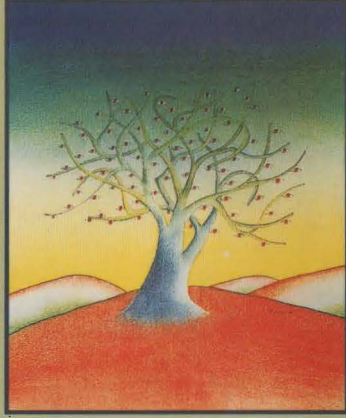


EKOLOJİK BİR TOPLUMA DOĞRU

Murray Bookchin



İngilizceden çeviren: Abdullah Yılmaz



A

Ayrıntı: 152
İnceleme dizisi: 78

Ekolojik Bir Topluma Doğru
Murray Bookchin

İngilizceden çeviren
Abdullah Yılmaz

Yayıma hazırlayan
Fermâ Lekesizalın

Kitabın özgün adı
Toward an Ecological Society

Black Rose Books/1988
basımından çevrilmiştir.

© Murray Bookchin

Bu kitabın tüm yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir

Kapak illüstrasyonu
Jean-Michel Folon

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzeltili
Sait Kızıllırmak-Memet Celep

Basıma hazırlık
Renk Yapımevi (0 212) 516 94 15

Baskı ve cilt
Mart Matbaacılık Sanatları Ltd. Şti. (0 212) 212 03 39-40

Birinci basım
Haziran 1996

ISBN 975-539-129-0

AYRINTI YAYINLARI

Piyer Loti Cad. 17/2 34400 Çemberlitaş-İstanbul Tel: (0 212) 518 76 19 Fax: (0 212) 516 45 77

Murray Bookchin
EKOLOJİK BİR
TOPLUMA DOĞRU



İNCELEME DİZİSİ

ŞENLİKLİ TOPLUM/*Ivan Illich*2. basım / YEŞİL POLİTİKA/*Jonathon Pomitt*2. basım / MARKS, FREUD VE GÜNLÜK HAYATIN ELEŞTİRİSİ/*Bruce Brown*2. basım / KADINLIK ARZULARI/*Rosalind Coward*3. basım / FREUD'DAN LACAN'A PSİKANALİZ/*Saffet Mural Turaf* 2.basım / NASIL SOSYALİZM? HANGİ YEŞİL? NİÇİN TİNSELLİK?/*Rudolf Bahro*2. basım / ANTROPOLOJİK AÇIDAN ŞİDDET/*Der: David Riches* / ELEŞTİREL AİLE KURAMI/*Mark Poster* / İKİBİN'E DOĞRU/*Raymond Williams* / DEMOKRASİ ARAYIŞINDA KENT/*Kürşat Burnin* / YARIN/*Robert Havemann* / DEVLETE KARŞI TOPLUM/*Pierre Clastres* / RUSYA'DA SOVYETLER (1905-1921)/*Oskar Anweiler* / BOLŞEVİKLER VE İŞÇİ DENETİMİ/*Maurice Brinton* / EDEBİYAT KURAMI/*Terry Eagleton* / İKİ FARKLI SİYASET/*Levent Köker* / ÖZGÜR EĞİTİM/*Joel Spring* / EZİLENLERİN PEDAGOJİSİ/*Paulo Freire*2. basım / SANAYİ SONRASI ÜTOPYALAR/*Boris Frankel* / İŞKENCEYİ DURDURUNU/*Taner Akçam* / ZORUNLU EĞİTİME HAYIR/*Catherine Baker*2. basım / SESSİZ YİĞİMLERİN GÖLGESİNDE YA DA TOPLUMSALIN SONU/*Jean Baudrillard/Tükenmiş* / ÖZGÜR BİR TOPLUMDA BİLİM/*Paul Feyerabend* / VAHŞİ SAVAŞÇININ MUTSUZLUĞU/*Pierre Clastres* / CEHENNEME ÖVGÜ/*Gündüz Vassaf*5. basım / GÖSTERİ TOPLUMU VE YORUMLARI/*Guy Debord* / AĞIR ÇEKİM/*Lynne Segal* / CİNSEL ŞİDDET/*Alberto Godenzi* / ALTERNATİF TEKNOLOJİ/*David Dickson* / ATEŞ VE GÜNEŞ/*Iris Murdoch* / OTORİTE/*Richard Sennett* / TOTALİTARİZM/*Simon Torrey* / İSLAM'IN BİLİNÇALTINDA KADIN/*Felma Ayt Sabbah*2. basım / MEDYA VE DEMOKRASİ/*John Keane*2. basım / ÇOCUK HAKLARI/*Der: Bob Franklin* / ÇÖKÜŞTEN SONRA/*Der: Robin Blackburn* / DÜNYANIN BATILILAŞMASI/*Serge Latouche* / TÜRKİYE'NİN BATILILAŞTIRILMASI/*Cengiz Aktar* / SINIRLARI YIKMAK/*Mary Mellor* / KAPİTALİZM, SOSYALİZM, EKOLOJİ/*André Gorz* / AVRUPAMERKEZCİLİK/*Samir Amin* / AHLAK VE MODERNLİK/*Ross Poole* / GÜNDELİK HAYAT KILAVUZU/*Susan Willis* / SİVİL TOPLUM VE DEVLET/*Der: John Keane* / TELEVİZYON: ÖLDÜREN EĞLENCE/*Neil Postman* / MODERNLİĞİN SONUÇLARI/*Anthony Giddens* / DAHA AZ DEVLET-DAHA ÇOK TOPLUM/*Rolf Cantzen* / GELECEĞE BAKMAK/*Michael Albert - Robin Hahnel* / MEDYA, DEVLET VE ULUS/*Philip Schlesinger* / MAHREMİYETİN DÖNÜŞÜMÜ/*Anthony Giddens* / TARİH VE TİN/*Joel Kovel* / ÖZGÜRLÜĞÜN EKOLOJİSİ/*Murray Bookchin* / DEMOKRASİ VE SİVİL TOPLUM/*John Keane* / ŞU HAIN KALPLERİMİZ/*Rosalind Coward* / AKLA VEDA/*Paul Feyerabend* / BEYİN İĞFAL ŞEBEKESİ/*Armand Mattelart* / İKTİSADİ AKLIN ELEŞTİRİSİ/*André Gorz* / MODERNLİĞİN SIKINTILARI / *Charles Taylor* / GÜÇLÜ DEMOKRASİ/*Benjamin Barber* / ÇEKİRGE/*Bernard Suits* / KÖTÜLÜĞÜN ŞEFFAFLIĞI/*Jean Baudrillard* / ENTELEKTÜEL/*Edward Said* / TUHAF HAVA/*Andrew Ross* / YENİ ZAMANLAR/*S. Hall-M. Jacques* / TAHAKKÜM VE DİRENİŞ SANATLARI/*J.C. Scott* / SAĞLIĞIN GASP/İvan Illich / SEVGİNİN BİLGELİĞİ/*Alain Finkielkraut* / KİMLİK VE FARKLILIK/*William Connolly* / ANTİPOLİTİK ÇAĞDA POLİTİKA/*Geoff Morgan* / YENİ BİR SOL ÜZERİNE TARTIŞMALAR/*Hilary Wainwright* / DEMOKRASİ VE KAPİTALİZM/*Samuel Bowles-Herbert Gintis* / OLUMSALLIK, İRONİ VE DAYANIŞMA/*Richard Rorty* / OTOMOBİLİN EKOLOJİSİ/*P. Freund-G. Martin* / ÖPÜŞME, GİDİKLANMA VE SIKILMA ÜZERİNE/*Adam Phillips* / İMKÂNSIZIN POLİTİKASI-İsyanla Bağlanma Arasındaki Entelektüel/*J.M. Besnier* / GENÇLER İÇİN HAYAT BİLGİSİ EL KİTABI-Gündelik Hayatta Devim/*Raoul Vaneigem* / CENNETİN DİBİ-Modern Zamanlarda Eğlencecik Hayat/*Gündüz Vassaf* / EKOLOJİK BİR TOPLUMA DOĞRU/*Murray Bookchin* / İDEOLOJİ/*Terry Eagleton* / DÜZEN VE KALKINMA KISACACINDA TÜRKİYE-Kalkınma Sürecinde Devletin Rolü/*Ahmet İnsel*

HAZIRLANAN KİTAPLAR

POSTMODERNİZM VE TÜKETİM KÜLTÜRÜ/*Mike Featherstone* / BARBARLIK/*Michel Henry* / KİMLİK MEKÂNLARI-Küresel Medya, Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırlar/*David Morley-Kevin Robins* / ERKEK AKILI/*Genevieve Lloyd* / DOSTLUK ANLAYIŞLARI/*Sandra Lynch* / POPÜLER KÜLTÜRLER-Rock ve Spor/*David Rowen* / KAMUSAL İNSANIN ÇÖKÜŞÜ-*Richard Sennett* / YÖNTEME KARŞI/*Paul Feyerabend* / POSTMODERN ETİK/*Zygmunt Bauman* / RUJ LEKESİ-20. Yüzyılın Gazli Tarihi/*Graef Marcus* / CAMERA POLITICA-Çağdaş Hollywood Sinemasının İdeolojisi ve Politikası/*D. Kellner-M. Ryan* / AMERİKA/*Jean Baudrillard* / GÜLME/*Henni Bergson* / BELLEĞİNİ YİTİREN TOPLUM-Adler'den Laing'e Konformist Psikolojinin Eleştirisi/*Russell Jacoby*

İÇİNDEKİLER

— TÜRKÇE BASIMA ÖNSÖZ	9
— GİRİŞ	17
— TAHRİPGÜCÜ, YARATMA GÜCÜ	39
<i>A. Ekolojik bunalımın kökleri</i>	41
<i>B. Ekoloji ve toplum</i>	45
<i>C. Hedefler</i>	48
<i>D. Eğitim ve örgütlenme</i>	51
<i>E. Doğrudan eylemin anlamı ve ilişki grupları</i>	51
<i>F. İki tercih arasında</i>	54

EKOLOJİK BİR TOPLUMA DOĞRU	60
EKOLOJİ HAREKETİNE AÇIK MEKTUP	75
ENERJİ, "EKOTEKNOKRASİ" VE EKOLOJİ.....	85
EKOTEKNOLOJİLER VE EKO-CEMAATLER KAVRAMI	95
A. İnsani ölçek olarak "insan"	97
B. Ekoloji ve çevrecilik	104
ÖZYÖNETİM VE YENİ TEKNOLOJİ.....	110
KENT PLANLAMASI MİTİ.....	128
BİR KENTSEL GELECEK VİZYONUNA DOĞRU	166
BURJUVA SOSYOLOJİSİ OLARAK MARKSİZM	186
A. Marksizm ve tahakküm	189
B. Doğanın fethi	192
C. Hiyerarşi ve tahakküm	198
NEO-MARKSİZM, BÜROKRASİ VE POLİTİK TOPLULUK ÜZERİNE	203
KENDİLİĞİNDENLİK VE ÖRGÜTLENME ÜZERİNE.....	241
SONUÇ: ÜTOPYACILIK VE FÜTÜRİZM.....	265
ANDRE GORZ YİNE ALMIŞ BAŞINI GİDİYOR YA DA ÇEVRECİLİK OLARAK POLİTİKA.....	275

Kızım, Debbie'ye

TEŞEKKÜRLER

Bu kitabın hazırlanması ve basımına yaptıkları katkılardan dolayı Dimitri Roussopoulos ve Lucia Kowaluk'a minnet duygularımı ifade etmek istiyorum. Bu harika insanlara duyduğum derin kişisel dostluk ve büyük saygı, uzun yıllar boyu ortak özgürlükçü ideallerimiz için harcadıkları çabalarını gölgelemesin. Kendilerine has özellikleri bir yana, neredeyse yirmi yıldır, gün be gün bir erdem ve kararlılık timsali olmuşlar ve çoktan unutulmuş çağdaşlarının şamataları ve gösterişli nutukları arasında sessizce ve göze çarpmadan düşleri gerçeklere dönüştüren bir ahlâki dürüstlük ve güvenirlilik sergilemişlerdir. Bu kararlılıkları, ortak ideallerimize bağlılıkları ve derin kavrayışları için onlara en içten ve sıcak teşekkürlerimi sunuyorum.

"Giriş" ve "Sonuç" bölümleri dışında, bu kitaptaki tüm makaleler aylık ya da haftalık dergilerde yayımlanmıştır; ancak birkaç çok önemli makale ilk defa eksiksiz ve müdahale edilmemiş bir halde yayımlanıyor. "Ekolojik Bir Topluma Doğru" ilk defa *WIN*'de, "Ekolojik Harekete Açık Mektup" *Rain*'de, "Kent Planlaması Miti" ve "Kendiliğindenlik ve Örgütlenme" *Liberation*'da, "Bir Kentsel Gelecek Vizyonuna Doğru" *The Urban Affairs Annual Review*, C.34'te (Sage Publications), "Ekoteknolojiler ve Eko-cemaatler Kavramı" *Habitat International*'da (Pergamon Press), "Burjuva Sosyolojisi Olarak Marksizm" *Comment*'te ve "Özyönetim ve Yeni Teknoloji" ile "Neo-Marksizmin Ötesinde" adını verdiğimiz "Neo-Marksizm Üzerine" kısaltılmış halde *Telos*'ta (Andre Gorz'un ekoloji konusundaki kitabının eleştirisiyle birlikte) yayımlandı. Bu sözü geçen çalışmaların yeniden basımına izin veren herkese şükranlarımı ifade etmek istiyorum. Bir neo-Marksist yönelimi benimser görünen *Telos*'ta Marksizm konusundaki en tartışmaya açık makalelerimin yayımlanmasında sergiledikleri bağımsız tutumları nedeniyle Paul Piccone ve Paul Breines'e özel bir şükran borcum var.

TÜRKÇE BASIMA ÖNSÖZ

Bu kitabın İngilizce konuşulan ülkelerde basımının üzerinden on beş yıl geçti. Kitabı oluşturan makalelerin neredeyse tamamı 1970'lerde, yalnızca iki tanesi 1980'de yayımlandı. Türkçe çevirisinde, bu makalelerin yayımlandığı toplumsal bağlam, o zaman tartışılan konular ve, neredeyse tam bir deneyim kuşağının sınavından sonra, ortaya atılan saptamaların geçerliliği hakkında bir şeyler söylemek uygun olacak görünüyor.

Geriye baktığımda, bu kitapta ifade edilen temel görüşlerin hiçbirini değiştirmek için bir neden göremiyorum. Bugün var olan çeşitli Yeşil ya da ekolojik hareketlerin kaderi ne olursa olsun, kitabımın birinci bölümünü oluşturan ekoloji konusundaki beş giriş makalesi bir kuşak önce olduğu gibi, bugün de bariz olarak gün-

demdedir. Aslında, 1970'lerde ortaya konmuş çözümlemeler onları yazarken tahmin edebileceğimden bile daha çok gündemdedir. Bu makaleler, eğer "ya büyü ya öl" ihtiyacına dayalı rekabetçi piyasa ekonomisi varlığını sürdürürse, bunun zamanımıza kadar görülmemiş boyutta, korkunç bir çevresel tahribata neden olacağı konusunda uyarıda bulunmaktadır. En karamsar tahminlerim göz önüne alındığında, bu kadar kısa bir sürede iddialarımın kanıtlanacağını düşünmemiştim. Anglo-Amerikan dünya liderliği çevresel sorunların çözümlendiği inancını güçlendirmeye çalışıyor ve birden çok çevreci grup bu iyimser bildirileri daha başta kabul etmeye hazırlanıyor bile olsa, ozon tabakasının incilmesi artık saklanamıyor ve "sera etkisi" denilen şeye bağlı olarak gezegenin ikliminde meydana gelen değişiklikler ölçülebilir hale geliyor ve bilimsel literatüre geçiyor. Daha 1965'te kaleme aldığım "Ekoloji ve Devrimci Düşünce" adındaki makalede, atmosferdeki karbondioksit oranının artışıyla, uzun gelecekteki iklim değişimlerini önceden görmüştüm. Ancak en karamsar ruh halimle bile bu değişimlerin bu yüzyılın sorunu haline gelebilecek kadar önemli olacaklarını beklememişim.

Çevresel sorunlar ve toplumsal altüst oluşların kökenleri üzerine yazmaya başladığımda, onlarca yıl önce olduğu gibi, bugün de beni rahatsız eden şey, kirlenme ve biyosferin basitleştirilmesini ele almada aynı nahif, tek yönlü zihniyetin *hâlâ* yaygın olmasıdır. Şimdi, "serbest piyasa" ve kapitalizm "tarihin sonu"nu, çağlar süren toplumsal çatışmanın nihai ve iyicil "son aşama"sını müjdeliyorken, birçok geleneksel çevreci açısından doğal dünyanın "tahakküm altına alınması" ve hemen bununla birlikte sonu gelmez büyüme inancının modern kapitalizmin yaşam şartı olan rekabet ihtiyacından doğduğunu kabul etmek *hâlâ* zordur. Tahakküm ve büyüme hiyerarşik toplum ve kapitalist ekonominin canevinde yatmaktadır. "Doğayı tahakküm altına alma" nosyonunu ortadan kaldırmak toplumu "düzene koyan" bir sistem olarak hiyerarşinin ortadan kaldırılmasını gerektirir; ve kirlenmeye ve biyosferin basitleştirilmesine son vermek bugün bile insanlığın kurtarıcısı olarak reklamı yapılan aynı piyasa ekonomisinin ortadan kaldırılmasını gerektirir. Doğu Avrupa ve Rusya'da yanlış olarak sosyalizm ya da komünizm olarak ad-

landırılan devlet kapitalizminin en az Avrupa-Amerika "serbest teşebbüs" kapitalizmi kadar anti-ekolojik ve çevreye zararlı olması bizi hiç şaşırtmamalıdır. "Sovyet" ya da Stalinist rejim dediğimiz şey, Komünist slogancıların 1930'lardan beri körü körüne bağlandıkları gibi, ağırlıklı olarak tarıma dayalı, "Batıyı yalamak"ta kararlı bir ülkede sermaye birikiminin vahşi bir biçiminden başka birşey değildir.

Bu kitaptaki makaleler, özetle, bugün yüz yüze olduğumuz ekolojik sorunların özünü yakalama çabasıdır: Yani, toplumsal ilişkilerde tahakküm ve ekonomik ilişkilerde rekabet. Alman Yeşilleri ve dünyanın birçok yerinde politik olarak, nahif çevreciler bir yana, Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki birçok sosyalistten bile duymakta olduğumuz, kapitalizm ve serbest rekabetin erdemleri hakkındaki mevcut çığırtañlık yüzünden, tüm bu makalelerdeki anti-hiyerarşik ve anti-kapitalist yönelim, her tür "Sol"un hiç olmazsa modern kapitalizme karşı bir zeminde bulunduğu yirmi yıl öncesine oranla bugün çok daha önemlidir.

Daha az olmamak üzere yine önemli olan, kitabın ortalarındaki kentlerle ilgili makalelerdir. Yakın geçmişin geleneksel insan boyutlu ve kavranabilir kentlerini yıkmakta olan kentsel yayılma bugün artık yalnızca "Kuzey" ya da "Birinci Dünya" ülkeleri için değil, çok daha tahripkâr bir oranda, "Güney" ve "Üçüncü Dünya" ülkeleri için can alıcı bir sorundur. Tarıma bağılı ve yerli halklar "gelişen dünya" denen dünyada öylesine inanılmaz boyutlarda topraklarından sökülüp atılıyorlar ki, çok geçmeden Latin Amerika, Afrika ve Asya halklarının büyük bir çoğunluğu metropoliten alanları kuşatan, sefalet ve hastalıktan kırılan gecekonduarda yaşıyor olacaklar. Bu kitaptaki kentle ilgili makalelerim, rasyonel kent gelişmesinin zorunlu olarak tüm insani ve ekolojik ihtiyaçlar üzerinde kâr ve sermaye büyümesine öncelik verecek bir büyüme-yönsemeli ekonomide mümkün olduğu nosyonunu alaya almaktadır. Değerlendirmemin bu kitaptaki makaleler arasında eşsiz olduğunu iddia etmiyorum, ancak görece yakın bir döneme kadar kent ve kent gelişmesi radikal düşüncenin ağırlıklı ilgi alanına girmiyordu. Ne var ki, çok anlamlı bir biçimde, bu makaleler eko-teknolojiler ve cemaat örgütlenmesinin yeni biçimlerine dayalı yeni çözümlere işaret ederler. Belli bazı

çevrecilerin ortaya attığı, bir piyasa yapılanması çerçevesinde tasarlanan ve toplumsal ilişkilerde köklü değişimlerden çok kentsel güzelleştirmeye önem veren "ekolojik kentler" in aksine, bu kipteki kentlerle ilgili makaleler, eğer kentler kültürün, insan toplumsallığının ve özgürlüğün uygulama merkezleri olacaklarsa, toplumun yapısında radikal değişiklikler yapılması ihtiyacı üzerinde durur.

Bugün Marx'ın eserlerinin giderek azalan ününe rağmen, sanıyorum, Marksizm konusundaki makalelerim hâlâ dikkatli okurların ilgisini çekiyor. Eğer onları daha ileri düzeyde bir toplumsal kavrayışa götürürsek, Marx'ın eserlerinden, hem doğrularından hem de yanlışlarından, öğrenebileceğimiz çok şey vardır. 1960'ların kendinden menkul Marksistleri, Amerikan Yeni Solu'nu ve öğrenci hareketini donuklaştırp, onun demokratik, insancıl ve ütopyacı hedeflerini Stalinizm ve Maoizm tarafından biçimlendirilen bir Marksizm yararına çarpıtır ve böylelikle radikal potansiyelini zehirlerken, gururla söyleyebilirim ki, ilk karşı çıkanlardan biri bendim. Bu Marksistlerin çoğunun gençliklerinde şiddetle suçladıkları aynı akademik dünyada rahat mekânlar buldıkları ve postmodernist göreliliğin entelektüel tohumlarını ekip Jürgen Habermas'ın özü boşalmış neo-Kantçılığını biçtikleri bir zamanda, 1940'lar gibi erken bir tarihten beri teorilerinde birçok hatalar bulmama rağmen, Marx'ın kendi zamanında yaptığı zengin katkıları göstermeyi bir borç biliyorum. Üretici güçlerin yeni bir "özgürlük alanı"na (komünizm) izin verecek düzeyde gelişmesine kadar, uzun sınıf yönetimi çağı boyunca insanın insan üzerindeki tahakkümüyle haklılaştırılan "doğanın tahakküm altına alınması" düşüncesi, kendilerine sosyalist diyenlerin ağırlıkla göz ardı ettikleri büyük bir yanılgıdır. Aslında bu, Marx'ın o zamanın liberal teorisyenleriyle paylaştığı stratejik bir hataydı. Şimdi bu temel hatayı, belki de bu alandaki benim çalışmalarımı dikkate almadan düzeltecek akademik Marksistlerin sıcak soluğunu ensemde hissediyorum. Bu tavır, sosyalistlerin geçmişte özgürlükçü solu ele alma biçimleri düşünüldüğünde görülmedik bir şey olmaz. Uzun dönemde, şimdi kendi radikal geçmişlerini eleştirerek akademik kariyer yapan çok sayıda tezcanlı sosyalistin özellikleriyle en sıradan burjuva entelektüellerinin özellikleri ara-

sındaki benzerlikleri değerlendirmeyi okura bırakmam gerekir.

"Marksizm ve Burjuva Sosyolojisi" makalemde pişmanlık duyduğum şey, özellikle Foucault gibi yapısalcılık sonrası akımın ve Deleuze gibi postmodernistlerin desteklediği anti-rasyonalizm ve ahistorisizm ışığında, on sekizinci yüzyıldaki halinin ötesinde geliştirilmesi gerektiğine inandığım bir proje olan Aydınlanma'nın eleştirisinde aşırıya kaçmam olmuştur.

İngilizce adıyla *Politika Olarak Ekoloji* kitabına yönelik sert eleştirimden alınan Andre Gorz hayranları varsa hâlâ, onlar bu kaprisli, çelişkili ve ciddiyetsiz "teorisyen"in, birçok Amerikalı yoldaşı gibi, ağırlıkla günümüzün toplumsal düzeni ile aynı çizgiye geldiğini akılda tutmalıdır. Bu makaleleri okuyan az sayıda okur, 1960 ortalarında yazılan, öğrencileri şu ya da bu biçimde "proleterler" olarak sınıflandırarak Amerikan öğrenci hareketine en görkemli günlerinde musallat olan Gorz'un *Emek Stratejisi* kitabının bu harekete verdiği zararın farkındadır. Böylelikle, Gorz ve potansiyel olarak kitlesel gençlik hareketi içinde bu kitabı öne çıkarmaktan son derece mutluluk duyan Demokratik Bir Toplum için Öğrenciler (SDS) içindeki Marksist klik, öğrenci militanlarını 1930'ların eskimiş sosyalizm ve sınıf mücadelesi nosyonlarına öyle bir bağladı ki, gelecek vaat eden bu hareket sonunda birçok bakımdan gençliğimde benim de üyesi olduğum Eski Sol Bolşevik örgütlenmelere benzeyen dar, dogmatik bir örgüte dönüştü. *Politika Olarak Ekoloji*'nin eleştirisinde, Gorz'un gelişmekte olan ekoloji hareketine de aynı zararı vermesini engellemeyi düşünüyordum. Amerika'da bir kitabın yapabileceği kadarıyla sınırlı bir katkıda bulunduğumu umuyorum yalnızca. Tüm saçmalıklarıyla bu kitap hâlâ günümüz okuruna, ekoloji hareketine politik bir boyutun nasıl verilmeyeceğinin mükemmel bir örneğini oluşturmaktadır. Bu kitabın son makalesi olan eleştirimin aynı zamanda sorumsuz bir "teorisyen"in, özellikle tutarsızlıklarının, nasıl eleştirilmesi gerektiğine ilişkin bazı ipuçları verebileceğini umarım.

"Ekoloji Hareketine Açık Mektup"um, Amerika Birleşik Devletleri ve Almanya'da büyüyen çevre hareketlerinin statüko içinde erime ihtimaliyle karşı karşıya oldukları on beş yıl öncesinde olduğu gibi, bugün de önsezili bir makaledir. Hem doğrudan hem de dolaylı olarak mektubun seslendiği anti-nükleer hareket ve Alman

Yeşilleri, uyarılanma rağmen, zaman içinde, ağırlıklı olarak liderlerinin manipölasyonlarına, gücün ve ödölün etkisine teslim oldular. Aynı "Açık Mektup", etkileri altına aldıkları hareketi hızlı "başarı"nın ödöllerini almak için beklemeye ve ilkelerini terke kurban eden, benim adlandırmamla, günümüz "idareci radikalleri" için de yazılabilir. Kavrayışlı ve tutarlı bir teori ve hiyerarşik oligarşiler karşısında kurumsal korunma sağlayan hedefleri açıkça belirlenmiş bir örgütlenme olmaksızın, radikal hareketlerin, özellikle politik inceliklerden habersiz çok sayıda insanı çeken ekoloji konularında yoğunlaşan hareketlerin ilkeli bütünlüklerini ve mevcut burjuva dünya karşısında kararlılıklarını koruyacaklarına ilişkin çok az bir umut olabilir.

Öyleyse, bu kitapta öne çıkan, toplumsal ekoloji, kentleşme, rasyonel bir toplum için yeni teknolojiler, Marksizm ve yeni bir politika gibi, görünüşte ayrı duran konuları birleştiren nedir? Tüm bu makaleler tek bir temaya farklı ifadeler kazandırmıştır: Tutarlı, özgürlükçü ve diyalektik bir bakış açısına duyulan ihtiyaç. Eğer tek bir suçum varsa, o da, tutarlı bir biçimde ve dogmatizme ya da sekterliğe kapılmaksızın, devrimci bir geleneği savunmaya ve bugün, ona kapitalizmin son dönem gelişmelerinde tam anlatımını bulan bir esneklik kazandırmaya çalışmam olmuştur.

Entelektüel gelişiminin 1930'ların büyük işçi hareketleri ve temel olarak özgürlükçü bir nitelik taşıyan ve yüz elli yıldan daha uzun bir zamanda oluşmuş sosyalizm idealleriyle biçimlenmiş olmasına rağmen, her zaman elimden geldiği kadarıyla çağımın ötesini düşünmeye ve içinde bulunduğum toplumsal bağlam kadar geleceğe de uzanan gelişmeleri ele almaya çalıştım. Kapitalizmin İkinci Dünya Savaşı'ndan da sağlam çıkacağı (yoldaşlarımla çoğu, benim gibi, savaş başlamadan kısa bir süre önce bunu imkânsız görüyordu) ve daha kötüsü, savaştan daha güçlenmiş ve istikrar kazanmış olarak çıkacağı artık belli olduğunda, kendimi ufukta ortaya çıkan toplumsal gelişmelerde neyin *yeni* olduğunu saptama işine verdim. Eski solun güya "denenmiş ve sınanmış" teorilerinin yeniden dolaşıma sokulması değil, gerçek anlamda bir Yeni Sol'a yol açabilecek mevcut sorunlar kadar yeni *potansiyellerle* de ilgileniyordum. Böylece çevre konularına ilgim, 1951 gibi erken bir tarihe rastlar; bu ilgi, 1950 sonlarının bireyci "yaşam tarzı"

anarşizminden farklı bir *toplumsallık*, 1960 başlarında genç karşı-kültürün açtığı *ütopyacı* imkânları, 1970'lerin *anti-hiyerarşik* feminizmini ve aynı zamanda, ulus-devlete karşıt olarak konfederal yerel yönetim politikalarını kapsıyordu. Böylelikle, eğer devrimci bakış açımı uyarlamaya çalıştığım bir şey varsa, o da, her zaman iflah olmayacak kadar irrasyonel gördüğüm statüko değil, yeni potansiyellerdi.

Dolayısıyla, bu kitapta ele aldığım konuların büyük çeşitliliğine rağmen, ileri görüşlü okur, insanlığın doğal dünyayla ilişkilerinde ortaya çıkan bunalımı, insan topluluklarında, özellikle kentte, yükselen yeni sorunları ve cins, ırk, bürokrasi ve toplumsal yaşam konularında artan hiyerarşi bilincini açıklama peşindeki sol-özgürlükçü bir fikirler kümesinin sonu gelmez irdelenmesini; aynı zamanda toplumsal ekoloji ilkelerinin ortaya çıkardığı içgörüyeye dayalı bir pratik formüle etmek için bitmek bilmez çabayı ayırt edecektir. *Potansiyel* sözcüğü, öne çıkarılmasa bile, bütün yazdıklarımda kilit önemdedir: Toplumda yok olmayacak sorunlar vardır. "Çevre sorunları" denen şey ya da benim ekolojik sorun dediğim şeyin, birçok Avrupa ülkesinde Yeşil hareketlerin çürümelerine ve Kuzey Amerika'da anlamlı bir yenisini kurmaktaki başarısızlığa rağmen, zamanla ağırlaşacağı kesindir. Ozon tabakası gittikçe inceliyor, yeryüzü sera etkisinin bir sonucu olarak ısınıyor ve kapitalizm biyosferin bütünselliğini parçalama işini en iyi biçimde yerine getiriyor. Ağır ekonomik istikrar konuları olduğu gibi duruyor, "Birinci Dünya"nın bile nüfusu aşırı fazla. Kentler, eğer onlara artık bu ad verilebilirse, denetimsiz bir biçimde büyürken, büyük ya da küçük suçlar bir "endüstri" ve kendi çapında bir "ekonomi" haline geliyor. Nükleer yığınak, önümüzdeki yıllarda görece endüstrileşmemiş ülkeler arasında bile feci savaşlar ihtimalinin kapısını açmıştır.

Böylece, Amerika'da çok sık duyulan, modern kapitalizmin, binlerce yıllık tarihin birleştiği "üst nokta" olduğu yolunda en iyi halde bir gotik espri, en kötü halde ise entelektüel bir çocukluk etkisi bırakan safsatalar ortaya çıkıyor. Yıllarca önce, Kasım 1944'te, hâlâ Eski Sol'un aktif bir üyesi iken, Internationale *Kommunisten Deutschlands*'dan sürgündeki Alman Troçkist yoldaşlarım (özellikle, onların önde gelen teorisyeni Josef Weber), öteki gruplar

benzer alternatifleri ortaya koymadan çok önce, "Kapitalist Barbarlık ve Sosyalizm" adında çözümlemeci bir manifesto yayımlamıştı. IKD manifestosunda artık geçerli olmayan çok şey var, ancak savaşın en kötü yıllarında ortaya koyduğu açık tercih, elli yıl önce olduğu gibi bugün de geçerlidir. Eğer "bilimsel sosyalizm"i sosyalist bir toplumun "kaçınılmazlığı"nı iddia ediyorduyorsa, Marx hata yapıyordu; ancak bana göre, ister son derece yıkıcı toplumsal ayaklanmalardоğuracak iç çelişkiler isterse daha yıkıcı ekolojik altüst oluşlar doğuracak sermaye birikimi sayesinde olsun, kapitalizmin ölümünün kaçınılmazlığını saptadığında haklıydı.

Her halükârda, Marx'ın en büyük teorik başarısı, eğer insanlığı rasyonel bir toplumun yaratılması yönünde ateşlemeksizin serpilmesine izin verilirse, kapitalizmin, *barbarlık* üreteceğini önceden görmesiydi. Ve, yirminci yüzyıldan yirmi birinci yüzyıla girerken, ya rasyonel bir toplum ya da herhangi bir ileri biçimde toplumun yıkımı alternatiflerinin gelecek kuşağın gözlerinin içine baktığına ilişkin yeterince kanıt vardır. İnsanlığın böyle bir yol ayrımına yaklaşmakta olduğu, bir kuşak geçmiş olmasına rağmen, okuyacağınız makaleleri ne yazık ki çok önemli kılmaktadır.

Murray Bookchin

6 Şubat 1994

Not: Bu kitabı teorik olarak daha geniş bir çerçevede ve toplumsal ekolojideki pratik çalışmalarla birlikte okumak isteyenlerin yazar tarafından kaleme alınmış en azından üç kitabı okumaları önerilir: *Toplumun Oluşumu*, toplumsal ekoloji konusunda geniş ve kolay okunur bir genel özet ve *Özgürlüğün Ekolojisi*." Bu çok önemli kitaplar çok yakında Türkçe olarak yayımlanacaktır. Yine toplumsal ekoloji açısından çok önemli bir kitap, konfederal yerel yönetimlerin doğası ve önemini tarihsel, teorik ve pratik açıdan irdeleyen *Kentsiz Kentleşme* ve toplumsal ekolojiye felsefi bir bakış açısı getiren *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*'dir.

* *Özgürlüğün Ekolojisi-Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü*, Murray Bookchin, Çev: Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, 1994.

Bu makaleler özel bir amaca göre düzenlenmiştir. Bu amaç radikal bir toplumsal yaşam eleştirisi *fıkrını* canlandırmaktır.

İlkin bunun soyut ya da önemsiz bir girişim olmadığı anlaşılmalıdır. Modern tarihte, radikal düşüncenin mevcut toplumsal düzenin tutarlı bir eleştirisi ve toplumsal yeniden yapılanma için bağdaşık bir proje olma kimliğini böylesine feci bir biçimde kaybettiği başka bir döneme rastlayamayız. Geçmişin sekter politikalarına çekilmeyi göze almıyoruz diyelim, hiç değilse, *Kuzey Amerika ve Avrupa'da sahici bir devrimci muhalefetin mevcut olmadığını* çekinmeden ortaya koymamız gerekir. Daha kötüsü, devrimci bir muhalefetin ne içerip ne içermediğine dair her türlü düşüncenin bulanmış ve tam bir belirsizlik noktasına erişmiş ol-

masıdır. Gerrard Winstanley, Jacques Danton, Gracchus Babeuf, Mikhail Bakunin, Luise Michel'in -hatta Marx, Luxemburg ve Lenin'in- ruhları ara sıra hâlâ aramızda dolaşıyor olsa bile öylesine silikleşmiş ve bir hayal perdesi ardında kalmışlardır ki, toplumsal vicdanın sesleri olarak bile onları görüp duyabilmemiz olanaksızlaşmıştır.

Şimdi "radikal" dediğimiz şey, üç asırlık devrimci muhalefet, toplumsal ajitasyon, entelektüel aydınlanma ve popüler başkaldırının tiksindirici bir taklididir. Zamanımızın radikal politikaları denince akla, seçim sandığının rehaveti, imza kampanyalarının ölümcül yavanlığı, arabalara yazılan sloganlar, manipülatif politikacıların çelişkilerle dolu retoriği, kamusal coşku yaratan gösteri sporları ve nihayet küçük reformlar için diz çöküp yalvaranlar geliyor; kısaca, doğrudan eylemin, savaşı taahhütlerin, isyancı çatışmaların, tarihteki her devrimci projenin işareti olan toplumsal idealizmin yalnızca gölgeleri. Dilekçelerin, sloganların, gösterilerin ve sabır isteyen kamusal eğitim görevinin bu projelerde yeri yok demek değildir bu. Ancak maceracı kaçamaklara, dengeli bir devrimci duruşun, yani uygun hedeflere varmanın uygun araçlarını yaratmaya yeten zaman ve mekân duyusuna sahip bir duruşun yokluğunun tanınması anlamını yüklemek zorunda da değiliz. Bana göre, çağdaş radikalizmin hedefleri ortayaş burjuva oportünizminin, küçük kazanımlar için satışın, aynı zamanda anlamsız seçmen yığınları olan "kitleler" in saygısını kazanmanın, gitgide daralan bir tercihler dünyası üreten "ehveni şer" politikalara yozlaştırıcı bir çekilişin ve nihayet toplumsal fikirlerin, örgütsel alışkanlıkların ve ütopyacı vizyonların kemikleşmesinin bütün özelliklerini taşıyorlar.

