli ve aydınların doğal (ve insanlara ait) dünyadan kopup savrulmasının belirtisi olduğunu söylüyordu. İlkelcilik özü gereği insanlığa düşmanca yaklaşıyor, doğayı el değmemiş yabana indiriyor, yüzünü "yontma taş devrinden kalma maneviyatçılığa" çevirip akla kara çalıyor, bilim ve teknolojiyi yerin dibine sokuyor, hatta bunlara nefret kusuyordu (1995b: 146,

1995c: 39–41; Bookchin’in David Watson’ın yeni ilkelcilik anlayışına getirdiği eleştiriler için bkz. 1999: 186–198).

Derin ekoloji, eko-gizemcilik ve yeni ilkelcilik, yeni Romantiklik akımının su yüzüne çıkışının göstergeleri ve bu itibarla Batı kültürüne, özellikle de şu postmodern aydınların zihinlerine iyice nüfuz etmiş “Aydınlanma karşıtı” hareketin unsurlarıydı. Bookchin’i “şeytan görmüş gibi korkutan” postmodernlere yönelik eleştirilerini ise son bölümde ele alıyorum.

25. Aydınlanma Savunusu

Bookchin’in de mensubu olduğu köktenci sol geleneğin, yani özgürlükçü sosyalizmin, kendi ifadesiyle, “kapitalizm karşıtı olduğu su götürmez” bir gerçek. Çünkü Bookchin’e göre, piyasa ekonomisi rekabet ve birikim üzerine inşa edildiği, ekonomik büyüme ve kâra odaklandığı için, şirket kapitalizmi “özü itibariyle ekoloji karşıtı” bir olgu. Dolayısıyla biyosfere musallat olarak doğal evrim süreçlerini baltalayan kanser (insanlar değil) şirket kapitalizmi (Chase 1991: 59).

Bununla birlikte, özgürlükçü, sol ve yeşil bir bakış açısı ihtiyacının iyiden iyiye hissedildiği bir dönemde, köktenci ekoloji ve anarşizm hareketlerine mensup insanların çoğu “Aydınlanma karşıtlığının” büyümesine kapılıyor, yeni ilkelciliğe, eko-gizemciliğe, akıl karşıtlığına, epistemolojik ve ahlaki göreceliğe, toplum karşıtı burjuva bireyciliğine, öznelci ve ülkücü bir metafiziğe yelken açıyordu. Akademi içindeki postmodernlerle el birliği yaparak insancılık, doğalcılık, akıl, bilim ve teknoloji gibi Aydınlanma değerlerini aşağılamaya giriştiler. Bookchin’in deyişiyle, “toplumsal yükümlülük duygusunu ortadan kaldıran benmerkezciliğin, doğalcılığı geri plana atan gizemciliğin, akli uyutan sezgiciliğin, uygarlığın zararına işleyen atacılığın ... eleştirel laikliği bitiren cesaret kırıcı bir sofuluğun göklere çıkarıldığı, tekinsiz bir Aydınlanma karşıtlığı Batı kültürüne sızdı” (1996: 19).

Aslına bakılırsa Aydınlanma ülkülerinin babaerki, faşizm,

şirket kapitalizmi ve emperyalist ulus devletlerce ne denli çarpıtıldığını ve kötüye kullanıldığını düşündüğümüzde, Aydınlanmanın kazanımlarının sorgusuz sualsiz reddinin son derece anlaşılır olduğu söylenebilir, ancak Bookchin'e göre bu biraz da, "pireye kızıp yorgan yakmaktır" (Chase 1991: 59). Aklın araçsallaştırılması ya da endüstrinin hizmetine koşularak verimliliğe odaklanması; sistemler kuramının halen açıkça yaptığı üzere, bilimin mekanikçi ve niceliksel bir doğal dünya anlayışını özendirmesi; teknolojinin doğanın, hatta insan doğasının sömürülmesine hasredilmesi ve bunlar gibi daha nice çarpıklık endüstriyel kapitalizmin sonucuydu. Dolayısıyla Aydınlanmanın ülkülerine boş vermenin, akla, bilime, teknolojiye sırt dönmenin hiçbir manası yoktu (1989: 166–167).

Kropotkin ve Mumford gibi Bookchin de Aydınlanma geleneğinin birçok yönüne, en başta da faydacı (ve Kantçı) etiğe ve mekanikçi ideolojiye karşıydı (1982: 286). Ancak kendini eleştirenlerin aksine, Bookchin Aydınlanma düşünürlerinin "muğlak bir miras" bıraktığını düşünüyordu, bu yüzden de bu gelenekle ilişkisinde tedbiri elden bırakmıyordu. Ancak bu mirası tümünden reddedip de – ülkücü metafiziği, bilimi ve aklı reddetmesi, evrensel değerleri ve gerçekleri olumsuzlaması, öznelci ve bencil bireyciliği, tutucu siyaseti, dini gizemciliğe sarılmasıyla meşhur – yeni Romantizmin aşırı uçlarına savrulmak gibi bir şeyi hiç aklına bile getirmiyordu. Bütün bu özellikler çağdaş postmodernizmin yeni Romantizminde, hatta derin ekolojistlerde ve anarko-ilkelcilerde de son derece barizdi.

Aydınlanma Karşıtlığı Eleştirisi

Adorno ve Horkheimer'in (1973), Aydınlanmanın "diylettiğini" inceledikleri meşhur eserlerinde, Aydınlanma değerlerini topyekun reddetmemeleri son derece büyük önem taşıyor. Bu iki eleştirel kuramcı, İkinci Dünya Savaşının ardından birçok araştırmacının içine yuvarlandığı kötümserlik ortamında dahi, Bookchin'in de yaptığı gibi, Aydınlanmanın

kimi yönlerini eleştirip bunları ayıklayan, teknoloji yoluyla doğaya egemen olma ve hakimiyet gibi düşüncelerden uzaklaşacak “olumlu bir Aydınlanma fikri” oluşturmaya çalıştılar. Zira “toplumsal özgürlüğün ancak aydınlanmış bir fikriyatla mümkün olabileceğine” inanıyorlardı (1973: xiii).

Bookchin, Batının akademik kültürüne iyice nüfuz etmiş bu “Aydınlanma karşıtı” tavrın kendisini son derece rahatsız ettiğini her fırsatta vurguladı. Bu tavrın akıl ve insanlık karşıtı, dar görüşlü, gizemci ve atacı eğilimlerinin son derece tehlikeli olduğunu, işin sonunun aşırı siyasi yobazlığa gidebileceğini, tüm toplumun aşırı tevekküle sürüklenebileceğini düşünüyordu; ki bu niteliklerin ekolojik toplum peşinde koşan köktenci bir toplumsal hareketin inşasına pek fayda sağlamayacağını da açıkça görüyordu (Chase 1991: 59–60).

Postmodernistlerin aşırı kültürel göreciliği ya da evrensel değerlerin topunu çöpe atmaları bir tarafa, Aydınlanma karşıtlığını, tarih, akıl, uygarlık, ilerleme gibi Batılı organik geleneğin temel kavramlarını da bir kalemde silecek kadar ileri götürmeleri Bookchin’i özellikle rahatsız ediyordu. Bookchin, anlaşılması biraz güç olmakla birlikte son derece önemli bir metinde (1995a: 147–179) bu temel kavramların önemini ve doğruluğunu savunarak postmodernistlerin – kültürel görecilerin – bu kavramları olabilecek en mutlakçı ve hatalı biçimlerde yorumladıklarını ileri sürdü. Örneğin, bilgi arayışında epistemolojik “temellerin” önemini ve “aklın” ileri sürülmesini erktekelci olduğu iddiasıyla reddediyorlardı. *İnsani* değerlerin önemini öne çıkaran akılcı savlar istisnasız biçimde “zorbalık” olarak yorumlanıyordu. Bookchin ise, bilgi arayışında kimi temel ilkelere – “temellerin” – oluşturulması gerektiğini savunuyordu. Hatta tam tersini iddia etmelerine rağmen postmodern görecilerin de gizli “temellere” ve metafiziğe sahip olduklarını öne sürüyordu; ona göre bu temel genellikle öznel ya da kültürel bir ülkücülük biçimiydi. Pozitivistlere karşı Aristoteles’in izinden giden Bookchin çok çeşitli bilme biçimleri olduğunu kabul ediyor, bilimin de bunlardan biri olduğunu söylüyordu

(1995a: 151–157).