Günümüz "radikalizmi" ile ilgili en ürkütücü şey o yılan gibi soka "cüret" çılgınlığıdır. Danton'un Fransız Devrimi'nin kabaran dalgalarına binerek savunduğu "*L'audace! L'audace! encore L'audace!*" naraları ancak vakarla deri çantalarını taşıyan, konferans salonlarında öneriler getiren, dersliklerde ciltli kitaplarını sergileyen ve gösterilerde borazan çalan kendine özgü radikallere şaşırtıcı gelecektir. "İdareci radikal" çağı (Andrew Kopkind'in lanetleyen ifadesini kullanırsak) bizzat radikalizmi tarihin karanlıklarına göndermektedir. Bugün karşımıza çıkan şey radikalizmin evrensel bürokratikleştirilmesi ve teknokratikleştirilmesidir; hem

yalnızca örgütsel bürokrasiler ve merkezi liderliğin zafer kazanması anlamında değil, en açık sözlü yandaşlarının genel bakış açıları, vizyonları ve fikirleri anlamında da. "İdareci radikal" örgütsel tekniklerin, etkili manipölasyonların ve kitlesel seferberliğin *kendi içinde birer hedef* olarak uygulayıcısıdır. Teknik, toplumsal idealizmin yerini almıştır.

Radikal teori, buna karşılık, radikal politikadaki bu tarihsel dönüşün ideolojisi olarak daha ağır bir bedel ödemiştir. Sosyalizm ve hatta anarşizm geçmiş yüzyılın dogmatik bir yankısı olmaktan kurtulduğunda ise, akademi içi disiplinler haline gelerek "idareci radikalizm" in tabağını süsleyen bir çeşni hizmeti görmeye başlamıştır. "Radikal" teori pozu takınan çoğu şey, artık ya fikirler tarihinin dipnotlarıdır ya da politik piyasada pragmatik obskürantizme (bilgisizlik yandaşlığı-çn) destek veren entelektüel obskürantizmdir. "Piyasa" terimi bir metafor olarak alınmamalıdır. Toplumun bir burjuva duyarlılığıyla sömürgeleştirilmesi -toplumun piyasa tarafından sömürgeleştirilmesinin bir sonucu- artık tamamlanmıştır. Çünkü piyasa yalnızca üretimin, tüketimin, cemaat yaşamının ve aile bağlarının tamamını satıcı-alıcı eksenine oturtmakla kalmamış, burjuva hileleri, uzlaşmacılığı ve kariyerizmi biçimiyle kapitalizme karşı muhalefete de sızmıştır. Bunu bizzat muhalefetin anlamını sistemin kendi eleştiri ve söylem parametreleriyle uyum içine sokarak başarmıştır.

Hal böyleyken, radikal teorinin radikal pratiğe en azından azıcık kılavuzluk yapmasını talep ederek akademik züppeliğe hakaret etmek, "anti-entelektüel" ya da "anti-teorik" bir tutum sayılmaz. Ama teoriyi, günümüz "radikal" hareketlerindeki politik kariyeristlerin akademideki karşılıkları olan entelektüel kariyeristlerin mesleki ilgilerinden öte bir anlamı kalmayacak bir biçimde pratikten koparmak can sıkıcı bir bilgiçliktir.

İfadelerim aşırı kavgacı görünüyorsa, bunun nedeni, son yıllarda boy gösteren yeni ve özünde radikal konular, en azından potansiyel olarak eskinin söylemlerinden çok daha kapsamlı kuruluşçu içerimler taşıyan konular bütünüyle yakından ilgilenmemdir. Ekoloji, feminizm ve cemaat denetimini, yani son

kuşaktan hareketlerin büyük oranda ekonomik mücadelelerinin çok ötesine uzanan bir sorunlar yumağını kastediyorum. Bu yeni sorunlar, yalnızca adalet ve maddi sömürü değil, çok daha geniş özgürlükçü nosyonların ve kurtuluşçu bir ahlâki duyarlılığın gündeme gelmesine yol açmaktadır. Bugün, özellikle ekoloji, feminizm ve cemaat denetimi etrafında biçimlenen hareket ve eğilimler içinde söz konusu olan şey, özgürlükçü güçler olarak bunların hangi oranda tam olarak gerçekleşebilecekleridir.

Bu hareketler ve eğilimler, şimdi, kurtuluşçu mantıklarını statükonun teslimiyetçi, ölü doğmuş ve kalıplaşmış ideolojilerine dönüştürmekle tehdit eden bir bunalımla karşı karşıyadır. Kaderleri bizim o kurtuluşçu mantığı su yüzüne çıkarma, devrimci içeriğini açığa serme ve "özgürlük" sözcüğüne verebileceği yeni anlamı keşfetme yetimize bağlı görünüyor. Bu önemli çabayı gösteremezsek, toplumun iflas etmiş bir burjuva duyarlılığı tarafından sömürgeleştirilmesi tamamlanacaktır; hatta öyle bir tamamlanacaktır ki, bu yüzyılda devrimci bir muhalefetin yeniden serpilip gelişebilmesi şüpheli hale gelecektir.

Modern radikalizmin geleneksel merkezi; yani, işçi hareketi artık ölmüştür. Bu kitaptaki sosyalizm ve Marksizm üzerine makalelerim, bu hareketin iç sınırlarını ve tarihsel olarak yaslandığı gizemleştirilmiş öncülleri ayrıntılarıyla ele almaktadır. 1970'lerde boy gösteren ekoloji, feminist ve cemaat hareketleri sosyalizmin ardından bıraktığı sessizliği bir bıçak gibi yarmıştır. Bunlar hayat dolu ve isyankârdır; zengin vaatler taşımaktadırlar, ancak bu yeni hareketlerin giriştikleri mücadeleler büyük oranda yanlış yönlendirilmektedir. Ekoloji, feminizm ve cemaat hareketlerinin asıl meselesi yalnızca çevreyi kirletmek isteyenler ya da cinsiyetçiliğe arka çıkanlar ya da cemaat denetimine karşı çıkanlarla girilen bir çatışma değildir. Kirleticiler, cinsiyetçiler ve yerel yönetim bürokratları bu kimliklerini yakalarına takarlar. Onları seçip ayırabilirsiniz, eleştirebilirsiniz ve yetkili mevkilerinden uzaklaştırabilirsiniz. Ancak ekoloji, feminizm ve cemaat hareketlerinin yüz yüze kaldığı merkezi çatışma alanları esas olarak hareketlerin kendi *içlerinde* yatmaktadır. Burada, karşılaşılan sorun hareketlerin ortaya koydukları konuların kapsamlı içerimlerini keşfetme ihtiyacıdır: Doğa üzerinde insanın, kadın üzerinde erkeğin

ve toplum üzerinde devletin tahakkümünü, teknolojik, kurumsal, kültürel olarak ve bireyin rasyonelitesi ve duyarlılığı anlamında, ortadan tamamen kaldıran bütünüyle yeni, hiyerarşik olmayan bir toplumun yaratılması.

Sosyalist hareket serptiği 1840 ile 1940 arası dönemde, bu konuları açık olarak hiçbir zaman gündeme getirmedi. Öncelikli ilgi alanı ekonomiydi; ücretli emek ve sermayenin, ekonomik sınıfların ve sömürünün ortadan kaldırılması hareketine dönüşmüştü. Bu sorunların günümüze aktarılmış olmasını vurgulamaya bile gerek yoktur ve çözümleri ancak özgürlüğe somut bir anlam kazandırıldığında bulunacaktır. Ancak *ekonomik* anlamda sınıfsız, hatta sömürsüz olmakla birlikte, ister ataerkil aile, yaşlıların ve etnik grupların tahakkümü, bürokratik kurumlar, ideolojik manipülasyon biçiminde isterse işin yukarıdan aşağı bölüşümü biçiminde olsun, yine de hiyerarşik yönetimi ve toplumsal anlamda tahakkümü barındıran bir toplum olabilir. Hiyerarşi piramidinin art arda dizili katları komuta mevkisinde bulunanlara maddi ayrıcalıklar tanımadığı gibi boyun eğenlerin maddi feragatta bulunmasına da fırsat vermeyebilir; hatta, "düzen"le hiyerarşiyi eşleştiren ideolojik tahakküm geleneği, statüye prestij kazandıran psişik ayrıcalıklar, geçmişin geleneksel biçimleri ve duyarlılıklarını bugüne ve geleceğe taşıyan tarihsel süredurum unsurlarının hepsi sınıflar ortadan kalktıktan sonra bile hiyerarşiyi barındırabilir. Ancak, sınıfsız olsun ya da olmasın, toplum tahakküm ilişkileri ağına düşecek ve tahakkümle birlikte, genel bir emir ve komuta, özgürlüksüzlük ve aşağılanma durumu ortaya çıkacak ve belki de en önemlisi, her bireyin bilinçlilik, akıl yürütme, yaratıcılık ve kendi günlük yaşamı üzerinde tam kontrol hakkı gibi potansiyel özellikleri yok olup gidecektir.*

* Toplumsal teorinin binyılında geçerli olan elitizm ve öncücülük tarihinde, hiyerarşinin ideal toplumların yöneticilerine maddi ayrıcalıklar getirmek yerine metanet ve maddi dünyadan el etek çekmeyi teşvik etmesi hayli ironik bir durumdur. Platon'un "muhafızları" öncelikle yaşamın duysal zevklerini reddediyordu. Eğitimleri meşakkatli, sorumlulukları korkutucu, ihtiyaçları şiddetle kısıtlanmış, mal varlıkları komünal ve sınırlıydı. Her ne kadar bunlar ihlal edilme şerefine nail olsalar da, kilise, toplumdaki din adamlarından aynı sert taleplerde bulunacaktı. Modern zamanlarda bile ilk Bolşeviklerden büyük zor-

Ekoloji, feminist ve cemaat hareketleri bu çarpık gidişe karşı bir tavır almaktadır. Ekoloji, insanın doğa üzerindeki tahakkümü-
nün insanın insan üzerindeki tahakkümünden kaynaklandığı so-
rununa vurgu yapar. Feminizm daha da ileri gider ve insanın insan
üzerindeki hâkimiyetinin erkeğin kadın üzerindeki hâkimiyete-
tinden doğduğu sonucuna varır. Cemaat hareketleri örtük bir bi-
çimde, toplumsal tahakkümün yerini özyönetimin alması için yeni
tür bir yurttaş öznenin; yani, özgür, kendi kendini yöneten yurt-
taşın geliştirilmesi ve devletin her yere uzanan aygıtlarına mey-
dan okuyacak halk meclisleri gibi yeni kurumsal yapılara so-
kulması gerektiğini savunur. Ulaştıkları mantıksal sonuçlara
bakılırsa, bu hareketlerin tümü yalnızca sınıf oluşumlarına değil,
hiyerarşilere ve yalnızca maddi sömürüye değil, her tür tahakküm
ilişkisine kafa tutarlar. Hiyerarşik yapılar toplumsal ve kişisel ya-
şamın en mahrem alanlarına sızmış olsalar da ortaya çıkardıkları
sınıflar-üstü sorunlar hiçbir yerde sosyalist hareketin ve işçi ha-
reketlerinin sınırlı yörüngesine girmez. Dolayısıyla, eğer ekoloji,
feminist ve cemaat hareketlerinin mantığını sonuna kadar gö-
türececek olursak, özgürlük nosyonumuzu onun geçmişte zihnimize
yerleşmiş biçimlerinin ötesine yaymalıyız.

Peki ama bu yeni hareketler, kendi öncüllerinin mantığını iz-
leme ve onları tutarlı ve bütünlüklü bir tarzda tamamlama fırsatı
bulabilecekler mi?

Bu önemli konuyla ilgili iki büyük engel gözümüze çarp-
maktadır: Sosyalistlerin bu kapsamlı özgürlük kavramlarını eko-
nomik kategorilere indirgeme çabalarıyla "idareci radikaller"in
bunları uzlaştırma gayretleri. İkisinin içinde sosyalist yaklaşım en
göz boyayıcı olanıdır. "Kırletme kazançlıdır", "evkadınlarına
ücret" ve "gecekondu ağalarıyla savaşalım" gibi sloganlar, eko-
lojik bir toplum için çok daha kapsamlı devrimci taleplerin, ta-
hakkümün ortadan kaldırılmasının ve cemaat denetiminin sağ-
lanmasının incelikli bir biçimde yozlaştırılmasına yol açar.

luklara göğüs germeleri, feragat etmeyi gerektiren yaşamlar sürmeleri bek-
leniyordu; çoğu kendi proleter izleyicilerinden daha kısıtlı ve maddi yokluk içinde
bir yaşam sürmekteydi. Hiyerarşi ideali ayrıcalık değil, hizmet nosyonuna da-
yanıyordu. Böyle bir nosyonun bir ideal olarak kalması, öne çıkardığı aşırı
maddi hedefleri ve tarihi boyunca bu hedefleri şaşırtıcı oranda gözetmiş ol-
masını değiştirmez.

Sartre'ın ifadesini yeniden yorumlarsak, "tarihin" gerçek "çamuru", toplumsal gerçekliğin arkaik bir vizyonuna uygun olarak şimdiye biçim vermek üzere onun üzerine atılan geçmişin süprütüsüdür. Kızıl bayrakları, sıkılmış yumrukları ve sekter laf kalabalığı ile "sosyalist" bir ekoloji, "sosyalist" bir feminizm ve "sosyalist" bir cemaat hareketi terim olarak çelişkiler taşımakla kalmayıp geçmişin kadavralarına musallat olan kurtçuklarıyla geleceğin yeni yeni biçimlenen, canlı hareketlerini çürütüp kokuştururlar.

Bu çürütme hareketini sürdüren ve hatta onu teorik makajlarla süsleyen ideologlar özel bir görevi yerine getiriyor olmalı. Bu noktada, sosyalizmin anıt mezarında tapınmakla kalmayıp, onu canlılar için uygun bir ortam olarak öne çıkaran Andre Gorz'lar ve Herbert Marcuse'ları düşünebilirsiniz. Onların ideolojik obskürantizmlerini sosyalist sekterlikten özellikle ayıran şey, durmak bilmeksizin konunun iki yönünü, yani eski sosyalist, yeni özgürlükçü kategorileri yeniden formüle etme çabalarıdır. Buradan çıkan kaçınılmaz sonuç, her birinin mantığının çarpıklığı ve öteki karşısındaki içsel muhalefetin bulanıklaşmasıdır. Marcuse, altmışlarda Freud'la Marx'ı ve anarşizmle sosyalizmi aynı yatağa sokarak, bu zoraki ittifaklara giren tüm partnerlerin ifade etmeye çalıştıkları anlamı karıştırmıştır. *Eros ve Uygarlık* ile *Tek Boyutlu İnsan* kitaplarından çıkan şey bir yığın yarı-doğru ve kaba tutarsızlıktır. Marcuse'ün son dönem çalışmalarında, karakteristik olarak, Freud'a karşı Marx, anarşizme karşı sosyalizm - ve her şeye karşı Avrupa komünizmi- zafer kazanmaktadır.

Marcuse'de en azından teorik arayış diyebileceğimiz şey Gorz'da kolayca pop kültürüne indirgenmiştir; hatta daha etkili pratik sonuçlarıyla. Öğrencileri ve entelektüelleri "yeni proletarya" olarak yanlış adlandırdığı *Emek İçin Strateji* adlı kitabında, altmışların radikallerinin artan içgörülerini *kültürel* hareketlerden klasik ekonomist hareketlere kaydırmış ve böylelikle zamanın Amerikan öğrenci hareketi içinde muazzam bir kafa karışıklığına neden olmuştu. Bu kitap Marksizmi, başka herhangi bir kitlesel çalışmasından daha fazla, Demokratik bir Toplum için Öğrenci Hareketi'ne sokmuş ve bu hareketi yıkan ideolojik kaosu yaratmıştır.

Eğer Gorz'un özneyi ele alışı belli bir etki yaratabilirse, şimdi,

ekoloji hareketi de benzer bir tehlikeyle karşı karşıyadır. Son dönem çalışması *Ekoloji ve Özgürlük* (yeni adıyla *Politika Olarak Ekoloji*) asıl olarak ekolojik laf kalabalığıyla kaleme alınmış bir *Emek için Yeni Strateji*'dir. Bu, Sosyal Demokrat kitlesel politik parti kavrayışıyla anarşistlerin ademimerkezi örgütlenmelerini ve daha saldırgan bir tutumla geleneksel çevreciliğin oportünist politikası ile "radikal ekoloji"yi oraya buraya serpiştiren mitsel "özgürlükçü sosyalizm"ın tüm bağdaşmazlıklarını sergiler. Böylece Amerikan ekoloji hareketindeki "*les neo-anarchistes*"in kanıtı olarak Kaliforniya Valisi Jerry Brown ile Ho Chi Minh, Fritz Schumacher ve Buddha yan yana otururlar. Gorz, vakur bir eda ile, ekolojik teori ve ekolojik hareketteki özgün radikal eğilimlerin pratiği tarafından savunulan her bir yeni kavramı kendi Marksist sosyalizminin bir çeşitlemesi seyivesine düşürür.

Bu kaba eklektisizmden ne Marx ne de ekoloji leke almadan kurtulabilir. Düşüncenin açıklığı, görüşlerin bağdaşırılığı ve hepsinden önemlisi, her birinin radikal öncüllerinin bütünlüklü mantığı her kavramı yarım, her kişiliği yanlış ve her pratiği uzlaşmacı-ister doğrudan eylem ya da seçim eylemi, isterse ademimerkezeleşme ya da merkezileşme, Jerry Brown ya da bir Ho Chi Mihn olsun- kılan bir ideolojik sıklıkla köreltilir. Tüm bu çelişkili görüşleri bir araya getirmek sadece ekolojinin Marksizme yamanması yüzünden tahammül edilemez değildir, zira bu çarpıtmanın kanıtı her akli başında okurun daha ilk bakışta ortaya çıkaracağı bir şeydir. Bu tahammül edilemezlik, daha çok, tamamen çelişkili sonuçlara varan birbirine son derece yabancı öncülleri uzlaştırmak için *ikisi de* eşit oranda çarpıtılan Marksizmin, ekolojinin ve onların ortaya koydukları sorunların tanınamayacak hale gelmesinden kaynaklanır. Seçimimizi ya natüralizmi, anarşist ademimerkezeleşme mantığı, insan ölçekli değişen teknolojilere vurgusu ve hiyerarşi karşıtı kurumlarıyla ekoloji ya da tipik olarak Marksist anti-natüralizmi, merkezileşmecî politik mantığı, yüksek teknolojiye ağırlık vermesi ve bürokratik örgütlenmeleri ile sosyalizm arasında yapmamız gerekir. Gorz ikisi adına da bir alternatif sunmadığı gibi, daha şimdiden Amerikalı ve Avrupalı tüm ekoloji hareketlerinde iç bunalım üreten bir karmaşa yaratır.

Burada Gorz'u daha çok yakın dönemde ekolojik konulara gösterdiği ilgiden dolayı seçtim. Onun fikirleri melez haline getirmesi hakkında söylediklerim, aynen Juliet Mitchell'in feminist konuları ele alışına ya da David Harvey'nin kent cemaati konularını ele alışına da uygulanabilir. Aslında bu isimler yalnızca eklektisizmi teorik araştırmanın ikamesi olarak cazip hale getiren oldukça kabarık sayıda sosyalist ideolog için kullanılmış metaforlardır. Ekoloji, feminist ve cemaat hareketlerini bölen konular temelde aynıdır. Feminizm bir sınıf baskısı sorununa, cemaat sorunları da bir ekonomik baskı konusuna indirgenir. Bu kategorilerin ötesinde -ne kadar ilerlerlerse kesinlikle o kadar doğru olacak şekilde- sosyalist eklektiklerin entelektüel ufkı karmaya yüz tutar. Özgürlük, hiyerarşi, tahakküm, yurttaşlık ve özfaaliyet gibi kapsamlı sorunlar, politik ekonominin "ıvır-zıvır" konuları altında, bulanık, dile gelmez hatta yer yer "anlaşılmaz" görünür. Ekonomik indirgemecilik yönünde her yanı saran bir eğilim tarafından belirlenen *homo collectivus* kararlı bir biçimde *homo economicus*'a indirgenmiş ve Brecht'in dile düşmüş olan vicesi "Önce besle, sonra ahlâk öğret" politik ahlâksızlığın ve sosyalist özür arayıcılığın bir stratejisi haline gelmiştir. Marx üzerine makaleimde göstermeye çalıştığım gibi, bu "yaşamın maddi olguları"na dayanan "temel" sosyoloji olabilir, ama sapına kadar burjuvadır.

Ekoloji, feminist ve cemaat hareketlerin peşinden ayrılmayan sosyalistlerden daha az olmamak üzere, ortalığı bulandıranlar arasında bu hareketleri oportünist hedeflere tabi kılmaya çalışan kesimden teknokratlar da vardır. Burada, geniş kitle desteği, pratik sonuçlar ve elbette kişisel güç kazanmak adına, bilginin üzerinde cehalet ve teorinin üzerinde eylem fetişleştirilir. Gorz'lar, Mitchell'lar ve Harvey'ler kendilerini ilgilendiren konuların mantığını ve öncüllerini çarpıtırken, "idareci radikal" elden geldiğince bunları görmezden gelir ya da gerekli gördüğünde saklar. Teknik, ilkelere; gazetecilik, eğitimin; gösteri, ciddi eylemin; seferber edilebilen ve susturulabilen yüzer gezer oluşumlar, kalıcı örgütlenmelerin; elitler, taban hareketlerinin ve otonom ha-

reketlerin yerini alır. Bu kendini adanmış idealistin değil, toplum mühendisinin sermayesidir. Tiksindirici ve haince olmadığı zaman, bencil ve kısırdır.

Bu yeni idareciler sınıfının radikal görünmesini mümkün kılan nedir? Belli bir oranda, bizzat kendi yandaşlarındaki teorik içgörü yoksunluğudur. "İdareci radikal" kronik bir Amerikan sendromundan yararlanır: Eyleme, çabuk sonuç almaya ve hemen başarı kazanmaya pragmatik gerçeklik atfetme. Fast food Amerikan ruh halinin tek vasfı değildir; bunun ideolojik karşılığı fast politika, aslında, fast radikalizmdir. Altmışlar, Yeni Sol'u ve karşı-kültürü göz açıp kapayıncaya kadar sarıp sarmalayan ideolojik geçici hevesler ve kültürel modaların kırıp geçirdiği yıllar oldu. Hareketler, olgunlaşan bireylerin anlaşılır mesajlarından çok bir yeni yetmenin karalamalarına benzeyen çapraşık biçimleriyle, Marksizm için anarşizmi, feminizm için maço militanlığı, özel yaşam için komünal yaşamı, tekeşlilik için cinsel aşırılığı, disko için rock müziği terk ederek, geçmişin emekleri karşısında küstahça bir vurdumduymazlıkla tarihsel deneyimin ve teorik gelişmelerin bütün bir çağı üzerinden zıplayıp geçtiler. Ve bunu sadece yeni özgürlükçü hevesler, sado-mazoşizm, bekâr barları ve punk rock'a hayatlarında yeniden yer vermek için yaptılar. Otuzunda ya da daha genç yaşta bu kadın ve erkeklerin pazarlanabilir, çoğunlukla müstehcen "biyografiler" yazabilmeleri şaşırtıcı değildir; bunlarda okuru eğlendirecek bol bol ayrıntı vardır, ancak iletilecek önemli hiçbir şeye rastlanmaz.

Burada önemli olan, görüntünün Amerikan zihniyetinde gerçekliğin yerini bu kadar kolay alabilmesidir. İsyan bile bilgi, teori ve bilgelik gibi temellerin yokluğunda sadece bir tiyatro oyunu haline gelebilir. Gerçekten, "yapma"nın "düşünme"den, "kurucu eylem"in rasyonel eleştiriden daha önemli olduğu miti, fiilen teori, eleştiri ve rasyonalizmin gizemleştirilmiş biçimidir. "Felsefe boş laftır" geleneksel bir Amerikan düsturudur ve her zaman, spekülâtif felsefe karşısında ampirik felsefenin, entelektüel bilgi karşısında duyusal bilginin bir önermesi olarak, kendi tarzında bir felsefi yargı olmuştur. Teori ve muhakemeye karşı sert saldırı entelektüel faaliyeti geçersiz kılmaz. "Sağduyu" sadece ortak kanılardan oluşmuş bir "duyu"dur, yani, öğretilmemiş, bildirilmemiş

ve edinilmiş önyargılarla kalbura çevrilmiş duyu. Bu duyu ancak özbilinçli bilgeliğin önvarsayımlarını bilinçdışı önyargıların önvarsayımlarıyla değiştirir. Yoksa, önvarsayımlar her zaman yapılır ve dolayısıyla şöyle ya da böyle bir teori, felsefe ve zihniyetle ilgilidir.

"İdareci radikal" bu anti-teorik sendromdan, özellikle onun çabuk başarı mitinden faydalanır. Psikolojik bakımdan formatif bir teknik olan ödülün dolayimsızlığı, çocukça doğrudan tatmin istemini ve idareciler takımının gelişmemişliğini güçlendirir. Böylece radikalizm bütünlüklü bir teori ve içerikli bir pratik olmaktan çıkarak en dolayimsız hedeflere ulaşmanın en hızlı yolu haline gelir. Köklü toplumsal değişimin emek ve yaşam boyu bağlılık gerektirebileceği nosyonu -ki bu devrimci idealizm için çok temel bir nosyondur- bu teknokratlar kümesinde yer bulamaz. Radikalizm de böylelikle ahlâktan çok metodoloji, sebatla mücadeleden çok hızlı başarı, kalıcı taahhütlerden çok bir dizi aceleci tepki halini alır. "İdareci radikal"ın çoğunlukla karşı olduğu otoritelerle gizli işbirliği içinde yönlendirdiği basmakalıp bir "aşırırcılık", yabancılaşmış bir kitleyi kendini ezenlerle suç ortaklığına sokmanın bir aracına dönüşür.

Ekoloji hareketi, bu son derece tartışmalı, çoğunlukla yapmacık muhalefet ortamında feminist ve cemaat hareketlerinden bile fazla serpilmektedir. "Anti-nükleer" gruplar ve ittifaklar yöntemleri ve hedefleri konusunda ciddi düşünceleri dışlayan metabolik bir oranla yükselip düşüyor. "Nükleere Hayır"ın yeterli enerji kaynakları ve radyoaktif kirlenme sorunlarını aşan uzun erimli toplumsal içerimleri vardır. Bu talep şu soruları ortaya koyar: "Nükleere Hayır" demeye nasıl girişmeliyiz? Doğrudan eylemle mi yoksa politik eylemle mi? Bu hareketi nasıl örgütleyeceğiz? Otonom ilişki gruplarının ademimerkezi biçimleriyle mi yoksa ulusal seferberlik ya da belki merkezi partilerle mi? Nükleerin yerini ne alacak? Bildik güç kaynaklarının idaresinde yüksek teknolojiye dayanan muazzam güneş enerjisi tesisleri mi, yoksa orta ölçekli bir cemaatin kurup idare edebileceği basit, genelde el becerilerine dayanan popüler teknolojiler mi? Bırakalım komünal sahiplik ve toplumun kaynaklarının idaresi, toplumsal örgütlenmenin hiyerarşik olmayan yapıları ve insan du-

yarırlılığındaki değışimler nosyonları etrafında dönen sayısız sorunundan bahsetmeyi, tek başına bu sorular bile sınırlı nükleer enerji sorununun çok ötelere uzanır. "Nükleere Hayır" yeterli değildir; en azından öncelikle nükleer gücü üreten derinlere kök salmış toplumsal güçleri ortadan kaldırmak istiyorsak.

"İdareci radikalizm" hedeflerin tespitinden çok yöntemle oyalanmayı tercih eder. Anti-nükleer hareketin şaşılacak kadar az sayıda liderinin, onların zaten kendiliğinden bilgilenmiş olduklarını varsayarak, yandaşlarını nükleer enerjiye ciddi bir muhalefetin içerimleri konusunda eğitmeye çalışması dikkate değer. Bu liderler nükleer güç tesislerinin kurulması ve işleyişinden onları ortaya çıkaran toplumsal güçlere teorik geçişi sağlayamamışlardır. Hedef sabit olarak duruyor: "Nükleere Hayır!". Asıl ilgilendikleri bu hedefe yönelik "stratejiler" ve "taktikler"dir: Nükleer reaktör sahalarında, gösterilerde ve yakın zamanlarda sandık başlarında toplanabilen ve gönül rahatlığıyla dağılabilen uysal kitlelerin seferber edilmesi.

"İdareci radikalizm" bu kitlenin yapısı ya da eğitilmiş, toplumsal olarak bağlı ve aktif şahsiyetler olarak nitelikleri konusunda gerçek kaygılar içinde değildir. "Kitle eylemleri" özeyleme, sayılar ideallere, nicelik niteliğe ağır basar. Bireyler ya da birey halinde cemaatler olarak *toplumsal alanı doğrudan ellerine alabilecek* aktif şahsiyetler; yasal buyruklar yerine etik değerlendirmelerin yönlendirdiği sahici bir *kamu* geliştirmek anlamına gelen bir kavram olan doğrudan eylem kavramı, özetkinlik, özgeleşim ve özidare yerine çirkin bir biçimde yalnızca bir "taktik" sorununa indirgenmiştir. Gerçek anlamda özgür bir toplum için yeni özneler ve duyarlılıklara destek verecek yakın, insan ölçekli, ademimerkezi biçimler oluşturmak anlamına gelen bir anarşist örgütlenme nosyonu olan ilişki grupları sadece çok sınırlı ve somut eylemleri yerine getirmek üzere çabucak toplanan ve dağılan "görev birlikleri" olarak görölmektedir. Kısaca, "idareci radikalizm" radikalleştirmek yerine öncelikle idare etmekle ilgilenir. Ve kitle desteğinin manipölasyonu sürecinde zamanımızın tüm özgürlükçü kavramlarını utanmazca bulandırır; "idareci radikalizm" bunu da genelde kerameti kendinden menkul elitinin

içinde tiksindirici bir kariyerizme ve saf izleyicileri arasında sinizme yol açan tarihsel bir bedel ödeyerek yapar.

Bu cildi oluşturan makaleler, denemeler ve yazılar, zamanımızın ekolojik, cemaat ve teorik sorunlarına hâlâ devrimci bir doğrultuda ışık tutulabilir umuduyla, özellikle eleştirel anlamları göz önünde bulundurularak seçilmiştir. Feminizm ve feminist hareket üzerine tartışmalardan bahsetmemiş olmam, bu alandaki en iyi değerlendirmelerin ve yeniden kurucu nosyonların, aslında antropoloji ve toplumsal teori alanında en iyi araştırmacılar olan kadınlardan geldiğine ilişkin kişisel bir kabullenişin sonucudur sadece. İzleyen bölümlerdeki çalışmalar tümüyle yetmişlerde kaleme alınmıştır ve istisnasız hepsi gelip geçici sorunların peşine takılan sosyalistler ve "idareci radikaller"in eğilimlerinden uzaktır. Bu kitaptaki belli kavramlar ve terimler şimdi bildik görünüyorsa, bunun nedeni genellikle kendi dogmatik amaçları için kullanabilecekleri şu ya da bu büyüklükte kitleler bulabilen Sol'daki unsurların sonradan bu kavram ve terimleri aşırımlarıdır. Sonuçta bu yazılar haklı olarak entelektüel bakımdan "öncü olma" iddiası taşırlar: Elbette, takipçi olmadıkları gibi yeni sorunları beylik davalara da uyarlamazlar.

Ekolojik kentçilik ve teknik konularındaki yazılarımın Sol'daki dostlarım tarafından her zaman hoş karşılanmamış olması, bana göre, tek nedene dayanmaktadır: Anarşizme olan bağlılığım. Bu bağlılığımdan onur duyuyorum; zira bu en azından beni neo-Marksizm, akademizm ve nihayet reformizme kapılmaktan koruyan görülmez bir ahlâki sınırdır. Arkadaşlarımdan onay almak için çelişik ve bağdaşmaz şeyleri karıştırmaya girişmedim. Bana öyle geliyor ki etik bir devrimci muhalefet temelde "kitle"yi hakir gören ve, zamanla kendilerini hakir görmeye varan fazlasıyla pratik "radikal"lerin toplumsal kabulünden çok daha iyi bir amaçtır. Dolayısıyla okur, bu kitapta, kulağa hoş gelen "belirsizlikler"i, "başarı" reçetelerini ve uzun dönemde çok daha kötüyü kucaklamaya götürecek olan yeni bir "az kötü" arayışını bulamayacaktır.

Belirtmek istediğim ikinci bir tespit, bu kitabın benim alt-

mışların başlarındaki makalelerimin bir araya getirilmesiyle oluşan *Post-Scarcity Anarchism* (Kıtlık Sonrası Anarşizm) adlı kitabımla herhangi bir çelişki içinde olmadığıdır. Aksine, elinizdeki kitap ağırlıklı olarak yetmişlerin değişen bağlamı içinde birinci ciltteki sorunları irdeliyor. Benim görüşüme göre, karşı-kültür ölmedi; birçok faktör yüzünden düşük yaptı ve şimdi hiç olmazsa daha zengin, kavrayışlı ve bilinçli bir gelişmeyi bekliyor.  ne  ıkarđıėı komünal yaşam, ilişkilerde açıklık, aşk, cinsel özgürlük, giysilerde ve tarzlarda incelik gibi idealler en iyi durumda ütopyacı düşüncenin daimi hedefleridir. Altmışların bir "aşama" olduğunu gözden kaçırmak demek ütopyacılığın bir "d ş" olduğunu görmemek, bir Charles Fourier ve bir William Morris'in zamanımızla ilgisininin olmadığını  ne sürmek ve devrimci hareket kavramının kültür olarak önemini inkâr ederek, onu bir araca indirgemektir. Hedeflerin ve geleneklerin böyle bir reddi statükoya teslim olmaktan başka bir şey değildir. Altmışların karşı-kültürüyle ilgili unutmamamız gereken şey onun başarısız olması değildir; bu ancak ihtiyaçlarına uygun teorik bir donanımın yokluğunda söylenebilecek bir şey olurdu. Oysa, dikkate değer olan, altmışların karşı-kültürünün tamamen orta yaşlı, halinden memnun ve orta sınıf bir çevreye karşın ortaya çıktığı ve ister hareketin "sözcüleri" haline gelen medya çığırtkanı reziller ister asalakça hareketten beslenen dogmatik Sol'un kuklaları ve sülükleri olsun, üzerine çullanan işportacılara rağmen, yaşamını s rd rebildiğidir.

Post-Scarcity Anarchism, Eisenhower  ağının yetişkinleri için çok yabancı olan bu şaşırtıcı kültürel fenomenin ortaya çıkışını açıklama ve buna bir perspektif sağlama çabasının ürünüdür. Benim makalelerimin bugün bile geçerli olan ekolojik, teknolojik, örgütsel ve teorik perspektifler yönünde ilerlemesi bir bütün olarak kitabımın önemini ortaya koyar.

Yine de, "kıtlık sonrası" terimi tartışılmayı gerektiren ilginç güçlüklerle karşılaştı. "Kıtlık"ta, mistik ya da mutlak bir koşul olmaktan çok kendine göre bir özerkliği olan "ihtiyaç" anlamına gelen bir şeyler vardır. Anlamı yeni ihtiyaçların ve isteklerin çıkmasıyla değişmiş olan göreli bir terimdir. Marshall Sahlins, teknik anlamda ilkel avcı gruplarının Avro-Amerikalıların kazanılmış

hakları olarak gördükleri karmaşık enerji kaynakları, barınma, taşıma ve eğlence araçları ve değişmez gıda maddeleri etrafında yoğunlaşan modern ihtiyaçlar demetinden yoksun olduklarını vurgulamaktadır. Aslında, onların "araç gereçleri" öylesine ilkel ve ihtiyaçları öylesine sınırlıydı ki, karşılaştırıldığında bolluk içinde yüzen bizim toplumumuzu kırıp geçiren bir "kıtlık" duygusundan yoksundular. Bu anlamda, onlar görünüşte "kıtlık sonrası" ya da daha doğrusu, "kıtlık tanımayan" topluluklardı.

Bu muhakeme tarzı, şimdiki moda deyimle, "gönüllü basitlik"e dayalı modern bir toplumun ihtiyaçlarına "gönüllü bir sınırlama" getirdiği ve "büyümesine sınır" koyduğu takdirde bu toplumun "kıtlık sonrası" toplum haline gelebileceğini iddia edecek kadar inandırıcıdır. Aslına bakılırsa, Sahlins'in görüşlerinin uzantıları, daha yalın, emek-yoğun ve görece kendine yeten bir toplumu, ihtiyaçları aslında bizim görünürde karşımıza dikilen enerji sorunları ve hammadde sıkıntılarını ortadan kaldıracak düzeyde sınırlı bir toplumu talep etmek açısından yararlı olabilir. Antropoloji bugün tekrar, maddi ihtiyacı ortadan kaldırmak değil, geçerli kılmak üzere statükonun hizmetine girmektedir.

Bu muhakeme tarzının gözden kaçırdığı şey ihtiyaçların çarpıcı bir biçimde azaltılmasının yaratacağı önemli kayıplardır; entelektüel, kültürel ve psikolojik bütünde ve nihayet benlik ve kişilik zenginliğindeki kayıplar. Bir avcı grubu ilkel araç gereçleriyle ve sınırlı ihtiyaçlarıyla ne kadar denge sağlarsa sağlasın, yine de ilkel ve sınırlı kalır. "Soylu vahşi"nin bir mit olmadığı varsayılabilirse bile, bu, soyluluk kadar "vahşilik"in de bir koşuludur; ve yurttaşlık yerine kan bağı, *humanitas* yerine dar bölgecilik, mesleğe göre işbölümü yerine cinsel işbölümü, adalet yerine intikam, kısacası akıl yerine gelenek ve toplumsal şekillenebilirlik yerine biyolojik donmuşluğun getirdiği sınırlılıklarda temellenmiştir. İnsan "soylu vahşi" olmaktan, yani tek başına doğal tarihin bir ürünü olmaktan daha ötelere uzanma potansiyeli taşır. İnsanlığın tüm zenginliği içinde aklı, yaratıcılığı, özgürlüğü, kişiliği ve ancak kısmen ya da tek yanlı gerçekleşmiş incelikli bir kültürü ortaya çıkarma yönündeki gizil kapasitesini bir kenara bırakmak, eksiksiz gerçekleşmişliği içindeki insanlık koşulunun ve hatta yaşam veren özbilinç olarak doğanın zengin diyalektiğini inkâr etmektir.

Dolayısıyla, "kıtık tanımayan" bir toplum olacaksa bile, insanlık hâlâ bir "kıtık" toplumunda var olan biçim ve gelişme eksikliğinden mustarip olacaktır. "Kıtık sonrası", insan koşulunun gerçekleşmesinin önünü tıkayacak bir bolluğa işaret etmez; aslında, karşılanabilecek ihtiyaçların bolluğu bir avcı grubunun "kıtık tanımayan" halinden çok özgürlüksüzlüğün sürmesine hizmet edecektir. "Kıtık sonrası" toplumun bizzat kendisi onların tahakkümünden kurtulmuş *olabileceği için* sahte ve insanlıktan çıkaran ihtiyaçları *reddedebilen* özgür bir toplum anlamına gelir. Bu toplum maddi yaşamın daha basit bir yoluna girmeye karar verebilir, çünkü herkesin kabul ya da reddedebileceği kadar mal ve hizmet mevcuttur. Böyle bir kararın alınabilmesi bile kendi başına üst düzeyde bir toplumsal özgürlüğü, özgürlükçü toplumsal değerlendirmeleri mümkün kılan yeni bir toplumsal ilişkiler ve değerler sistemini yansıtır. Sadece bizim geçerli tarımsal ve endüstriyel üretim ölçülerine vurulan Kuzey Amerikalılar ve Avrupalılar belli ki böyle bir yargıda bulunmak için gerekli *maddi* araçlara sahiptirler; öte yandan, *toplumsal ilişkiler* ölçülerine vurulduğunda ise bunu yapmak için gereken özgürlük, değerler sistemi ve duyarlılıktan yoksun olduğumuz ortaya çıkar. Dolayısıyla, tükenen ya da azalan kaynaklara ilişkin tüm söylentiler tersine işaret etse de, bizim bolluk içinde yüzen toplumumuz ilk çağlardaki atalarımız kadar kıtlığın pençesine düşmüştür. Aslında, "kıtık sonrası" bir toplum, büyüme ve ihtiyaçlarını gerekli olduğundan değil, seçimden dolayı sınırlayacak ölçüde maddi kaynağa sahip olan özgürlükçü bir komünist toplum olmak zorundadır; çünkü sınırlamaları kıtlıktan doğan ihtiyaçlar tarafından belirlendiği takdirde, kaynaklar kıt olsun ya da olmasın toplum hâlâ ihtiyaçlar ve kıtlık tarafından sınırlandırılır. İhtiyacı azaltma *ihtiyacı* maddi olarak ayrıcalıkta temel bulan hiyerarşi ve tahakkümün, nedenini olmasa bile, dayanağını sağlayacaktır.

Marx ihtiyaçlar sorununu, Aristo'ya kadar uzanan bir kavram olan "zorunluluğun alanı" olarak hipotez haline getirdi ve böylelikle ihtiyaçları tarihsel oluşumu karanlıkta bırakan bir biçimde mutlaklaştırdı. İhtiyaçları oldukları gibi kabul etmenin tersine, onların nasıl oluştuğu sorunu, burada irdelemesine girişmeyeceğim karmaşık bir sorundur. "Özgürlüğün alanı" ile "zorunluluğun

alanı" arasındaki şiddetli bir kopuşla birlikte, "zorunluluğun alanı"nın oluşumunun türümüz var oldukça hep var olan ve gelecekte de var olması gereken doğal bir olgu olmadığına işaret etmek şimdilik yeterlidir. "Zorunluluğun alanı" farklı bir biçimde tarihsel bir fenomendir. Bana göre, bu, ilkel toplulukların doğayı kabul ederek ya da saygı göstererek birlikte var olacakları bir fenomen gibi görmeleri yerine, Marx'ın basitleştirmeci metaforlarını kullanırsak, "öteki", son tahlilde "hükmedilmesi" gereken bir şey olarak "doğayla boğuşmak" zorunda kalmalarıyla ortaya çıkmıştır. İlk insanların doğal dünyayla karşılıklı ilişkisinin uzlaşmazlığa ve doğal dünyanın birliğinin ikiliğe dönüşmesinden sonra, yeni bir ilişki ve birlik düzeyini geliştirme süreci şüphesiz bin yıllık doğa "güçleri"ne boyun eğdirme mücadelelerinin yaralarını taşımaktadır. İnsanlığın kendi tamlığına ulaşmak için Cennet Bahçesi'nden kovulması gerektiği yolundaki Hegelci görüşü paylaşıyorum. Ancak bu sürgünün ütopyayı zorunlu olarak kanla ve tarihin ağır yüküyle bozacağına; "zorunluluğun alanı"nın daima "özgürlüğün alanı"nın "temeli" ya da önkoşulu olması gerektiğine şiddetle karşı çıkıyorum. Bu, "zorunluluğun alanı"nın "özgürlüğün alanı" tarafından, meşakkatin alanının çalışmanın alanı, tekniğin alanının oyun, fantezi ve imgelem alanı tarafından kuşatılabileceği düşüncesini Fourier'nin hanidir ayakta kalmayı başaran katkısına borçluyuz.

Halbuki, "zorunluluğun alanı" hiçbir biçimde *pasif* bir "temel" olarak görülemez; Fourier'nin ideali bilinçli bir gerçeklik halini alana kadar, durmaksızın "özgürlüğün alanı"na sızar ve onu bozar. Marx'ın teorik yapıtlarının tümüne içkin olan trajik yazgısı, "özgürlüğün alanı"nı "onun temeli olarak zorunluluğun alanı"na teslim etme noktasında düğümlenir. Toplumsal ilişkilerin ekonomik ilişkilere, yaratıcı emeğin "yabancılaşmamış emeğe", toplumun "örgütlü üreticiler"e, bireyselliğin somutlaşmış "ihtiyaçlar"a ve özgürlüğün "çalışma süresinin kısaltılması"na indirgenmesiyle birlikte, bu teorik yaklaşımın bütün ağırlığı tüm bu gerici içeriğiyle kavranmalıdır.

Bu çalışmanın başlangıç makalelerindeki ana tema ekolojinin -ilk makalemde "çevrecilik"ten kesin çizgileriyle ayırdığım bir terimdir bu- bütünlemeci rolüne yaptığım vurgudur. İddiam şu: Binlerce yıl önce doğadan kopmuş insanlığın parçası olarak bizim artık toplumsal ve doğal tarihin yarattığı kazanımları koruyan toplumsallıkla doğallık arasında yeni bir birliğe dönmemiz gerekir. Böylelikle insanın *gerçek* tarihinin (Marx'ın komünist geleceği ön-celeyen irrasyonel "tarih öncesi"nin karşısına koyduğu tarih) doğal tarihle nikâhı kısılmalıdır. "Ekoloji ve Devrimci Düşünce" bugün öyle olmasalar da onları on altı yıl önce ilk telaffuz ettiğimde cüretli sözcüklerdi, ne var ki içerimleri günümüzdeki sözde "radikal" hareketler tarafından tamamıyla işlenmemiştir. İnsanın doğadan kopuşu, zengin bir zihin, kişilik, teknik içgörü, kültür ve öze dönük düşünce birikimi üreten bir tarihte izlediği toplumsal rotayla birlikte, zihnin bizzat doğadaki potansiyellerini, doğal dünyayla iç içe olan bir insanlığın bilincine vardığı öz halindeki gizil tını gösteriyor. Artık özgürlük ve bilinçte temellenen bir ekolojik toplumsal felsefeyle bir ekolojik doğa felsefesini birleştirmenin zamanı gelmiştir; bu Sokrat öncesi çağdan günümüze Batı felsefesinin kapısını çalan bir hedeftir.

Şüphesiz, bu hedefin pratik içerimleri muazzam boyutlardadır. Ekolojik kıyametle başa çıkacaksak, üretimin ve yiyecek temininin biyo-bölgesel tarzlarını oluşturmali, ademimerkezileştirmeli, teknolojilerimizi çeşitlendirmeli, onları insani boyutlara indirmeli ve yüz yüze demokrasi biçimleri kurmalıyız. Bu çerçevede, biraz geç kalmış olsa da, pragmatizm ve verimlilik temelinde ademimerkezileşmeyi ve "uygun" teknolojileri savunan Barry Commoner gibi çevrecilerle hemfikirim. Ama benim ilgi alanım çok daha ötelere uzanıyor. Ben, alternatif teknolojilerin değeriyle yalnızca daha verimli ve yenilenebilir kaynaklara dayandıklarından dolayı değil; insanın toprakla, bitkilerle, hayvan yaşamıyla, güneş ve rüzgârla bağını yeniden kurma kapasitelerinden dolayı, kısaca, biyosfere yönelik yeni bir duyarlılığa güç kattıklarından dolayı ilgileniyorum. Aynı şekilde insanın bu yeni teknolojilerin işleyişini kavrama kapasitesiyle de ilgiliyim; öyle ki kişilik ancak yeni bir özgüven duygusu ve yaşamın maddi yönleri karşısında özerkliğini korumakla zenginleşebilir. Benim güneş ko-

lektörleri, rüzgâr makineleri, organik bahçeler ve benzeri daha basit biçimleri; alternatif teknolojinin diliyle daha pasif biçimleri vurgulamamın nedeni budur. Aynı biçimde, ademimerkezileşmeyle yalnızca bu teknolojileri kullandıkları biyo-bölgelerde daha uygulanabilir ve daha elverişli kılması yüzünden değil; gücü yerel cemaatlara ve bireylere devretmenin bir aracı olarak, doğrudan bir demokrasi sistemi olması açısından liberter özgürlük vizyonuna gerçek anlamını vermek adına ilgileniyorum. Bana göre, küçük sadece "güzel" değildir, aynı zamanda ekolojiktir, insancıldır ve hepsinden önce kurtarıcıdır.

Böylece, asırlar süren "iyi yaşam" arzusu, tarihsel gelişmenin seyriyle ekolojiyi (terime benim verdiğim anlamıyla) ortak bir yö-rüngeye sokuyor. 1968'de, Fransız öğrenciler Paris'in duvarlarına "Pratik ol, imkânsız istek" sloganını yazıyordu; bu slogana ben de "İmkânsız yapmazsak, düşünülemeyenle yüzleşeceğiz" katkısını yaptım. Eskiden sadece endüstri öncesi dünyanın bir düşü olan ütopya, modern teknolojinin gelişmesiyle giderek olası bir şey haline geldi. Bugün ise, ısrar ediyorum ki, artık bir zorunluluk haline gelmiştir; tabii, eğer, bu gezegendeki yaşamın köklerini kuran bütünüyle irrasyonel bir toplumun sebep olduğu yıkımdan sağ kurtulmak istiyorsak.

Ancak, insanlıkla doğa arasında yeni bir bütünsellik (totality) yaratılmasına yaptığım vurgu, her şeyden önce, yüzlerce yıldır hiyerarşinin beslendiği tüm ayrımların; "zorunluluğun alanı" ile "özgürlüğün alanı", çalışmayla oyun, kentle kır, zihinle beden arasındaki, cinsiyetler, yaş grupları, etnik gruplar ve milliyetler arasındaki tüm ayrımların aşılması yönünde daha kapsamlı çabanın bir parçasıdır. Dolayısıyla, bu kitabın dokusuna yayılmış olan bütüncül (holistic), farklı bir biçimde ekolojik ve temelde diyalektik bakış açısı, bizi cemaatlerin sorunlarının kentsel biçimleriyle irdelenmesine, Marksizme ve özyönetim sorunlarına götürür. Yalnızca ekoloji ve ekoloji hareketi değil, bunun yanı sıra kent planlaması, kentsel gelecek ve Marksizm konularına da değinmem anlamlı ve mantıksal bir sonuç olarak görülmelidir. Modern kent-sel bunalım ağırlıklı olarak kapitalizmin toplumla doğa arasında yaratmış olduğu bölünmeyi yansıtır. Buna karşılık, "bilimsel sosyalizm" bu bölünmeleri bizzat Marx'ın "zorunluluk"la "özgürlük"

arasındaki ikiciliğinde ideolojik olarak yansır. Kendiliğindenlik ve örgütlenme üzerine kaleme aldığım makalelerim asıl olarak geçen yüzyılın radikal pratiği tarafından formüle edilen devrimci paradigmlar ve örgütsel konular çerçevesindeki ekolojik "politika"yla ilgilidir.

Nihayet, bir bütün olarak bu kitabı yönlendiren şey, insan gelişmesinin temeldeki "toplumsal sorunu" olan hiyerarşi ve tahakküme verdiği ağırlıktır; bu, ekonomik temelli sınıf sorunu ve emeğin sömürülmesinden farklıdır. Toplumun indirgenemez "sorun alanları" yalnızca fabrikadaki ücretli emek ve sermaye arasındaki çatışmalarda değil; aynı zamanda aile içindeki yaş grupları ve cinsiyetler arasında, okullardaki hiyerarşik eğitim tarzında, kent içinde gücün bürokratik gaspında ve toplum içindeki etnik bölünmelerdedir. Son tahlilde, bunlar aileyle başlayan ve en belirgin toplumsal biçimlerine fabrikada, bürokraside ve askeriyede ulaşan hiyerarşik bir emir-komuta zihniyetinin eseridir. Bu sorunların kapitalizmden çok önceleri ortaya çıktığından fazlasıyla emin değilim. Burjuva toplumu ironik bir biçimde bu sorunları ekonomik kisve altında yüzlerce yıldır gizlemiştir. Marx, ailede, okulda, bürokraside ve yaş gruplaşmasında yatan emir-komuta ilişkilerinin altta yatan biçimlerini gözardı ederek ya da daha kesin söylemek gerekirse, sınıf oluşumlarını öncelikle üreten hiyerarşik ilişkileri derinlemesine irdelemek yerine sınıf ilişkilerini "toplumsal sorun"la özdeşleştirerek, bu tarihsel kaçamağın kurbanı olmaktan kurtulamadı. Gerçekten de Marksizm kapitalizmin *par excellence* ideolojisi olabilir; çünkü yönelttiği eleştirinin temel özelliği, kapitalizmi ayakta tutan temel kültürel duyarlılıklara meydan okumadan, kapitalist üretimde odaklanmasıdır. Her devrimci hareketin toplumsal olduğu kadar kültürel de olması gerektiğine dair ısrarım kitle kültürüne duyulan aşırı bir tiksintinin basit bir ürünü değildir; bunun, devrimci bir projenin genelde hiyerarşi ve tahakküm sorunlarını kavrayamadığı, kısaca hiyerarşik bir duyarlık yerine ekolojik duyarlığı geçiremediği takdirde eksik kalacağı inancında yatan daha derin kökleri vardır.

Öte yandan, bu kitap benim karşılaştığım radikal ve çevreci literatürde normal olarak bahsi geçmeyen ya da bulanık kalan bir dizi karşıtlığa işaret etme bakımından da önemlidir. Ekolojiyle

çevrecilik, hiyerarşiyle sınıf, tahakkümle sömürü, halk teknolojisiyle "uygun" teknoloji, özyönetimle "ekonomik demokrasi", kültürel hareketle ekonomik partiler, doğrudan demokrasiyle temsili demokrasi, ütopyayla fütürizm bu karşıtlıklara örnektir. Girişte, tüm bu karşıtlıkları irdelemeye kalkışmadım. Bunlar kitabın ilerleyen sayfalarında giderek açığa kavuşturulacaklardır. Şimdi sadece bir uyarı yapmakla yetiniyorum. Hiçbir yerde toplumun hiyerarşik çözümlemesinin sınıfsal çözümlemeyi ve bunun önemini reddetmeyi getirdiği iddiasında bulunmadım. Kuşkusuz birinci ikinciye içerir. Bu uyarının sendikalist kafalı liberterler kadar sosyalistler tarafından da büyük oranda gözardı edileceğinden eminim. Sadece okurun çözümlemeden çok önyargıya dayanan "eleştiri" konusunda dikkatini çekmekle yetiniyorum.

Başlangıçta dediklerime dönersek, bu kitap temelde, özellikle geleneksel işçi hareketinin gerilemesiyle ortaya çıkan sorunlar bağlamında, devrimci bir toplumsal değişim fikrini dile getirmeyi amaçlıyor. Hayatta kalmak için bizi uyumcu stratejilere mahkûm eden yoğun güçsüzlük duygusu nedeniyle, bugün düşüncelerimiz nefes aldırmayan bir pragmatik zihniyetin etkisi altında. Sözde bir "fayda-risk ikilemi" etiğine dayanan bir "dengeler" toplumunda yaşıyoruz. "Dengeler" etiği bizi giderek en kötüye razı olma sınırına taşıyan daha az kötüler arasında bir seçimi gerektirir. Aslında, buna benzer bir şey Alman Solu'nun başına gelmişti; onlar muhafazakâr merkez partiler yerine sağ-kanat Sosyal Demokratlar'ı seçtiler ve bunun sonucunda karşılarında faşistlere muhalefet eden gericileri buldular, üstelik de bir Hitler değilse bile daha sonra Hitler'i Reich'ın şansölyesi yapacak olan bir Hindenburg'u seçmek zorunda kaldılar. Modern zamanların ürünü diyebileceğimiz "denge" ve daha az kötü "etik"imiz (bu, uyum sağlama, pragmatizm ve kariyerizmde kök salmış bir "etik"tir) kapitalizm öncesi toplumun etiğiyle tarihsel bir karşıtlık içindedir. Platon ve Aristo gibi muhafazakâr düşünürler için bile, etikten hiçbir zaman koparılamayacak bir alan olan politika, adalet ve iyi yaşam biçimiyle erdemin eseriymiş. Dolayısıyla, sahici politika kötünün karşısındaydı ve kötünün iyi tarafından tamamen yoksanmasını talep ediyordu. Platon'un *Devlet*'inde ve Aristo'nun *Politika*'sında "denge" yoktu. Bu eserlerin nihai amacı erdemin kö-

tlk üzerindeki, aklın önyargı ve âdetler üzerindeki zaferini sağlamaktı.

Modern politika ise aksine kendisini bu gelenekten tamamen koparmıştır. Birinciye şaşmaz bir biçimde tekniklerden oluşan pragmatik bir bütün, ikinciye de kişisel zevk ve inanışlara dayanan göreli değerlerin bir toplamı olarak ele alarak, politikayı etikten koparmakla kalmadı, pragmatik politika tekniklerini daha az kötüler arasında bir seçime, "denge" tekniklerine dönüştürdük ve böylece erdemın yerini politik normların özü olarak kötü aldı.*

Politika artık erdem yerine kötünün, adalet yerine adaletsizliğin dünyası, "iyi"nin, "haklı"nın ya da "adil"ın "daha az" ya da "daha çok" aşılmasıyla dolayımlanan bir dünya haline gelmiştir. Genelde artık neyin "haklı", "iyi" ya da "adil" olduğundan değil; sağladığımız "fayda"ya göre, daha doğrusu, maruz kaldığımız tehlikelere ya da yoksunluklara göre, neyin daha az ya da daha çok kötü olduğundan bahsediyoruz. Günümüz toplumu üzerindeki kara bir yağmur bulutu gibi giderek yoğunlaşan kültürel cehalet toplumsal teorisyenlerin insanlığın tarihsel normlarındaki bu değişimin belirleyici doğasını anlamalarını güçleştirmektedir. Bu değişim, yalnızca pratik ideal bir fail değil, aynı zamanda etik ve tinsel bir fail olarak ve tarihsel iyi yaşam hedefine ulaşmaya çalışan bir fail olarak politik bir yapı oluşturma yönündeki her gi-rişim açısından son derece yıkıcı etkiler taşır.

Politikanın cüzzamlı bir dizi "denge" tarafından çığırından çıkarılması sürecini tersine çevirmek, ekoloji ve anarşizmden çıkan nesnel değerlerde kendini bulan etik bir holizm sağlamak bu kitabın asıl hedefidir. Bu hedefi gözden kaçırmak kitaptaki yazıların anlamını kavrayamamaktır. İzleyen satırlardaki her şey işte bu klasik etiğe yaslanmaktadır.

Ağustos 1979

* Bentham gibi iflah olmaz bir burjuva bile etiğini, normları niceliksel ve kaba da olsa, iyi tanımına dayandırmıştır. En çok sayıya en büyük mutluluk biçimindeki faydacı düsturunun modern "fayda-risk ikiliği" düsturuna dönüşmesi, burjuva ahlk alanında bile Batı toplumlarının kültürel tarihinde öncesi olmayan bir ko-kuşmanın peydahlandığını gösterir.

TAHRİP GÜCÜ, YARATMA GÜCÜ

Bu toplumun tahrip gücü insanlık tarihinde eşi olmayan bir düzeye erişmiştir; ve bu güç, neredeyse sistematik olarak tüm canlı dünya ve onun maddi temelleri üzerinde duygusuz bir yıkım aracı olarak kullanılmaktadır.

Hemen her bölgede hava ve akarsular kirletilmekte, toprak çoraklaştırılmakta ve aşındırılmakta, yabanıl yaşam tahrip edilmektedir. Kıyı bölgeleri ve hatta deniz dipleri yaygın kirlenmeden kurtulamıyor. İnsan dahil tüm canlı varlıkların yaşamını sürdürebilmek ve yenileyebilmek için bağlı olduğu karbon ve nitrojen çevrimleri gibi temel biyolojik çevrimler uzun dönemde daha da kötü sonuçlara yol açacak tersinmez bir yıkım noktasına getiriliyorlar. Birleşik Devletler'de ve tüm dünyada, nükleer re-

aktörlerin yerden mantar gibi bitmesi -eğer bu güçler engellenmezse 2000 yılında sayıları 1000'e ulaşacaktır- milyonlarca insanı olabilecek en kanserojen ve mutajen faktörlerin bazıları karşısında savunmasız bırakmaktadır. Bizzat yaşamın bütünlüğü karşısındaki bu dehşet verici tehlike yüz binlerce yıl boyunca yanıbaşımızda olacaktır. Radyoaktif atıklara, bir de böcek ilaçlarını; kurşun atıklarını; yiyeceklerde, su ve havadaki zehirli ya da potansiyel zehirli binlerce kimyasal maddeyi; neredeyse ulus ölçülerine yükselen kent nüfuslarının belli kent kuşaklarında yoğunlaşmasını; art alanda artan gürültü yoğunluğunu; izdiham, kitlesel yaşam ve kitlesel manipölasyonun yarattığı gerilimleri; çöp, artık, atık, endüstriyel atık maddelerinin olağanüstü birikimini; taşıt trafiğine açık kent sokaklarının ve anayolların tıkanmasını; eşsiz hammadde kaynaklarının savurganca tahribatını; yeryüzünün arsa spekülörleri, orman ve maden sahipleri, yol yapım bürokratları tarafından tarumar edilmesini eklemeliyiz. Biyosfere karşı öldürücü aşğılamanın kanıtı bu ekolojik liste gezegenimize onun üzerinde binlerce yıldır yaşayan insanların verdiği zarardan daha fazlasını veren tek bir kuşağın eseridir. Bu tahribatın temposunu düşündüğümüzde, gelecek kuşakları nelerin beklediğini tahmin etmek bile son derece ürkütücüdür.

Günümüzdeki ekolojik bunalımın özü, bu toplumun, geçmiş bütün örneklerinden daha fazla olmak üzere, organik evrimin getirdiklerini kelimenin tam anlamıyla mahvetmesidir. İnsanlığın hayatın dokusunun bir parçası olduğunu söylemeye gerek bile yok. Bu geç aşamada, belki, insanlığın can alıcı bir biçimde hayatın karmaşıklığı ve çeşitliliğine bağlı olduğu, insanın geleceği ve yaşamını sürdürebilmesinin organizmaların uzun dönemde giderek karmaşık ve karşılıklı bağımlı biçimlere evrilmesine dayandığını vurgulamak daha önemlidir. Hayatın karmaşık bir ağ haline gelmesi, ilksel hayvan ve bitkilerin son derece çeşitli biçimler alması, insanlık ve doğanın evrimi ve hayatta kalması için bir önkoşuldur.

A. EKOLOJİK BUNALIMIN KÖKLERİ

Eğer geçmiş kuşak kendinden önceki kuşakların yol açtığı tüm zararları geride bırakacak biçimde gezegenin yağmasına tanık olmuşsa, çevrenin tahribatının geri dönüşü olmayan bir yola girmiş olması sonucunda bu dünyada yeni bir kuşak pek de yaşama şansı bulamayacaktır. Bu nedenle, *ekolojik bunalımın köklerine* acımasız bir dürüstlikle bakmalıyız. Zaman geçiyor ve yirminci yüzyılın kalan yılları pekâlâ insanlıkla doğa arasındaki dengeyi yeniden kurmamız için son fırsat olabilir.

Ekolojik bunalımın kökleri teknolojinin gelişmesinde mi yatıyor? Teknoloji, makineleri ve teknik süreçleri zararlı hale getiren derinlerdeki toplumsal koşulları gözardı etmek için uygun bir hedef haline getirilmiştir.

Teknolojinin yalnızca çevreyi yıkmakla kalmadığını, aynı zamanda onu iyileştirdiğini de unutmak ne kadar kolaydır! Doğayla paleolitik çağ sonrası insanlık arasındaki ahenkli dönemi yaratan Neolitik Devrim her şeyden önce teknolojik bir devrimdi. İnsanlığa tarım becerilerini, dokumacılığı, çömlekçiliği, hayvanların evcilleştirilmesini, tekerleğin keşfini ve birçok diğer önemli ilerlemeleri armağan eden bu dönemdi. İnsanlıkla doğa arasındaki denge açısından son derece yıkıcı tekniklerin ve teknolojik yaklaşımların var olduğu elbette doğrudur. Görevimiz teknolojinin vaatlerini, yani yaratıcı potansiyelini, onun tahrip kapasitesinden ayırmaktır. Aslına bakılırsa, tüm toplumsal koşullara ve ilişkilere hükmeden "Teknoloji" gibi bir sözcük daha yoktur. Bazıları dengenin kurulması için vazgeçilmez, bazıları ağırlıklı olarak yıkımına katkıda bulunan, farklı teknolojiler ve teknoloji yaklaşımları vardır. İnsanlığın gerek duyduğu şey, ileri teknolojileri toptan devre dışı bırakmak yerine teknolojiyi toplum ve doğal dünyanın yeni bir ahengine katkıda bulunacak ekolojik ilkelere göre düzenlemek, hatta daha da geliştirmektir.

Ekolojik bunalımın kökleri nüfus artışında mı yatıyor? Bu tez Birleşik Devletler'deki ekolojik eylem hareketleri tarafından ortaya atılan en huzur bozucu ve birçok bakımdan en sinsi tezdır. Burada, basmakalıp istatistikler ve kıyaslamalar zemini etrafında dönen, "nüfus artışı" denen sonuç bir *nedene* dönüşür. İkinci de-

recede önem taşıyan bir soruna öncelik verilerek ekolojik bunalımın temel nedenleri karanlıkta bırakılmaktadır. Bugünkü ekonomik, politik ve toplumsal koşullar böyle devam ettiği sürece, insanlığın zamanla gezegeni aşırı nüfusla boğacağı ve sayıların korkunç ağırlığıyla kendi küresel yerleşimi içinde böcekler ordusuna dönüşeceği doğrudur. Ancak ekolojik bunalım konusunda önceliğin, dünya nüfusunun %7'sinden azını oluşturduğu halde dünya kaynaklarının %50'den fazlasını tüketen ve son zamanlarda kendi çevreleriyle asırlardır duyarlı bir denge içinde yaşayan bir Oryantal halkı yerinden etmekle meşgul bir ulus tarafından böyle bir sonuca, yani "nüfus artışı"na verilmesi edepsizlikten başka bir şey değildir.

Kuzey Amerikalı ve Avrupalı beyaz ırkların; Asya, Afrika, Latin Amerika ve Güney Pasifik halklarını keyfi olarak sömüren ırkların yaygın çığırtkanlığını yaptıkları nüfus sorununa daha yakından bakmak için biraz duralım. Sömürülenlerin sömürenlere nazik uyarısı, nüfus sorunlarını çözmek için ihtiyaç duydukları şeyin doğum kontrol aletleri, silahlı "kurtarıcılar" ve Prof. Paul R. Ehrlich değil; topraklarındaki Kuzey Amerikalılar ve Avrupalılar tarafından yağmalanan muazzam kaynaklardan adil bir gelir sağlamak olduğudur. Bu yaklaşımları dengelemek bugün için doğum oranlarıyla ölüm oranlarını dengelemekten daha yakıcı bir sorundur. Asya, Afrika, Latin Amerika ve Güney Pasifik halkları haklı olarak Amerikalı "akıl hocaları"nın bakir bir kıtanın yüz yıldan az bir sürede nasıl harabeye çevrilebileceğini dünyaya gösterdiklerini ve insanlığın lügatine "yapısal biçarelik" sözcüklerini kattıklarını vurguluyorlar.

On dokuzuncu yüzyıl başlarındaki Endüstri Devrimi sırasında insanları fabrikalara doldurmak ve ücretleri düşürmek için geniş emek rezervlerine gerek duyulurken nüfus artışı hevesle onaylanmıştı. Uzun çalışma saatleri ve tıkkış tıkkış kentler nedeniyle verem, kolera ve diğer hastalıkların Avrupa ve Birleşik Devletler'i kırıp geçirmesine rağmen nüfus yine de arttı. O zaman doğum oranları ölüm oranlarını aşmışsa, bunun nedeni tıbbi bakım ve koşullardaki ilerlemenin ölümelerde gözlü görülür düşüşler yaratması değil, kapitalist "teşebbüsler" eliyle endüstri öncesi aile işletmelerinin, köy kurumlarının, karşılıklı yardımlaşmanın ve is-

tikrarlı, geleneksel yaşam biçimlerinin tahrip edilmesidir. Fabrika sisteminin saldığı dehşetle gelen toplumsal ahlâkın çöküşü, geleneksel tarım halkının kabaca sömürölen proleterlere ve kent sakinlerine çevrilmesi beraberinde aileye ve çocuk doğurmaya karşı da sorumsuz bir yaklaşımı getirmiştir. Cinsellik tıpkı ucuz cin tüketimi gibi zahmetli bir hayattan kaçış yolu haline gelmiştir; yeni proletarya akılsızca alkolizm batağına saplandıkça, çoğu erken yaşlarda ölüp gidecek çocuklar dünyaya getirmiştir. Asya, Afrika ve Latin Amerika köyleri emperyalizmin kutsal sunağına kurban edildiklerinde de benzer süreçler yaşanmıştır.

Bugün, burjuvazi olayları farklı gözle "görüyor". "Özgür teşebbüs" ve "özgür çalışma"nın toz pembe yılları tekeller, karteller, devlet kontrollü ekonomiler, emek seferberliğinin kurumsal biçimleri (sendikalar) ve otomatik ya da sibernetik makineler çağı öncesinde son günlerini yaşıyor. Sermaye artışı için gerek duyulan istihdam dışı geniş emek rezervlerine artık ihtiyaç duyulmuyor ve ücretler artık emek piyasasının serbest işleyişıyle değil uzlaşmalarla tespit ediliyor. Aylak emek gücü bir ihtiyaç olmaktan çıkıp şimdi artık burjuva ekonomisinin istikrarı açısından bir tehdit haline geldi. Bu yeni "perspektif"in mantığı en korkutucu ifadesini Alman faşistlerinde buldu. Nazilere göre, Avrupa daha 1930'larda "fazla nüfus"a sahipti ve "nüfus sorunu" Auschwitz'deki gaz odalarında "çözöldü". Aynı mantık bugün ekoloji maskesi takan birçok yeni-Malthusçu argümanda gizlidir. Bu sonuça hataya düşölmesin.

Er ya da geç insanoğlunun akılsız çoğalması kontrol altına alınmak durumundadır, ancak nüfus kontrolü ya "toplumsal kontroller"le (otoriter ya da ırkçı yöntemler ve nihayetinde sistematik soykırım yoluyla) ya da özgürlükçü, ekolojik yönsemeli bir toplum (yaşama saygı temelinde doğayla yeni bir denge kuracak bir toplum) tarafından gündeme getirilecek. Modern toplum bu birbirini dışlayan alternatiflerle karşı karşıyadır ve ikiyüzlölüğe gerek duyulmadan bir seçim yapılmak zorundadır. Ekolojik eylem temelde toplumsal eylemdir. Ya ekolojik bunalımın doğrudan toplumsal temellerine ineceğiz ya da hileyle bir totalitarizm çağına sokulacağız.

Sonuça, ekolojik bunalımın kökleri genel olarak Amerikalılar

ve Avrupa kökenli halkların akılsızca tüketimlerinde mi yatmaktadır? Burada da bir yarı doğru, bütün bir yalan üretmekte kullanılıyor. "Bolluk" ve "ya büyü ya öl" ekonomisinin büyümeye sınırlar getirmedeki yetersizliği yüzünden "nüfus sorunu", ekolojik sorunu dünyanın sıradan, güçsüz halklarına havale etmede kullanılıyor. Öyle bir "doğuştan gelen günah" nosyonu ortaya atıldı ki ekolojik sorunun nedenlerini yanlış tarafa, yani insanların çocuk yaptıkları yatak odalarına, yemek yedikleri masalarına ya da çoğu zaman sıradan yaşamının ayrılmaz parçaları -aslında, günümüz toplumu bağlamında, ortalama insanın standart yaşam biçimi- haline gelen taşıtlara, mobilyalara ve giysilere yönlendirildi.

Amerikan toplumunun lojistiği General Motors ve enerji endüstrisi tarafından anayollar etrafında bile kurulumlar yapılırken, çalışan insanları otomobil kullandıkları için suçlayabilir miyiz? Kentlerin yaşanmaz hale getirilmesine izin verilir ve arsa spekülâtörleri "Amerikan Rüyası"nın parçalarını, çiftlik türü konutları ve iki otoluk garajları pazarlarken, banliyöde ev satın aldıkları için orta sınıftan insanları suçlayabilir miyiz? Temel yaşam araçlarından asırlardan beri yoksun bırakıldıktan sonra siyahları, Latin kökenlileri ve diğer azınlık gruplarını kendi televizyon aygıtları, beyaz eşyaları ve giyecekleri oldu diye suçlayabilir miyiz?

Enerji endüstrisi, çokuluslu şirketler, bankalar ve tarım işletmelerinin yarattığı aman vermez bir enflasyon daha şimdiden "büyümeyi sınırlama" ve "gönüllü sadelik" ifadelerinin içini boşaltmıştır. İşçilerin, orta sınıfın ve azınlık gruplarının tasarruf hesapları, kazançları ve kredileri zaten "sınırlarına" ve yaşamda "sadelığe" ulaşmıştır, ama bu artık bir tercih sorunu olmaktan çok bir zorunluluktur. Tüm makul ölçüler ötesinde karmaşıklık ve hacimsel olarak gelişen, Amerika'da ve tüm dünyadaki şaibeli kârlar, iç içe geçmiş yönetim ve şirket yapılarıdır. Bu yapı ışığında artık "büyümeyi sınırlamak", "gönüllü sadelik" ve "muhafaza etmek"ten çok sınırsız yayılmadan, servet ve sermayenin sınırsız birikiminden, hammaddelerin gereksiz, hatta zehirli mallar ve giderek genişleyen ürkütücü boyutlardaki silah yığınağı için sınırsız israfından söz edebiliriz.