Bookchin şiirin, duyguların ve sezgilerin önemini de yadsımıyor, fanteziyi akılla, imgelemi mantıkla, görüyü yöntemle birleştiren ekolojik bir algı ve farkındalık geliştirmek gerektiğini düşünüyordu; “yalnızca efsane ve düşlerden beslenen masumiyet çağı çoktan geride kaldığı için, artık şiir ve imgelemi bilim ve teknolojiyle bütünleştirmemiz gerekiyor” diyordu (1982: 20). Dolayısıyla bilimsel bilginin de fantezinin, imgelemenin ve şiirin “itaatsizliğine” alan açması gerekiyordu. Bookchin duygulara ya da sezgilere karşı değildi, ama doğal ve toplumsal dünyaları, özellikle de bunların siyasetle ilişkilerini anlamak için duygu ve sezgilere başvurulmasını doğru bulmuyordu; “faşizmin akıldışı mesajlarının da ortaya koyduğu” üzere, bunlar had safhada tehlikeli olabilirlerdi (1999: 200–221; karşılaştır. Watson 1996: 50).

Bookchin’e göre “kan ve toprak’ fikrinden ve ırksal üstünlük insancından anlaşıldığı üzere, siyasette akıldışılık faşizmin en başta gelen ön koşullarından birini oluşturuyordu” (1999: 130). Bookchin, postmodernistlerin tarihe yönelik şüpheciliklerinin; tarihte anlam, mantık, tutarlılık ve devamlılık olduğunu reddetmelerinin söylemin kendisini de imkansız hale getirdiğini savundu. Ama ona göre tarih olaylara, “günlük kayıtlara” indirgenemezdi. Tarih, “insanlığın özgürlük, özfarkındalık ve işbirliği olanaklarına dayanan olayların devamlılığı ve akılcı bir biçimde ortaya konmasıydı.” Başka bir ifadeyle tarih bu olanakların “göz önüne serilmesi idi” (1995a: 157–159). Şüphesiz Bookchin tarihin kaydettiği mezalimleri, çatışmaları ve zulmü reddetmedi, ancak insanların “kan donduran kötülükler yapma kapasitelerini bol bol” ortaya koymuş olması, insanın ancak “kötülükle ve her şeye boş veren bir yok edicilikle” malul olduğu anlamına gelmiyordu (1995a: 160).

Bookchin’in ısrarla altını çizdiği üzere, akıldışılığın ve kötülüğün varlığı, bizi Auschwitz’te yaşanan dehşeti ve benzerlerini yargılamak için gereken akli ölçütleri ve “iyinin” ne olduğunu gösteren açık ve net evrensel kıstası daha şiddetle savunma-

ya zorlar. Postmodernlerin ve pozitivist akademisyenlerin savunduğu tepeden tırnağa öznel ya da görelî etik anlayışları, öznelciliği ve göreciliği eleştirenlerin gösterdiği gibi, hiçbir şekilde evrensel etik ölçütler ortaya koyamazlar (örn. bkz. Gellner 1973: 50–77; Bunge 1996: 338–342).

Diğer bir ifadeyle, Bookchin’in gözünde tarih esasen insanlığın (Homeros’un *Odyseia*’sında geçen) Lotus Yiyiciler Adasından kurtulup - insan ilişkileri doğrusal bir çizgide ilerlemediği için - bir sürü yenilgi, mezalim ve gerilemenin tornasından geççe geççe özgürlüğün ve özfarkındalığın sağladığı yaratıcı doygunluğa ulaşmaları anlamına gelir (1995b: 238–239; tarihi postmodern eleştirilere karşı savunan önemli bir çalışma için bkz. Evans 1997).

Dubos gibi Bookchin de “uygarlık” kavramını (özgöl insan kültürlerinden ayrı olarak) toplumsal evrimin birliğini, insanın özgürlük, özfarkındalık ve işbirliği olanaklarının tutarlı bir biçimde su yüzüne çıkışını ifade edece biçimde yorumladı. Bununla birlikte, uygarlığın melez bir nimet olduğunu, son derece muğlak bir miras taşıdığını da kabul etti. Kuşkusuz, uygarlığın karşı çıktığı birçok yönü vardı; *Özgürlüğün Ekolojisi*’nde, kapitalizmin ve modern devletin yükselişini ele alan “Tahakküm Mirası” bölümünde betimlediği gibi (1982: 119–139), “uygarlığın ortalığı kana bulayan muazzam hataları vardı” (1999: 130). Ama Bookchin kötümser postmodernistler ve anarko-ilkelcilerin aksine, uygarlığın “ilerici” bir yönü olduğuna da kaniydi. Bookchin “Özgürlük Mirası” dediği bu ilerici yöne *Özgürlüğün Ekolojisi*’nde aynı adla bir bölüm ayırdı (1982: 167–191). Bookchin insanlığın maddi yaşam koşullarındaki muğlak ama genel gelişimi, ayrıca dini geleneklerin kitabi etiğinin ve tartışmasız uygulanan adetlerin yerine akılcı bir etik anlayışının yerleşmesini insan uygarlığının ilerici nitelikleri arasında saydı. “Çağımızdaki barbarlıkların” farkında olmakla birlikte, yine de “vahşete daha eski dönemlere nazaran daha güçlü tepkiler verdiğimizizi” de öne sürdü. Ayrıca Watson’ın aksi yöndeki yorumları ne derse desin, Bookchin “insanlık” kavra-

mını kullanmakla birlikte, günümüzde gelişmekte olan ülkelerde yaşayan insanların karşı karşıya kaldığı baskı ve zulümden de bihaber değildi (1995a: 169; Watson 1996: 88).

Bookchin bütün hata ve sınırlılıklarına rağmen Aydınlanmayı “görkemli bir tasarı” olarak tanımladı. Onun gözünde sorun -ilkelci bir eski zaman cennetine dönmemiz gerektiğini ima eden- fazlasıyla uygarlaşmış olmamız değil, aksine yeterince “uygarlaşmamış” olmamızdı. Henüz barış içinde, insanca yaşayabileceğimiz bir toplum kuramamıştık. Bookchin, Aydınlanmanın kültürel değerleri gibi Batı düşünsel mirasının en iyi yönleri temel alınır ve tarih boyunca “özgürlük mirasını” taşımış köktenci ve sosyalist hareketlerin fikirlerine kulak kabartılırsa, böyle bir toplumun kurulmasının mümkün olabileceğine inanıyordu (1999: 132–140). Ancak Bookchin doğanın teknoloji vasıtasıyla giderek daha fazla hakimiyet altına alınmasında ya da kapitalizmin ekonomik büyüme buyruğunda hiçbir ilerici yön görmüyordu (1999: 280).

Bookchin yamalı bohçaya benzettiği, çok dağınık bir kültürel hareket olarak gördüğü postmodernizme yönelik dikkat çekici eleştirilerinden birinde, Alman filozoflar Friedrich Nietzsche ve Martin Heidegger’in 1960’ların Fransa’sında ortaya çıkan bu hareketi epey beslediğini vurguladı. Çağdaş düşünsel modalar gözüne sokmayı sürdürse de, Bookchin’in daha çok gerici düşünürler olarak gördüğü Nietzsche ve Heidegger’a hiç zaman ayırası yoktu. Nietzsche’nin epistemolojisinde önemli yer tutan bakış açısı çokluğunun yeni ya da özgün olmadığını, Aristoteles ve Hegel’in kendilerinden önceki felsefi görüşlere bu mantık üzerinden yaklaştığını savundu. Emma Goldman gibi birçok köktenci tarafından da benimsenen Nietzsche’nin felsefesi, ateşli militanlığını ve parlak biçimini dışarıda bırakırsak son derece sığ ve sınırlayıcıydı. Nietzsche’nin insan düşmanlığı ve insanlığı horgörmesi, gerçekleri yoruma indirgeyerek nesnel bilgi imkanını reddetmesi ve akıllı kötülemesi toplumsal tepki dönemlerinde hortlayan niteliklerdi.