Mevcut ekolojik bunalımın kökenini bulacaksak, tek başına teknik, demografi, büyüme ve marazi bolluğa bakmak yerine, ba-

kışlarımızı yalnızca burjuva, feodal ve eski toplumda ya da genel olarak sınıflı toplumlarda değil; bizzat uygarlığın şafağında, hiyerarşi ve tahakkümü doğuran insan toplumunun derinlerinde yatan kurumsal, ahlâki ve tinsel değişimlere çevirmemiz gerekir.

B. EKOLOJİ VE TOPLUM

İnsanlığın doğayı sömürmesi ve hükmü altına alması gerektiği yolundaki temel kavrayış insanın insan üzerindeki tahakkümü ve sömürsünden kaynaklanır. Gerçekten de, bu kavrayış erkeğin ataerkil ailede kadını sömürmeye ve hükmü altına almaya başlamasına kadar dayanır. O zamandan beri, insanlar giderek yalnızca kaynak, özne yerine nesne olarak görülmektedir. Toplumsal tahakkümle ortaya çıkan hiyerarşiler, sınıflar, mülkiyet biçimleri ve devletçi kurumlar kavramsal olarak insanlığın doğayla ilişkisine taşındı. Doğa da giderek tıpkı latifundiyalardaki köleler gibi acımasızca sömürülecek bir kaynak, bir nesne, bir hammadde olarak görülmeye başlandı. Bu "dünya görüşü" yalnızca hiyerarşik toplumun resmi kültürüne sızınakla kalmadı, aynı zamanda kölelerin, serflerin, endüstri işçilerinin ve tüm toplumsal sınıflardan kadınların kendilerini görme biçimi haline geldi. "Çalışma etiğinde", inkâr ve feragata dayalı bir ahlâksallıkta, erotik arzuların yüceltilmesine dayanan bir davranış tarzında ve ister Avrupalı isterse Asyalı olsun diğer dünyevi bakış açılarında somutlandığı gibi, kölelere, serflere, işçilere ve insanlığın dışıl yarısına kendilerine gözcülük yapmaları, kendi zincirlerini parlatmaları ve kendi hapishane hücrelerinin kapılarını kendi üstlerine kapamaları öğretildi.

Hiyerarşik toplumun "dünya görüşü" bugün silinmeye yüz tutmuşsa, bunun ana nedeni modern teknolojinin muazzam üretkenliğinin yeni bir vizyona yolu açmasıdır. Maddi bolluk imkânı, kıtlığın sona ermesi ve en az zahmetle elde edilen bir serbest zaman ("boş zaman" denen şey) çağı.

"Maddi çokluk" derken sahte ihtiyaçlara dayanan müsrif, akılsız "bolluk"u, reklamların incelikli zorlamasını ve sırf nesnelerin -metaların- sahibi insan ilişkilerinin, özdüşünümün ve öz-

gelişmenin yerini almasını kastetmiyoruz. Kastettiğimiz şey, yiyecek, konut, giyecek ve temel yaşam araçlarının toplumda, yalnızca uzmanlaşmış bir elit kesime değil, herkese doğrudan toplumsal ilişkileri yürütme fırsatı tanıyacak biçimde en az zahmetle karşılanmasıdır.

"Olan" ve "olması gereken" arasındaki gerilim, irrasyonel, insanlık dışı sömürü, doğanın ve sakinlerinin yıkımının azdırdığı bir gerilim toplumu sarmaktadır. Bu gerilimin çözülmesinin önündeki en büyük engel hiyerarşik toplumun bugün bile bakışımızı ve eylemlerimizi biçimlendiriyor olmasıdır. Teknoloji ve nüfus artışı eleştirilerinde soluğu almak, kendi koşulları ve sınırları içinde arkaik, yıkıcı bir toplumsal sistemle meşgul olmak kolaydır. Neredeyse doğuştan itibaren, aile, dinsel kurumlar ve okula, bizzat çalışma süreci tarafından hiyerarşiyi kabullenmeye, feragata ve tüm düşüncelerin dayanması gereken öncüller olarak devlet sistemlerine alıştırılmaktayız. Bu öncülleri başımızdan savmadan, tüm ekolojik denge tartışmaları birer aldatmaca olacak ve yarım yamalak kalacaktır.

Kendine has kültürel birikimi sayesinde, modern toplum, yani şu bizim kâr peşindeki burjuva toplumumuz, insanlığın doğayla kavgasını geçmişin endüstri öncesi toplumlarından daha fazla kı-zıştırmaya yatkındır. Burjuva toplumunda, insanlar nesnelere dönmekle kalmayıp, metalara, açıkça pazarda satılmak için tasarlanmış nesnelere dönerler. Meta olarak insanlar arası rekabet, tamamen gereksiz malların üretilmesiyle birlikte, kendi içinde bir amaç haline gelir. Nitelik niceliğe, bireysel kültür kitle kültürüne ve kişisel iletişim kitle iletişimine dönüşür. Doğal çevre devasa bir fabrikaya, kent baştan sona bir pazar yerine dönüşür; bir Redwood ormanından kadınların vücuduna kadar her şeyin bir fiyatı vardır. İster kutsal bir katedral isterse bireysel onur olsun, her şey dolar ve sente indirgenir. Teknoloji insanlığın bir uzantısı olmaktan çıkar; insanlık teknolojinin uzantısı haline gelir. Makine işçinin gücüne güç katmaz; işçi makinenin gücüne güç katar, aslında, kadın ya da erkek işçi sadece makinenin bir parçası haline gelir.

Öyleyse, bu sömürgeci, değersizleştirici ve niceliğe dayalı toplumun insanlığı geçmişte eşine rastlanmayacak kadar korkutucu

bir düzeyde kendisiyle ve doğayla karşı karşıya getirmesinde şaşılacak ne vardır?

Evet, değişime ihtiyacımız var, ancak değişim öylesine temel ve kapsamlı ki devrim ve özgürlük kavrayışları bile geçmişteki tüm ufukları zorlamalıdır. Artık doğal çevreyi korumak ve güçlendirmek için yeni tekniklerden dem vurmamak yetmez; insanlığın yaşama bakışını ve doğayı kabile toplumlarından beri çarpıtan özel mülkiyet engellerini tanımayan bir insan kolektifliği gibi, komünal olarak yeryüzüyle ilgilenmeliyiz. Sadece burjuva hiyerarşisini değil, genelde hiyerarşiyi, sadece ataerkil aileyi değil, cinsel ve ailesel *tüm* tahakküm tarzlarını; sadece burjuva sınıfını ve mülkiyete dayalı sistemi değil, *tüm* toplumsal sınıfları ve mülkiyeti ortadan kaldırmalıyız. İnsanlık, bireysel ve kolektif olarak, kendine sahip olmalıdır ki bütün insanlar günlük yaşamlarında denetimi ele alsınlar. Kentlerimiz topluluklara ya da ekotopluluklara ayrılmalı, içinde yaşadıkları eko-sistemlerin kapasitesine uygun incelik ve ustalıkla tasarlanmalıdır. Teknolojilerimiz, eko-teknolojilere uyarlanmalı ve geliştirilmeli, en az hatta hiç kirlenme yaratmayacak biçimde yerel enerji kaynakları ve maddelerinden yararlanmak üzere incelik ve ustalıkla düzenlenmelidir. Yeni bir ihtiyaç anlayışı geliştirmeliyiz; bu, medyanın dikte ettiği "ihtiyaçlar"a değil, sağlıklı bir yaşamı destekleyen ve bireysel isteklerimizin ifadesi olan ihtiyaçlara dair bir anlayış olmalıdır. Toplumun yönetiminde doğrudan kişisel ilişkiler dolayımı yerine çevremizde ve toplumsal ilişkilerde insan ölçeğini hayata geçirmeliyiz. Nihayet, toplumsal ya da kişisel, tüm tahakküm tarzları kendimize, içinde yaşadığımız topluluğa ve doğamıza dair düşüncelerimizden atılmalıdır. İnsanların yönetilmesinin yerini şeylerin yönetilmesi almalıdır. Gözettiğimiz devrim yalnızca politik kurumları ve ekonomik ilişkileri değil; bilinci, yaşam tarzını, erotik arzuları ve hayatın anlamını yorumlayışımızı da kucaklamalıdır.

Burada terazinin bir kefesine konulan şey, yalnızca insanı insanın karşısına dikmekle kalmayıp, insanlığı doğanın da karşısına diken asırlık tahakküm ve baskı sistemleri ve anlayışıdır. İnsanlıkla doğanın kavgası insanla insanın kavgasının uzantısıdır. Ekoloji hareketi, bütün yönleriyle tahakküm sorununu ku-

caklamadıkça, zamanımızın ekolojik bunalımının kökenindeki nedenleri ortadan kaldırma yönünde *hiçbir* katkıda bulunamayacaktır. Ekoloji hareketi, radikal bir biçimde kapsamlı bir devrim fikrine olan ihtiyacı göz önüne almaksızın, sadece kirlenme ve korunma ile ilgili reformlarda, yani sadece "çevrecilik"te takılıp kaldığı takdirde mevcut doğa ve insan sömürüsüne dayalı sistemin emniyet supabı olmaktan öte gitmeyecektir.

C. HEDEFLER

Ekoloji hareketi bugün bazı bakımlardan gemi azıya almış çevre tahribatına karşı bir geciktirme eylemi yürütmektedir. Diğer taraftan, hareketin en bilinçli unsurları insanların birbiriyle ve insanlığın doğayla toplumsal ilişkilerini tümüyle devrimcileştirecek yaratıcı bir hareketle ilgilenmektedir.

Bu iki çaba, iç içe geçmiş olsa da birbirinden ayrılmalıdır. Doğu Ekoloji Eylemi* çevreyi korumaya yönelik her çabayı destekliyor: Nükleer santralleri ve silahları ortadan kaldırmak, temiz hava ve suyu korumak, böcek ilaçları ve katkı maddelerini sınırlandırmak, sokaklardaki ve ana caddelerdeki trafik izdihamını azaltmak, kentleri fiziksel olarak daha bütünlüklü kılmak, radyoaktif atıkların doğaya geçişini engellemek, yabanıl yaşam alanlarını ve yabanıllığı korumak ve genişletmek, hayvan türlerini insan kıyımına karşı savunmak.

Ancak Doğu Ekoloji Eylemi kendini, böyle geciktirme eylemlerinin mevcut toplumsal düzenle doğal dünya arasındaki temel çatışmaya kesin sonuç getireceği düşüncesiyle kandırmadığı gibi, böylesi geciktirme eylemlerinin var olan tahrip toplumunun karşı konulamaz gücünü kontrol altına alabileceğini de düşünmez.

Bu toplumsal düzen bizimle oyun oynamaktadır. Dikkatlerimizin ve enerjimizin daha geniş çevre tahribatlarına yönelmesini engellemek için artık geç kalmış, parça parça ve son derece yetersiz reformlara gireriz. Bir anlamda, bize Cascades kar-

* Bu örgüt artık yoktur ve bu gözden geçirilmiş makalenin tarihi 1979'dur.

şılığında bir parça Redwood ormanı, nötron bombası karşılığında bir nükleer tesis "teklif edilir". Geniş bir çerçeveden bakıldığında, ekolojiyi bir takas ilişkisine indirgeme girişimi hiçbir şeyi kurtarmaz; gezegenin büyük kısmını birkaç küçük yabancı toprak parçasıyla, nefes aldırmayan bir beton dünyasındaki küçük parklarla değiş tokuş eden ucuz bir *modus operandi*'dir bu. Etiği daha büyük iyi yerine "daha az kötü"nün gözetilmesine indirgeyen hastalıklı "dengeler"in ortaya koyduğu "fayda-risk" stratejisidir.

Doğu Ekoloji Eylemi'nin iki temel hedefi vardır: Birincisi, bizim yabancılaştırıcı ve sömürgeci toplumumuzdaki en yıkıcı ve acil önlem gerektiren sorunun ekolojik bunalım olduğu ve gerçek anlamda devrimci bir toplumun ancak ekolojik kurallara göre kurulması gerektiği bilincini devrimci harekette yerleştirmektir. Diğeri, çevremizin tahribatından kaygı duyan milyonlarca Amerikalının zihninde, mantıksal sonuçlarını beraberinde getiren ekolojik ilkelerin toplumumuzda ve dünyaya bakış tarzımızda radikal değişiklikler talep ettiği bilincini uyandırmaktır.

Doğu Ekoloji Eylemi dayanaklarını, en iyi halde, geniş bir deneyim ve insan özgürlüğü bilinci yerleştirmeye çalışan yaşam tarzı devriminde bulur. Asırlık gelenekler ve tahakküm kurumlarına - insanlığın doğal dünyaya karşı tavrını tahribe yönelik olarak biçimlendiren gelenekler ve kurumlara - karşı gelişen toplumsal mücadelenin bir parçası olarak kadınların, çocukların, "gay"lerin, siyahların, sömürge halklarının ve bütün mesleklerden çalışan insanların özgürleşmesini gözetiyoruz. Ortaya çıktıkları her yerde liberter cemaatler ve özgürlük mücadelelerini destekliyoruz; gençlerin öz gelişimlerini ilerletecek her çabadan yana tavır alıyoruz; insan cinselliğini bastıran, tüm biçimleriyle deneyimin erotikleştirilmesini inkâr eden her çabanın karşısındayız. Yaşamda ve çalışmada mutluluk veren her beceriye tüm gücümüzle katlıyoruz: Bunlar arasında, üretimde niteliğin ve ustalığın arttırılması, yeni eko-toplulukların ve eko-teknolojilerin tasarlanması, günlük yaşam temelinde doğal dünyanın güzelliğinin tadılması hakkı, insanların birbirine verebileceği açık, dolaylımsız, duygu yüklü zevkler, yaşam dünyasına karşı artan bir saygı sayılabilir.

Kısaca, sınırları ve nüfus bileşimi yeni bir ekolojik bilinçle tanımlanacak politik bakımdan bağımsız cemaatler yaratacak bir

devrim umut ediyoruz; bunlar öyle cemaatlerdir ki sakinleri kendilerini doğa ve teknolojilerinin düzeyi, toplumsal yapıları, dünya görüşleri, yaşam tarzları, dışavurumcu sanatları, günlük yaşamlarının tüm diğer yönlerinin aldığı biçimler konusunda yeni bir bilinç çerçevesinde belirleyeceklerdir.

Ancak bu yaşam yönsemeli dünyanın ölüm yönsemeli bir toplum içinde tam olarak geliştirilebileceği ya da kısmen bile olsa yaratılabileceği yanılgısına düşmüyoruz. Bugünkü haliyle Amerikan toplumu, yalnızca zenginliklerinin ve kaynaklarının bir tüketicisi olarak değil, aynı zamanda içeride ve dışarıda tüm kendi kaderini tayin çabaları karşısında bir engel olarak da tüm dünyanın karşısına çıkmakta ve ırkçılıkla beslenmektedir. İçkin hedefleri üretim için üretim, dünya çapında hiyerarşinin ve meşakkatli çalışmanın devamı, merkezi devlet kurumları eliyle kitle manipölasyonu ve denetimidir. Bu tür bir toplum şaşmaz bir biçimde yaşam yönsemeli bir dünyanın karşısındadır. Eğer ekoloji hareketi asıl çabalarını yaşamın bütün alanlarında -doğal olduğu kadar toplumsal, kişisel olduğu kadar politik, kültürel olduğu kadar ekonomik- bir devrim yapmaya yöneltmezse, o zaman hareket yavaş yavaş yerleşik düzenin bir emniyet supabı haline gelecektir.

Umudumuz, bizim gibi grupların bütün ülkede serpilmesi, bizim gibi özgürlükçü ve insani temelde örgütlenmesi ve karşılıklı yardıma dayalı, karşılıklı eylemle ve bir işbirliği ruhuyla çalışmasıdır. Umudumuz, bunların yalnız doğaya değil, insana karşı da yeni bir ekolojik yaklaşımı güçlendirmeye çalışacakları yönündedir. Bu, gruplar içinde ve gruplar arasında, toplum içinde ve bireyler arasında kendiliğinden ve çeşitli ilişkileri içeren bir düşüncedir.

Ekoloji gruplarının "hükümet başlarına", uluslararası ya da ulusal devlet kurumlarına, maddi olarak zamanımızın ekolojik bulunmasına katkıda bulunmakta olan suçlulara ve politik organlara yönelik her tür çağrıdan sakınacaklarını umut ediyoruz. Bize göre, çağrı halka ve onların kendi yaşamlarını ve kaderlerini kontrol etmelerini sağlayacak *doğrudan eylem* kapasitelerine yapılmalıdır. Ancak bu yolla hiyerarşi ve tahakküm ilişkileri üretmeyen bir toplum ayağa dikilebilecektir; böyle bir toplumda her birey kendi ge-

leceğine hükmedebilecektir.

İnsanı insandan, insanlığı doğadan, bireyi toplumdan, kenti ülkeden, zihinsel etkinliği fiziksel etkinlikten, akli duygudan ve kuşakları kuşaklardan ayıran büyük uçurumlar artık aşılmalıdır. Bir kıtlık dünyasında çağlar süren yaşam ve maddi güvenlik arayışının sona ermesi bir zamanlar özgürlüğün ve eksiksiz bir insan yaşamının önkoşulu olarak görülürdü. Brecht'in dediği gibi: "Önce karnını doyur, sonra ahlâk öğret".

Şimdi durum değişmeye başladı. Zamanımızın ekolojik bunalımı bu geleneksel özdeyişi tersine çeviriyor. Bugün, eğer hayatta kalacaksak, yaşamaya başlamalıyız. Çözümlerimiz sorunun çapıyla bağdaşır olmalıdır, yoksa doğa insanlıktan korkunç bir intikam alacaktır.

D. EĞİTİM VE ÖRGÜTLENME

Tüm ekoloji hareketleri bugün bir yol ayrımında temelden çatışan politika ve işleyiş alternatifleriyle yüz yüze gelmişlerdir: Mevcut kurumlar içinde mi çalışılacak yoksa doğrudan eyleme mi başvurulacak? Merkezi, bürokratik ve geleneksel örgüt biçimleri mi oluşturulacak yoksa ilişki grupları mı? Bu sorunlar, sadece birkaçının adını sayacak olursak, Clamshell, Shad, Abalone, Catfish benzeri büyük anti-nükleer ittifaklarda en şiddetli haliyle kendini göstermektedir.

E. DOĞRUDAN EYLEMİN ANLAMI VE İLİŞKİ GRUPLARI

Başlangıçtan beri, anti-nükleer ittifakların eşsiz dehası sezgisel olarak "sistem"den kopmaları gereğini kavramalarından, mevcut kurumları, onların bürokratlarını, "uzmanlar"ını ve liderlerini bir kenara itip *yasa-üstü*, *ahlâki* ve *kişisel* eyleme zemin hazırlayarak, dışarıdan etki yapmaya başlamaları ve *doğrudan* toplumsal yaşamın içine girmelerinden gelmektedir. Genel anlamda, elbette, doğrudan eylemi benimsediler; çünkü ilk başlarda nükleer tesisleri "sistem" içinde faaliyet yürüterek durdurma çabaları ba-

şansızlığa uğramıştı. Sonu gelmez aylar, hatta yılları alan hukuk davaları, oturumlar, yerel düzenlemelerin benimsenmesi, kongre üyelerine mektup ve dilekçe yazma kampanyaları ve benzeri çabaların tümü asıl olarak nükleer silahların yapımını önleyememişti. Büyük bölgesel ittifakların ilki olan Clamshell, kelimenin gerçek anlamında Seabrook nükleer tesisinin yapımını "sistem içinde çalışarak" engelleme çabalarının boşa çıkması sonucunda doğmuştu. Bir ittifak olarak "kimliği"ni belirleyen şey, yasa maddeleri üzerine ahlâki ilkeleri geçirmek üzere, Seabrook alanını doğrudan işgal etme gereği idi. Herhangi bir ittifak açısından doğrudan eylem taahhüdünü "sistem içinde çalışma" adına terk etmek, onun toplumsal bakımdan yenilikçi bir hareket olarak kişiliğini tahrip edecektir. Bu, değişimden çok saygınlık peşinde olan "kitle örgütleri"nin umutsuz batağına saplanmaktır.

Doğrudan eylemle ilgili daha da önemli bir nokta, merkezi, zorba bürokrasiler eliyle halktan gaspedilen toplumsal yaşam üzerinde kişisel gücün yeniden etkinlik kazanması doğrultusunda belirleyici bir adım olmasıdır. *Doğrudan* eylemle, yalnızca toplumsal olayların seyrini yeniden denetleyebileceğimiz duygusunu kazanmakla kalmaz, aynı zamanda onsuz özetkinlik ve öz-yönetime dayalı gerçek anlamda özgür bir toplumun bütünüyle imkânsız olduğu yeni bir benlik ve kişilik duygusunu da geliştirebiliriz. Genelde demokratikleştirilmesi gerekenin yalnızca "yönetim" ve "etkinlik" olmadığı, aynı zamanda eşsiz, yaratıcı ve yetkin bir varlık olarak her bir bireyin "benlik"inin de eksiksiz geliştirilmesi gerektiğini yeteri kadar anlamadan, gelecek bir toplumdaki ideallerimiz olarak özyönetim ve özetkinlikten bahsediyoruz. Sınıflı toplum gibi, hiyerarşinin, tahakkümün, emir-komutanın gerçek temeli olan kitle toplumu, ister Birleşik Devletler'in bürokratik toplumunda isterse sosyalist dünyanın totaliter toplumlarında olsun, yaşamları seçkinler, "yıldızlar" ve "öncüler" tarafından yönlendirilen tek bir kalıba dökülmüş izleyicilerden oluşmuş bir toplum için üreme alanıdır. Gerçek anlamda özgür bir toplum benliği inkâr etmez, aksine onu destekler, özgürleştirir ve herkesin "seçilmiş" bir uzman ve kendinden menkul bir dâhi olmadan da toplumu yönetme yetisi taşıdığı inancıyla fiilileştirir. Doğrudan eylem dört bir yana duyurulmuş ve özgür bir kent mi-

tingidir. Her bireyin kendi içindeki gizli gücü, yeni bir özgüven ve özyetkinlik duygusunu uyandırmak için bir araçtır; bireylerin, sadece gücü değil; "seçilmişler"in gölgesinde yaşayan pasif, izleyici bir "seçmen kitlesi"nin kişiliğini de gaspeden "temsilciler"in olmadığı bir toplumun denetimini doğrudan ele almaları için bir araçtır. Kısaca, doğrudan eylem, "etkinliği"ne ve "popülaritesi"ne bakılarak benimsenecek ya da bir kenara atılabilecek bir "taktik" değil; ahlâki bir ilke, bir ideal, aslında bir duyarlılıktır. Yaşamımızın, davranışlarımızın ve bakış açımızın her yönünü doldurmalıdır.

Benzer bir biçimde, ilişki grubu dendiğinde -1920'lerde İspanyol Anarşistleri (FAI) tarafından ortaya atılmış bir terim- bundan kısa süreli işler için ciddiyetsiz bir biçimde toplanıp dağılan bir "görev kuvveti" anlaşılmamalıdır. İlişki grubu, sadece ortak eylemler ve hedefler değil; birbirleri arasında yeni özgürlükçü toplumsal ilişkiler geliştirme, birbirlerini eğitme, sorunlarını paylaşma ve yeni, hiyerarşik olmayan, cins ayrımı tanımayan etkinlikler kadar bağlar da yaratma ihtiyacı dolayısıyla bir araya gelen onlarca kardeşin adeta bir komün ya da aile gibi oluşturduğu sürekli, içten ve ademimerkezi bir *cemaattir*. İlişki grubu ittifakın evrileceği bir hücre dokusu, onu organik bir varlığa dönüştürecek bir protoplazma oluşturmalıdır. Bir emir-komuta sistemi içinde, yapının bütün parçalarının mekanik olarak ona eklendiği, merkezi ve bürokratik iskeletiyle parti tipi örgütlenmenin aksine, ilişki grubu gerçek anlamda ekolojik bir varlık olarak sahici yerelliği içinde kurulan bir çoğalma ve bütünleşme bağıdır. Her zaman yerel cemaatinin parçası olarak kalır, onun ihtiyaçlarına ve kendine has gereklerine duyarlıdır. Buna karşın *delegelerinin* ("temsilciler"den ayrı olarak) her zaman geri çağrılabilirdiği ya da değiştirilebildiği ve her grubun görüşlerini tüm ayrıntılarıyla yansıtmaya yetkisiyle donatıldığı kümeler ve eşgüdüm komiteleri biçiminde yerel ve bölgesel olarak örgütlenabilir ve ortak eyleme girebilir. Böylelikle, bir ittifakın ilişki grupları yapısı içinde, eşgüdümün düzeyi yükseldikçe güç artmaz, azalır; bu, mevcut "temsil" ve politika sisteminde çok derinlere kök salmış parti-tipi, dernek-tipi ya da gündemli toplantı-tipi örgütlenmelerle tam bir karşıtlık içindedir. Yani, doğrudan eylem gibi, ilişki grubu

da sadece örgütsel bir aygıt, bir "görev kuvveti", nükleer bomba işlerini yürütmenin bir "aracı" değildir; aynı zamanda nükleer güç sorununu aşarak tinsel güç sorununa, insan eylemi kadar insan birlikteliğinin yeni, insani boyutlu, ademimerkezi ve ekolojik biçimlerine uzanan ahlâki bir ilkeye, bir ideale ve bir duyarlılığa dayanmaktadır.

F. İKİ TERCİH ARASINDA

Three Miles Island'ın bu yıl ve hatta daha öncesinde nükleer sızıntısının eşiğinden dönmesiyle, 1978 yazında gelişen, Seabrook işgali Clamshell lider kadrosu tarafından keyfi olarak sinema ve TV yıldızlarının boy gösterdikleri "meşru" bir festivale dönüştürüldüğünde, birçok ittifakta anti-nükleer hareketi bütünüyle bir politika ve medya olayına çevirme girişimlerinin kanıtları da göz önüne çıkmış oldu. Clamshell'in kendinden menkul çoğu "kurucusu"nun doğrudan eylem ve ilişki gruplarının yalnızca "taktik" ve "görev kuvveti" olmadıkları fikrini açıkça anlayıp anlamadıkları kuşkuludur. Kuşku götürmeyen şey, bu terimlerin çekiciliğidir; çekici olduklarından yaygın olarak kullanılmışlardır. Aynı şekilde, çoğu Clamshell "kurucusu" "Nükleere Hayır!" sloganını kitlesel, medya yönsemeli eylemler için, özgür teşebbüse ya da mülkiyetin kaldırılmasına inanan ve temelde çatışan toplumsal görüşler taşıyan insanların katıldığı büyük gösteriler için ve kendi hitabet ustalıklarını ve yeteneklerini sergileyebilecekleri muazzam sayıda izleyici kitleleri için etkin bir toplanma noktası olarak görüyordu. Eğitsel bir sorumluluk olarak bile "Nükleere Hayır!"'ın ötesine geçmek tabuydu. Çeşitli ittifak konferansları ve kongrelerinde, hatta Eşgüdüm Komitesi'nin "bölgesel gezginler"inin (altmışların eski SDS "bölgesel gezginler"ini çok anımsatan) su yüzüne çıktığı yerel kümelerde bile, düşünceli nükleer karşıtı eylemciler nükleer karşıtlığı konusunu "açık" bırakmak zorunda bırakıldılar. Eğitsel etkinliklerini, nükleer gücün toplumsal kökleri hakkında daha zengin, daha sorgulayıcı bir bilinci geliştirmek yerine, nükleer reaktörlere karşı artan kamuoyu ilgisiyle sınırlamaya çağrıldılar. Hemen herkesi "seferber edecek"

en küçük ortak bölüni bulmaya çalışırken, yeni "anti-nükleer kurumlaşma" gerçekte kimseyi eğitemedi. Eğitim konusunda çok şey yapan Three Miles Island'dı, ancak konu hakkındaki kamusal anlayış toplumun sorunlarına uzanmak bir yana teknolojinin sorunlarını aşamadı. Saygınlık ilkelerin üzerinde, popülerite muhalefetin üzerinde, Washington ve Battery Park'taki kitle seferberliği işgallerin üzerinde ve daha sinsi bir biçimde politika doğrudan eylemin üzerinde tutuldu.

Evet, gerçek, artık çoğu yapısal, yönetsel, taktiksel ve hatta finansal bakımdan bizzat karşı olduğunu iddia ettiği nükleer kurumsallaşmaya benzeyen bir "anti-nükleer kurumlaşma"nın varlığıdır. Bu kutsal bir ittifak değil, Clamshell, Shad, Abalone ve Catfish gibi başlıca ittifakların özgürlükçü ilkeleriyle genelde şiddetli bir karşıtlık ve çelişki içinde olan kariyer yönsemeli, yıldızların toplandığı, politik hırsları olan bir kurumlaşmadır. Seçkin üyeleri bazı durumlarda bizzat özgürlükçü ittifakların kendinden menkul "kurucuları" arasından derlenmektedir. Tom Hayden, Cockburn-Ridgeway çevresi, PIRG seçkinleri ve Barry Commoner gibi diğerleri ise ittifaklar ya da benzeri hareketlerden açıkça uzak durmuşlardır; Hayden ve Cockburn-Ridgeway tüm çevreci grupları yerine göre beyaz, orta sınıf, bencil hareketler olarak reddetmiş, Commoner ise Clamshell'in 1977 Seabrook işgaline sözlü destek tekliflerini eylem tüm basında manşetlere çıkana kadar dikkate bile almamıştır. Anti-nükleer buketteki bu yeni çiçek şimdi artık yakın dönem anti-nükleer gösterilerin ödüllü konuşmacısıdır ve edinilen bazı bilgilere göre, bugünlerde oluşturulan "Yurttaş Partisi"nin potansiyel başkan adaydır. Washington başkaldırısının ortaya çıkardığı gibi, Kaliforniya'daki Tom ve Jerry şovunun kendine has bir politik havası var gibi görünüyor.

Nihayet, kısmen Sayın Sam Lovejoy ve Harvey Wasserman'ın yönlendirdiği MUSE ve benzeri "fon arttırma" grupları bir yüksek sosyete örgütlenmesine taban etkinliği havası katmaktadır. Kitleselleşmeye, kişisel kariyerizme, politik güce, parti türü yapılarla, bürokratik manipülasyona; kısacası anti-nükleer hareketin sistemi kendine karşı kullanabileceği gerekçesiyle sistem içinde iş görmeyenin "etkin" araçlarına doğru kayma artık gözlerden saklanamaz

boyutlardadır. Anti-nükleer kurumlaşma ve onun rock yıldızlarını dinlemek için Battery Park'ta toplanan muazzam kalabalık, pasif insanlardan, genellikle de herhangi bir televizyon izleyicisi gibi kişisizleştirilmiş ve aynılaştırılmış insanlardan oluşuyordu. Washington seferberliğine katılan çoğu insan için de aynı şeyler söylenebilir. Anti-nükleer kurumlaşma, bir zamanlar tutarlı bir biçimde popülist ve özgürlükçü olan harekete yabancı olduğu politik özellikler, zengin finans kaynakları (mümkün olduğunda), kitle desteği, kamu "sözcülüğü" ve kurumsal tanınma kazandırdı.

Bu seçkinli ittifak Birleşik Devletler çapında ortaya çıkmakta olan hiyerarşi karşıtı ittifaklar için ciddi bir tehlike oluşturmaktadır. Anti-nükleer kurumlaşma kendine has açık bir kimlikle kolayca tanınsaydı, ona karşı direnmek kolay olurdu. Ancak bu kurumlaşma içimizde, bizden biri olarak ortaya çıkıyor. Keşfedilmesi ve çözülmesi gereken çok sayıda gerçek ve kapsamlı farklılıkları çok basit bir "Nükleere Hayır!" sloganına indirgeyerek; medyanın gözdesi "yıldızlar"a, finans kaynağı "güç tacirleri"ne, politik bakımdan etkin "hukukçular"a, teknik becerileri olan "bilim adamları"na ya da ittifakın kurulmasına yardım eden "sıradan halka" sahip çıkarak, iflah olmaz bir illete yol açan hastalıklı dokular gibi içimizde çörekleniyor. Açıkçası, o en kötü zaaflarımızı besliyor; taşıdığı ahlâk dışı, aslında ahlâkı ayaklar altına alan özellikleri ortaya sermeksizin "etkili olma" arzumuzu ve "kitle desteği" elde etme umutlarımıza sesleniyor. Bu kurumlaşma yöntemlerini, insanları, güce duydukları iştah genelde egolarından şişkin olduğundan yaşamdan daha önemli görülen "yıldızlar topluluğuna", medyanın yönlendirdiği izleyicilere, "kitleler"e indirgeyen toplumsal yapılardan, aslında, reklam ajanslarından ödünç aldığını gizliyor.

Anti-nükleer kurumlaşmanın yarattığı sorunları bir bölücülük arzusu ya da kişisel bir husumet duygusu taşımadan vurgulamaktayız. İşaret ettiğim konularda öfkeden çok derin bir trajedi duygusu yatmaktadır. Bu kurumlaşmanın az sayıda üyesi şüphesiz samimi; ötekiler ise bariz olarak kariyerleri ve tutkuları şimdiye kadar insancıl ve ekolojik bir toplum taahhütlerine ağır basan oportünistlerdir. Benim kaygım temelde sadece anti-nükleer harekette ciddi farklılıkların olduğu ve bunların aldatıcı

"birlik" talepleriyle gizlenemeyeceğini gösterme ihtiyacından kaynaklanmıyor; ben asıl *kendi* kimliğimizi; doğrudan eyleme, ilişki gruplarına, ademimerkezleşmeye, bölgeciliğe ve öz-gürlükçü eşgüdüm biçimlerine bağlılığımızı, önümüzdeki yıllarda nasıl yeniden bulup geliştireceğimizle ilgileniyorum.

Anti-nükleer hareketin, özellikle onun büyük ittifaklarının geleceği yalnızca neyi reddettiğimize değil, neyi *kabul ettiğimize* ve belli ilkeleri, örgütlenme biçimlerini ve yöntemleri *neden* kabul ettiğimize de bağlıdır. Eğer kendimizi "Nükleere Hayır!" demek yeterlidir noktasında sınırlarsak, basit, naif ve trajik bir biçimde masum kalacağız ve kariyeristler bizi umursamazca ve kurnazca manipüle edebilecekler. Eğer doğrudan eylemi ve ilişki gruplarını sadece "taktik" ya da "görev kuvveti" olarak görürsek, yaşamları üzerinde kendilerine en ufak bir hak tanımayan bir sisteme alternatif arayan kıpır kıpır milyonlarca Amerikalıyla gerçek bir bağlantı kurmanın önünü tıkayacağız. Eğer alternatif enerji fuarlarımız, uzay çağı güneş kolektörleri ve rüzgâr çarklarının enerjisi şirketlerinin ve çokuluslu korporasyonların çizim masalarında hazır bekledikleri uyarısında bulunmadan, güneş ya da rüzgâr enerjilerini göklere çıkarırsa, tıpkı Con Edison'ın elektriği sayaca bağladığı gibi, oluşacak güçlerin güneşi ve rüzgârı da ölçmelerine yardımcı olacağız. Bir *halk teknolojisi* vizyonu ortaya atmalıyız; yani, bireyin anlayabileceği, kontrol edebileceği, koruyabileceği ve hatta kurabileceği pasif, basit, ademimerkezi güneş, rüzgâr ve gıda-üretim teknolojileri.

Aynı şekilde, işlevleri lojistik ya da muhafaza yönsemeli oldukça, "ademimerkezleşme" isteği ya da "gönüllü basitlik" çağrısı bütünüyle anlamsızdır. Büyük bir banliyöden biraz daha geniş, mevcut merkezi yapıdaki toplumumuzu idare eden aynı politik bürokratların yönettiği, aynı tarım işletmeleri ve alışveriş merkezlerince beslenen, aynı Kojaks'ın korumasında, aynı şirket yöneticileri tarafından birleştirilmiş, aynı anayollarla örülmüş, aynı kitlesel medyayla teskin edilen "ademimerkezi" bir topluma kolayca sahip olabiliriz. Herkesin karar alma süreçlerine özgürce katılabildiği ve tüm maddi yaşam araçlarının komünal olarak sahiplenilip üretildiği ve bölüştürüldüğü bir özyönetim olmaksızın "ademimerkezleşme" talebi katıksız bir cehaletperverliktir. Ame-

rikalılarını sadece kafamızdaki bir değişimin zorunlu olarak toplumsal yaşamda ve tinsel duyarlılıkta gerçek değişiklikler doğuracağı inancı peşine takmak tam bir ikiyüzlülüktür. "Küçüklük"ün güzelliğinin erdemlerini göklere çıkarırken "kimin neye sahip olduğu" ve "kimin neyi yönettiği" gibi soruları yanıtsız bırakmak demagogluktan başka birşey değildir. Ademimerkezileşme ve insan ölçeğine evet! Ama, mülkleri, ürünleri ve çevresi komünal olarak paylaştırılan ve hiyerarşik olmayan bir biçimde yönetilen bir toplumda.

"Gönüllü basitlik" çağrısına, evet! Ama, yalnızca yaşam araçları gerçekten basit ve herkesin kullanımına açık olduğunda. Gloria Vanderbilt jeanleri ve işlemeli süet ceketler "gönüllü basitlik"i getirmez. Stanford Araştırma Enstitüsü'nün "gönüllü basitlik" ve "büyümeye sınırlar koyma"yı ticari ufukta en hızlı büyüme endüstrisi olarak kabul etmesi, Exxon ve Mobil'in enerji tasarrufu iddialarıyla paralellik taşır. Büyük iş çevrelerinin milyonlarca dolara mal olan bir "beyin takımı" kuruluşunun gelecek sermaye yatırımları için yeni bir büyüme endüstrisi olarak "gönüllü basitlik"i öne çıkarması; tarım-işletmelerinin büyüyen "doğal gıda" piyasasına yanıt vermek için pekâlâ organik gıda üretimine yönelebilmesi; Roma Kulübü'nün ortaya bir "büyümeyi sınırlama" masalı atması gösteriyor ki, şirket benzeri, mülkiyetçi, bürokratik ve kâr yönsemeli toplumsal yapıya en temel mülkiyet ve denetim düzeyinde kafa tutulmadıkça, bu talepler alabildiğine yüzeysel kalabilirler.

Kongrelerimizde ve konferanslarımızda nükleer karşıtı harekete anlamlı bir gelecek sağlamak için atmamız gereken en etkili adım, ittifaklarımızın temeli olarak ilişki gruplarının ve eylemlerimizin temeli olarak doğrudan eylemin gelişmesini gözümüzü kırpmadan desteklemektir. Doğrudan eylem sadece nükleer tesisleri işgal etmek değildir; üretmekten örgütlenmeye, eğitmekten basım işlerini yürütmeye hayatımızın her yönünü nasıl idare edebileceğimizi öğrenme anlamına da gelir. 1760'larda, daha devrimci olduğu dönemlerdeki New England kent toplanlıları toplumsal dünyaya taşınmış halleriyle doğrudan eylemin yakın modelleridir. Aynı şey doğrudan eylem için de geçerlidir; öyle ki ilişki gruplarımız ve kongrelerimiz Seabrook, Shoreham

ya da Rocky Flats'lerden az olmamak üzere onun modelleri olabilir. Yine de, doğrudan eylem insanın kendisini, ister bir kürsüde, ister bir rock konseri sahnesinde isterse Sacramento'daki State House ya da Washington'daki White House'un kemerli girişlerinde olsun, bir "yıldızın" sergilediği performansın pasif izleyicisi durumuna indirgemesi anlamına hiç gelmez.

Öte yandan, açıkça ve dürüstçe konuşarak bir azınlık olarak kalmaktan; hatta "etkisiz" kalma ya da zamanla sıfırı tüketme tehlikesine atılmaktan korkarsak, bizi bekleyen kaderi hak etmiş oluruz: Teslimiyet pahasına saygınlık, ahlâksızlık pahasına "nüfuz", sinizm pahasına güç, çürüme pahasına "başarı" elde ederiz. Seçim ya o ya budur ve uzlaşmak için bir "ara çözüm" yoktur. Her durumda, bir kere yapacağımız seçim yaratacağımız gelecek olacaktır.

Gözden geçirilmiş metin: Kasım, 1979.

Öyle görülüyor ki, çevresel bozulma sorunu gündemin birinci maddesini oluşturuyor. Yakın dönemde bu konulardaki eyalet referandumlarında görülen olumlu kamu tepkisinden de anlaşıldığı gibi, çevresel önlemler alınması için muazzam kitle desteğine rağmen, çevresel bozulmayı kontrol altına almak için "radikal" talepler öne süren "aşırımlar"a karşı bir karşı tepki konusunda uyarılıyoruz. Anlaşıldığı kadarıyla, bu "karşı tepki", Nixon'ın kayıtsız bir tavırla, "Amerika çevresel bozulma karşısındaki savaşı kazanma, doğayla barışma yolunda emin adımlarla ilerliyor" dediği Beyaz Saray'dan ve endüstri çevrelerinden geliyor. Bu retorik garip biçimde bildiktir; galiba çevresel tünelin ucundaki "ışığı" görmeye başlıyoruz. Her durumda, petrol, otomobil, kereste ve

kimya endüstrilerinin yürüttüğü reklam kampanyaları Amerikalıları çevresel düzenlemeler konusunda daha "makul" olmaya, "zararlar" karşısında "yararları" "sağduyuyla" dengelemeye, temiz hava ve su normlarını halihazırda Çevre Koruma İdaresi tarafından benimsenen normlar seviyesine çekmeye, dost yöremizdeki endüstri oligopolleri ve hizmet kurumlarının karşılaştıkları görünüşte aman vermez teknik sorunlarına "anlayış" ve "sabır" göstermeye çağırıyor.

Burada, bu tür propagandaya bulaşan yüz kızartıcı çarpıtmaları tartışmayacağım. Çoğunuz zaten Ulusal Bilimler Akademisi'nin bir komitesi tarafından yürütülen yakın dönemli bir araştırmayı biliyorsunuz. Komite, 1975 Federal egzoz gazı standartlarını tespit toplantısında, otomobil endüstrisini, *New York Times*'in haberindeki sözcüklerle, "en pahalı, en az doyurucu araçlar"da yoğunlaşmakla suçlamıştı. Beyaz Saray'dan yayılan erdem görüntüsü altındaki riyakâr retoriğe gelince, Nixon'ın doğayla "barış" yapma çabaları, öyle görülüyor ki, Hindicini'nde barış yapma çabaları altında ezilecek. *Times* yazarlarının belirttiği gibi, Nixon'ın önerisi "gerçeklerle tamamen uyuşmazlık içinde... Ülkedeki kentlerin soluduğu hava, şayet temizlenmesinden bahsedilebilirse, ancak kısmen temizlenmektedir. Tüm büyük nehir havzaları fena halde kirlenmiştir. Atlantik Okyanusu'nun çoğu bölümleri bir ölü deniz olma tehlikesiyle yüz yüzedir. Plastikler, deterjanlar, kimyasal maddeler ve metaller biyosferin omuzlarına kaldıramayacağı yükler bindiriyor. Toprağın kendisi aşınıyor, kuruyor, zehirleniyor ve bozuluyor."

Birçok çevreci talebin çok "radikal" olduğu iddiasından yana olmayı bırakın, bana göre bu talepler yeteri kadar radikal bile değildirler. Tarihte eşine rastlanmamış bir düzeyde gezegeni kirlletmekle kalmayıp, onun en temel biyo-jeo-kimyasal çevrimlerini de zayıflatan bir toplum karşısında, ben çevrecilerin doğayla yeni ve kalıcı bir denge kurmanın stratejik sorunlarını ortaya koymadıklarını ileri süreceğim. Burada bir nükleer tesisi, orada bir anayolu engellemek yeterli mi? Çevresel bozulmanın, endüstrinin ve hükümetin hataları ya da kötü niyetlerinden çok daha derin köklerinin olduğu temel gerçeğini her nasılsa gözden kaçırmıyor muyuz? İster kirlenme, ister endüstriyel yayılma, isterse nüfus ar-

tuşı nedeniyle olsun, bıkıp usanmadan çevresel bir felaket ihtimali üzerine vaaz vermek, insanlık durumunda, özellikle teknolojik ya da etik olmaktan çok ağırlıklı olarak toplumsal nitelikli daha temel bir bunalımın üstüne istemeden de olsa bir perde çekmek anlamına gelmiyor mu? Tekrar tekrar çevresel bunalımımızın boyutlarına takılmak ya da "kirletme kârlıdır" mantığının kolay red-diyle meşgul olmak ya da belli bir soyut "biz"in bu kadar çok çocuk doğurduğundan ya da verili bir endüstrinin bu kadar çok meta ürettiğinden dolayı sorumlu olduklarını ileri sürmek yerine, ben şunları sormak istiyorum: Çevresel bunalımın kökleri bugün bildiğimiz haliyle bizzat toplumun yapısında yatmıyor mu? Toplumsal dünyayla doğal dünya arasında yeni bir denge yaratmak için gereken değişimler toplumun ekolojik doğrulara göre temelden, aslında devrimci bir biçimde, yeniden kurulmasını gerektirmiyor mu?

"Ekolojik doğrular" sözcüğünü vurgulamak istiyorum. Ekolojik bir toplumun sorunlarıyla başa çıkma çabasında, "çevrecilik" terimi bizi yanıltır. "Çevrecilik" giderek daha çok araççı bir duyarlılığı yansıtmaktadır. Bu duyarlılık çerçevesinde doğa sadece pasif bir yerleşim alanı, kullanım tarzlarının ne olacağına bakılmaksızın insan kullanımı için daha faydalı hale getirilmeleri gereken dışsal nesneler ve güçlerden oluşan bir yığın olarak görülür. "Çevrecilik", aslında, "doğal kaynaklar"la, "kentsel kaynaklar"la, hatta "insan kaynakları"yla ilgilenir. Nixon, bana göre, doğayla yapacağı "barış"ın yaşama ortamını en az bozacak şekilde doğal dünyanın yağması için "know-how" elde etmekten ibaret olduğunu düşünen, bir "çevreci"dir. "Çevrecilik" mevcut toplumun temelinde yatan insanın doğaya hükmetmesi gerektiği anlayışını sorgulamaz; aksine, tahakkümün neden olacağı tehlikeleri azaltacak teknikler geliştirerek, bu tahakkümün önünü açmayı gözetir. Tahakküm nosyonunun kendisini sorgulamaz.

Ekoloji, bana göre, doğa ve insanlığın doğal dünyayla ilişkisi hakkında daha geniş bir kavrayış getirir; biyosferin dengesini ve bütünlüğünü kendinde bir amaç olarak görür. Doğal çeşitlilik, yalnızca ekosistemi oluşturan bileşenler ne kadar çeşitli olursa, ekosistemin o kadar istikrarlı olacağından dolayı değil; çeşitliliğin kendi başına, güçlü bir canlı evren nosyonunun parçası olarak

bağrımıza basmamız gereken bir değer olmasından dolayı da geliştirilmelidir. Ekolojistlerin işaret ettiği üzere, artık ve çöl kuşaklarında ya da gıda üretimindeki monokültürel biçimlerde olduğu gibi, ekosistem ne kadar basitleştirilirse, o kadar hassaslaşır ve istikrarsızlığa, zararlı istilâsına ve muhtemel felaketlere o kadar yatkın hale gelir. Derinlik taşıyan ekolojik yazılarda sık rastlanan tipik holistik kavram "çeşitlilik içinde birlik" Hegel'in çalışmalarında görülebilir. Bu, tesadüfi olmayan ve çağdaş yeni-Hegelciler tarafından dikkatle incelenmesi gereken entelektüel bir buluşma noktasıdır. Ayrıca, ekoloji insanlığın, Galileci basit fiziksel-mekanik özelliklere indirgenemeyecek kadar karmaşık ve zengin olan doğal dünyanın kendiliğindenliğine bilinçli bir saygı göstermesi gerektiği görüşünü savunur. Bazı sistem ekolojistlerine rağmen, ben Charles Elton'ın, "Dünyanın geleceği yönlendirilmek zorundadır, ama bu yönlendirme bir satranç oyununa benzemez... daha çok bir yelkenlinin idaresi gibidir" görüşüne katılıyorum. Doğal dünyanın, zenginliğini ve potansiyellerini ortaya serip gerçekleştirebilmesi için, belli bir oranda kendiliğinden bir gelişmenin dümen suyuna girmesine izin verilmelidir; elbette, doğanın özbilinçli ve özetkin kıldığı insan bilincinin ve yönetiminin bilgisi ışığında. Nihayet, ekoloji, ekosistem düzeyinde hiyerarşi tanımaz. "Hayvanlar kralı" olmadığı gibi "en alt sınıf karıncalar" da yoktur. Bu nosyonlar doğal dünyayla ilişkilerimizin ve toplumsal tutumlarımızın yansımalarıdır. Bir ekosistemdeki bitkisel ve hayvansal çeşitliliğin parçası olarak yaşayan hemen her şey bütünün dengesini ve tamlığını sürdürmede karşılıklı eşit rol oynar.

Farklılık içinde birlik, kendiliğindenlik ve tamamlayıcılık olarak ifade bulan bir bütünlük içinde ortaya çıkan bu kavramlar, yalnızca "sanatsal bilim" ya da "bilimsel sanat"tan (başka yerde ekoloji olarak tanımladığım şeydir bu) çıkan bir yargıyı değil, aynı zamanda yavaş yavaş uzak bir arkaik dünyadan derleyerek yeni bir toplumsal bağlama yerleştirdiğimiz geniş bir duyarlılığı da yansıtır. İnsanın doğaya hükmetmeye yazgılı olduğu nosyonu insanın insan üzerindeki, daha erken bir döneme gidersek, belki erkeğin kadın üzerindeki ve yaşlının genç üzerindeki tahakkümünden kaynaklanır. Bizzat deneyimi tüm biçimleriyle hiyerarşik piramitimsi dizilişine uygun olarak düzenleyen hiyerarşik

zihniyet, hiyerarşik bir toplum tarafından içine çekildiğimiz bir algılama ve kavramsallaştırma tarzıdır. Bu zihniyet hiyerarşi tanımayan cemaatlerde anlam taşımaz ya da hiç görülmez. Basit bir cinsel işbölümüne dayanan, devlet ve hiyerarşik kurumlar barındırmayan, "ilkel" denen toplumlar gerçekliği, bizim yaptığımız gibi, olguları "üstün", "aşağı" ya da "üst", "alt" terimlerine göre sınıflandıran bir filtre yardımıyla algılamazlar. Bu gerçek anlamda organik cemaatler, eşitsizliğin yokluğunda eşitlik anlamına gelen bir sözcüğe de sahip değildiler. Dorothy Lee'nin "ilkel" akılla ilgili olağanüstü tartışmasında ortaya koyduğu gibi, "eşitlik uygulanacak bir ilke olarak değil; şeylerin bizzat doğasında, kültürün kendisinin demokratik yapısında bir yan ürün olarak vardır. Böylesi toplumlarda, eşitlik hedefine ulaşmak gibi bir çaba yoktur ve aslında eşitlik gibi bir kavram yoktur. Çoğunlukla, kıyaslama yapmak için dilsel bir mekanizma bulunmaz. Onun yerine, yaşa ve cinsiyete bakmaksızın, insana ve tüm bireylere mutlak bir saygı vardır".

Bu kültürlerde baskıcı ve hükmedici değerlerin yokluğu belki de en iyi biçimde, Lee'nin ilk elden araştırdığı bir halk olan Kaliforniya'daki Wintu Yerlileri'nin sözdiziminde açığa çıkar. Örneğin, Wintulu bir anne bebeğini gölgeye "taşımaz", onunla gölgeye "çekilir". Bir şef halkını "yönetmez", onların yanında "durur". Ne olursa olsun, şef onların danışmanından öte bir varlık değildir ve görüşlerini dayatmak için baskı gücü yoktur. Bir Wintu, "bizim gibi, 'bir kocaya', 'bir oğula' ya da 'bir kız kardeşe sahibim' asla demez; aslında, diyemez. *Kabullenmek* sahip olduğumuz şeyleri ifade etmenin bildik bir yoludur ve onlar bu terimi saygı duydukları her şey için kullanırlar, öyle ki bir kişinin oku ve yayını kabullendiği söylenebilir."

"Kabullenmek", yalnızca derin bir karşılıklı saygı duygusu ve bireysel iradeciliğe verilen değeri ima eden bir ifade değildir, birey ile grup arasındaki derin birlik duygusunu da anlatır. Grup içinde birlik duygusu, zamanla, cemaatin doğal dünyayla ilişkisine yansıtılmıştır. Psikolojik olarak, cemaatler içindeki insanlar, doğal güçler üzerinde, görece basit teknolojilerinin yapabileceğinden daha büyük bir etki yaptıklarına inanıyor olmalıdırlar; bu, grup ritüelleri ve büyü süreçlerinde oluşan bir ya-

nılsamadır. Bu ritüeller ve süreçler her ne kadar ayrıntılı olsa da, insanlığın doğal dünyaya, aslında, doğrudan çevrelerine bağımlılığı duygusu hiçbir zaman tümüyle yitmez. Bu bağımlılık duygusu onur kırıcı bir korku ya da aynı oranda onur kırıcı bir hürmet doğursa bile, organik toplumun gelişim sürecinde, ilksel korku ve ürkme duygularını aşan bir ortak yaşarlık, daha doğrusu, karşılıklı bağımlılık ve işbirliği duygusu yaratabilecek bir nokta da vardır. Bu noktada insanlar doğa güçlerini yatıştırmak ya da onları manipüle etmeye çalışmakla kalmazlar; seremonileri (onlara göre) yaratıcı bir biçimde etinden ve sütünden yararlandıkları hayvanların çoğalmasına, mevsimlerde ve iklimde değişim sağlanmasına ve ekinlerin verimliliğinin artırılmasına yardımcı olur. Organik cemaatin her zaman doğal bir boyutu vardır; ama günümüzde cemaat, bir orman cemaati ya da bir toprak cemaati gibi doğal dengenin bir parçası, kısaca, gerçek anlamda bir ekolojik cemaat ya da tüm çevresine ve doğanın döngülerine aktif bir katılım duygusu taşıyan, doğanın ekosistemine özgü *eko-cemaat* olarak anlaşılır.

Organik cemaatlerdeki insanlar arası seremonilerin anlamına baktığımızda, bu bakış açısı, yeteri kadar açığa çıkar. Birçok seremoni ve ritüel yalnızca, cemaate kabul törenlerinde olduğu gibi, toplumsal işlevlerle değil, aynı zamanda ekolojik işlevlerle de birbirinden ayrılır. Örneğin Hopi'ler arasında, belli başlı tarımsal seremonilerin, kozmik düzen döngülerini bir araya toplama, filizlenmeden olgunlaşmaya kadar tahılların büyümesinin çeşitli safhalarını ve gündönümlerini gerçekleştirme gibi rolleri vardır. Gündönümlerinin ve tahılların boy atma safhalarının düzeni önceden belirlenmiş olarak bilinmekle birlikte, insanın seremonik katılımı bu önbelirlenimin ayrılmaz bir parçasıdır. Titiz büyü işlemlerinin aksine, Hopi seremonileri insanlara, manipölasyoncu değil, katılımcı bir işlev yükler. İnsanlar doğal çevrimlerde karşılıklı bir rol oynarlar; kozmik düzenin çalışmasını kolaylaştırırlar. Seremonileri, tahılın filiz vermesinden gündönümünün gelip çatmasına uzanan, karmaşık bir yaşam ağının parçasıdır. Lee'nin gözlemlediği gibi: "Doğanın tüm özelliklerinin, bitkilerin, taşların, hayvanların, renklerin, ana yönlerin, sayıların ve cinsel ayrımların, ölümlerin ve canlıların, hemen her şeyin evrensel dü-

zenin sürdürülmesinde işbirlikçi bir payı vardır. İnsan olsun olmasın, her bireyin çabası, eninde sonunda, bu büyük bütüne karışır. Ve burada da, önemli olan bir kişinin bütün özellikleridir. Hopi bireyinin varlığı doğanın dengesini etkiler; ve her birey kendi iç potansiyelini geliştirirken, aynı zamanda kendi katılımını artırır, bu da tüm evrenin zinde kalmasına yardım eder."

Bu ahenk içindeki doğa görüşünün erken dönem insan cemaatlerinde rastlanan ahenkli ilişkilerden doğduğunu görmek güç değildir. Tıpkı Ortaçağ teolojisinin Hristiyan cenneti feodal hatlar üzerinde inşa etmesi gibi, tüm çağların insanları da toplumsal yapılarını doğal dünyaya yansıtmaktadır. Kuzey Amerika ormanlarında yaşayan Algonkian'lara göre, kunduzlar, cemaatin esenliği için akıllı bir işbirliğine girerek, klanlar halinde kendi kulübelerinde yaşarlar. Hayvanların da kendi "büyü"leri, kendi totem ataları vardır ve ruhu tüm kozmosu besleyen Manitu onlara can vermiştir. Dolayısıyla, hayvanların dostluğunu kazanmalıyız, yoksa insanlara derilerini ve etlerini vermeyi reddedebilirler. Organik cemaatin yaşamını sürdürebilmesinin önkoşulu olan işbirliği ruhu böylelikle doğa ve doğal dünyayla toplumsal dünya arasındaki etkileşim yoluyla yazı-öncesi insanların dünya görüşlerine bütünüyle girmiştir.

Cinsel işbölümü ve kanbağına dayanan bu birleşik organik cemaatlerin hiyerarşik ve nihayet sınıflı toplumlara parçalanması zamanla toplumun doğal dünyayla birliğini de bozdu. Klanların ve kabilelerin yaşlıların gençlere hükmetmeye başladığı yaşlılar yönetimlerine dönüşmesi; kadınların erkeklere evrensel boyun eğişlerini getiren ataerkil ailenin ortaya çıkışı; daha kötüsü, toplumsal statülere dayalı hiyerarşilerin sistematik maddi sömürüye dayalı ekonomik sınıflarda billurlaşması; kır karşısında kentin ve kan bağları karşısında toprağa bağlılığın artan ağırlığının ardından, kentin ortaya çıkması; ve nihayet, cemaat yaşamından arta kalanlar üzerinde baskıcı bir hâkimiyet uygulayan profesyonel bir askeri, bürokratik ve politik aygıtın, devletin ortaya çıkışı; zamanla arkaik dünyayı parçalayan ve tuzla buz eden tüm bu bölünmeler ve çelişkiler insan yaşamına ilişkin aygıtların hiyerarşik çizgide yeniden toplumsallaşması sonucunu doğurdu. Bu yeniden toplumsallaşma cemaati içeriden bölmekle kalmadı, hük-

medilen sınıfları tahakküme izin vermekten, kadınları köleliğe izin vermekten suçlu buldu. Gerçekten de, bireyin psişesi, beden üzerinde aklın, duyuşal deneyimler üzerinde hiyerarşik zihniyetin üstünlüğünü sağlayarak kendisine karşı bölündü. İnsan öznesi, hiyerarşik normlara göre, toplumsalın ve nihayet özmanipölasyonun nesnesi haline geldiği oranda, doğa da nesnelleştirildi, tinden koparıldı ve birçok bakımdan arkaik toplumda yaygın animistik nosyonlardan daha az olmamak üzere fizyo-mekanik bir dış gerçeklik nosyonu tarafından kavramsal olarak ustalıkla kurgulanan metafizik bir varlığa indirgendi. Arkaik insanlığın doğal dünyayla ilişkilerinin aşınmasının ayrıntılarına inmeye burada zamanım yok. Ancak birkaç gözlemi aktarmak yerinde olur. Geçmişin mirası, tıpkı çağımızın hiçbir zaman çözüm bulamadığı pusuda bekleyen sorunlar gibi, birikimsel olarak şimdiye geçer. Sadece bizi zorlayıcı bir dolaylımsızlıkla bağlayan burjuva toplumunun engellerini değil, aynı zamanda aileyi ataerkilliğe, yaş gruplarını yaşlılar yönetimine bağlayan bin yıllık hiyerarşik toplumların oluşturduklarını ve el etek çekme ya da kendini aşağılama gibi çarpık tutumlara giren psişeyi kastediyorum.

Burjuva toplumunun ortaya çıkışından bile önce, Helenistik rasyonalizm, kadının statüsünü sanal bir meta olarak onaylamış ve İbrani ahlâkı İbrahimi'e İshak'ı öldürme yetkisini vermiştir. İster köle ve kadınlar isterse çocuklar olsun, insanların nesnelere indirgenmesi hayvanlara ad veren ve onlara hükmeden Nuh'un bu gücünde yansımasını bulur. Böylelikle, Batı uygarlığının iki ana akımından, yani Helenizm ve Judaizm'den kalkarak, erkeğin Prometeci güçleri baskıcı bir rasyonalite ve hiyerarşik bir ahlâk ideolojisi haline gelir. Horkheimer ve Adorno'ya göre, kadınlar "biyolojik işlevin, doğa imgesinin ete kemiğe bürünmüş haline dönüşür ki boyun eğdirilmeleri, o uygarlığın şanıdır. Bin yıldır erkekler doğa üzerinde mutlak bir egemenlik elde etmenin, kozmosu kocaman bir av sahasına dönüştürmenin düşünüyordu. İnsan denen şey erkek-egemen bir toplumda bu duruma uygun olarak biçimlenmişti. Bu, aklın, yani erkeğin en büyük gurur kaynağının önem kazanması anlamına geliyordu. Kadın daha zayıf ve küçüktü. Erkeklerle kadın arasında kadının kapatamayacağı bir uçurum vardı; bu, doğanın dayattığı öyle bir farklılıktı ki, doğanın da-

yattığı, erkek-egemen bir toplumda var olabilecek en aşağılayıcı şeydi. Böyle bir toplumda doğaya hükmetme gerçek hedefken, biyolojik değersizlik gizlenemeyen bir leke, saldırıya davetiye çıkartan bir neden olarak doğanın kazındığı bir leke gibi kalır." Horkheimer ve Adorno'nun bu tespitlerini "İnsanlar ve Hayvanlar" başlığı altında toplamaları tesadüf değildir; zira bu tespitler yalnızca erkeğin kadınla ilişkilerine değil, hiyerarşik bir toplumda erkeğin bir bütün olarak doğal dünyayla ilişkisine de ışık tutmaktadırlar.

Özgürlük idealinden farklı olarak adalet nosyonu, tüm bu değerleri arkaik eşitliğin bütün içeriğini inkâr eden bir denklik kuralına bağlar. Organik toplumda, tüm insanlar, toplumsal emek fonuna katkılarına bakılmaksızın, yaşam araçları üzerinde hak sahibidirler. Paul Radin buna "vazgeçilmez minimum" der. Arkaik eşitlik burada eşitsizlik olgusunu tanır: Zayıfın kuvvetliye, hastalıklının sağlıklıya, yaşlı ve gençlerin olgun insana bağımlılığı. Gerçek özgürlük, aslında, eşit olmayanların eşitliğidir ki bu, güçleri ötekilerden daha az gelişmiş ya da yetersiz kalmışların yaşam hakkını inkâr etmez. İronik bir biçimde, maddi olarak gelişmemiş bu ekonomide, insanlık herkesin kıt yaşam araçları üzerindeki hakkını, artan fazlalar ve beraberinde ayrıcalıklar için çekişmeleri getiren maddi olarak gelişmiş bir ekonomiden çok daha kesin olarak ve tüm kan kardeşlerini birbirinden sorumlu kılan kabileci karşılıklılık anlayışıyla, daha cömert bir biçimde tanır.

Ancak eşit olmayanların eşitliğine dayanan bu gerçek özgürlük kendi silahıyla vurulmuştur. Maddi fazlalar arttıkça, bu fazlalar çoğun emeğinden azın ayrıcalıklarını çıkaran toplumsal sınıfları doğurdu. Bir zamanlar aralarında kan bağı olan insanların bağlaşıklığını simgeleyen armağan yavaş yavaş bir değiş tokuş aracına ve nihayet bir metaya, modern burjuva alışverişinin tohumuna dönüştü. Adalet, ister mal isterse ahlâki değerler olsun, her şeyde eşitliği temel alarak mübadele ilişkilerine kol kanat germek üzere, özgürlüğün cesedi üzerinde yükselir. Artık zayıf kuvvetliyle, zengin yoksulla ve hasta sağlıklıyla her bakımdan "eşittir"; ama zayıflıklarını, yoksulluklarını ve hastalıklarını saymazsak. Adalet özünde, özgürlüğün eşit olmayanların eşitliği kuralının yerine eşitlerin eşitsizliği kuralını koyar. Horkheimer ve Adorno'nun belirttiği gibi: "Önceleri, fetişler denklik yasasına ta-

biydi. Şimdi denklik kendi başına bir fetiş oldu. Adalet Tanrıçası'nın gözündeki bağ yalnızca adalete saldırılamayacağını anlatmıyor, aynı zamanda adaletin özgürlük ortamında doğamayacağı anlamına da geliyor."

Burjuva toplumu sadece denklik kuralını mantıksal ve tarihsel aşırı uçlara taşımıştır. Bütün insanlar alıcılar ve satıcılar olarak eşittir; herkes serbest piyasa ortamında egemen egodur. Bir zamanlar insanlığı boylarda, klanlarda, kabilelerde, polisin kardeşliğinde ve loncanın mesleki cemaatinde birleştiren bağlar tamamen çözülmüştür. Kolektif insanın yerini monadik insan alır; geçmişin kanbağı, kardeşliği ya da meslek bağları yerlerini mübadele ilişkisine bırakır. Burjuva piyasasında insanlığı birleştiren şey rekabettir. Tek bireyin herkese karşı evrensel düşmanlığı. Rakip sermayeler, el koyan ve savaşıyan burjuva girişimler düzeyine erişen piyasa acımasız bir kuralı dayatır: "Büyü ya da öl"; sermayesini katlayamayan ve rakiplerini yutamayanlar yutulacaktır. Kişiliğin bile alınıp satılan bir nesneye indirgendiği bu giderek daralan toplumsallık dışı ilişkiler kümesinde, toplum üretim için üretim kuralına bağlıdır. Denklik kendisini bir mübadele değeri olarak sunar; paranın dolayımıyla, bütün sanat eserleri, hatta her ahlâki kaygı değiştirilebilir bir miktara indirgenir. Altın ya da onun kâğıt simgesi en kıymetli katedrallerin bilmem ne kadar kibrit çöpüyle değiştirilmesini olanaklı kılar. Ayakkabı bağı imalatçıları, en güçlü simyacının yeteneklerini aratmayacak şekilde, mallarını bir Rembrandt tablosuna dönüştürebilirler.

Toplumun üretim için üretim kuralıyla yönetildiği ve büyümenin ölümün tek panzehiri olduğu bu nicel denklikler alanında, doğal dünya doğal kaynaklara, benzersiz bir başıboş sömürü alanına indirgenir. Kapitalizm, doğanın insan tahakkümüne sokulması doğrultusundaki kapitalizm öncesi nosyonu onaylamakla kalmaz, aynı zamanda doğanın talanını toplumun temel yasasına dönüştürür. Bu tür bir sistemle onun değerleri hakkında tartışmaya girmek, onu büyümenin sonuçları konusunda çeşitli vizyonlarla korkutmaya çalışmak bizzat onun metabolizması ile kavgaya tutuşmak anlamına gelir. Bir yeşil bitkiyi fotosentezden vazgeçmeye ikna etmek burjuva ekonomisini sermaye birikiminden vazgeçmeye ikna etmekten daha kolaydır. Ortada ko-

nuşulacak kimse yoktur. Birikim, burjuva bireyin iyi ya da kötü niyetleriyle değil, Marx'ın haklı olarak burjuva ekonomisinin hücreesel birimi adını verdiği meta ilişkilerinin kendisi tarafından belirlenir. Üretim için üretim ilişkisi, burjuvanın sapkınlığı sonucunda değil, hem yön verdiği hem de boyun eğdiği bizzat piyasa ağının sonucu olarak yaratılmıştır. Ona ekonomik çıkarlardan önce insan çıkarlarını gözetmesi doğrultusunda çağrıda bulunmak, otoritesinin onun maddi varlığının bir işlevi olduğu gerçeğini göz ardı etmek demektir. Ekonomik çıkarlarından ancak toplumsal gerçekliğini inkâr ederek, aslında, insanlığını kurban eden otoriteyi inkâr ederek vazgeçebilir. Bu toplumun etik argümanlara ya da entelektüel eğilimlere uygun olarak kendi yaşam kurallarını geçersiz kılabileceği inancını güçlendirmek ancak gü-lünç bir kendini kandırmaca ya da daha kötüsü ideolojik bir toplumsal kandırmaca sayesinde mümkün olur.

Yine de, bu sistemin yıkılması ve insan toplumu ile doğa arasındaki dengeyi yeniden kuracak bir topluma; işe ilk olarak Adalet Tanrıçası'nın gözündeki bağı çözmekle başlayıp eşitlerin eşitsizliği yerine eşit olmayanların eşitliğini geçirmesi gereken ekolojik bir topluma yerini bırakmak zorunda oluşu gerçeğiyle yüzleşilmelidir. Başka yazılarımda, böylesi bir ekolojik topluma anarko-komünizm diyorum; yakında çıkacak kitabımda ise bunun adı "ekotopya"dır. Siz kendiniz bu topluma istediğiniz adı verebilirsiniz. Ancak eğer doğaya hükmetmenin insanın insan üzerindeki tahakkümünden kaynaklandığını; doğal dünya ile ahenkli bir ilişki kurma yolunun toplumsal dünyanın ahenkli kılınmasından geçtiğini görmezsek, şimdiye kadar söylediklerimin hiçbir anlamı kalmaz. Bilimsel bir disiplinin kuru iskeletinin ötesinde, zamanımızla bağlantılı olacak bir toplumsal ekoloji geliştirmezsek, doğal ekolojinin, anlamı kalmayacaktır.

Üretim için üretim kuralına göre işleyen bir toplumun yüz yüze olduğu alternatifler gerçekten çok belirgindir. Modern kapitalizm, geçmişteki herhangi bir toplumdan daha fazla olmak üzere, teknik güçleri en üst sınırlarına kadar geliştirmiştir; bu sınır, aslında, insanlığın büyük çoğunluğu için meşakkati temel yaşam koşulu olarak tamamen ortadan kaldıracabileceğimiz ve toplumun temel özelliği olarak çağlar boyu süren maddi kıtlık ve güvensizlik belasını

yok edebileceğimiz bir noktadır. Bugün artık eşit olmayanların eşitliğinin küçük kolektif akraba gruplarının ezeli kurallarına değil, bir bütün olarak insanlığın ve toplumsal bağlantıları arkaik kan kardeşliğinden ziyade özgür seçim ve kişisel yakınlıklar tarafından belirlenen bireyin evrensel koşuluna bağlı olduğu bir kıtlık-sonrası toplumun eşiğindeyiz. Prometeci kişilik, ataerkil aile, özel mülkiyet, baskıcı akıl, teritoryal kent ve devlet insanlığın emeğini acımasızca seferber etmede, üretici güçleri geliştirmede ve dünyayı dönüştürmede tarihsel işlevlerini yerine getirmişlerdir. Bugün, kurumlar ve bilinç tarzları olarak bunlar tümüyle akıldışıdır; yani, Bakunin'in "zorunlu kötülük" dediği, sonradan mutlak kötülüğe dönüşen şey. Zamanımızın ekolojik bunalımı, hiyerarşik toplumun ve özellikle kapitalizmin geliştirdiği üretim araçlarının tahakküm aracı olarak varlığını sürdürmeyecek kadar güçlü hale geldiği gerçeğinin kanıtıdır.

Öte yandan, eğer mevcut toplum belli bir sona bağlı olmadan işlevini yerine getirmekte ısrar ederse, karşılaştığımız ekolojik sorunlar "kirlenme" başlığı altında sıraladığımız sorunlardan bile daha fazla aman vermez olacaktır. Üretim için üretime dayanan bir toplum içsel olarak anti-ekolojiktir ve sonuçta varacağı yer organik bütünlüğü teknoloji tarafından montaj hattının bir ucundan akan inorganik maddelere, kelimenin gerçek anlamında, klasik fiziğin metafizik önvarsayımlarını oluşturan basit maddeye indirgenen, tükenmiş bir doğal dünyadır. Kentler kanser hücresi gibi toprakta yayılırken, karmaşık materyaller basit materyallere dönüşürken, çeşitlilik cam, tuğla, biriket, metaller ve makinelerden oluşmuş sentetik bir çevrenin midesinde erirken, toprağımızın sağlığı, okyanuslarımızın ve atmosferimizin bütünselliği ve varlığımızın fizyolojik devamlılığı için bağlı olduğumuz karmaşık besin zinciri giderek daha basitleşecektir. Kelimenin gerçek anlamında, doğanın sonsuz talanına dayanan sistem tüm biyosferi çöllerimizin ve arktik ortamın güçsüz basitliğine indirgeyecektir. Bitkileri ve hayvanları karmaşık zengin biçimlere ve ilişkilere sokan organik evrim sürecini tersine çevirmiş ve dolayısıyla daha basit ve daha az istikrarlı bir yaşam dünyası yaratmış olacağız. Bu ürkütücü gerilemenin sonuçları uzun dönem açısından yeterince bellidir; biyosfer öylesine güçsüz bir hale gelecek ki nihayetinde

insanın varoluşu için gerekliliğini yitirecek ve insan yaşamının organik önkoşulları ortadan kalkacak. Bunun üretim için üretime dayalı bir toplumdan kaynaklanacak olması, bana göre, tam zamanını kestirmek olanaksız da olsa, sadece bir zaman sorunudur.