Bookchin, düşünür olarak çok abartıldığını savunduğu

Heidegger'ı ise “*weltanschauung* geleneğinin en gerici ismi” olarak gördü (1995b: 186). Heidegger'ı “seçkin ve gerici” olarak tanımladı, metafiziğinin çağdaş araştırmacılar tarafından bu denli benimsenmesinin “doğru dürüst akıl yürütmenin içine eden bir felaket” olduğunu öne sürdü (1995b: 191). Bookchin “postmodernist” olarak bilinen ve Nietzsche'yle Heidegger'dan bir şekilde etkilenmiş ünlü düşünürleri de es geçmedi. Bunlar arasında, iktidar kuramını indirgemeci ve “anlamını kaybedecek kadar soyut” bulduğu Michel Foucault (1995b: 183); abuk sabuk düşünmeyi ve söz jimnastiğini sanatta dönüştüren Jacques Derrida; insanı “arzu makinesine”, tarihi ve canlı türlerini olaya indirgeyen, “köksap” mecazıyla tutarsızlığı fazilet gibi sunmaya kalkan Gilles Deleuze ve Felix Guattari; akıl, nesnellik ve gerçekten tiksinen, “tatsız bir hiççilik” vaaz eden Jean-François Lyotard ve Jean Baudrillard bulunuyordu (1995b: 200-201). Başka bir deyişle, postmodernizm Bookchin'in gözünde hiççiliğin, parçalanmanın ve göreciliğin en üst mertebesi idi; Aydınlanma tasarısından uzaklaştığı, ilerleme inancını ve umudunu terk ettiği ölçüde de, “gerçeğin nesnelliğine, tarihin gerçekliğine, aklın dünyayı değiştirme kudretine duyulan inancın yerini insanı elden ayaktan düşüren bir görecilik, tarihdışılık ve nihayetinde hiççilik alıyordu” (1995c: 176).

Dolayısıyla Bookchin postmodernizmi Aydınlanmaya yönelik Romantik tepkinin en yeni yüzü olarak görüyor, bu gidişatın toplumun aşırı tevekküle sürüklenmesiyle, güçten düşmesiyle ve insanların kendi kabuklarına çekilmesiyle sonuçlanacağını, hatta gerici siyasete kapı açacağını savunuyordu. Postmodern araştırmacılar gerçekten de küresel kapitalizmin yarattığı yeiste ve toplumsal yaşamın parça pinçik oluşunda bir meziyet buluyordu (1995b: 175, 1999: 132; toplumsal bilimlerdeki Aydınlanma karşıtlığı üzerine bkz. Bunge 1994).

Bookchin'in verdiği isimle postmodern hiççilik, Solun ve “reel sosyalizmin” 1968'in devrimci kalkışmalarının ardından çöküşüyle Foucault ve Lyotard gibi eski Marksist aydınların

içine düştükleri hayal kırıklığının ifadesiydi. Bu hayal kırıklığı, “sabık ‘devrimcileri’ akademide yer edinmeye, sosyal demokrasiyi benimsemeye ya da mevcut topluma hemen hiçbir tehlike yaratmayan manasız bir hiççiliğe sürüklenmeye götüren bir yangın merdiveni işlevi görüyordu” (1995a: 153). Tahmin edileceği üzere kapitalizm de, kendi meşreplerince (tüm-tanrı, yeni pagan ya da gizemci) ruhani ekoloji anlayışlarını, akıldışılığı, epistemolojik ve ahlaki göreciliği pazarlayan, akıllı, bilimi ve insanlığı aşağılayan, tutarsızlığı ve hiççiliği, ya da Baudrillard’ın yaptığı gibi siyasete kayıtsızlığı erdemmiş gibi sunan postmodern akademisyenlerle ve inancını yitirmiş solcularla, derin ekolojistlerle ve anarko-ilkelcilerle güzel güzel geçinip gidiyordu (1999: 141–142).

Bookchin ise derin ekoloji, akademik postmodernizm ve anarko-ilkelcilik karşısında kendi toplumsal ekoloji kuramını ön plana çıkarmaya çalıştı. Toplumsal ekoloji, Bookchin’in kendi ifadesiyle, insanlığı tekrar büyüleme ihtiyacını merkeze alıyordu; kuram insanlığın “tamamlayıcılık etiğine ve paylaşma dayalı bir toplum ve akılcı, ekoloji odaklı, estetik bakımdan heyecan verici, son derece insanca bir dünya yaratma” *olanağının* farkına varması ve ileri sürmesi gerektiğini savunuyordu (1995b: 232). Toplumsal ekolojinin belli başlı niteliklerini özetleyerek üçüncü ve son bölümü de bitiriyorum.

Bookchin’in Toplumsal Ekolojisi

Felsefi bakımdan toplumsal ekoloji, daha önce de belirttiğim gibi, Batılı organik felsefe geleneğinin bir parçasını oluşturuyor. Herakleitos’la başlayan bu gelenek Aristoteles, Diderot ve Hegel’in yanı sıra, Frankurt Okulunun eleştirel kuramında, Heidegger’in tanrıbilimsel gizemciliğine ve mantıkçı pozitivizmine yönelik yıkıcı eleştiriler getiren ve Bookchin’in büyük hayranlık duyduğu Marcuse, Adorno ve Horkheimer’in çalışmalarında en yetkin biçimiyle karşımıza çıkıyor. Bu organizmacı felsefe, ruhçuluktan çoktanrıçılığa, tüm-tanrıçılığa,

heptanrıcılığa ya da gizemciliğe kadar çeşitli biçimlerde ortaya konan maneviyatçı ve dini metafiziklerin karşısında yer alıyor. Platonculuktan Kant'ın ülkücülüğüne ya da ikici ve mekanikçi dünya görüşünü merkeze alan Kartezyen metafiziğe kadar her türlü ülkücü felsefeyi reddediyor. Bookchin ister organik ve toplumsal yaşamı manevi ya da kozmik bir "birliğe" indirgeyen ruhani tekçilik olsun, ister maddi dünyayı (ruhani tekçiliğin de yaptığı gibi) tamamen yadsıyan postmodernizmin metinselciliği ya da toplumsal olguları biyoloji ve fiziğe indirgeyen sosyo-biyologların, fizikçilik savunucularının indirgemeci maddeciliği olsun, özü itibarıyla indirgemeci olan her türlü tekçiliğin de karşısında duruyor (1995a: 75, 119–120). Toplumsal ekoloji "ekolojik bir dünya görüşünü", Bookchin'in "diyalektik doğalcılık" olarak ifade ettiği evrimci bütüncüllük anlayışını savunuyor.

Toplumsal bakımdan toplumsal ekoloji, özgürlükçü sosyalizm ya da toplumsal anarşizm gelenekleri içinde yer alan (sadece köktenci değil, aynı zamanda) devrimci bir öğreti. Bookchin'in özlü bir biçimde dile getirdiği üzere, toplumsal ekolojinin köklerini "bir Pyotr Kropotkin'in engin ekono-anarşizan çözümlemeleri, bir Karl Marx'ın köktenci ekonomik kavrayışı, büyük ansiklopedici Dennis Diderot'nun ortaya koyduğu, devrimci aydınlanmanın özgürleştiriciliği, Fransız Devriminin *enragé*'leri, Louise Michel ve Emma Goldman'ın feminist devrimci ülküleri, E. A. Gutkind ve Paul Goodman'ın toplulukçu görüşleri ve 1960 başlarının eko-devrimci manifestoları oluşturuyor" (1987: 246).