Ekolojik bir toplum yaratmalıyız; yalnızca arzu edildiği için değil, doğrudan zorunlu olduğu için de. Hayatta kalmak için yaşamaya başlamalıyız. Böyle bir toplum, kapitalist teknoloji ve burjuva toplumunun tarihsel gelişiminin özellikleri olan; makineler ve emeğin en ince ayrıntılarına kadar belirlenmesi, kaynakların ve insanların devasa endüstriyel teşebbüsler ve kentsel birimlerde yoğunlaştırılması, yaşamın katmanlara bölünmesi ve bürokratikleştirilmesi, kentin kırdan ayrılması, doğanın ve insanların nesneleştirilmesi şeklindeki tüm eğilimlerin kökten tersine çevrilmesini gerektirir. Bana göre, bu kapsamlı tersine çevirme, kentlerimizi ademimerkezileştirmeye başlamamız ve içinde yer aldıkları eko-sistemlerin kalıbına tam anlamıyla uyum sağlayan tümüyle yeni eko-cemaatler kurmamız gerektiği anlamına gelir. Burada, ademimerkezileştirmenin insanları kırsal kesimde tecrit edilmiş aile işletmelerine ya da -yaşamsal bile olsa- karşı-kültür komünlerine dağıtmak anlamına gelmediğini, aksine, kentsel geleneğin, sakinlerinin kavrayabileceği ve idare edebileceği bir kent, eğer insani boyutlara göre ölçülecekse, Aristo'nun meşhur hükmündeki gibi, herkes tarafından bir bakışta kavranabilecek büyüklükte yeni bir polis olarak Helenik anlamında korunması gerektiğini tartışıyorum.

Bana göre, böyle bir eko-cemaat kentle kır arasındaki ve hatta mesleki görevlerin rotasyonu ya da çeşitlendirilmesiyle endüstri ve tarımı, entelektüel ve fiziksel çalışmayı kaynaştırarak zihinle beden arasındaki çatlağı kapatır. Bir eko-cemaat, işe yaramaz üretim ve teknik, bayağı malların nedensiz büyük miktarlarda üretilmesi ve gözden çıkarılabilen metallerin hızlı dolaşımı tarafından değil; üretimde kalıcılığı ve niteliği vurgulayacak, esnek, her amaca uygun makinelerden oluşan yeni türden bir teknoloji ya da eko-teknoloji tarafından desteklenecektir. Burada, teknolojiyi terk etme ve paleolitik yiyecek toplayıcılığına geri dönme fikrini savunmadığımı özellikle belirtmeliyim. Tam aksine, mevcut teknolojimizin, halihazırda ön uygulama biçiminde ya da çizim

masalarında büyük oranda mevcut olan ve daha da geliştirilebilecek olan küçük ölçekli, çok amaçlı eko-teknolojiyle kıyaslandığında yeteri kadar incelikli olmadığında ısrar ediyorum. Böylesi bir eko-teknoloji, eko-cemaatin kolaylıkla yeniden çevrime sokulabilen kirletmeyen materyaller ya da atıklardan yararlanmasını sağlamak üzere, doğanın tükenmez enerji kapasitesini kullanacaktır; yani, güneş ve rüzgârı, dalgalar ve akarsuları, yeryüzünün ısı farklılıklarını ve yakıt olarak çevremizi saran hidrojen bolluğunu. Gerçekten de, ademimerkezileşme, devasa kentlerin yarattığı, yalnızca yakılabilen ya da muazzam miktarlarda denizlere boca edilebilen yoğunlaşmış katı atık sorunlarından sakınmayı olanaklı kılacaktır.

İnsani boyutlara göre düzenlenmiş eko-cemaatlerin ve eko-teknolojilerin, Helenik bir tarzda, insanların bürokrasilerin ve profesyonel politik görevlilerin aracılığına başvurmaksızın toplumun işlerini yürütmelerini olanaklı kılacak serbest zamanı sağlayarak, yeni bir yüz yüze ilişkiler ve doğrudan demokrasi çağı açacağını umuyorum. Hiyerarşik toplumun çağlar öncesinde açtığı çatlaklar artık kapatılabilecek ve aşılabilecektir. Cinsler ve yaş grupları, kent ve kır, yönetim ve cemaat, zihin ve beden arasındaki uzlaşmaz bölünme daha insani ve ekolojik bir sentez içinde uzlaştırılacak ve ahenkli kılınacaktır. Bu aşkınlıktan, toplumun kendisinin farklılık içinde birlik, kendiliğindenlik ve hiyerarşi tanımayan ilişkilere dayanan bir ekosistem olarak kavranacağı insanlıkla doğal dünya arasında yeni bir ilişki doğacaktır. Bir kere daha, zihnimizde doğal dünyanın yeniden tinselleştirilmesi peşindeyiz; bu elbette, arkaik çağın mitlerine zavallı bir dönüşle değil; insan bilincinde, yaşamın zenginliği ve karmaşıklığını güçlendirmeyi gözeten, baskıcı olmayan bir rasyonalite ile bilgilendirilen, özbilinçli ve özetkin kılınmış bir doğal dünya görerek başarılabilecektir. Prometeci olmayan bu yönelimden yeni bir duyarlılık, Marx'ın ifadeleriyle, doğanın insanileştirilmesi ve insanlığın doğallaşması sonucunu doğuracak bir duyarlılık ortaya çıkacaktır.

Çevreciliği ekolojinin karşısına koyarken, nükleer tesislerin ya da anayolların yapılmasına karşı çıkmaktan vazgeçip ekolojik bir binyılın gelmesini beklemek üzere sırtüstü yatalım demiyorum.

Aksine, mevcut temele daha sıkı sarılmalı, yolumuza çıkan her yerde, elde kalanı kurtarmalıyız; çünkü toplumu eldeki en az kirletilmiş ve en az tahrip edilmiş çevre üzerine kurabiliriz. Ancak salt ekotopya ya da ekolojik yıkım alternatiflerini önplanda tutmalı ve mevcut toplumun bakış açısının barbarlığı kadar anlamsız alternatifler ortaya atmamak için tutarlı bir teori ileri sürmeliyiz. Örneğin, acımasız maddi yokluklar ve yoksunluklar içinde kıvrılan "Üçüncü Dünya"ya, endüstrileşmeyin, diyemeyiz. Ancak gelişmekte olan uluslara toplumsal sorunun temellerine inen bütünlüklü bir teoriyle birlikte kendi toplumumuzun ihtiyaç duyduğu teknolojileri ve cemaat modellerini önerebiliriz. Tutarlı bir teorik çerçeve olmaksızın, insanların kendi günlük dar çıkarları bağlamı dışında pekâlâ gözardı edebilecekleri sıkıcı vaatler, parlayıp sönen mücadeleler ve boş umutlardan başka söyleyecek pek bir şey bulamayız.

Bu konular sonsuza kadar tartışılabilir. Ancak şimdi biraz acımasız, yine de dürüst bir gözlemle noktalayalım. Bizi bekleyebilecek tek özgürlük ironik bir biçimde -ya da diyalektik mi diyelim- seçimlerimizin çok büyük ölçüde sınırlı oluşunun bir sonucu olarak doğar. Yüzyıl önce Marx haklı olarak sosyalizmin alternatiflerinin barbarlık olduğunu söylemişti. Bu alternatifler kötü olduğu kadar acımasızdı belki, ama toplum en azından bunlardan biriyle iyileşmeyi umabilirdi. Bugün durum çok daha ciddidir. Zamanımızın ekolojik bunalımı toplumun alternatiflerini gelecekle ilgili tercihlerimizde çok daha belirleyici bir noktaya getirmiştir. Ya ekolojik ilkelere dayanan bir ekotopya yaratacağız ya da bir tür olarak silinip gideceğiz. Bana göre bu, felaket tellallığı değil; mevcut toplumun yaşam kuralıyla günden güne geçerlilik kazanan bilimsel bir yargıdır.

Mart 1974

EKOLOJİ HAREKETİNE AÇIK MEKTUP

Seksenli yıllarla birlikte gerek Avrupa gerekse Amerika Birleşik Devletleri'ndeki ekoloji hareketi ciddi bir bunalımla karşılaştı. Bu bunalım, tamı tamına hareketin kimlik ve amaçlarına ilişkin bir bunalımdır ve bu hareketin hükmedici duyarlılık, hiyerarşik ekonomi, politik kurumlar ve insanlıkla doğa arasındaki mahşeri kopukluğu doğuran manipülatif toplumsal değişme stratejileri karşısında alternatifler geliştirme vaatlerini yerine getirip getiremeyeceği sorununu gündeme getirmiştir.

Açık olalım: Ekoloji hareketi, temelden hastalıklı anti-ekolojik toplumun, insanlık ve doğaya karşı sınırsız denetim, tahakküm ve sömürü ihtiyacıyla sürüp giden toplumun bir süsüne mi indirgenecek, yoksa umduğumuz gibi, yardımlaşma, ade-

mimerkezi cemaatler, halk teknolojisi ve özgürlükçü ilişkiler üzerine kurulu, sadece insanlar arasında değil; insanla doğa arasında da yeni bir uyum kuracak yeni bir ekolojik toplumun eğitim alanı mı olacak? Bu soru önümüzdeki on yılda yanıtlanacak.

Tek bir bireyin, etkinliklerini ekolojik sorunlar etrafında yoğunlaştırmış kalabalık bir cemaate seslenmesi fazla cüretli görünebilir. Ama ekoloji hareketinin geleceğine duyduğum ilgi kişisel olmayan, keyfi bir ilgi değil. Yaklaşık otuz yıldan beri gitgide büyüyen ekolojik sorunlar üzerine yazıyorum. Bu yazdıklarım yanında, 1952 kadar erken bir dönemde gıdalarda katkı maddelerinin ve haşere ilaçlarının giderek artan kullanımı, 1954'te Pasifik'te yapılan ilk hidrojen bombası denemesinin doğurduğu nükleer atık sorunları, 1956'da Windscale nükleer reaktöründeki "kaza" ile ilk olarak ortaya çıkan radyoaktif kirlenme sorunu ve 1963'te Con Edison'un New York'un orta yerinde dünyanın en büyük nükleer reaktörünü kurma girişimi gibi birçok sorunla boğuştum. O tarihten bu yana Clamshell ve Shad gibi anti-nükleer ittifaklarda yer almaktayım. Onlardan önce kurulan Doğu Ekoloji Hareketi'nin 1969'daki *Tahrip Gücü, Yaratma Gücü* başlıklı manifestosunu yazdım, 1963'te Ravenswood reaktörünün engellenmesinde önemli rol oynayan Radyasyon Enformasyonu Yurttaş Komitesi'nde yer aldım. Kısaca, ekoloji hareketinde dışarıdan biri ya da yeni katılmış biri pek sayılmam. Bu mektuptaki görüşlerim onlarca yıl ilgimi çeken fikirlere yakınlığım kadar bu yoğun katılımın da ürünüdür.

Benim inancım o ki, çalışma ve deneyimim sadece bu sorunlarla sınırlı kalsaydı, bunların bütün önemine rağmen o kadar da anlamlı olmazdı. Ufkumuz tek tek sorunlarla sınırlı tutulursa, "Nükleer Santrallara Hayır" ya da katkı maddelerine, tarım işletmelerine ya da nükleer bombalara hayır demek kendi başına yetersiz kalır. Şimdiden yoğun bir biçimde zehirlenmiş bir gezegen yaratan toksik toplumsal meseleleri, değerleri ve insani olmayan ilişkileri açığa çıkarmak da aynı derecede önemlidir.

Ekoloji, benim açımdan, hep *toplumsal ekoloji* oldu: Yani, doğa üzerinde tahakküm kavramının insanın insan üzerinde, hatta erkeğin kadın, yaşlıların gençler, bir etnik grubun diğeri, devletin toplum, bürokrasinin birey, bir sınıfın diğer sınıflar ve sömürgeci

güçlerin sömürge halklar üzerinde tahakkümünden kaynaklandığına inanıyorum. Benim düşünceme göre, toplumsal ekoloji özgürlük arayışını sadece fabrikada değil, aile içinde de, sadece ekonomi de değil, psişede de, sadece maddi yaşam koşullarında değil, tinsel koşullarda da sürdürmelidir. Toplumdaki en moleküler ilişkileri, özellikle kadın ve erkek, yetişkinler ve çocuklar, beyazlar ve diğer etnik gruplar, heteroseksüeller ve eşcinseller (bu liste daha da uzatılabilir) arasındaki ilişkileri değiştirmedikçe toplum en sosyalist anlamda "sınıfsız" ve "sömürsüz" hale gelse de, tahakküm varlığını sürdürecektir. "Halk demokrasileri"nin ve "sosyalizm"nin ve "doğal kaynakların kamusal mülkiyeti"nin kuşkulu erdemlerini kutlayıp dursa da, toplum hiyerarşinin ağına düşecektir. Hiyerarşi var olduğu sürece, tahakküm insanları bir elitler sistemi etrafında örgütlediği sürece doğaya hükmetme projesi de devam edecek ve gezegenimizi kaçınılmaz bir yok oluşa götürecektir.

Kadın hareketinin ortaya çıkışı, ekoloji bunalımımızın temellerinde yatan hiyerarşik tahakkümü karşı-kültürden, "uygun" teknoloji seferinden ve anti-nükleer ittifaklardan ("Yeryüzü Günü"nün göstermelik kaçamaklarını saymıyorum) daha iyi bir şekilde ortaya koymaktadır. Karşı-kültür, alternatif teknoloji ve anti-nükleer hareket feminizmin gerçekten radikal olan kimi eğilimlerinde belirginleşmeye başlayan hiyerarşi karşıtı duyarlılık ve yapıları temel aldığı anda, ekoloji hareketi mevcut anti-ekolojik toplumu ve onun değerlerini dönüştürme yolundaki zengin potansiyelini gerçekleştirebilir. Ekolojik hareket, ancak toplumsal değişme yolunda anti-hiyerarşik ve anti-tahakkümcü bir duyarlılık, yapılanma ve stratejiyi *bilinçli olarak* geliştirdiği takdirde, gerçekten ekolojik bir toplum *amacıyla* insan ve doğa arasında yeni bir denge arayışından doğan kendi kimliğini koruyabilir.

Bugün bu kimlik ve amaç ciddi bir aşınma geçiriyor. Ekoloji artık pek moda, pek revaçta oldu; ve bu cıvık popülerlik sayesinde yeni bir çevrecilik hevesi doğdu. Hiyerarşi ve tahakküme hiç olmazsa karşı çıkış vaadini taşıyan bir görüş ve hareketin içinden mevcut kurumları, toplumsal ilişkileri, teknoloji ve değerleri değiştirmek yerine, onlara biraz çeki düzen vermeyi esas alan bir tür

çevrecilik doğdu. "**Çevrecilik**" sözünü ekolojiye, özellikle de toplumsal ekolojiye karşıt olarak kullanıyorum. Toplumsal ekoloji, bana göre, insanlığın doğa üzerindeki tahakkümünü yok etmek için insanın insan üzerindeki tahakkümünü ortadan kaldırmayı hedeflerken, çevrecilik doğayı yalnızca edilgen bir yaşam ortamı, insanın kullanımına, bu kullanımın ne olduğuna bakılmaksızın, "hizmet edebilecek" bir dışsal nesneler ve güçler yığını olarak gören "araççı" ya da teknik eğilimi yansıtmaktadır. Çevrecilik aslında çevre mühendisliğinden başka bir şey değildir. Mevcut toplumun temel kavramlarını, özellikle de insanın doğaya hükmetmesi düşüncesini sorgulamaz. Aksine, tahakkümün yol açtığı hasarı azaltacak teknikler geliştirerek bu tahakkümü kolaylaştırmayı amaçlar. "Alternatif" enerji kaynaklarına ilişkin teknik çözüm arayışları, enerjinin "korunumu" için yapısal tasarılar, artık kendisi muazzam bir büyüme endüstrisi haline gelmiş olan "büyümenin sınırları" adına "yalın" hayat tarzlarının savunulması ve hiç kuşkusuz, sadece doğayı değil; kamuoyunu da mevcut toplumun ilişkilerine uydurmaktan başka işe yaramayan "ekoloji" yönelimli partiler ve adayları öne çıkarılarak hiyerarşi ve tahakküm kavramları gözden saklanmaya çalışılır.

Nathan Glazer'in "ekolojik" 24 mil kare güneş uydusu, O'Neil'in "ekolojik" uzay gemileri, ve DOE'nin dev "ekolojik" yeldeğirmenleri; böylesi bir çevreci zihniyetin ilk akla gelen örnekleri bunlar, ve aslında nükleer santrallardan daha "ekolojik" değiller. Bilakis, bunların ekolojik kılığa girmeleri daha tehlikeli, çünkü kamuoyunu daha fazla aldatıyor ve yanıltıyorlar. Yeni bir "Dünya Günü" ya da gelecekteki "Güneş Günleri" ya da "Ay Günleri" hakkında koparılan yaygara tıpkı ağzı kalabalık güneş enerjisi santralı müteahhitleri ve patent peşinde koşan "ekolojik" mucitlerin boş lafları gibi, en önemli olguyu gözlerden saklıyor: Güneş enerjisi, rüzgâr gücü, organik tarım, holistik sağlık ve "gönüllü sadelik"in, pederşahi aile, çokuluslu şirket, bürokratik ve merkezi politik yapı, mülkiyet sistemi ve mevcut teknolojik rasyonalite sürdükçe pek fazla bir şeyi değiştirmeyecekleri gerçeğini. Güneş, rüzgâr, metan ve jeotermal enerji kaynakları, onları kullanma araçları gereksiz ölçüde karmaşık, bürokratik denetim ve tekelci mülkiyet koşullarında ve kurumsal bakımdan

merkezi olduğu sürece salt *enerji kaynağından* başka bir şey olamazlar. Tamam, nükleer ve fosil yakıtlarından elde edilen enerjiye nazaran insan sağlığı açısından daha az zararlı olabilirler, ama yalnızca birer teknik olarak görüldükleri, insanlarla doğa arasında ve bizzat toplumun içinde yeni ilişkilerle bağlantılı olmadıkları sürece insanlığın ahlâki, tinsel ve toplumsal sağlığı için tehlikelidirler. Tasarımcı, bürokrat, şirket yöneticisi ve politik mevki sahiplerinin bütün "teknokafalar" gibi (Amory Lovins'in benimle yaptığı bir görüşmede kendisini tarif etmek için kullandığı söz bu) "yumuşak enerji yöntemleri"ni savunurken, topluma yeni ya da ekolojik bir şey önerdikleri yok; bütün yaptıkları temsil ettikleri değer ve kurumlara karşı çıkmak yerine ekolojik teknolojilere hiyerarşik değerlerin deli gömleğini giydirerek biosfere ve insan hayatına yönelik tehlikeleri gözlerden saklamak.

Aynı şekilde, ademimerkeziyet bile insani ölçek yerine yalnızca arz ve yeniden çevrime sokma avantajlarıyla sınırlı tutulduğunda anlamsızlaşıyor. Toplumu ademi merkezileştirme (ya da, "ekoloji" yönelimli politikacıların hoşlandığı bir ifadeyle "ademimerkeziyet" ile "merkeziyet" arasındaki "denge"yi yakalama) amacımız kolaylıkla "taze yiyecek" elde etmek, "atıkların işlenmesi"ni sağlamak, "nakliye masrafları"nı azaltmak ya da toplumsal yaşam üzerinde "daha fazla" halk denetimi (*tam* bir halk denetiminin lafını bile etmeden) teşvik etmekse, o zaman bu kavramın içeriği boşalmış, doğrudan, yüz yüze demokrasi ve ekolojik bir toplumun kuruluşu için can alıcı önem taşıyan özyönetim ve özaydınllığı gerçekleştirebilecek tam gelişmiş benliklere dayalı özgür, doğal dengeli topluluklar arası bir ağı anlamına gelen zengin ekolojik ve özgürlükçü anlamından sıyrılmış olur. Alternatif teknoloji gibi ademimerkeziyet de hiyerarşi ve tahakkümü gizlemeye yarayan bir teknik hileye indirgenir. "Ekonomik demokrasi" gibi muğlak terimlerle "enerji kaynaklarının yerinden denetimi", "endüstrinin ulusallaştırılması" gibi "ekolojik" yaklaşımlar görünüşte tekelleri kısıtlasa da onların toplum üzerindeki denetimine pek karşı çıkmamaktadır. Bir tekelle işletme ulusallaştırılmış bile olsa, bürokratik ve hiyerarşik bir yapı olarak kalır.

Onlarca yıl ekolojik konularla içli dışlı olmuş bir kişi olarak,

iyi niyetli insanları hareketimiz içindeki son derece ciddi bir sorun konusunda uyarmak istiyorum. Niyetimi olabildiğince açık ortaya koyayım: Toplumsal ekolojinin yerine yeni bir tür toplumsal mühendislik yerleştirme tehdidini doğuran teknokratik zihniyet ve politik oportünizmin yaygınlaşmasından rahatsızlık duyuyorum. Bir zamanlar ekolojik hareket hiyerarşik olmayan bir toplum kurmayı amaçlayan bir hareket olma potansiyelini hayata geçirebilecek gibi görünüyordu. Feminist, gay, cemaat hareketleri ve toplumsal radikal hareketlerdeki en ileri eğilimlerle de pekişen ekoloji hareketi, anti-ekolojik toplumun iflah olmaz hastalıklarını gizlemek için kurumsal makyaj sağlamak ya da bu toplumu sürdürmek için daha gözde teknikler bulmaktan öte çabalarını, onun temel yapısını değiştirmek üzere yoğunlaştırabilecek gibiydi. İlişki gruplarından oluşan ademimerkezi bir şebekeye, ayrıca doğrudan demokratik karar oluşturma süreçlerine ve doğrudan eyleme dayalı anti-nükleer grupların yükselişi de bu umuda güç katmıştı. Hareketin karşı karşıya olduğu başlıca sorun bir öz eğitim ve kamusal eğitim sorunu olarak görünüyordu: Yani, ilişki grubunun yapısını kalıcı, aile tipi bir biçim olarak *tümüyle* anlama ihtiyacı; doğrudan demokrasinin tüm sonuç ve gerekleri, bir "strateji"den öte derinlerde kök salmış bir duyarlılık, herkesin toplum ve kendi hayatı üzerinde doğrudan denetim sahibi olma hakkını ifade eden bir bakış açısı olarak doğrudan eylemin anlamı.

İronik biçimde, değerler ve bilinç alanında derin değişiklikler gerçekleştirme açısından öylesine zengin vaatler içeren seksenli yılların başlamasıyla birlikte, ekoloji hareketini mevcut toplumun makyajı düzeyine indirme tehdidi içeren yeni bir oportünizm de ortaya çıktı. Anti-nükleer ittifakların (burada ilk akla gelen Clamshell İttifakı) kendinden menkul "kurucuları"ndan çoğu Andrew Kopkind'in tabiriyle birer "idareci radikal" -sisteme karşı çıkma adı altında o sistem *içinde* iş yürüten politik konsensüs manipülatörleri- haline geldiler.

"İdareci radikal" pek de yeni bir olgu değil. Jerry Brown, tıpkı Kennedy hanedanı gibi, bu sanatı yıllardır politika alanında icra etmekle meşgul. Hal böyleyken, durumun en çarpıcı yanı "idareci radikaller"in büyük çoğunluğunun altmışlardaki belli başlı radikal hareketlerin, özellikle de yetmişlerden sonra gelişen ekoloji ha-

rekentinin içinden gelmiş olmaları. 1930'ların radikalleri ve idealistlerinin silahları bırakıp teslim olmak için gereken orta yaş sinizmine varmaları onyılları almıştı ve sonunda da bunu alenen söyleyecek kadar dürüsttüler. SDS'nin ve ekolojik eylem gruplarının eski üyeleriye, gençlik dönemlerinin sonunda ya da olgunluklarının hemen başında teslim oluyor ve 25, 30, 35 yaşlarında statükoya teslimiyetlerini mazur gösterecek rasyonelleştirme çeşnisi katılmış "dokunaklı" biyografiler yayımlıyorlar. Tom Hayden'ın üzerinde durmaya bile gerek yok, geçen sonbaharda Seabrook'da doğrudan eylem karşısında neler söylediği ortada. Belki daha da kötü olanı, Barry Commoner'in "Yurttaşlar Partisi"nin, MUSE (Güvenli Enerji için Birleşmiş Müzisyenler) gibi yeni finans kuruluşlarının ortaya çıkışı ve "Gönüllü Sadelik" adı altında aylak, blucinli, orta sınıftan süzme elitistlerle geleneksel giysili, tüketime yönelik, işçi sınıfından gelme alt kesim mensuplarından oluşan iki başlı cemiyetin, Stanford Araştırma Enstitüsü'nün tekelcerce finanse edilen "beyin takımları" tarafından yaratılan ikili cemiyetin alkışlanmasıdır.

Bütün bu örneklerde, alternatif teknolojiler ve birbirlerine sıkı bağlarla bağlı cemaatlerle ademimerkezi bir toplumun radikal uzantıları üstün bir beceriyle teknokratik eğilimin, "idareci radikaller" in ve oportünist kariyeristlerin hizmetine sokuluyor. Buradaki en vahim tehlike birçok idealist bireyin toplumsal konuları kendi koşullarında ele alamaması; birbirleriyle temelden çatışan hedeflerin, ekoloji hareketini en büyük düşmanlarına teslim etmedikçe bir arada olamayacak hedeflerin bağdaşmazlığını kavrayamaması. Hatta çoğu zaman bu düşmanlar hareketin "liderleri" ve "kurucuları" oluyor, ekolojik toplum biçiminde gerçekleştirilecek her türlü toplumsal ya da ekolojik uyumu engelleyen sistem ve ideolojilerle uzlaşacak biçimde hareketi manipüle ediyorlar.

"Nüfuz" un, "yerleşik politika" nın, "etkinlik" in bu kadar revaçta olması, bugün ekoloji hareketinin içine düştüğü tutarsızlık ve bilinçsizliğin çarpıcı bir örneği. İlişki grupları, doğrudan demokrasi ve doğrudan eylem diskoteklerde ve barlarda tek başına takılan milyonlarca insana makul -hatta anlaşılır- gelmiyor. Trajik biçimde, sayıları milyonları bulan bu insanlar toplumsal güçlerini,

hatta kişiliklerini, normalde ikincil roller üstlenmeleri gereken bir emir-komuta düzeninde yaşayan politikacı ve bürokratlara teslim etmiş durumdadırlar. *Oysa, çağımızın ekolojik bunalımının nedeni tam da budur*; ve bu, tarihsel kökleri, bizleri içine çeken piyasa toplumunda olan bir nedendir. Güçsüz insanlara kendi hayatları üzerinde yeniden güç kazanmalarını söylemek, evlerine karmaşık, çoğu zaman anlaşılmaz ve pahalı bir güneş kolektörü takmaktan daha önemlidir. Hayatları üzerinde güç kazanmaları gereğini anlamadıkları, mevcut hiyerarşik yönetim sistemine karşı kendi öz-yönetim sistemlerini yaratmadıkları, mevcut hükmedici değerler yerine yeni ekolojik değerler geliştirmedikleri sürece, toplumdaki hiçbir değişim doğal dünyayla yeni bir denge oluşturmayı başaramaz; güneş kolektörlerinin, rüzgâr makinelerinin ve Fransız usulü bahçelerin *kolaylaştıracağı*, ama asla yerini tutamayacağı bir süreçtir bu.

Kuşkusuz, güçsüz insanlar ilişki gruplarını, doğrudan demokrasiyi ve doğrudan eylemi normal koşullar altında kolaylıkla kabul etmeyecektir. Ama onları bu biçim ve eylemlere açık kılan temel güdülerin varlığı -bunalım ve çatışma dönemlerinde "idareci radikaller"i şaşkına çeviren bir olgudur bu-, henüz tam olarak gerçekleşmemiş ve zorlu bir eğitim süreci ve tekrarlanan örneklerle entelektüel bir tutarlılığa kavuşturulmamış bir potansiyeli ifade etmektedir. Bazı feministlerin ve anti-nükleer grupların sunmaya başladığı tam da bu türden bir eğitim ve örneklerdi. Bugün çevreci teknokratlarla "idareci radikaller"in teknik dayatma ve seçime yönelik politikalarında böylesine vahim biçimde geri çekilmeyi öngören yan, Amerikan kamuoyunu "yumuşak enerji yöntemleri" adına "uydurma bir ademi merkezileşme" ve hiyerarşik parti benzeri yapılarla medyaya tabi ve mahkûm kılan en kötü alışkanlık ve biçimleri yaratmış olmalarında kendini göstermektedir. Brown, Hayden, Commoner, Wassermen ve Lovejoy gibi Clamshell "kurucuları" tarafından teşvik edilen seyirlik politika ve yakın zamanlarda Washington ve New York City'de düzenlenenlere benzer muazzam gösteriler yurttaşlar değil, kitleler yaratmaktır; yani Exxon, CED (Ekonomik Demokrasi Kampanyası), Yurttaşlar Partisi ya da MUSE tarafından kullanılabilir manipüle edilen medya nesneleri.

Ekoloji, ekolojik duyarlılığa karşı, ekolojik örgütlenme biçimlerine karşı ve ekolojik pratiklere karşı, büyük kitle destekleri "kazanmak" için kullanılıyor, kitleleri eğitmek için değil. "Tecrit edilme", "verimsiz" ya da "etkisiz" kalma korkusu yeni bir tür tecrit, verimsizlik ve etkisizliğe, yani en temel ideal ve amaçların tamamen terk edilmesine yol açıyor. "İktidar" bu hastalıklı toplumu değiştirebilmek için sahip olduğumuz tek gücün; yani ahlâki dü-rüstlüğümüz, ideallerimiz ve ilkelerimizin yitirilmesi pahasına kazanılıyor. Bu, kendi star konumlarını ve servetlerini güçlendirmek için ekoloji davasını kullanan kariyeristlere göre bulunmaz bir fırsat olabilir; ama kitlelerin bireylere, doğal kaynakların doğaya dönüştüğü, her ikisinin de biriciklik ve tinselliğine saygı gösterildiği yeni bir toplumun ideallerini içinde barındıran bir hareketin ölümü olacaktır.

Ekolojik yönelimli bir feminist hareket de yeni yeni ortaya çıkıyor ve özgürlükçü anti-nükleer ittifakların izleri hâlâ duruyor. Bu ikisinin çağımızın çeşitli bunalımlarından doğması, muhtemel yeni hareketlerle kaynaşması yüzyılımızın en heyecan verici ve özgürleştirici onyıllarından birini başlatabilir. Cins ve yaş ayrımcılığı, etnik baskı, "enerji bunalımı", şirketlerin gücü, geleneksel tıp, bürokratik manipülasyon, zorunlu askerlik, militarizm, kentlerin çöküşü ya da politik merkezîyetçilik; bunların hiçbirisi ekoloji konusundan koparılamaz. Tüm bu konular radikal toplumsal ekolojinin temel kavramları olan hiyerarşi ve tahakküm sorunları etrafında dönmektedir.

Ekoloji hareketi içindeki herkesin hayati önemde bir karar vermesi gerektiğine inanıyorum: Seksenli yıllar özgürlükçü ademimerkezileşmeye bağlılık, alternatif teknoloji ve ilişki grupları, doğrudan demokrasi ve doğrudan eyleme dayalı özgürlükçü pratikler üzerine kurulu bir ekolojik gelecek tahayyülü mü getirecek? Yoksa, bu on yıl ideolojik cehaletperverliğe ve tersine çevirmek istediği "akıntı"ya kapılıp "iktidar" ve "etkililik" kazanan bir "yerleşik politika"ya doğru rezilce bir gerilemenin damgasını mı taşıyacak? Bu hareket karşı çıktığını söylediği kitle manipülasyonu, kitlesel medya ve kitle kültürünün biçimlerini taklit ederek hayali "kitle destekleri" peşinde mi koşacak? Bu iki yönelim uzlaşamaz. "Medya"yı, kitlesel kampanyaları ve eylemleri kullanırken zihne

ve ruha seslenmeliyiz; akla ve insanlığa yer vermeyen şartlı reflekslere ve şok taktiklere değil. Her halükârda, bu seçim, hemen şimdi, ekoloji hareketi yapı ve yöntemlerine karşı çıkma iddiasında olduğu sistemin bir kurumsal eklentisi haline gelmeden yapılmalıdır. Üstelik bilinçli ve kararlı bir biçimde yapılmalıdır; yoksa sadece önümüzdeki on yılı değil, bütün bu yüzyılı ebediyen kaybedeceğiz.

Şubat 1980

ENERJİ, "EKOTEKNOKRASİ" VE EKOLOJİ

"Enerji bunalımı"nın gündeme gelmesiyle birlikte, "alternatif enerji" konusu etrafında yeni bir mistik ortaya çıktı. Tipik Amerikan tarzında, bunun aldığı biçim ritüelistik arınmadır: Yerine konamaz enerji kaynaklarının savurgan kullanımından duyulan suçluluk, "eksikliği çekilen şeyler"ın feci sonuçlarından korkma, atıkların doğurduğu sıkıntılar konusundaki pişmanlık ve istikrarlı bir enerji sistemi, yani "alternatif enerji" yaratmak için "yeni" tekniklere duyulan bin yıllık bağlılık. Burada işlerlikte olan terim "teknik"tir. İster Gerald Ford'un 1980'lerde Amerika'nın başına 200 nükleer reaktör sarma planı üzerinde, isterse Profesör Heronemus'un kuzey Anlantik'e devasa rüzgâr jeneratörleri dizme planı üzerinde duralım, "alternatif enerji" denen şey ciddi biçimde

ayağa düşme tehlikesiyle yüz yüzedir ve radikal içeriği önemli toplumsal içerimlerini kaybetmektedir.

Buradaki hile yeteri kadar bildik. Statükonun sırf bir değişkeniyle yaşam tarzı, teknoloji ve cemaat gibi temelden karşıt kavramlar bilerek karıştırılmaktadır. Tıpkı "devlet" sözcüğünün toplumla, "hiyerarşi"nin örgütlenmeyle, "merkezileşme"nin planlamayla kurnazca özdeşleştirilmesi gibi -sanki ikinciler birinciler olmadan var olamazmış, aslında, her ikisi de eşanlamlıymış gibi- yerleşmiş tekniklere ve bakış açılarına kurnazca yeni biçimler vermeyi gözetten projelerin başına da "alternatif" sözcüğü eklenir. Bu sihirli sözcükle onlar da kökten yeni, farklı ve "devrimci" bir hava kazanırlar. Böylelikle "enerji" sözcüğü zengin nitel ayrımları, kaba psişik, fiziksel ve "ekolojik" bir sibernetik adına renksiz, tekdüze bir alt katmana -nicel gücün kabarıp çekilmesi, tutulup bırakılması- indirgeyen bir çözücü haline gelir. Aynı şekilde, zeki bir dilsel parazitlik sayesinde, görünüşte "yeni" bir biçim almış olan eski kendisine "alternatif" olmaktan pek ileri gitmez. Sahici bir ekolojik duyarlılığın her zaman bir karşılık oluşturmaya gerektiği çeşitlilik, nitel farklılık ve biriciklik gibi eşsiz olgular bir "kozmetik" birliğe, (büyük bir Alman düşünürün alaylı ifadesiyle) "tüm ineklerin kara olduğu" evrensel bir "gece"ye karışır.

Eğer enerji, Çinli Qi ya da Reich'in "orgone"u gibi gerçekliği kozmik ölçekte yorumlamanın bir aracı haline gelirse, o zaman Newton'un bir saat olarak dünya imgesinden daha da yetersiz bir mekanizmanın ağına düşeriz. Yetersiz sözcüğünü bilerek kullanıyorum: Elbette bu kavramların hepsinde bir gerçek payı var -Newton'un kinde de, Çinlilerin ya da Reich'in kinde de-; ancak bu tek yanlı bir gerçek, bütünlük ve tamlık içinde bir gerçek değil. Eğer Newton'un imgesi asıl olarak mekanikse, enerjinin çekilmesi, kabarması ve dağılması çerçevesinde birleşmiş bir dünya vizyonu da özünde termodinamiktir. İkisi de niteliği niceliğe indirger; ikisi de matematik denklemler peşinde koşan "dünya görüşleri"dir; ikisi de tek başına devinimi gelişme, değişimleri büyüme, geribeslemeyi diyalektik olarak gören sığ bir bilimcilik eğilimi içindedir. Akupunktur ve psikoloji bir yana, ekolojide bu termodinamiğin, daha doğrusu enerjetinin Newton'u, Howard

Odum'dur. Odum'ın çalışmasında, sistem-analizi ekosistemi analitik bir kategoriye indirger. Enerji akışını, sanki yaşam biçimleri kendi içlerinde birer sonuç olarak ve birbirleriyle hayati önem taşıyan iç içe geçmiş, katmerli ilişkiler içinde var olan çeşitli organizmalar değil de yalnızca kalori depoları ve taşıyıcılarıymış gibi ele alır. İronik bir biçimde, doğrusal düşünce, ruhsuz formüller ve hepsinden önce geleneksel bilimin mekanik materyalizmiyle haklı olarak tatmin olmayan çok fazla sayıda iyi niyetli insan yüzlerini bilmeden ters yöne, reddettikleri dünya görüşünü farklı bir retorikle anlatarak onları zekice aldatan mekanik bir tinselcilğe çevirmişlerdir.

Bu açıdan, madalyonun öbür yüzünü çevirmek, yani mekanikten enerjiteğe geçmek, gerçek maddenin kendisi kadar biçimsiz ve dağınık olan ideolojik bir omlet ortaya çıkarır. Yalnızca enerjetik yoluyla yaratılan kozmik birlik kolaylıkla aygıtlarla saplantılı biçimde haşır neşir olmaya dönüşür. Burada, mekanik tinsel yıkıma başlar. Hiç kimse sürekli evrensel bir geceyi yaşayamaz. İnekler kara olsalar bile, onları ayırt edecek kadar ışık olmalıdır. Birçok "eko-acibe" arasında -alternatif teknoloji cemaati içindeki kardeşlerimi anlatacak başka bir kelime bulamıyorum- gün ışığı, genelde ne söken bir şafak ne de hafif bir alacakaranlık anlamına gelir; gün ışığı, yapısal detay ve teknik yeterlik kendi içinde amaçlar haline geldiğinde tepemizdeki güneşin göz kamaştıran parıltısıdır. Küçük kubbelerin yerini zamanla büyükler almıştır; seracılar uç veren bir katkısız gıda piyasasının organik tarım işletmelerinin tartışmalı biçimine dönüşmesinden büyülendiler; güneş enerjisi kolektörleri ve rüzgâr jeneratörleri koruyucu zırhını patent dairesinde bulan erken bir teknik başarı kazanıyor. Eğer bu gelişme toplum düzeninin tamamı karşısında özellikle eleştirel bir tutum alan ve açıkça devrimci bir karakterin ahlâki, tinsel ve ekolojik değerleriyle biçimlenmiş, gelişen bir toplumsal açılımın "yan ürünü" olsaydı, kendi başına değerli bile olabilirdi. Ancak enerjetik bakış açısıyla pratiği birleştiren tek bağ olduğu sürece, "eko-acibe" sıklıkla araçların amaç, amacın da en iyi durumda sadece teknik yeterlik olduğu bir eko-teknokratik belirsizliğe düşer. Çok basit olarak söylemeye çalıştığım şey, toplumsal fikirlerin bir netliği, sahici bir

ekolojik duyarlık, yaşam-yönsemeli bir bakış açısı ve ahlâki dü-rüstlüğün yokluğunda, bilimciliğin ve açık olmak gerekirse ka-pitalizmin, mekanik tinselciliğin sahip çıktığı retorik temeli bile teslim alacağıdır. Eğer "eko-acibe"ye yön veren düş enerjetğin desteğiyle ayakta kalıyorsa, insanlıkla doğanın ahenkli birlikteliği peşinde koşan geniş felsefi bakışıyla ekoloji "çevrecilik"e ya da sistem analizine dönüşmüş organik bir yaklaşım olan salt çevre mühendisliği haline gelmiştir ve "alternatif teknoloji" de tek-nokratik manipölasyon haline gelmiştir.

Alternatif teknolojinin görüntüsü daha şimdiden bu gerici yö-nelim, özellikle de güneşi ve rüzgârı "dizginleme"yi amaçlayan mega-projeler tarafından bozulmuştur. Şimdiye kadar güneş ener-jisi araştırmaları için ayrılan federal fonlarda aslan payı geniş çorak alanları kullanan projelere akmıştır. Bu projeler bir "al-ternatif teknoloji" rezaletidir. Ölçeklerine bakıldığında bunlar, de-vasa yapılarıyla ve halihazırda hastalıklı, bürokratik merkeziyetçi bir ulusal işbölümüne -Amerikan kıtasını birkaç özel üretim ala-nına bağlı ve duyarlı kılan bir işbölümüne- destek verdikleri oran-da, klasik olarak gelenekseldirler. Okyanuslar bile, yalnızca yüzen nükleer reaktör önerileri sayesinde değil, aynı zamanda devasa rüzgâr jeneratörlerinin de arka arkaya dizilmeleri sonucunda, en-düstriyel gayrimenkul haline gelmişlerdir. Ve sanki bu mega-projeler yetmezmiş gibi, bir de Glaser'in önerdiği bir mil-karelik uzay platformlarıyla yerküre çapında kolektörler atmosfer ötesi güneş enerjisini toplamak üzere gökyüzünü bilim-kurgusal en-düstri işletmeleriyle süsleyeceklerdir. Kuşkusuz, bu mega-proje tasarımcılarının çoğu iyi niyetli ve amaçlarında samimidirler. Ancak büyüklük, ölçek ve ekolojik içgörü açısından, düşünceleri James Watt'inkilerden pek farklı değildir. Bakış açıları, ta-sarımları ne kadar incelikli olursa olsun, yeni bir ekolojik dev-rimden çok geleneksel Endüstri Devrimi'nin ürünüdür.

İnsanlar, bitkiler, hayvanlar, toprak ve bir ekosistemin inor-ganik alttabakası, yalnızca "kozmik enerji" içinde bir birliği pay-laştıkları ya da açığa vurdukları için değil, nitel olarak *farklı* ol-dukları ve böylelikle çeşitliliklerinin getirdiği zenginlik içinde birbirlerini tamamladıkları için bir cemaat oluştururlar. Yaşam bi-çimlerindeki farklılıklara hak ettikleri duyarlı yaklaşım gös-

terilmezse, bir ekosistemin birliği, istikrarını sağlayan besin ağının basitliği ve çeşitlilikten yoksunluğu yüzünden mahvolmuş bir tek-boyutluluk sergileyecektir. Mevcut toplumsal düzenin ve endüstrinin korkunç suçu, biyosferin karmaşıklığını geçersiz kılmasıdır. Bu düzen, organik gıdalar yerine inorganikleri koyarak; toprağı kuma, ormanları keresteye ve taşı çimentoya çevirerek karmaşık besin ağlarını basitleştirmektedir. Biyosferi böyle basitleştirirken, toplumsal düzen, milyarlarca yıllık hayvan ve bitki evriminin ilerlemesine, gezegenin hemen her karışını her biri eşsiz ve özel olarak yaşamın çözülmez maddi koşullarına uyarlanmış zengin yaşam biçimleriyle dolduran ilerlemeye karşı işlemektedir. Schumacher'in ifadesini kullanırsak, "küçük güzeldir", ama çeşitlilik de yle. Gezegenimiz birliğini türlerin çeşitliliğinden ve zenginliğinden alır; yaşamın bütünlüğünü sağlayan, mekanik tinselciliğin kara-üzerinde-karaya-boyanmış enerjettiği değil, bu çeşitliliğin istikrarı ve karşılıklı bağımlılığıdır.

"Alternatif enerji", kısmen çeşitliliğe saygı duyan bir bakışı güçlendirerek, kısmen de bizi değişik kaynaklara bağımlı kılan farklı enerji kaynaklarını kullanarak bu çeşitliliği desteklediği oranda ekolojiktir. Mevcut toplumsal düzen bize, ister tüm hastalıklara iyi gelen kemoterapik "zmler" olsun isterse bütün güç ihtiyaçlarımızı doyuracak "tek" enerji kaynağı olsun, "sihirli haplara" göre düşünmemizi öğretiyor. Aynı şekilde, antibiyotiklerin endüstriyel karşılığı nükleer enerjidir; tıpkı Paul Ehrlich'in "salvarsan"ı gibi, yüzyıl biterken "sihirli hap" petroldür. "Sihirli hap" tüm sorunlarımızı basitleştirir. Son derece alakasız sorunlara tek çözüm önererek, şeyler arasındaki farklılıkları görmezden gelir. Bu yaklaşım, olgular dünyasının -biyolojik, psikolojik ya da toplumsal- tek bir formül ya da fail tarafından kuşatılabilecek tek bir ortak paydası olduğu görüşünü güçlendirir. Böylelikle çeşitliliğe saygının yerini, tarım işletmeleri ve endüstrinin kursağını doldurmak üzere "dizginlenebilen" "madde" ve "enerji"den ibaret Prometeci bir dünya görüşü alır. Doğa "doğal kaynaklar", kentler "kentsel kaynaklar" ve nihayet insanlar da "insan kaynakları" haline gelir; oysa bunların hepsi sömürüye ya da üretime indirgenemeyecek "tözler"dir. Üretim için üretime, büyüme için büyümeye ve tüketim için tüketime dayanan bir toplumu beslemek

için, dil bile organik olanı inorganığe sinsi bir biçimde dönüştürmenin, çok zengin bir çeşitlilik gösteren gerçekliği tek tip "madde"ye indirgemenin aracı haline gelir.

Tek başına güneş enerjisini, tek başına rüzgâr gücünü ya da tek başına metanı enerji sorunlarımıza alternatifsiz "çözümler" olarak almak, nükleer enerjiyi benimsemek kadar gerileticidir. Örneğin, güneş enerjisi çevre için alışıldık biçimlerden çok daha az zararlı ve çok daha etkilidir. Ancak onu alternatifsiz enerji kaynağı olarak görmek, biyosferin yaşamını tehdit eden endüstriyel ağıta ve rekabetçi, kâr-yönsemeli toplumsal ilişkilere dokunmayan bir mantığı ve duyarlılığı önvarsayar. Tüm diğer yaşam alanlarında, büyüme hâlâ büyüme için, üretim üretim için ve tüketim tüketim için yürütülecektir; bunu da nihayet gezegenin, organik dünyanın evriminde çok uzak bir jeolojik çağa benzeyen bir noktaya kadar basitleştirilmesi izleyecektir. Kavramsal bakımdan, "alternatif enerji"nin güzelliği, salt onun verimliliği ve kirliliği azaltmasında değil; içinde yer aldığı ekosisteme göre ustalıkla biçim verilmiş yeni bir enerji *kalıbı* üretmek üzere güneş kolektörlerinin, rüzgâr jeneratörlerinin ve metan sindiricilerin (digesters) kendi aralarında, ayrıca orman, su ve hatta zorunlu olduğunda petrol ve kömür dahil birçok başka kaynakla ekolojik *etkileşimlerinde* yatmaktadır. Çeşitlilik tıpkı toprağın ekilmesinde olduğu gibi enerji kullanımıyla zenginleştirilecektir; çünkü çeşitlilik sadece zararlı "tampunlar"ın kullanımı ihtiyacını ortadan kaldırmaz, aynı zamanda teknolojinin tüm alanlarında ekolojik bir duyarlılığı geliştirir. Bir bütün olarak teknolojideki çeşitlilik ve farklılaşma olmaksızın, güneş enerjisi insanların doğal dünyayla ve birbirleriyle yeni ilişkiler kurmaları için bir basamak işlevi görmekten çok yalnızca kömür, petrol ve uranyumun bir ikamesi olacaktır.

Yine aynı derecede önemli olan "alternatif enerji", eğer yeni bir *ekoteknolojiye* temel oluşturacaksa, insani ölçekte olmalıdır. Basitçe bunun anlamı, devasa, kavranamayan endüstriyel işletmelerden oluşan şirketlerdeki devleşmenin yerini insanların kavrayabilecekleri ve kendi başlarına yönetebilecekleri küçük birimlerin alması gerektiğidir. İşte o zaman "doğal kaynaklar"ı kendi içinde irrasyonel ve anti-ekolojik bir toplumun taleplerine uygun olarak işletmeye çabalayan bir "çevreci" türünün, en-

düstriyel bürokratların ve politik teknokratların müdahalesine gerek kalmayacaktır. Artık insanlar, "uzmanları" ve "idarecileri" ile insanüstü bir teknoloji tarafından karşılanan maddi ihtiyaçlarını doyuracak araçlarından koparılmayacaktır; bunun yerine kavranabilir bir eko-teknolojiyi *doğrudan* ellerine alacaklar, böylece politik ve ekonomik alanda çağlar boyu yönetici hiyerarşilere terk ettikleri tüm yönleriyle günlük yaşam üzerindeki güçlerini yeniden kazanacaklardır.* Gerçekten de, çeşitlendirilmiş bir enerji kalıbı ve insani boyutlara indirgenmiş bir eko-teknoloji yaratma çabaları ardından, insanlar, endüstriyel aygıtları kadar kentlerini de, doğrudan yüz yüze ilişkilere ve karşılıklı yardımlaşmaya dayanacak yeni eko-cemaatler yönünde ademi merkezileştirme zorunluluğunu hissedeceklerdir.

Bu çeşitliliğin ve insan ölçeğinin ne türden yeni bir insan -yeni bir benlik, bireylik ve topluluk- olma duygusunu doğuracağı pekâlâ tahayyül edilebilir. Üretim araçları artık tahakküm ve toplumsal uzlaşmazlık araçları değil, özgürleşmenin ve toplumsal uyumun araçları olacaktır. En temel ihtiyaçları karşılamamızı sağlayan araçlar artık, teknoloji ve toplum üzerinde denetimsizliğimizi telafi etmeleri için ruhlar dünyasının efsanelerini davet eden dehşetli mühendislik gizleri olmayacaktır. Bunlar, geleneksel zanaat araçları gibi, günlük dünyanın alışıldık şeylerine, *oikos*'lara dönüşeceklerdir. Benlik eylemliliğin, özyönetimin ve özgerçekleşmenin yeni boyutlarına göre tanımlanacaktır; çünkü yaşamın sürmesinde vazgeçilmez olan -ve bugün yaşamın tah-

* Bu saptamaları politik olarak tartışmalı bazı konularla bulandırma riskini göze alarak, liberter Marksist dostlarıma -ümit vermeyen küçük gruplardır bunlar-, bugünlerin moda sloganı olan "üretimde işçi denetimi"nin, eğer teknoloji işçilerin teknolojik aygıtın doğasını kendi dar alanları dışında artık kavrayamayacakları ölçüde merkezileşmiş ve insanüstü bir hal almış olsaydı "denetim"le falan hiçbir alakasının kalmamış olacağını hatırlatmak istiyorum. Sırf bu nedenden dolayı, liberter Marksistlerin, toplumsal ekolojiyi yeni bir gözle incelemeleri ve teknolojiyi kontrol edilebilsin diye, çalışmayı ise fiziksel olarak tüketici bir eziyet olmasının yanı sıra bir de zihni körelten bir faaliyet olmasın diye değiştirme ihtiyacını vurgulamaları yerinde olur. Victor Ferkiss, en son kitabı *The Future of Technological Civilization*'da (Teknolojik Uygarlığın Geleceği), benim görüşlerime "eko-anarşizm" etiketini yapıştırıyor. Eğer "eko-anarşizm", insanların kavrayabilecekleri, gerçekten "kontrol" edebilecekleri bir eko-teknoloji yaratma doğrultusundaki teknik -yalnızca tinsel ve politik değil- güç anlamına geliyorsa, bu yeni etiketi memnuniyetle kabul ederim.

ribinin aracı olan- teknik aygıt insanların toplumu doğrudan yönetebilecekleri kavranabilir bir alan oluşturacaktır. Benlik, toplumsal olduğu kadar üretici de olan eylemlilik içinde, yeni bir maddi ve varoluşsal ifade bulacaktır.

Nihayet, güneş, rüzgâr, su ve doğal dünyanın öteki muhtemel "inorganik" yönleri yaşamlarımıza yeni biçimlerde girecekler ve yaklaşık on yıl önce "yeni bir animizm"^{*} dediğim şey doğacaktır. Bunlar artık yalnızca "dizginlenecek" ve "sömürülecek" güçler ya da "kaynaklar" olmaktan çıkacak ve geniş bir doğal bütünlüğün tezahürleri, hatta, ister rüzgâr jeneratörü kanatlarının müzikal pır-pırları isterse güneş kolektörü çanakları üzerinde güneşin parıldaması biçiminde olsun, yeniden tinselleştirilmiş doğa haline gelecektir. Vermont'taki Goddard College ve Massachusetts'teki New Alchemy Institute East'in araştırma istasyonunda kurulan tesislerde kulaklarımla bu sesleri duyup, gözlerimle bu imgeleri gördükten sonra, geleneksel teknolojinin dilinde "gürültü" ve "parlama" diye normalde gözardı edilebilen şeyleri betimlemek için estetik metaforları kullanmış olmaktan pişmanlık duymuyorum. Eğer bir geminin yelkenlerinin dalgalanışı ve güneş ışığının denizin üzerinde ışıldaması ile sevince boğuluyorsak, bir yel değirmeni kanatlarının uçuşması ve bir güneş kolektörü üzerinde güneşin parıldamasının bizi neşelendirmemesi için neden yoktur. Zihinlerimiz bu yankılara kapalı ve onların ruhlarımıza işlemesini engelliyor, çünkü teknolojinin alışıldık sesleri ve imgeleri bir montaj hattının kulak tırmalayan uğultusu ve dökümhanenin gözleri kör eden alev parlamalarından ibarettir. Bu, bir öç duygusuyla kendini inkârın bir biçimidir. İki teknoloji dünyasını da gördükten sonra, galiba farklılığa bir parça duyarlılık gösterilmesini isteyebilir ve bunu okura da aktarmayı umabilirim.

Alternatif enerji kaynakları konusundaki mevcut literatür yalnızca *Mekanik Mühendislik Elkitabı*'nın sıradışı bir versiyonu olarak kavranırsa, amacını gerçekleştirmede tamamen başarısız kalacaktır. Cihaz, kendi başına ya da filozofların dedikleri gibi "şeyleşmiş" bir biçimde, her yerde vardır ve umutsuzca sakınılan bir şeydir. Elbette, herkes kendi işini bilmelidir, bu geleneksel

* Tüm varlıkların ve evrenin bir ruh taşıdığına inanan doktrin. (ç.n.)

teknoloji kadar eko-teknoloji için de geçerlidir. Ve duvarcı kadar heykeltıraş için de, ressam kadar marangoz için de bir borçtur (tabii, gerçekten "borç"sa). Ancak bir eko-teknolojide zanaatçılıkla özel bir biçimde ilgilenilmelidir. Bir balon gibi aşırı şişirilirse, eko-teknoloji ayağımızı hep üzerine bastığımız zeminden kaldırır; *oikos* duygusundan, ilgi alanlarımızı ve kaygılarımızı baştan beri biçimlendiren ekolojik tabandan uzaklaştırır bizi. Ekolojik hareketteki kardeşlerimin başına bunun geldiğine çok sık tanık oldum. Gerçekten de, yıllar önce elektronik konusunda dikkate değer bir eğitim aldıktan sonra, çok iyi biliyorum ki, bir insan, çizim işinin büyüüne kapılarak, örneğin, bir televizyon seti yerine bir atom bombasının elektronik tetiğini çizecek kadar, bıkıp usanmadan, hatta aptalca kendini devrelerin çizimlerine kaptırabilir. AEC silah mühendislerini, FBI telefon dinleme ve CIA "karşı-ayaklanma" uzmanlarını bu şeyleşmiş teknolojiyi saplantı haline getirmiş insanlar arasından bulur. Kendimizi kandırmayalım: Nasıl "elektronik acibeler" General Electric ve AEC'nin "adamı" olmaktan kurtulamamışlarsa, "eko-acibeler" de NASA ve Honeywell'in "adamı" olmaktan çok uzak değildir; yani, ekolojik bir topluma duyulan köklü bir tinsel ve entelektüel bağlılıktan güç alan eko-teknolojistler haline gelene kadar bu böyledir.

Bence bu, onların yalnızca "verimli" bir alternatif teknolojiye değil; aynı zamanda köklü bir biçimde insani olan, yani ölçek, özgülleşmeci hedefler, cemaat kökleri bakımından insani olan alternatif bir teknolojiye bağlı olduklarını gösterir. Bu aynı zamanda onların, "sihirli bir hap" değil; ustalıklı dökülmüş bir biçim olarak enerji ve teknolojiye, çeşitliliğe, bir nitel ayrım duygusuna bağlı oldukları anlamına gelir. Nihayet, bu onların "çevreci" değil; ekolojist oldukları, mühendisçe bir bakış açısına değil; organik bir bakışa sahip oldukları anlamına gelir. Onlar sırf cihazlara yönelik bir tutkudan ve bilimsel "merak"tan çok daha kapsamlı bir kurguyla hareket ederler. Arkaik toplum kendi içinde hiyerarşi ve tahakküm sistemlerine -gençlere hükmetmek için kendileri için ayrıcalıklı bir yaşlılar yönetimi oluşturan büyüklerin, kadınlara hükmetmek için ayrıcalıklı ataerkekler oluşturan erkeklerin ve nihayet çevresindeki insanları sömürmek için ekonomik yönetici sınıflarda toplanan erkek seçkinlerin oluşturduğu sistemlere- bölünmeye başladığında, onlar toplumda ve insan ru-

hunda açılan yaraları görebilirler. Bölünme, hiyerarşi ve tahakküm kurgusundan, insanın doğaya hükmedebileceği yolundaki mitlerin ilk örneği olan Prometeci zihniyet doğmuştur. Bu, yalnızca insanlığı doğadan koparıp kenti kırdan ayıran acımasız bir ikiciliğe (dualism) hapsedmekle kalmamış, arzusun önüne düşünceyi, beden önüne zihni ve duyusallığın önüne zekâyı dikerek insan ruhunu da bölmüştür. Sonunda, klandan loncaya tüm grup bağları birbirleriyle rekabet içindeki atomize alıcı ve satıcılardan oluşmuş bir piyasa vahşeti içinde eridiğinde ve kutsal armağan açgözlü bir pazarlık çekişmesi haline geldiğinde, tahakküm hırsı kendiliğinden son bulur. Bu bizi muazzam bilimsel bilgi yığını ve dehşet uyandıracak kadar güçlü bir teknolojiyle karşı karşıya bırakır; öyle ki bunlar yeniden işletildiği ve düzenlendiği takdirde kıtlığı, yokluğu ve dışlanmayı nihai olarak ortadan kaldıracak gibi, kâr, birikim ve aptalca bir büyüme için kullanıldığı takdirde gezegeni yok edebilir.

Sahici ekoteknolojistler yaraların sarılması gerektiğini bilir. Gerçekten de, bu yaralar onların kendi yaralarıdır. Ekoteknolojiler ve eko-cemaatler, yalnızca yaş gruplarını, cinsiyetleri, kır ile kenti hiyerarşi tanımayan bir toplumda birleştirmekle kalmayıp, insan ruhundaki ve insanlıkla doğa arasındaki yarılmaların kapanmasına da yardım edecek harç işlevini görürler. Bu yarılmaların, geçtiğimiz bin yılın teknolojisindeki çarpıcı ilerlemeler açısından zorunlu olup olmadıkları; tarihin acılı dersleriyle olgunlaşmış bir gelecek toplumunun yetişkin masumiyetine ulaşmak için kabile toplumunun çocukça masumiyetini kaybetmek zorunda olup olmadığımız, soyut bir tartışma olmaktan öte bir anlam taşımaz. Teknik bir işle karşılaştığımızda önemli olan, bu büyük temalardan; yaratıcı, zeki ve tinsel olarak yenilenmiş varlıklar biçiminde özbilinçli kılınmış doğaya, tekrar daha ileri bir düzeyde geri dönmek için kör doğadan koptuğumuz yolundaki bu geniş kurgudan, hiçbir biçimde yüz çevirmememizdir. Alternatif enerji kaynaklarını toplumsal ekolojiye yabancı bir dil içinde ele almak, konuyla ilgili literatürü cihazların el kitabı -sadece çarpıcı bilgiler taşıyan bir ansiklopedi- olarak şeyleştirmek bir hatadan daha kötü bir şey olacaktır. Bir tür ihanettir bu; ancak bu alanda çalışanlardan çok insanın kendine ihanet etmesidir.

Şubat 1975

EKOTEKNOLOJİLER VE EKO-CEMAATLER KAVRAMI

"İnsani ortam" deyimi, bizi belli ölçüde kafa karışıklığına sürükleyebilir, yine de irdelememiz gereken bir paradoks içerir. Açıkça insan elinden çıkmış her yapı; aslında, bir çevreye biçim veren her yapıntı "insani"dir ve "insani ortam"ın bir parçasıdır. Bu çok kapsamlı tanım ışığında görüldüğünde, bir insani ortam, New York City'deki Dünya Ticaret Merkezi'nin göğü delen kulelerini ve Boston'daki Beacon Hill tek katlı kasaba evlerini ya da Pittsburgh'daki haddehaneleri ve Williamsburg'un atölyelerini içine alabilir. Bir ortamda insan elinden çıkmış olan şey "insani"dir; aslına bakılırsa, çoğu ciddi yazar kuleleri ve kasaba evlerini ya da haddehaneleri ve iş atölyelerini karşı karşıya koymakta bir mahsur görmezler.

Ancak bu tanım, teknik doğruluk anlamında güvenilir olmakla birlikte, bir parça kaygı vericidir. Sanki belli insan yapısı şeylerin arzu edilip edilmedikleri yargısının verileceği zemini ortadan kaldırmakta ve bunu başarmak için yankı uyandıran bir etkiyle kullanılmaktadır. Birden fazla ürkütücü kent tasarımı, teknik açıdan, bir Floransa meydanından daha az "insani" olmadığı temelinde kamuoyuna zorla yutturulmaktadır. Bunlardan birini "insani olmayan", diğerini ise oldukça "insani" şeklinde betimlerken bağışlanamaz "değer yargıları" kullandıklarını hassas yurttaşlara hatırlatma konusunda hiçbir zahmete katlanılmamaktadır. Bizim vurguladığımız nokta, "insani" sözcüğünün teknik bir anlamın çok ötesinde anlamları olduğu ve derinden duyulan ahlâki ihtiyaçları ve amaçları yansıtması gerektiğidir.

Bu can sıkıcı paradoks hiçbir şekilde tek başına bildik teknolojistlerin ve planlamacıların karşısına çıkmaz. Hatta yeni, "karşı-kültürel" teknolojistler ve cemaatçiler denenler bile, tekniği değerlerle ya da daha doğrusu, bir yapının boyutlarını onun etik ya da "insani" nitelikleriyle karıştırmaktadırlar. "Küçük güzeldir" demek ya da "küçük" teknolojileri "yumuşak", "ara" ya da "uygun" diye betimlemek her zaman bu paradoksa bakışımızı doğru kılmaz. Bu gibi sıfatlar ahlâki bakımdan bu terimlerden birçoğunu ortaya atan E.F. Schumacher'in bizi inandırmaya çalıştığından çok daha fazla yansızdır.¹ Schumacher'in eleştirmenlerinden birinin yakın bir dönemde saptamış olduğu gibi, nasıl büyük iyi değilse, küçük de zorunlu olarak güzel değildir.² Gerçekten de, banliyöde bir toprak parçası, belleri büken bir saban, yorucu bir el tezgâhı ya da yerel bir emlakçının mütevazı bürosu gibi, küçük olan çoğu şey hangi ölçüye vurursanız vurun tümüyle itici ve insanlıktan çıkarıcı da olabilir. Boyutlar artık tikel bir şeyin teknik kökeni olmaktan daha fazla değer yerini tutmazlar; ancak yine de bir bireyin "büyük"ü bir nedenle ya da

1. E.F. Schumacher, *Small is Beautiful* (Harper and Row, New York, 1974)

2. Tony Mullaney'in iki bölümden oluşan makalesinin başlığını yeniden formüle edersek, "Büyük İyi Değilse, Küçük de Güzel Değildir". *Peacework* (American Friends Service Committee'nin New England basımı), Aralık 1975 (No. 37) ve Ocak 1976 (No. 38). Mullaney'in eleştirisi çok etkili, ancak ne yazık ki, Schumacher'in Marksist eleştirilerinden yana çark etmeye yatkın olmanın yanı sıra Üçüncü Dünya'daki planlama ve merkezileşme örneklerini abartmaktadır.

"küçük"ü başka bir nedenle reddeden özel bir etik çizgi oluşturmada bir etken olabilirler.

"Küçük"ü "insan"la özdeşleştiren toplumsal filozofların, araştırmacıların ve popüler yazarların Amerikan kamuoyunun önemli bir kesiminde etki uyandırmış olması, görüldüğü kadarıyla, zamanımızın belirgin olgularından biridir. Görece küçük cemaatler, gıda üretiminde bahçecilik teknikleri, mütevazı boyutlarda güneş-rüzgâr-metan enerjisi tesisleri ve basit teknolojilere dayanan bir insani ortam yaratmak için harcanan pratik çabalar, günümüzde oldukça yaygın ve doğrudan altmışların "karşı-kültürel" başkaldırılarından kaynaklanıyorlar. Bu alternatif teknolojiler ve cemaatlerin bileşenleri, aslında, rastgele bir gözlemcinin farkına varamayacağı kadar geniştir ve bunun temeldeki felsefesinin, ağırlıkla sezgisel bile olsa, alışıldık literatürde nadiren dile getirilen bir tutarlılığı vardır.

Bu hareket gelip geçici olarak da görülemez. İçinden çıktığı "karşı-kültür" üzerinde muhtemelen belli bir varoluşsal etkide bulunacak olmasının yanı sıra daha şimdiden bir somutluğu, yeniden kurucu bir karakteri ve son on yılın neredeyse biçimsiz ve hatalı öncülleriyle kıyaslanamayacak biçimde haklı olarak kazanılmış kamusal bir tanınmışlığı olan yeni teknolojilere, hizmet örgütlenmelerine ve cemaat biçimlerine öncülük etmektedir. Dönemsel olmaktan uzak, yeni bir "insani ortam" arayışı, tam olarak kendisinin bile tanıyamadığı, iyice biçimlenmiş ve uzun yıllar öncesine dayanan bir tarihsel geleneği dile getirir. Klasik Helenik düşünce etik bir cemaat olarak polis görüşüyle bu geleneği başlatmıştır; sonrasında, Peter Kropotkin gibi anarşist teorisyenler yüz yüze demokrasi ve popüler özyönetim kavramlarıyla buna modernlik kazandıracaklardır.

A. İNSANİ ÖLÇEK OLARAK "İNSAN"

Yalnızca onu çevreleyen mistik Asya tarzı duygu durumuna daha açık bir perspektif kazandırmak için bile olsa, bir "insani ortam" için yeni arayışın Helenik (ve önemli oranda Batılı) kökenlerini vurgulamak önemlidir. Çok sayıda yeni teknolojist ve

cemaatçi, bilimi tinsel açıdan yavanlaştırıcı bir şey olarak küçümseme eğilimindedirler; ancak buna rağmen Batı'nın bilimsel yaklaşımıyla itiraf etmekten çekinecek kadar yakın ilişki içindedirler.³ Aslında, çok sık görülen şey, Newtoncu bilimle bağlantılandırılan ve çoğunlukla hor görülen mekanik materyalizmin yerini, ne sistematik araştırma yürütmek isteyen yeni teknolojistlerin ihtiyaçlarını ne de insan yönsemeli bir değer sistemi için yeni cemaatçilerin ihtiyaçlarını karşılayan eşit oranda mekanik bir tinselciliğin almasıdır.⁴

Sapkın görünme pahasına, bugünlerde çok gözde olan Hint ve Çin felsefi yapıtlarının disiplinli rasyonalizm, teknik incelikler, toplumsal eylemlilik ve bu arayışa gerçekten hayat verecek kişisel etik için tatmin edici bir perspektif getirmediğini söylemeliyim. Gelişen insan yönsemeli teknolojiler ve cemaatlere rasyonel, teknik ve etik esin kaynakları bulmak için insanın Asya literatürünü korkunç bir biçimde yanlış yorumlaması gerekir. Asya felsefesinin tam olarak yansıttığı söylenen doğayla birlik duygusu konusunda sıkça dile getirilen ihtiyaca rağmen, bu felsefenin dünyevi toplumsal ve bireysel ihtiyaçlar üstünde "kozmetik" konulara verdiği öncelik, Batılı havarilerinin yoğun özneliliği, eylemlilikleri, teknoloji ve cemaatlerini tasarlarken kullandıkları pratik akılla çatışma eğilimi taşır.

Endüstri-öncesi bir çağın felsefi geleneklerinde yeni bir insani ortam arayışı saptamamız gerekiyorsa, çok az dikkat çekmiş olsa da Helenik düşünce Asya düşüncesinden daha çok konuyla ilgilidir. Metafizik spekülasyonla ampirik çalışmanın, nitel bilimle nicel bilimin, doğal olguyla toplumsal olgunun büyüleyici Helenik karışımının dengine Asyalı düşünürlerde ve din öğretmenlerinde pek rastlanmaz. "Ekoloji"den, "teknoloji"den ve "ekonomi"den bahsederken hâlâ "Yunanca konuşuruz." Basamaklı bilimin katı gerçekler olarak gördüğü olgular bütününe ilişkin "iyi" ya da "kötü", "adil" ya da "adaletsiz", "insani" ya da "insanlık dışı" -kısaca, etik bir boyut- yargılarına varırken de yine

3. Murray Bookchin, "Energy, 'Ecotechnocracy' and Ecology", *Liberation*, Vol. 19, No.2 (1975), s.29-33 ve bu kitapta bir makale içinde.

4. Bkz. Chogyam Trungpa, *Cutting Through Spiritual Materialism* (Shambala, Berkeley, Ca., 1973)

"Yunanca" düşünürüz. Modern bilim haklı olarak kökenlerini Helenik felsefede bulduğunu iddia edebilir, ama aynı şeyi bir insani ortam arayışındaki yeni teknolojistler ve cemaatler de, belki daha büyük bir geçerlilikle yapabilirler. Zira Yunan "bilimi", eğer kelimenin modern anlamında böyle bir şeyden bahsedebilirsek, gerçeklik ve deneyim karşısında etik bir duruşa sahiptir. Aristo ve Platon'a göre, gerçekliğin tüm düzeylerinde olguların analizi tam anlamıyla betimleyici "nasıl" sorusuyla asla bitirilemez. Analiz, amaca yönelik bir soru olan "neden"le ifade edilen, işlevsel iç ilişkilerin, aslında, metafizik bir *telos*'un tanınmasını da içermelidir.⁵ Yunan düşüncesinin (özellikle Aristo'nun kapsamlı yazılarıyla) Batılı entelektüel geleneğe soktuğu üst boyutlardaki sekülerizm ve olgusal sistematikleştirmeye rağmen, bu düşüncenin özü ağırlıklı olarak etikti ve yönsemesi insani ve toplumsaldı.

Yunan düşüncesinde, en azından toplumsal kurumlar ve cemaatler söz konusu olduğu müddetçe, "insani" olan, insan boyutlarıyla ölçülen anlamına gelir. Platon'un *Yasalar*'da, "en iyi polis"indeki en tatmin edici hane halkı sayısını Pisagorcu sayı düzeni temelinde hesapladığı bilinmekle birlikte, bu diyalogları daha yakından incelediğimizde amaçlarının çarpıcı bir biçimde pragmatik olduklarını görürüz. 5040 sayısı "ardışık bölenlerin en büyük sayısı" ve aynı zamanda "tüm sözleşme ve anlaşmalar gibi savaş ve barış zamanı her tür etkinlik, vergi ve ödenekler açısından" yeterli bir sayı olmasıyla cazip bir avantaja sahiptir.⁶ Hiçbir sayı bu kadar özelliği bir arada barındıramaz. Platon, Pisagorcu mistisizm ile pragmatik kaygıları bağdaştırarak, çağdaşlarına mit yaratıcısı arkaik dünya ile toplumsal örgütlenmenin pratik dünyası arasındaki uçurumu kapatacak bir köprüyü sağlıyor, böylece zamanımızın yeni teknolojistleri ve cemaatçilerine son derece cazip gelen "kozmik" ve toplumsal paralelliğin karakteristik bir örneğini oluştuyordu.

Aristo ise daha sekülerdir: Platon'un mistisizminin yerine bü-

5. Rasyonalizm ve Asya felsefesine daha geniş bir bağlamda bakmak için, bkz. C.K. Yang, "The Functional Relationship between Confucian Thought and Chinese Religion", *Chinese Thought and Institutions* (yh. John K. Fairbanks, The University of Chicago Press, New York), s. 270-71.