Siyaseten, toplumsal ekoloji bütün özgürlükçü hareketlerle omuz omuza duran kökten bir ekoloji hareketi. Bunlar arasında Avrupa kentlerindeki meclis dışı sokak hareketleri, yeni yeni filizlenen köktenci eko-feminist hareket (Bookchin bunu ruhani eko-feminizmden kesinkes farklı bir yere koyuyordu), "yeşil" hareket içindeki sol kanat, mahalli meclisler ve yurttaş girişimlerini temel alan yeni siyaset (Robert Graham (2004) doğrudan demokrasi vurgusundan sapma olarak

görse de, Bookchin sıkı bir özgürlükçü belediyecilik taraftarıydı), Amerikalı zencilerin özgürlük ve eşitlik mücadeleleri, son olarak da gelişmekte olan ülkelerdeki Maocu, devletçi ve ulusçu olmayan emperyalizm karşıtı hareketler yer alıyor (1987: 246). Bookchin'in gelişmekte olan ülkelerdeki mücadeleleri desteklemediği ve toplumsal ekolojinin "kapitalizm karşıtı rotasında" ilerlemesi gerektiği gibi düşünceler (Kovel 2002: 189) Bookchin'in tasarısının tamamen yanlış anlaşıldığını gösteriyor. Zira Bookchin bir toplumsal anarşist olarak devlete, tüm sıradüzen ve hakimiyet biçimlerine karşı durmanın yanı sıra, küresel kapitalizmle de mücadele ediyor.

Ahlaken, toplumsal ekoloji, bir insancılık biçimi. Ancak Ehrenfeld'in (1978) ya da (Gray 2002 gibi) daha yakın dönemin dini inakçılarının insancılık anlayışlarıyla hiçbir alakası yok, zira bunlar insancılığı son derece hatalı bir biçimde Kartezyen (ve Hristiyan) metafizikle ve insanları doğadan ayrı ve yeryüzüne hakim varsayan Baconcu bilimcilikle özdeşleştiriyorlar. Toplumsal ekolojinin savunduğu ise, kavramın Rönesans bağlamındaki anlamında bir insancılık biçimi. Bookchin'in öne sürdüğü üzere, insanlar da en az boz ayı ya da balina kadar doğal evrimin ürünü olduğundan, insancılık da başından bu yana "bakışın göklerden yere, batıldan akla, ilahlardan insanlara çevrilmesi anlamına geldi" (1987: 246). Bunun da gösterdiği üzere, Bookchin insan düşmanlığına varan insan merkeziliği de yaşam merkeziliği de, daha doğrusu her türlü "merkezcilik" anlayışını reddediyor; özgün bir ekolojik bakışta bulunması gereken, bu bakışın doğalcı bütünlüğünü sürdürmesini sağlayan karşılıkçılık ve tamamlayıcılık etğini savunuyor. Bookchin'in ekolojik insancılığı da Mumford ve Dubos'un izini takip ediyor.

Genelde kendini Hegelci Marksizm konusunda eğitmiş, epey suratsız bir devrimci sosyalist olarak bilinse de Bookchin'in, Kropotkin gibi son derece önemli bir ahlak felsefecisi olduğunu anlamak gerekiyor. Tasavvur ettiği toplum da etik sosyalizmin cisimleşmiş hali oluyor. Anlamlı bir toplumun

ve kişilik algısının geri kazanılması için etik bir duruş gerektiğini savunuyor. Spinoza, Adam Smith, Darwin ve Kropotkin gibi etik doğalcılıktan yana dursa da, değerler ve gerçekler arasında doğrudan ya da basit bir ilişki bulunmadığını da kabul ediyor. Ekolojiye dayanan etik anlayışların da, sonuçları en az ahlaki göreciliğin neden olduğu kargaşa kadar zorba bir “doğal yasalar’ salatasına” neden olabileceğine de dikkat çekiyor (1986a: 9). Derin bir etik sorumluluk algısının yanı sıra, etiğin doğal evrime “dayandırılması” gerektiğinin altını çiziyor, ancak esasen “mutlakçı ya da göreci olmayan, erktekelciliğe de kargaşaya da savrulmayan, gerek belirlenimcilikten gerek keyfeke-derlikten uzak duran” nesnel bir etik savunuyor (1986a: 11).

Bookchin’in, Hume ve Moore’la ilişkilendirilen pozitivist bir öğretisi olan “doğalcılık yanılgısına” düştüğüne dair liberal cenahtan gelen eleştiriler (Eckersley 1989) pek tabii ki baştan aşağı yanlış; çünkü bir sürü araştırmacının öne sürdüğü gibi, doğalcılık yanılgısı denen şeyin kendisi zaten başlı başına bir yanılgı (Dennett 1995: 467; Morris 2004: 166–169).

Bookchin, doğanın doğurganlığını, sürekli artan bir çeşitliliğe yönelmesini, özgürlük, bilinç ve öznellik olanaklarını da hesaba katarak, bu bakış açısının “doğayla keskin bir karşıtlık içinde değil, aksine kişiliğin, aklın ve özgürlüğün doğadan çıktığını” düşünen “ekolojik bir etiğe” temel olabileceğini dile getiriyor. Ancak Bookchin doğanın özgürlük etiğinin “zeminini” olduğu vurgusunun, değiştirilemez “doğal yasalar” varsayan belirlenimci bir kuramı akla getirmemesi gerektiğinin de altını çiziyor, zira tekrar tekrar söylediği üzere, toplumsal ekoloji denince bir “olanaklar felsefesinin” anlaşılması gerekiyor (1986a: 12–13). Toplumsal ekoloji, Bookchin’in hep ileri sürdüğü gibi, “organik” bir düşünce tarzıdır ve dünyayı gerçekten evrimci bir biçimde algılayanın yoludur (1986a: 15).

Kaynakça

- Abbey, E. (1968) *Desert Solitaire*. New York: McGraw-Hill.
- Abbey, E. (1975) *The Monkey Wrench Gang*. New York: Lippincott.
- Abbey, E. (1988) *One Life at a Time, Please*. New York: Holt.
- Abram, D. (1996) *The Spell of the Sensuous*. New York: Random House.
- Adorno, T. ve Horkheimer, M. (1973) *Dialectic of Enlightenment*. London: Allen Lane.
- Albrecht, G. A. (1998) *Ethics and Directionality in Nature*, A. Light (der.) *Social Ecology after Bookchin içinde*. New York: Guilford Press, s. 92-113.
- Anderson, P. (1974) *Lineages of the Absolutist State*. London: Verso.
- Andreae, J. V. ([1619] 1916) *Christianopolis*. Oxford: Oxford University Press.
- Bacon, F. ([1627] 1951) *New Atlantis*. Oxford: Oxford University Press.
- Bahro, R. (1994) *Avoiding Social and Ecological Disaster*. Bath: Gateway Books.
- Barbour, I. G. (der.) (1973) *Western Man and Environmental Ethics*. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Barry, J. (2001) Murray Bookchin, J. A. Palmer (der.) *Fifty Key Thinkers on the Environment içinde*. London: Routledge, s. 241-246.
- Barry, T. (1987) *Roots of Rebellion*. Boston, MA: South End Press.
- Bateson, G. (1979) *Mind and Nature*. London: Wildwood House.
- Bellamy, E. ([1885] 1960) *Looking Backward*. New York: New American Library.
- Bender, T. (1987) *New York Intellect*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Benedict, R. (1934) *Patterns of Culture*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Benet, S. V. (1944) *Western Star*. London: Oxford University

Press.

Benton, T. (1989) *Marxism and Natural Limits*, New Left Review, 178.

Berlin, I. (1999) *The Roots of Romanticism*. London: Chatto & Windus.

Bernard, C. (1927) *Experimental Medicine*. New York: Macmillan.

Berry, T. (1988) *The Dream of the Earth*. San Francisco: Sierra Club Books.

Bey, H. (1985) *T.A.Z.* Brooklyn, NY: Autonomedia.

Biehl, J. (der.) (1997) *The Murray Bookchin Reader*. London: Cassell.

Biehl, J. (1998a) *The Politics of Social Ecology*. Montreal: Black Rose Books.

Biehl, J. (1998b) Review: D. Macauley (der.), *Minding Nature*, *Social Anarchism*, 25: 52-67.

Biehl, J. ve Staudenmaier, P. (1995) *Ecofascism: Lessons from the German Experience*. Edinburgh: AK Press.

Bishop, J. Jr. (1995) *Epitaph for a Desert Anarchist*. New York: Simon & Schuster.

Black, B. (1997) *Anarchy After Leftism*. Columbia: Cal Press.

Blackmore, S. (1999) *The Meme Machine*. Oxford: Oxford University Press.

Blake, C. (1990) *The Perils of Personality: Lewis Mumford and Politics after Liberation*, T. P. Hughes ve A. C. Hughes (der.) *Lewis Mumford: Public Intellectual içinde*. New York: Oxford University Press, s. 283-300.

Bloch, M. E. F. (1998) *How We Think They Think*. Boulder, CO: Westview Press.

Bookchin, M. (1962) *Our Synthetic Environment* (1974 gözden geçirilmiş baskı). New York: Harper & Row.

Bookchin, M. (1971) *Post-Scarcity Anarchism*. London: Wildwood House.

Bookchin, M. (1976) *Radical agriculture*, R. Merrill (der.) *Radical Agriculture içinde*. New York: Harper & Row, s. 3-13.

Bookchin, M. (1977) *The Spanish Anarchists*. New York: Harper & Row.

Bookchin, M. (1980) *Toward an Ecological Society*. Montreal: Black Rose Books.

Bookchin, M. (1982) *The Ecology of Freedom* (1991 gözden geçirilmiş baskı). Montreal: Black Rose Books.

Bookchin, M. (1986) *The Modern Crisis*. Philadelphia, PA: New

Society Publishers.

Bookchin, M. (1987) Social Ecology Versus Deep Ecology: A Challenge for the Ecology Movement, *The Raven*, 1(3): 219-250.

Bookchin, M. (1989) *Remaking Society*. Boston, MA: Southend Press.

Bookchin, M. ([1987] 1992a) *Urbanization Without Cities*. Montreal: Black Rose Books.

Bookchin, M. (1992b) Libertarian Municipalism: an Overview, *Society & Nature*, 1(1): 93-104.

Bookchin, M. (1994a) *Which Way for the Ecology Movement?* Edinburgh: AK Press.

Bookchin, M. (1994b) *To Remember Spain*. Edinburgh: AK Press.

Bookchin, M. (1994c) A Meditation on Anarchist Ethics, *The Raven* 28: 328-346.

Bookchin, M. (1995a) *The Philosophy of Social Ecology*. Montreal: Black Rose Books.

Bookchin, M. (1995b) *Re-enchanting Humanity*. London: Cassell.

Bookchin, M. (1995c) *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism*. Edinburgh: AK Press.

Bookchin, M. (1996-1998) *The Third Revolution: Popular Movements in the Revolutionary Era* (2 vols). London: Cassell.

Bookchin, M. (1997) Comments on the International Social Ecology Network Gathering and the Deep Social Ecology' of John Clark, *Democracy & Nature*, 3(3): 154-197.

Bookchin, M. (1999) *Anarchism, Marxism and the Future of the Left*. Edinburgh: AK Press.

Botkin, D. B. (1990) *Discordant Harmonies*. New York: Oxford University Press.

Bradford, G. (1989) *How Deep is Deep Ecology?* Hadley, MA: Times Change Press.

Brennan, T. (2000) *Exhausting Modernity*. London: Routledge.

Bronner, S. E. (2004) *Reclaiming the Enlightenment*. New York: Columbia University Press.

Brown, L. S. (1993) *The Politics of Individualism*. Montreal: Black Rose Books.

Brown, L. S. (1996) A Reply to Murray Bookchin's Social Anarchism or Lifestyle Anarchism', *Anarchist Studies*, 4(2): 133-141.

Budiansky, S. (1995) *Nature's Keepers*. London: Weidenfeld & Nicolson.

Buhle, P. (1993) Lewis Mumford, M. J. Buhle v.d., *The American*

Radical içinde. London: Routledge, s. 221-228.

Bunge, M. (1994) *Counter-Enlightenment in Contemporary Social Studies*, P. Kurtz ve T. J. Magigan (der.) *Challenges to the Enlightenment*. Buffalo, NY: Prometheus Books, s. 25-42.

Bunge, M. (1996) *Finding Philosophy in Social Science*. New Haven, CT: Yale University Press.

Bunge, M. (2001) *Philosophy in Crisis*. Amherst: Prometheus Books.

Bunge, M. (2003) *Emergence and Convergence*. Toronto: Toronto University Press.

Callicott, J. B. (1989) *In Defense of a Land Ethic*. Albany, NY: State University of New York Press.

Callicott, J. B. (1994) *Earth's Insights*. Berkeley, CA: University of California Press.

Callinicos, A. (1982) *Is there a Future for Marxism?* London: Macmillan.

Campanella, T. (1637) *City of the Sun*. Yayın yeri ve yayıncı bilinmiyor.

Cannon, W. B. (1939) *The Wisdom of the Body*. New York: Norton.

Capra, F. (1982) *The Turning Point*. London: Fontana.

Capra, F. (1996) *The Web of Life*. London: Harper Collins.

Carson, R. (1962) *Silent Spring*. Boston, MA: Houghton Mifflin.

Carwardine, M. (1990) *The WWF Environment Handbook*. London: MacDonald.

Casey, E. S. (1993) *Getting Back into Place*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Chase, S. (der.) (1991) *Defending the Earth*. Boston, MA: South End Press

Chisholm, A. (1974) *Philosophers of the Earth*. London: Sidgwick & Jackson.

Chomsky, N. (1972) *Problems of Knowledge and Freedom*. London: Fontana.

Cicero, M. T. (1972) *The Nature of the Gods*. London: Penguin Books.

Clark, J. (1998) *Municipal Dreams: A Social Ecological Critique of Bookchin's Politics*, A. Light (der.) *Social Ecology after Bookchin* içinde. New York: Guilford Press, s. 137-191.

Clunies-Ross, T. ve Hildyard, N. (1992) *The Politics of Industrial Agriculture*. London: Earthscan.

Collett, D. (1987) *Pastoralists and Wildlife*, D. Anderson ve R. Grove (der.) *Conservation in Africa* içinde. Cambridge: Cambridge

University Press, s. 129-148.

Collingwood, R. G. (1945) *The Idea of Nature*. Oxford: Clarendon Press.

Commoner, B. (1972) *The Closing Circle*. London: Cape.

Crosby, A. W. (1986) *Ecological Imperialism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Curtin, D. (2005) *Environmental Ethics for a Postcolonial World*. Lanham, MA: Rowman & Littlefield.

Daly, H. E. (1996) *Beyond Growth*. Boston, MA: Boston Press.

Darlington, C. D. (1969) *The Evolution of Man and Society*. London: Allen & Unwin.

Davis, J. (der.) (1991) *The Earth First! Reader*. Salt Lake City, UT: Peregrine Smith Books.

Dawkins, R. (1976) *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press.

Deleuze, G. (1994) *Difference and Repetition*. London: Athlone Press.

Deleuze, G. ve Guattari, F. (1988) *A Thousand Plateaus*. London: Athlone Press.

Dennett, D. C. (1995) *Darwin's Dangerous Idea*. London: Penguin.

Devall, B. (1987) A Spanner in the Woods: Interview with Dave Foreman, *Simply Living*, 2(2): 3-4.

Devall, B. (1988) *Simple in Means, Rich in Ends*. Salt Lake City, UT: Gibbs Smith.

Devall, B. ve Sessions, G. (1985) *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City, UT: Peregrine Smith Books.

Dewey, J. (1929) *Experience and Nature*. New York: Dover.

Dewey, J. (1934) *A Common Faith*. New Haven, CT: Yale University Press.

Diamond, J. (2005) *Collapse*. London: Allen Lane.

Dolgoff, S. (der.) (1974) *The Anarchist Collectives*. New York: Free Life Editions.

Dorst, J. (1970) *Before Nature Dies*. London: Collins.

Drengson, A. (1983) *Shifting Paradigms*. Victoria, BC: Lightstar.

Drengson, A. ve Inoue, Y. (der.) (1995) *The Deep Ecology Movement*. Berkeley, CA: North Atlantic Books.

Dubos, R. (1961) *The Dreams of Reason*. New York: Columbia University Press.

Dubos, R. (1965a) *Man Adapting*. New Haven, CT: Yale University Press.

Dubos, R. (1965b) Humanistic Biology, *American Scientist*, 53:

4-19.

Dubos, R. (1968a) *So Human An Animal*. London: Sphere Books.

Dubos, R. (1968b) *Man, Medicine and Environment*. Harmondsworth: Penguin.

Dubos, R. (1970) *Reason Awake*. New York: Columbia University Press.

Dubos, R. (1973a) *A God Within*. London: Sphere Books.

Dubos, R. (1973b) *A Theology of the Earth*, I. G. Barbour (der.) *Western Man and Environmental Ethics içinde*. Reading, MA: Addison-Wesley, s. 43-54.

Dubos, R. (1976) *Louis Pasteur: Freelance of Science*. New York: Scribners.

Dubos, R. (1980) *The Wooing of Earth*. London: Athlone Press.

Dubos, R. (1981) *Celebrations of Life*. New York: McGraw-Hill.

Dubos, R. ve Dubos, J. (1952) *The White Plague: Tuberculosis, Man and Society*. Piscataway, NJ: Rutgers University Press.

Durrell, L. (1969) *Spirit of Place*. London: Faber & Faber.

Eckersley, R. (1989) *Divining Evolution: The Ecological Ethics of Murray Bookchin*, *Environmental Ethics*, 11: 99-116.

Eckersley, R. (1992) *Environmentalism and Political Theory*. Albany, NY: State University of New York Press.

Ehrenfeld, D. (1978) *The Arrogance of Humanism*. Oxford: Oxford University Press.

Ehrlich, P. R. (1968) *The Population Bomb*. New York: Ballantine Books.

Eliade, M. (1959) *The Sacred and the Profane*. New York: Harcourt Brace.

Ellul, J. (1965) *The Technological Society*. London: Cape.

Elton, C. (1930) *Animal Ecology and Evolution*. Oxford: Clarendon Press.

Elton, C. (1953) *The Ecology of Invasions of Plants and Animals*. New York: Wiley.

Emerson, R. W. (1950) *Selected Writings*. New York: Modern Library.

Engels, F. (1940) *Dialectics of Nature*. London: Lawrence & Wishart.

Evans, R. J. (1997) *In Defense of History*. London: Granta.

Evernden, N. (1985) *The Natural Alien*. Toronto: University of Toronto Press.

Fabre, J.-H. (1913) *The Life of the Fly*. London: Hodder & Sto-

ughton.

Ferry, L. (1995) *The New Ecological Order*. Chicago: University of Chicago Press.

Flader, S. (1974) *Thinking Like a Mountain*. Columbia: University of Missouri Press.

Foreman, D. (1991) *Confessions of An Eco-Warrior*. New York: Harmony Books.

Foreman, D. ve Haywood, B. (der.) (1985) *Eco-Defense: A Field Guide to Monkeywrenching*. Tuscon: AZ: Ned Ludd Books.

Foster, J. B. (1997) *Marx and the Environment*, E. M. Wood ve J. B. Foster, In *Defense of History içinde*. New York: Monthly Review Press, s. 149-162.

Foster, J. B. (2000) *Marx's Ecology*. New York: Monthly Review Press.

Foucault, M. (1970) *The Order of Things*. London: Tavistock.

Fox, W. (1984) *Deep Ecology: A New Philosophy of Our Time?* *The Ecologist*, 14: 194-200.

Fox, W. (1990) *Toward a Transpersonal Ecology*. Boston, MA: Shambhala.

Fromm, E. (1968) *The Revolution of Hope*. New York: Harper & Row.

Fukuyama, F. (1992) *The End of History and the Last Man*. London: Hamish Hamilton.

Fuller, R. B. (1969) *Utopia or Oblivion*. New York: Bantam Books.

Geddes, P. (1915) *Cities in Evolution*. London: Williams & Norgate.

Geddes, P. (1950) *Cities in Evolution*, yeni baskı. London: Benn.

Geddes, P. ve Thomson, J. A. (1889) *The Evolution of Sex*. New York: Humboldt.

Geddes, P. ve Thomson, J. A. (1931) *Life: Outlines of Biology*. New York: Harper.

Gellner, E. (1973) *Cause and Meaning in the Social Sciences*. London: Routledge & Kegan Paul.

Giddens, A. (1981) *A Contemporary Critique of Historical Materialism*. London: Macmillan.

Godwin, W. ([1793] 1971) *Enquiry Concerning Political Justice*. Oxford: Clarendon Press.

Gold, M. (1930) *Jews Without Money*. New York: Liveright.

Goodwin, B. (1994) *How the Leopard Changed its Spots*. London: Orion Books.

Gorz, A. (1980) *Ecology as Politics*. Boston, MA: South End Press.

Gorz, A. (1982) *Farewell to the Working Class*. London: Pluto Press.

Graham, R. (2000) *Broken Promises: The Politics of Social Ecology Revisited*, *Social Anarchism* 29: 26-41.

Graham, R. (2004) *Reinventing Hierarchy: The Political Theory of Social Ecology*, *Anarchist Studies*, 12(1): 16-35.

Gray, J. (2002) *Straw Dogs*. London: Granta Books.

Grinde, D. A. ve Johansen, B. E. (1995) *Ecocide of Native America*. Santa Fe, NM: Clear Light.

Guha, R. (1996) *Lewis Mumford: The Forgotten American Environmentalist*, D. Macauley (1996) *Minding Nature: The Philosophers of Ecology içinde*. New York: Guilford Press, s. 209-228.

Gutkind, E. A. (1954) *Community and Environment*. New York: Philosophical Library.

Haeckel, E. (1905) *The Wonders of Life*. London: Watts.

Hannigan, J. A. (1995) *Environmental Sociology*. London: Routledge.

Hardin, G. (1968) *The Tragedy of the Commons*, *Science*, 162: 1243-1248.

Hardin, G. (1974) *Living on a Lifeboat*, *Bioscience*, 24: 561-568.

Harvey, D. (1996) *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Oxford: Blackwell.

Hay, P. (2002) *A Companion to Environmental Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Hegel, G. W. F. ([1807] 1977) *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press.

Heider, U. (1994) *Anarchism: Left Right and Green*. San Francisco: City Lights Books.

Higgs, E. S. (1998) 'Small' is Neither Beautiful or Ugly: It is Merely Small, A. Light (der.) *Social Ecology after Bookchin içinde*. New York: Guilford Press, s. 240-261.

Hobbes, T. ([1651] 1951) *The Leviathan*. London: Macmillan.

Howard, E. ([1898] 1965) *Garden Cities of Tomorrow*. Cambridge, MA: MIT Press.

Howell, S. ve Willis, R. (der.) (1989) *Societies at Peace*. London: Routledge.

Hughes, T. P. ve Hughes, A. C. (der.) (1990) *Lewis Mumford: Public Intellectual*. New York: Oxford University Press.

Hume, D. ([1748] 1955) *An Inquiry Concerning Human Understanding*. Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill.

Huxley, J. (1964) *Essays of a Humanist*. New York: Harper & Row.

- Illich, I. (1973) *Tools for Conviviality*. London: Fontana.
- Jacobs, J. (1961) *The Death and Life of Great American Cities*. New York: Random House.
- Jacoby, R. (1987) *The Last Intellectuals*. New York: Noonday Press.
- Jaspers, K. (1962) *Kant*. New York: Harcourt Brace.
- Jefferies, R. (1883) *The Story of My Heart*. London: Longmans Green.
- Jonas, H. (1966) *The Phenomenon of Life*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kalm, P. (1772) *Travels in North America*. London: Lowndes.
- Keulartz, J. (1998) *The Struggle for Nature*. London: Routledge.
- Kitchen, P. (1975) *A Most Unsettling Person*. London: Gollancz.
- Kohan, N. (2005) Postmodernism, Community Fetishism and Hegemony, *International Socialism*, 105: 139-158.
- Kovel, J. (2002) *The Enemy of Nature*. London: Zed Books.
- Krech, S. (1999) *The Ecological Indian*. New York: Norton.
- Kropotkin, P. (1899) *Fields, Factories and Workshops*. London: Nelson
- Kropotkin, P. (1902) *Mutual Aid*. London: Heinemann.
- Kurtz, P. (1983) *In Defense of Secular Humanism*. Amherst: Prometheus Books.
- Lappe, F. M. ve Collins, J. (1979) *Food First*. New York: Ballantine.
- Lear, L. (1998) *Rachel Carson: Witness for Nature*. London: Allen Lane.
- Lee, D. (1959) *Freedom and Culture*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Leopold, A. (1949) *A Sand County Almanac*. New York: Oxford University Press.
- Leval, G. (1975) *Collectives in the Spanish Revolution*. London: Freedom Press.
- Lewin, R. (1993) *Complexity*. London: Phoenix.
- Lewis, J. (1962) *History of Philosophy*. London: English Universities Press.
- Lewis, M.W. (1992) *Green Delusions*. Durham, NC: Duke University Press.
- Light, A. (der.) (1998) *Social Ecology after Bookchin*. New York: Guilford Press.
- Light, A. ve Rolston, H. (der.) (2003) *Environmental Ethics: An Anthology*. Oxford: Blackwell.
- Lovejoy, A. O. (1936) *The Great Chain of Being*. Cambridge MA:

Harvard University Press.

Lovejoy, A. O. ve Boas, A. (1935) *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. Baltimore, MA: Johns Hopkins University Press.

Lovelock, J. E. (1979) *Gaia: a New Look at Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press.

Lowenthal, D. (2000) *George Perkins Marsh: Prophet of Conservation*. Seattle, WA: University of Washington Press.

Luccarelli, M. (1995) *Lewis Mumford and the Ecological Region*. New York: Guilford Press.

Macauley, D. (der.) (1996) *Minding Nature: The Philosophers of Ecology*. New York: Guilford Press.

Machiavelli, N. ([1532] 1953) *The Prince*. Harmondsworth: Penguin.

Mahner, M. (der.) (2001) *Scientific Realism: Selected Essays of Mario Bunge*. Amherst: Prometheus Books.

Mander, J. (1991) *In the Absence of the Sacred*. San Francisco: Sierra Club Books.

Manes, C. (1990) *Green Rage*. Boston, MA: Little, Brown.

Margulis, L. (1981) *Symbiosis in Cell Evolution*. San Francisco: W. H. Freeman.

Margulis, L. (1998) *The Symbiotic Plant*. London: Weidenfeld & Nicolson.

Marsh, G. P. (1864) *Man and Nature*. London: Sampson Low.

Marx, L. (1964) *The Machine and the Garden*. New York: Oxford University Press.

Marx, L. (1990) *Lewis Mumford: Prophet of Organism*, T. P. Hughes ve A. C. Hughes (der.) *Lewis Mumford: Public Intellectual içinde*. New York: Oxford University Press, s. 164-180.

Mathews, F. (1991) *The Ecological Self*. London: Routledge.

Mayr, E. (1988) *Toward a New Philosophy of Biology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Mayr, E. (2002) *What Evolution Is*. London: Weidenfeld & Nicolson.

McHarg, I. (1969) *Design with Nature*. Philadelphia, PA: Natural History Press.

McIntosh, J. (1974) *Thoreau as Romantic Naturalist*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

McKibben, B. (1990) *The End of Nature*. Harmondsworth: Penguin.

Midgley, M. (1985) *Evolution as a Religion*. London: Methuen.

Miller, D. L. (der.) (1986) *The Lewis Mumford Reader*. New

York: Pantheon Books.

Miller, D. L. (1989) *Lewis Mumford – a Life*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.

Mills, C. W. (1956) *The Power Elite*. London: Oxford University Press.

Milton, K. (1996) *Environmentalism and Cultural Theory*. London: Routledge.

Miss Ann Thropy (1987) *Population and AIDS, Earth First!* 1 May: 32.

More, T. ([1516] 1965) *Utopia*. Harmondsworth: Penguin.

Morris, B. (1981) *Ecological Humanism*, *New Humanist*, 97: 18-21.

Morris, B. (1993a) *Bakunin: The Philosophy of Freedom*. Montreal: Black Rose Books.

Morris, B. (1993b) *Reflections on Deep Ecology*, M. Bookchin v.d. (1993) *Deep Ecology and Anarchism içinde*. London: Freedom Press, s. 37-46.

Morris, B. (1995) *Beyond Dualism: Notes on Feminist Environmental Philosophy*, *Society & Nature*, 7(1): 158-167.

Morris, B. (1996a) *Ecology and Anarchism*. Wells: Images.

Morris, B. (1996b) *Western Conceptions of the Individual*. Oxford: Berg.

Morris, B. (1996c) *Rudolf Bahro: Green Visionary or Eco-Fascist*, *Freedom*, 57: 18.

Morris, B. (2004) *Kropotkin: The Politics of Community*. Amherst: Humanity Books.

Morris, B. (2009) *The political legacy of Murray Bookchin*, *Anarchist Studies*, 17(1): 95-105.

Morris, C. W. (1948) *The Open Self*. New York: yayıncı bilinmiyor.

Mumford, L. (1922) *The Story of Utopias*. Gloucester MA: P. Smith.

Mumford, L. (1926) *The Golden Day*. New York: Boni & Liveright.

Mumford, L. (1931) *The Brown Decades*. New York: Dover.

Mumford, L. (1934) *Technics and Civilization*. London: Routledge & Kegan Paul.

Mumford, L. ([1938] 1970) *The Culture of Cities*. London: Secker & Warburg.

Mumford, L. (1940) *Faith for Living*. London: Secker & Warburg.

Mumford, L. (1944) *The Condition of Man*. London: Secker &

Warburg.

Mumford, L. (1951) *The Conduct of Life*. London: Secker & Warburg.

Mumford, L. (1956) *The Human Prospect*. London: Secker & Warburg.

Mumford, L. (1957) *The Transformations of Man*. London: Allen & Unwin.

Mumford, L. (1961) *The City in History*. Harmondsworth: Penguin.

Mumford, L. (1967) *The Myth of the Machine*. London: Secker & Warburg.

Mumford, L. (1970) *The Pentagon of Power*. London: Secker & Warburg.

Mumford, L. (1976) *Findings and Keepings*. London: Secker & Warburg.

Mumford, L. (1979) *My Works and Days*. New York: Harcourt Brace.

Mumford, L. (1982) *Sketches from Life*. New York: Dial Press.

Naess, A. (1973) *The Shallow and the Deep: Long Range Ecology Movements*, *Inquiry*, 16: 95-100.

Naess, A. (1989) *Ecology, Community and Lifestyle*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nash, R. (1973) *Wilderness and the American Mind*. New Haven, CT: Yale University Press.

Nash, R. (1989) *The Rights of Nature*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.

Nicolson, M. H. (1959) *Mountain Gloom and Mountain Glory*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Nisbet, R. (1988) *The Present Age*. New York: Harper & Row.

Oelschlaeger, M. (1991) *The Idea of Wilderness*. New Haven, CT: Yale University Press.

Ophuls, W. (1977) *Ecology and the Politics of Scarcity*. San Francisco: W. H. Freeman.

Orians, G. H. ve Heerwagen, J. H. (1992) *Evolved Responses to Landscapes*, J. H. Barkow v.d., *The Adapted Mind içinde*. New York: Oxford University Press, s. 555-579.

Ortega y Gasset, J. (1961) *History as a System*. New York: Norton.

Palmer, J. A. (2001) *Fifty Key Thinkers on the Environment*. London: Routledge.

Patterson, T. C. (1997) *Inventing Western Civilization*. New York: Monthly Review Press.

- Peirats, J. (1974) *Anarchists in the Spanish Revolution*. Detroit, MI: Black & Red.
- Perlman, F. (1983) *Against His-Story, Against Leviathan*. Detroit, MI: Black & Red.
- Peterson, A. L. (2001) *Being Human*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Piel, G. (der.) (1990) *The World of René Dubos*. New York: Holt.
- Pieterse, J. N. (2004) *Globalization and Culture*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Pirenne, H. (1925) *Medieval Cities*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Plumwood, V. (1993) *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge.
- Plumwood, V. (2002) *Environmental Culture*. London: Routledge.
- Pretty, J. (der.) (2005) *The Earthscan Reader in Sustainable Agriculture*. London: Earthscan.
- Prigogine, I. ve Stengers, I (1984) *Order out of Chaos*. London: Fontana.
- Rackham, O. (1986) *The History of the Countryside*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Radin, P. (1960) *The World of Primitive Man*. New York: Grove Press.
- Rahula, W. (1959) *What the Buddha Taught*. New York: Grove Press.
- Rexroth, K. (1975) *Communalism*. London: Owen.
- Richards, V. (1983) *Lessons of the Spanish Revolution*. London: Freedom Press.
- Rigby, S. H. (1987) *Marxism and History*. Manchester: Manchester University Press.
- Rochberg-Halton, E. (1990) *The Transformation of Social Theory*, T. P. Hughes ve A. C. Hughes (der.) Lewis Mumford: *Public Intellectual içinde*. New York: Oxford University Press, s. 127-151.
- Rose, H. ve Rose, S. (der.) (2000) *Alas, Poor Darwin*. London: Cape.
- Rose, S. (1997) *Lifelines*. London: Penguin.
- Rose, S. (2005) *The 21st Century Brain*. London: Cape.
- Roszak, T. (1970) *The Making of a Counter-Culture*. London: Faber.
- Russell, G. (1912) *Co-operation and Nationality*. Yayın yeri ve yayıncı bilinmiyor.
- Sachs, W. (1999) *Planet Dialectics*. London: Zed Books.

- Sale, K. (1980) *Human Scale*. New York: Putnam.
- Sale, K. (1985) *Dwellers in the Land*. San Francisco: Sierra Book Club.
- Salt, H. S. (1896) *Life of Henry David Thoreau*. London: Scott.
- Sauer, C. O. (1969) *Agricultural Origins and Dispersals*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Schumacher, E. F. (1973) *Small is Beautiful*. London: Abacus.
- Schumacher, E. F. (1977) *A Guide for the Perplexed*. London: Cape.
- Scott, J. C. (1998) *Seeing Like a State*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Segal, H. P. (1990) Mumford's Alternatives to the Megamachine, T. P. & A. C. Hughes (der.) içinde (1990) s. 100-109
- Selye, H. (1956) *The Stress of Life*. New York: McGraw-Hill.
- Sessions, G. (der.) (1995) *Deep Ecology for the Twenty-First Century*. Boston, MA: Shambhala.
- Seton, E. T. (1903) *Two Little Savages*. London: Constable.
- Sheldon, W. H. (1942) *The Varieties of Temperament*. New York: Harper.
- Shils, E. (1983) Lewis Mumford, *New Criterion*, 1: 38-43.
- Sim, S. (2004) *Fundamentalist World*. Cambridge: Icon Books.
- Skolimowski, H. (1981) *Eco-Philosophy*. Boston, MA: Marion Boyars.
- Snyder, G. (1995) *The Rediscovery of Turtle Island*, G. Sessions (der.) (1995) *Deep Ecology for the Twenty-First Century* içinde. Boston, MA: Shambhala, s. 454-462.
- Sorrell, R. D. (1988) *St Francis of Assisi and Nature*. Oxford: Oxford University Press.
- Speiser, E. A. (1966) *The World History of Jewish People*. London: W. H. Allen.
- Spengler, O. (1928) *The Decline of the West*. London: Allen & Unwin.
- Starhawk (1979) *The Spiral Dance*. New York: Harper Collins.
- Tagore, R. (1961) *Towards Universal Man*. Bombay: Asia Publishing House.
- Tallis, R. (2011) *Aping Mankind*. Durham: Acumen.
- Thompson, E. P. (1963) *The Making of the English Working Class*. Harmondsworth: Penguin.
- Tobias, M. (der.) (1985) *Deep Ecology*. Latton, UT: Peregrine Smith.
- Trager, W. (1970) *Symbiosis*. New York: Van Nostrand.
- Unamuno, M. de (1962) *Tragic Sense of Life*. London: Fontana.

- Vogt, W. (1948) *The Road to Survival*. New York: Sloane.
- Walls, L. D. (1995) *Seeing New Worlds*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Walter, N. (2007) *The Anarchist Past*. Nottingham: Four Seasons.
- Ward, B. ve Dubos, R. (1972) *Only One Earth: The Care and Maintenance of a Small Planet*. Harmondsworth: Penguin.
- Watson, D. (1996) *Beyond Bookchin*. Detroit, MI: Fifth Estate.
- Watson, D. (1998) *Social Ecology and the Problem of Technology*, A. Light (der.) *Social Ecology after Bookchin içinde*. New York: Guilford Press, s. 211-239.
- Watson, D. (1999) *Against the Megamachine*. New York: Autonomedia.
- Westbrook, R. (1990) Lewis Mumford, John Dewey and the 'Pragmatic Acquiescence', T. P. Hughes and A. C. Hughes (der.) *Lewis Mumford: Public Intellectual içinde*. New York: Oxford University Press, s. 301-322.
- Wheeler, W. M. (1928) *Emergent Evolution and the Development of Societies*. New York: Norton.
- White, G. ([1789] 1989) *The Natural History of Selborne*. London: Lutterworth Press.
- White, L. Jr (1967) *The Historical Roots of our Ecological Crisis*, *Science*, 155: 1203-1207.
- Whitman, W. (1855 [1958]) *Leaves of Grass*. New York: New American Library.
- Wilson, E. O. (1975) *Sociobiology: A New Synthesis*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wilson, E. O. (1978) *On Human Nature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wilson, E. O. (1993) *Biophilia and the Conservation Ethic*, S. R. Kellert ve E. O. Wilson (der.) *The Biophilia Hypothesis içinde*. Washington: Island Press, s. 31-41.
- Worster, D. (1977) *Nature's Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Worster, D. (1993) *The Wealth of Nature*. New York: Oxford University Press.
- Zerzan, J. (1988) *Elements of Refusal*. Seattle, WA: Left Bank Books.
- Zimmerman, M. (1981) *Eclipse of the Self*. Athens, OH: Ohio University Press.
- Zimmerman, M. (1994) *Contesting Earth's Future*. Berkeley, CA: University of California Press.

Antik Mezopotamya

Var Olmamış Cennet

Susan Pollock

Kitap Mezopotamya'nın alüvyal ovalarındaki ilk devletlerin ve kentsel toplumların milattan önce 5000 ile 2100 tarihleri arasındaki yaklaşık üç bin yıllık süreç boyunca ortaya çıkışlarını ve bunların öncüllerini detaylı olarak ele almaktadır. Açıkça antropolojik bir yöntem benimseyen Susan Pollock antik Mezopotamya'nın geçmişine dair anlayışımızı zenginleştirmek için çağdaş kuramsal bakış açılarından da faydalanmaktadır.

Çalışma farklı toplumsal cinsiyet ve sınıflardan insanların siyasal, ekonomik ve ideolojik alanlardaki değişimlere ne tür katkılarda bulunduğunu ve tepkiler geliştirdiğini incelemektedir. Kitaptaki yorumlar bölgesel yerleşim örüntüleri, hayvan varlığı (direy) kalıntıları, yapıt dağılımı ve etkinlik şekillenmeleri, resimyazı, metinler ve definler üzerine çalışmalara dayanmaktadır.

EKOLOJİK İNSANCILLIĞIN ÖNCÜLERİ

MUMFORD, DUBOS ve BOOKCHIN

BRIAN MORRIS

Bir kitaba üç düşünsel yaşamöyküsü sığdıran Brian Morris, modern ekoloji hareketinin gelişimine damgasını vuran Lewis Mumford, René Dubos ve Murray Bookchin'in fikirlerini, son derece kolay anlaşılır bir biçimde ele alıyor. Bu isimler, bir uçta endüstri megamakinelerinin öteki uçta modernlik karşıtı tepkinin yer aldığı çıkmazsız ikiliğin ötesine geçerek oldukça makul mantıklı bir üçüncü yol öneriyor. Morris'in ekolojik insancılık adını verdiği bu ümitvar gelenek, doğayla tekrar hemhal olmuş bir toplum; ekolojik, eşitlikçi ve demokratik bir kent ve kültürü yaratma düşüncesini benliklerimizde canlandırıyor.

Lafı dolandırmayan, açık ve akıcı üslubuyla sokaktaki eylemciden kuram meraklısı akademisyenlere ve ekologlara kadar her kesime hitap eden *Ekolojik İnsancılığın Öncüleri*, ekolojiye, siyasete, felsefeye merak duyanların ya da halihazırda sahada faaliyet gösterenlerin tekrar tekrar okuması gereken bir eser.