6. R.G. Collingwood, *The Idea of Nature* (Oxford University Press, New York, 1945), s. 29-92.

tünüyle etik öncülleri geçirir. Ancak bu etik öncüller ona eşsiz Helenik duruşunu kazandırır; yani, "yaşam ortamı" diye (sosyal terminolojimizi zoolojiden ödünç alarak) tanımladığımız şeye ilişkin ahlâki bir kavrayış. Çokça alıntı yapılan bir ifadesinde Aristo bize "en iyi polis'in tek bir bakışta görebileceğimiz" büyüklükte olması gerektiğini söyler.⁸ Pek söz edilmese de, bu ölçek belirlemedeki mantık belki de ademi merkezileşme yönündeki toplumsal teoride görülen en etkileyici argümanlardan birini oluşturur. *Polis*'in nüfusu yalnızca bir "politik cemaat" içinde "iyi yaşam" ve "kendine yeterlilik" yaratmaya yetecek kadar olmamalı, aynı zamanda yurttaşların "birbirlerinin kişisel özelliklerini bilmelerine" olanak tanıyan bir büyüklükte olmalıdır. "Çünkü tersi olursa, görevlileri seçme ve uygun yasaları getirme işi kötüye gidecektir; gelişigüzel kararlar bu iki alanda da adaletsizlik doğuracak ve bu aşırı kalabalık cemaatlerde hep böyle sürüp gidecektir."⁹

Aristo'ya göre, "küçük" insanidir, çünkü topluluk işlerinde birey denetimine olanak verir ve toplumsal alanda bireysel insani güçlerin işgörmesini sağlar. "Büyük" bir cemaat ekonomik ve askeri amaçlar açısından daha etkili olabilir, ama "adil olamaz". Yurttaşları toplumsal bakımdan önemli kararlar alamaz ve dolayısıyla rasyonel toplumsal yargı için seçkin insani yetilerinin farkına varamazlar.¹⁰ Bu yüzden, *polis* maddi ihtiyaçlarını karşılayacak ve kendine yeterlilik yaratacak kadar geniş, bir bakışta görülebilecek kadar küçük olmalıdır. Ancak böylesi bir *polis*'te insanlar insanlıklarını gerçekleştirebilecek, başka bir ifadeyle, rasyonel yargıda bulunma potansiyellerini hayata geçirebileceklerdir.

Özel yaşam alanında öz bilinçlilik ve özgerçekleşme olarak

7. Plato, *The Laws*, v. 737e, 738a (Trevor J. Saunders çevirisi).

8. Aristotle, *The Politics*, VIII, 5 1326b25 (B. Jowett çevirisi).

9. Aristotle, *The Politics*, VIII, 5, 1326b15 (Loeb Classical Library'deki H. Rackham çevirisi). Daha doğru olması nedeniyle ikinci çeviri tercih edildi.

10. Aristo'da, birliğin bu içtenliği kurumsal ilişkilerin ötesine geçerek dostluk düzeyine ilerler. Eric Vogel'in'e göre, "Politik dostluk yabancılar arasında olduğu gibi fikirlerde bir uyuşma ya da bilimsel önermeler üzerine bir fikir birliği değildir; o çıkarlarına uygun olarak yurttaşlar arasında varılan, politikalar ve bunların yürütülmeleri üzerine bir fikir birliğidir".

Helenik "insan" yorumu, Descartes'tan çağdaş varoluşçulara kadar tüm Batı düşüncesinde ortaya çıkar. Son derece bireyci bir öznelcilik modern çağdaki felsefenin entelektüel değer işaretidir. Gelgelelim, kamu alanında özaylemlilik ve özyönetim olarak Helenik "insan" yorumuna çok seyrek rastlanır. Geniş Püriten dinsel cemaatçilik başlığı altında toplanan Protestan klikler, görüldüğü kadarıyla, Katolik ve Anglikan ruhban sınıfının merkezi otoritelerine karşılık küçük ademimerkezi grupların yönetsel özerkliklerini kurmanın en erken modern girişimlerini ifade ediyorlardı. Sömürge dönemi Amerikası'nda, Püriten cemaat, kent toplantılarında dikkate değer oranda sivil yetkiler ortaya atarak, dinsel alandan politik alana -tabii eğer Püriten ideoloji bu ikisi arasında gerçekten bir ayrım yapıyorsa- yayılmıştır.¹¹ Bu tema, vekillere devredilen güç ve temsili hükümet eleştirisinde, Rousseau tarafından kullanılmıştır. Yüz yüze demokrasiye dayanan popüler Yunan meclisine yönelik övgüsü, bunun merkezi ulus-devletin gelişim sürecinin önemli bir aşamasında yazılmış olduğunu akılda tutarsak, oldukça dikkate değer.¹² Nihayet, bir modern *polis* olarak insani ortam kavramı, on dokuzuncu yüzyıl anarşizminin büyük teorisyenlerinden biri ve kendi çapında seçkin bir biyo-coğrafyacı olan Peter Kropotkin'in eserlerinde en açık tutarlılığına ve çokboyutluluğuna kavuşmuştur.¹³ 1880 sonlarında, bir dizi makale halinde yayımlanmasından sonra doğrudan ya da dolaylı muazzam etkiler yapmış bir klasik olan *Kırlar, Fabrikalar ve Atölyeler*'de, Kropotkin ademimerkezi topluluklar için en çarpıcı durumu formüle eder.¹⁴ Onun insani ortam kavramı, kentle

11. Bkz. Summer Chilton Powell, *The Puritan Village* (Wesleyan University Press, Middletown, Conn., 1963); Michael Zucherman, *Peaceable Kingdoms* (Vintage Books, New York, 1970)§ Kenneth Lockridge, *A New England Town* (V.W. Norton ve d., New York, 1970).

12. J.J. Rousseau, *The Social Contract* (Modern Library, New York, 1950), s. 94-96. Rousseau şunları yazar: "Yunanistan'da, insanların yapmak zorunda oldukları tek şey, kendileri için yaptıkları şeydi, yani kamu alanında düzenli bir biçimde bir araya gelmek", ve ekler "...insanlar temsil edilmeye izin verdikleri an, özgürlüklerini yitirirler; artık varolamazlar".

13. Kropotkin ademimerkezi bir toplum imgesini, aslında Helenik polis'i değil, Ortaçağ komününü model alarak geliştirmişti. Bu kitabın yazarı, 1950'lere uzanan kişisel bir tartışmada "yeni ya da modern polis" ifadesini kullanan Alman radikal teorisyeni Josef Weber'e çok şey borçludur.

14. Peter Kropotkin, *Fields, Factories and Workshops* (Benjamin Blom Pub-

kırın ekolojik bütünleşmesi, son derece esnek bir teknoloji ve iletişim sistemi, "estetik hazzın" üretici bir biçimi olarak zanaatkârlığın canlandırılması ve Yunan demokrasisini yıkan, başta kölelik, ataerkillik ve sınıf çatışmaları olmak üzere tüm toplumsal hastalıklardan arınmış olan doğrudan yerel demokrasiye dayanıyordu.

Kropotkin'in eserine karşı ilginin, İngiltere'de *The New Ecologist* ve Amerika'da Victor Ferkiss'in çok sayıda yeni teknolojist ve cemaatçi içinden "eko-anarşizm" adını verdiği hareket tarafından yeniden canlandırılması "insani" sözcüğünün etik boyutunu formüle etmek için pekâlâ değerli bir başlangıç noktası olarak hizmet görebilir. Eğer değerlerimiz tümüyle keyfi ve göreceli olmayacaksa, bizzat insanlık üzerine belli nesnel ölçütlerde temellenmelidir. Araya iki bin yıldan daha uzun bir zaman girmiş olmasına rağmen, Kropotkin'le Aristo'yu açıkça birleştiren şey, özellikle insanların özdeşünüm, rasyonel eylem ve etkinliklerinin sonuçlarını öngörme kapasiteleri olarak görülebilecek en seçkin insan özelliği olan özbilince yaptıkları vurgudur. İnsani eylem, insanoglunun yaptığı herhangi bir eylem değil, düşünümülülüğü (reflexivity), rasyonel pratiği ve öngörüü güçlendiren eylemdir. Yaşam ortamını bu ölçüte göre değerlendirdiğimizde, tek başına insan eserlerinin mevcudiyetinin ötesine bakıp, ortamın kendi başına insani nitelikleri ve potansiyelleri geliştirip geliştirmediğini araştırmalıyız.

Onu mesken tutan insanlar tarafından asıl olarak kavranamayan bir yaşam ortamı insani ölçülerin dışında görülür. İster büyüklüğü ve merkezi olması isterse karar alma süreçlerinin dışlayıcılığı nedeniyle olsun, bireyleri kişisel yazgılarını etkileyen önemli toplumsal unsurları anlama fırsatından yoksun bırakır. Böylesi bir yaşam ortamı, bilinç oluşumunun stratejik bir alanını bireye kapatarak, bizzat bilincin bütünlüğüne meydan okur. Özellikle 1960'ların Amerikan gençliği arasında gelişen şiddetli toplumsal huzursuzluk, İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarda çok belirgin olan bu eğilimin popüler bir direnişi uyandırabileceğini aklı getirir. Muazzam ölçülerde merkezileşme ve bürokratik-

lishers, New York, 1968, 1913 basımının yeniden basımı). Yorumcular tarafından güncelleştirilen bir özet. Colin Ward tarafından hazırlanmış ve 1974'te Harper and Row, New York tarafından basılmıştır.

leşmeyle belirginlik kazanan resmi "yaşam ortamı", görüldüğü kadarıyla, tepki olarak, son on yılın çok sayıda yeni teknolojistini ve cemaatçisini doğuran "alt-ortamlar" ve "alt-kültürler" yaratmaktadır.

Ancak devleşme ve merkezileşme yönündeki eğilim zihinleri uyuşturan bir durgunluk üretebilir. İnsancıl olmayan bir ortam, kamusal alana bulaşan değersizleşmenin eninde sonunda kişisel alanı da işgal etmesi anlamında, insanlık dışı bir ortam üretmeye yatkındır. Kamusal alanda özyönetim uygulama fırsatından yoksun bırakılan birey yalnızca özbilincin değil, aynı zamanda benliğin de aşınmasından mustarıptır. Batı'nın entelektüel geleneğinde, Rönesans'tan beri felsefenin tüm öteki değerlerin önüne koyduğu öznellik egonun erozyonuyla güç kaybetmiştir. Kamusal alanın daralmasının ardından, aşırı merkezileşmiş ve bürokratikleşmiş bir toplumda bireyin güya son sığınağı olan yasak bölge dediğimiz özel alan da daralır. Toplumsal alanın verimsizliğiyle giderek canlılığını yitiren ego, kitle kültürü ve basmakalıp tepkiler için biçilmiş kaftan, sıradan işler için verilen bir uğraş haline gelir.¹⁵

İnsani bir ortam en azından insani ölçeği, yani kamusal kavrayışa, kişisel katılıma ve yüz yüze ilişkilere dayanan bir ölçeği önvarsayar. Ancak bir uyarının tam yeridir: Böylesi bir ortamı özellikle insan elinden çıkmış eserler ya da bunların boyutlarına göre ele almak yeterli değildir. İnci gibi işlenmiş "bahçe kentler" bile, eğer "insani" terimi sadece hoş manzaralar, rahat evler ve yaşamak için gereken yeterli malzeme anlamına geliyorsa, bir insani ortamı oluşturmazlar. "Büyük" kelimenin tam anlamıyla egoyu cüceleştirir, ama "küçük" de kendi başına onu yüceltmez. "Büyük" ve "küçük"ün ötesinde Helenik ve liberter anlamda zorlayıcı "adil" ve "iyi" sorunları yatar: Maddi olarak güvenli ve kafa yorulan bir yaşam olarak "iyi yaşam" ve adalet, kamusal katılım ve karşılıklı ilgiye dayanan etik bir cemaat olarak "iyi toplum". Böylesi bir ortamı, ne kadar önemli olursa olsun, tek başına fi-

15. Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *The Dialectic of Enlightenment* (Seabury Press, New York, 1972), s. 151-152, 155, 166-67. Tartışma, yazıldığı yıl göz önüne alındığında (1944), derinlik ve içgörüler bakımından olağanüstüdür.

zikel niteliklerine göre aklamak imkânsızdır. Zaten böyle bir aklam, politik altyapıyı, kurumları, kişiler arası ilişkileri ve "insani" teriminin kullanımını gerekçelendirecek yol gösterici değerleri kucaklamalıdır. Bu politik, kurumsal, psikolojik ve ahlâki unsurların yokluğunda, aklam, sadece şeylerin ve yapıların bir dökümü, bireyin nefsinin korunmasını ve fiziksel rahatını garantiye alabilecek, ama onun benliğinin ve ahlâki bakışının gelişimi hakkında hiçbir şeyi aydınlatmayacak yapay bir yığın halini alır.

B. EKOLOJİ VE ÇEVRECİLİK

Bir tasarımcının bu çok boyutlu insan ölçeği nosyonunu kabul etme derecesi genelde bize eserinin nitel bakımdan "yeni" mi, yoksa bildik teknik becerinin yeni araştırma alanlarındaki basit bir uzantısı mı olduğunu gösterecektir.

Son zamanlarda güneş, rüzgâr ve metan gibi nükleer olmayan "alternatif" kaynaklar alanında, besin üretimi, enerji tasarrufuna dayalı yerleşim yerleri ve cemaatler konusunda oldukça fazla miktarda araştırma yapılmaktadır. Tamamen insan ürünü olmaları anlamında, bu araştırmaları birbirlerinden ayırt etmek zordur. Birkaç örnek alalım: Artık sık sık Meinel'in o anıtsal "güneş çiftlikleri" tasarımıyla Steve Baer'in küçük, hoş bir canlılık sunan güneş enerjili "yığma taştan" evleri arasında riyakârca karşılaştırmalar yapan "yeni teknoloji" yazıları okuyoruz. Çayırda ve okyanusların yüzeyinde, William E. Heronemus'un sıra sıra yeldeğirmeni dizilerinin hemen yanında Hans Meyer'in 3.5 metre yüksekliğinde rüzgâr jeneratörlerini bulabilirsiniz. R. Buckminster Fuller'ın bir milyon insanın yerleşimine uygun tasarlanmış yükselen bir piramide benzeyen "Dört Satırlı Kent'i ile Moshe Safdie'in derli toplu modüler "Yaşam Ortamı" betimlemesi bir arada bulunabilir; bunların ikisi de "organik" tasarımın ve yapısal büyümenin kanıtı olarak ileri sürülürler.¹⁶

16. Aden ve Marjorie Meinel, "A Briefing on Solar Power Farms", 6 Mart 1972'de, Washington D.C.'deki Task Force on Energy of the House of Representatives Committee on Science and Astronautics'e sunulmuştur; Steve

Ancak böyle tam tamına karşıt öneri ve projeler, aynı teknik ilkeleri uygulamalarına ya da "organik" bir tasarım kavrayışına bağlılık iddialarına bakılarak aynı gruba sokulabilirler mi? Meinel, Heronemus ve Fuller'ın önerileri, Baer, Meyer ve Safdie'in tasarladığı tesislerden yalnızca fiziksel boyutları bakımından ayrılmakla kalmazlar, aynı zamanda, bu farklılık ister açıkça ifade edilsin ya da varsayılınsın, isterse Fuller örneğinde olduğu gibi kabaca reddedilsin, insani ortama ilişkin kavrayışlarıyla da onlardan ayrılırlar. Meinel, Heronemus ve Fuller'ın önerileriyle oluşturulacak yaşam ortamı, bir New York City, bir Chicago ya da bir Pittsburgh'dan, asıl olarak rüzgâr ve güneş enerjisi gibi tükenmez kaynaklardan ve özellikle uzayı dikine kesen tükenmez bir "gayrimenkul" biçiminden yararlanmaları bakımından ayrılırlar. Bu önerilerin hiçbiri mevcut ortamlarda kayda değer bir değişiklik içermediği gibi, kentsel devleşme, politik ve ekonomik merkezleşme, bürokratik manipülasyon ve kaba özçıkâr etiği yönündeki eğilimleri yakalamaya da yatkındırlar. Belki ortaya atabilecekleri tek anlamlı iddia önemli kaynakların kullanımında uzun vadeli verimlilik iddiasıdır; buna da muhalifler kadar dostça eleştiriler de ciddi biçimde meydan okumaktadırlar.¹⁷

"Çevreci" terimiyle ahlâki bakımdan yansız, ama somut pragmatik amaçlar açısından doğanın daha etkili teknik yönetimini kastediyorsak, böylesi bir yaklaşım, pekâlâ "çevreci" olarak be-timlenebilir. Dolayısıyla çevrecilik doğa mühendisliğinin bir biçimi olarak görülebilir. Çevrecinin hedefleri, "ekolojik etik"in birçok ifadesinde örtük olarak bulunan, doğa ile insan arasındaki eşsiz iyi niyetli bir ilişkiyi; özellikle biyosfere saygıyı, onun parametrelerine göre faaliyet yürütmek için bilinçli bir çabayı ve

Baer, *Sunspots* (Zomeworks Corp., Albuquerque, N. M. 1975), s.97; William E. Heronemus, "The United States Energy Crisis: Some Proposed Gentle Solutions", 12 Ocak 1972'de, West Springfield, Mass.'te yapılan The American Society of Mechanical Engineers ve The Institute of Electrical and Electronic Engineers'in ortak konferansında sunulmuştur; R. Buckminster Fuller: *Tetrahedral City*, 1966, Justus Dahinden'de, *Urban Structures for the Future* (Praeger Publishers, New York, 1975), s. 162-63; Moshe Safdie, *Beyond Habitat* (The MIT Press, Cambridge, Mass., 1970).

17. Wilson Clark, *Energy for Survival* (Anchor Books, New York, 1974), s. 412-16, 426-27,

toplumla doğal dünya arasında bir ahenk yaratma girişimini öngören hedefler değildir. Aslında, "doğa" ve "ahenk" gibi sözcüklerin çevreci için bir anlamının olup olmadığı da kuşkuludur. "Doğa" "doğal kaynakların" bir keşfi, "ahenk" de "uyum sağlama"nın şiirsel bir metaforu olarak görülür. Çevrecilik, kamu sağlığına en az zararı vermek ve hammaddelerin gelecek kuşaklar için korunmasına gereken önemi vermek suretiyle, bu kaynakların verimli ve temkinli kullanılması hedefini ileri sürer.

Baer, Meyer ve Safdie verimlilik ve temkin konusundaki çevreci vurguya katılıyor görünmekle birlikte, yalnızca teknisyen olarak görülemezler. Tasarımlarından ve insan ölçeği anlayışlarından, onların yalnızca teknik etkinlik kaygılarına değil, ekolojik bir etiğe bağlı oldukları sonucunu çıkarmak yerinde olacaktır. Baer'in bazı meslektaşlarının toplumsal umursamazlıkları karşısında duyduğu öfke, Meyer'in doğal bir duyarlılığa neredeyse çılgınlık derecesinde bağlılığı ve Safdie'in şaşırtıcı eklektizmine rağmen organik ve cemaatçi vizyonu, ademimerkezi bir yaşam ortamı kavrayışını, kendi içlerinde amaçlar olarak insanlara karşı sıcak bir ilgiyi ve doğaya karşı holistik bir yaklaşımı yansıtır. İnsanın insanla ve insan toplumun doğayla bir ahenk oluşturmaya hizmet edecek teknoloji ve cemaat arayışlarında onlara tasarımcıdan çok, E.A. Gutkind'in çeyrek asır önce cemaat üzerine yürüttüğü başarılı bir tartışmada ortaya attığı bir terime uygun olarak "toplumsal ekolojist" demek yerinde olabilir.¹⁸ Aynı şekilde, teknolojileri ve cemaatleri de, ekolojik bir etiğe geleneksel teknik ve kentçilik nosyonlarını katmak anlamına gelen, "ekoteknoloji" ve "eko-cemaat" olarak betimlenebilir.¹⁹

Baer, Meyer ve Safdie toplumsal ekolojiye büyük ölçüde sezgisel bir bağlılık sergiliyor görünseler de, Yeni Simya Enstitüsü

18. E. Al Gutkind, *Community and Environment* (Philosophical Library, New York, 1954), s.9. Ekolojiyle çevrecilik arasındaki ayrıma ilişkin kapsamlı bir tartışma için, bkz. Murray Bookchin, "Toward an Ecological Society", *Philosophica*, C. 13, No. 1 (1974), s. 73-78. İlk olarak Michigan University'de, bir konferans olarak sunulan bu makale, benim 1960'larda ortaya attığım ve yeni teknolojistlerin söz dağarına orijinal anlamından uzak bir biçimde giren, "ekoteknoloji" ve "eko-cemaat" kavramlarını açıklamaktadır. Söz konusu makale bu kitap içine alınmıştır.

19. Ted Morgan, "Looking for: Epoch B," *The New York Times Magazine*, 29 Şubat 1976, s. 32.

ve Yerel Özyeterlilik Enstitüsü gibi kentsel hizmet grupları ideolojik olarak son derece incelikli bir yapı oluştururlar. Yeni Simya Enstitüsü'nün yöneticisi John Todd'un, büyük bir New York gazetesinde bir gazetecinin yakın dönemde yazdığı gibi, "pratik, işbitirici bir yaklaşım" izlediği varsayımı kaba bir aldatmacadır.¹⁹ Todd'un kuruluşunda büyük çabalar harcadığı Yeni Simya Enstitüsü, ekoteknolojileri, diğer araştırma yerlerinde sık sık karşılaşılan dışlayıcı birimlerle tam bir zıtlık içindeki işlevsel bağlantılı sistemlerle bütünleştirmede birçok yeni teknolojiyi geride bırakmıştır. Enstitü'nün yeldeğirmenleri, güneş kolektörleri, su-kültürü birimleri ve asıl önemlisi geniş bahçeleri; hepsi birlikte son derece eşsiz bir ekosistem olarak betimlenebilirler. Todd'un ademi merkezi ve bütünlükçü bakışında, Kropotkin'in ve öteki özgürlükçü düşünürlerin etkilerini açıkça itiraf ettiğini unutmamak gerekir. Yaptığı işi teknik pratik kadar toplumsal bilinci ve insan duyarlılığını değiştirme projesi olarak görür.²⁰

Küçük ölçekli ekoteknolojilerin bütünselliğine yapılan bu vurgu, Yerel Özyeterlilik Enstitüsü'nün çalışmasında ayrı bir cemaatçi ruh kazanır. Yeni Simya'ya oranla daha mütevazı tesislerle meşgul olan Enstitü, Washington D.C.'nin tam ortasında teras bahçeleri, güneş enerjisi birimleri, atık çevrimi ve kullanımı projelerine destek vermektedir. Ekoteknolojiler, Enstitü üyeleri tarafından açıkça kent sakinlerinin yaşamını etkileyen kaynakların ve kurumların popüler kontrolüne dayanan yeni tür bir kent topluluğu yaratmanın bir aracı olarak görülmektedir. Bu üyeler yerel yönetim ve mali idareye tam bir kamusal katılımı, yiyecek ve enerji kaynakları üzerinde yöre kontrolünü, ademimerkezileşmeyi ve karşılıklı yardımlaşmayı öne çıkarırlar. Buna uygun olarak, teknoloji de Enstitü'nün tek ilgi odağı olmak yerine cemaat yaşamına etkin katılımın sağlanması yollarından sadece biri haline gelmiştir. Yeni Simya gibi, Yerel Özyeterlilik Enstitüsü de bilinçli olarak Kropotkin'den ve özgürlükçü fikirlerden etkilenmiştir. Yeni Simya Enstitüsü ve Yerel Özyeterlilik Enstitüsü'nün yaklaşımını "pratik, işbitirici" olarak anlatma eğilimi,

20. John Todd (mülakat), *What Do We Use For Lifeboats?* Harper & Row tarafından bir mülakat derlemesinin parçası olarak yayımlandı; New York, 1976, s.76.

etik bir topluluk olarak bir insani ortam nosyonunun geleneksel düşünce açısından ne kadar anlaşılmasız olduğunu gösterir.²¹ Bu nosyonlar bildik bir ekolojik jargon içinde dile getirildiklerinde bile, hemen teknik "somun-civata" terimlerine indirgenir.

Aslında, ekoteknoloji, içinde yer aldığı ekosisteme yabancı olan devasa güneş kolektörleri ya da çarpıcı rüzgâr jeneratörleri anlamına gelmez. Eğer "ekoteknoloji" sözcüğünün teknik olandan öte bir anlamı olacaksa, bizzat kendisi, insan türüne ait ve insan türü dışındaki yaşam biçimlerinin ortak biyosferinin bir parçası olarak insan topluluklarıyla işlevsel bakımdan bütünlük oluşturan bir birliktelik olarak görülmelidir. Bu birlikteliğin yalnızca ekolojik olarak sağlıklı bir tarzda insan ihtiyaçlarını karşılamamanın - ekosistem içinde çeşitlilikten yana bir amaç- yanı sıra biyosferin bütünlüğünü bilinçli olarak desteklemek gibi farklı hedefleri de vardır. "Doğaya hükmetmek" üzere teknoloji kullanımını öngören Prometeci arayışın yerini teknolojiyi insanlığın doğayla ilişkilerini ahenkli kılmak için kullanmayı savunan ekolojik etik alır.

İnsan bilinci, gerçekten, hem insan ihtiyaçlarının hem de ekolojik çeşitliliğin hizmetindedir. İnsanın kendisi doğal dünyanın ürünü olduğu sürece insan özbilinci de, felsefi terimler kullanmak gerekirse, "özbilinçli" kılınmış doğa, hem toplumsal hem ekolojik dengeli ya da ahenkli hedefler güden insan rasyonelliği tarafından yönlendirilen bir doğal dünya olarak betimlenebilir. Bu felsefi vizyonun Batı entelektüel geleneğinde tarihsel bir geçmişi vardır. İzleri, dünyaya ait bir *nous* kavrayışı olarak Helenik felsefeye uzanır; bu kavrayışa göre bilinç, Fichte'nin çarpıcı ifadeleriyle, "Varoluşla bağı kavranamayan Doğa'daki yabancı olmaktan çıkar ve doğanın yerlisi, hatta onun zorunlu tezahürlerinden biri haline gelir."²²

Aynı şekilde, eko-cemaat de herhangi bir kentli yığınla ya da burada, kaynaklarını bir şekilde güneş ya da rüzgâr tesislerinden edinen herhangi bir kırsal hane halkıyla örneklendirilemez. Eğer

21. Yazar ve New Alchemy Institute'dan John Todd ile The Institute of Local Self-Reliance'dan Gil Friend arasında geçen konuşma, 5 Mart 1976.

22. Johann Gottlieb Fichte, *Die Bestimmung des Menschen* (1800), R. M. Chisholm tarafından *The Vocation of Man* olarak çevrildi (The Bobbs-Merrill Co., New York, 1956), s. 20.

"eko-cemaat" sözcüğü sıkı sıkıya lojistik ve teknik olandan öte bir anlam kazanacaksa, doğrudan halk yönetimine, atıkların kırsal kesime verimli yollardan geri döndürülüşüne, yerel kaynakların maksimum kullanımına olanak sağlayan ademi merkezi bir cemaati anlatmalıdır; ve bunun yanında, kültürel çeşitlilikle psikolojik biricikliği destekleyecek kadar geniş anlamlı olmalıdır. Teknolojisine benzer biçimde, cemaat de kendi başına özgürlükçü kurumlar, insan ölçekli yapılar ve bireyi endüstriyel, el emeğine dayalı ve bahçecilikle ilgili çalışmaya sevk eden çeşitli üretken görevlerin bir toplamıdır; kısaca Helenik *polis*'in, kendi ünlü demokratik devlet adamlarının gözündeki dört-dörtlük haliyle özdeşdir. Ancak doğal ekosistemine itinayla uyum sağlanmış böyle bir ademimerkezi cemaat içinde, yaşam dünyasına, özbilincin yeni bir düzeyine, rasyonel eyleme ve öngörüye yönelik yeni bir duyarlılık geliştirmeyi umabiliriz.

Birçok araştırmacı, "kent-devleti" gibi salt yapısal terimlerin *polis* gibi yurttaşça bir kardeşliğin anlamını tam olarak veremeyeceği konusunda uyarıda bulunur, aynı şekilde "ara teknoloji" ve "çevre" gibi ahlâki bakımdan yansız sözcükler de "ekoteknoloji" ve "eko-cemaat" gibi etik yüklü kavramların anlamını vermez. Ekoteknolojilerle eko-cemaatlerin birliği, kendisini ayakta tutan "uygun teknoloji"ye sahip pasif bir fiziksel çevreler toplamından çok daha fazla dengeli, rasyonel yönlendirilen bir ekosisteme benzeyecektir. Gerçekten de, herhangi bir dünyevi ortama karşı artan bir uzaklaşma duygusu taşıyan yabancılaşmış türümüz bu dengeli ve rasyonel bir biçimde yönlendirilen ekosistemi yaratana kadar, herhangi bir çevreyi, tam anlamıyla insani olmasa bile, insanlar için uygun bir yaşam ortamı olarak anlamlı bir biçimde betimleyip betimleyemeyeceği kuşkuludur.

Aralık 1976

ÖZYÖNETİM VE YENİ TEKNOLOJİ

Tüm zengin ve çeşitli anlamlarıyla özyönetim teknik gelişmelerle hep yakın ilişkide olmuştur; öyle ki sıklıkla hak ettiği ilgiyi bu yüzden görmemektedir. Bu ikisi arasındaki birlikteliği vurgulamaktan kastım kaba ve indirgemeci bir teknolojik determinizm teorisi ileri sürmek değil. İnsanlar tamamen toplumsal varlıklardır. Her biri tekniğin evrimini güçlendiren ya da engelleyen değerler, kurumlar ve kültürel ilişkiler geliştirmişlerdir. Kapitalist, hatta erken dönem endüstri toplumu açısından son derece yaşamsal önem taşıyan buhar makinesi gibi teknik buluşların, Helenistik dünya tarafından iki bin yıl önceden bilindiğini burada vurgulamaya gerek yok. Bu önemli enerji kaynağının hiçbir zaman bir oyun aracı olmak dışında kullanılmamış olması, piyasa

yönsemeli bir zihniyete teslim olmayan çağlarda tekniğin genel ve özel evrimi konusunda eski değerler ve kültürün olağanüstü etkisine tanıklık eder.

Şu ya da bu biçimde bir kere yerleştirildiğinde, tekniğin insanlığın özyönetimi tanımlama ve yorumlamasına ne kadar katkıda bulunduğunu inkâr etmek aynı oranda kaba ve bir anlamda indirgemeci bir yaklaşım olacaktır. Özyönetimin "işçi denetimi", "endüstriyel demokrasi", "işçi katılımı" olarak, hatta radikal anarko-sendikalistlerin "*ekonomik* kolektivizasyon" talepleri olarak, ağırlıklı ekonomik terimlerle anlaşıldığı günümüzde, bu zaten ortadadır. Özyönetimin bu yavan ekonomik yorumunun, terimin özellikle ortaçağlardaki yerel federasyonları, 1793'teki Fransız devrimci seksiyonlarını ve Paris Komünü'nü andıran biçimler alan öteki yorumlarının da içini boşaltmış olması konusu daha sonra tartışılacak. Şu çok açık: Bugün "özyönetim"den söz ettiğimizde, genelde sendikalizmin bir ya da diğer biçimini kastediyoruz. Emegün örgütlendiği, aletlerin ve makinelerin konuşlandırıldığı ve maddi kaynakların rasyonel olarak dağıtıldığı yollarla ilgili ekonomik bir oluşumdan bahsediyoruz. Kısaca, tekniği kastediyoruz.

Gelgelelim, bir kere tekniği gündeme getirdiğimizde, kavgacı bir retorik ve ahlâki vaazlarla baştan savamayacağımız bir dizi paradoksa da yolu açmış oluruz. Tekniğin toplumu ve düşünceyi biçimlendirmedeki rolü Marshall MacLuhan ve Jacques Ellul gibi toplumsal yaklaşımlarında birbirinden son derece ayrı görüşler sunan yazarlar tarafından bile sıklıkla abartılıyorsa, toplumsal kurumları ve kültürel tavırları biçimlendirmedeki etkisi görmezden gelinemez. "Özyönetim" terimine büyük oranda yüklediğimiz ekonomik anlam, ne yazık ki, tek başına endüstriyel toplumun terimin anlamını ne kadar "endüstriyellediğinin" kahredici bir kanıtıdır.* "Özyönetim" sözcüğü entelektüel olarak bileşenlerine ay-

* Bu gelişmenin kanıtı olarak, örneğin, sibernetiğin günlük konuşma diline ne düzeyde girdiğini düşünün. Artık konuşmacının "tavsiye"sini istemek yerine "geri-beslemesi"nden bahsediyoruz; bir "dialog"la uğraşmak yerine bir bireyin "girdisi"ni istiyoruz. Konuşma ve akıl konusunda geniş kapsamlı anlamıyla "logos" dünyasının modern teknokrasinin elektronik terminolojisi tarafından bu sinsi istilası yalnızca insanın toplumsal deneyim bağlamında her düzeydeki karşılıklı etkileşiminin değil, aynı zamanda organik ve gelişmeci bir olgu olarak biz-zat kişiliğinin de parçalanması anlamına gelir. La Mettrie'nin *Man a Machine*'i

nılır ve her parça ideolojik olarak diğeriyle çatıştır. " Yönetim" "öz"ün içini boşaltır; idare bireysel özerklik üzerinde hâkimiyet kurmaya başlar. Teknokratik değerlerin düşünce üzerindeki etkisine bağlı olarak, yaşamın bütün yönlerinde özgürlükçü yönetimin anlamı açısından vazgeçilmez önem taşıyan benlik, etkin yönetsel stratejiler tarafından ustaca yerinden edilir. Aynı şekilde, "öz-yönetim", en sadık sendikalistlerce bile, özgürlükçü nedenlerden çok işlevsel nedenlerle savunulur. Bizden "küçük güzeldir" fikrini kabul etmemiz istenir, çünkü bu fikir toplumu herkes tarafından anlaşılır ve kontrol edilebilir kılan bir insani ölçekten çok "enerji"nin korunmasıyla ilgilidir. Özeylemlilik ve özyönetim, ahlâki ve toplumsal sorunlardan çok ekonomik ve teknik sorunları çözen endüstriyel lojistiğin özellikleri olarak görülürler. Böylelikle, benliği insanlığa çok gören teknokratik toplum, onun yerine özgürlükçü bir toplumu koyma arzusu duyanlar için gerekli söylemin terimlerini kurar. Bu toplum, eleştirileri ve pratikleri için parametreler de kurarak, kısacası, sendikalizmi "endüstriyel-leştirerek" en radikal muhaliflerinin duyarlılıklarına ulaşır.

Teknik öncüllerini sorgulamadan bıraktığında bizzat "öz-yönetimin" kendisinin sınırlı doğası da en az bu kadar paradoksal hale gelir. İşçilerin denetimindeki kolektif girişimlerin işçilerin toplumsal, kültürel ve entelektüel statülerini önemli oranda değiştirdiğini gönül rahatlığıyla iddia edebilir miyiz? Fabrikalar, maden ocakları ve büyük ölçekli tarım işletmeleri, faaliyetlerinin artık -anarşist bir biçimde bile olsa- işçi kolektifleri tarafından yönlendiriliyor olması yüzünden özgürlük alanları haline mi geldiler? Ekonomik sömürüyü ortadan kaldırmakla, toplumsal tahakkümü gerçekten ortadan kaldırdılar-mı? Lafı fazla gevelemeye gerek yok: Bugünkü teknik, onu kullanan kadınların ve erkeklerin insan olarak anlamlı dönüşümlere uğramaları beklenirken, öz olarak olduğu gibi kalabilir mi?

Burada, "işçi denetimi", "endüstriyel demokrasi" ve "işçi katılımı" gibi nosyonlar en keskin biçimiyle sömürgeci bir tekniğin meydan okumasıyla karşı karşıya kalırlar. Belki de modern teknolojinin özünde otoriter olduğu olgusundan daha heyecan uyan-

modern malikânesine sibernetik bir sistem olarak girer; hem de yalnızca fiziksel nitelikleriyle değil, bizzat özneliğiyle.

dıran bir argüman sendikalist ekonomik örgüt nosyonuna karşı hiçbir zaman ileri sürülmemiştir. Bu türden argümanlar, göreceğimiz gibi, yalnızca apaçık burjuva ideologlardan değil, görünüşte "radikal" olanlardan da gelmektedir. Politik yelpazenin tüm bölümlerinden gelen bu argümanların dayanağı tekniğin toplumsal bakımdan yansız olduğuna ilişkin ortak bir varsayımdır. Tekniğin insanlığın doğayla girdiği "metabolizma" ilişkisinde araçsal bir yol olduğuna ilişkin yalnızca işlevsel görüş genelde olduğu haliyle benimsenmektedir. Fabrikaların otorite alanları olması "doğal bir olgu"ya; kısaca, etik ve toplumsal müzakerenin etki alanı ötesinde bir olguya indirgenmektedir.

Trajik olan, tekniğe ilişkin etik görüşler tarihsel ve toplumsal bağlamından koparıldığında, işlevsel görüşün yaygınlık kazanması ve bunun da etik görüşün başarısız kalması yüzünden olmasıdır; zira iki görüş de teknolojiyi her zaman yalnızca bir tasarı sorunu, verimli olsun olmasın "verili" bir şey olarak ele alır. Ancak son zamanlarda, özellikle nükleer güç tesisleriyle ilgili olarak, tekniği "verili" bir şey olarak gören yaklaşıma yönelik popüler bir sorgulamaya rastlıyoruz. "Barışçı bir atom"un bile *özünde* "şeytansı bir atom" olduğu yaklaşımı Harrisburg'taki Three Mile Island kazasının bir sonucu olarak yaygınlaştı. Bu nükleer "kaza"nın belki de en anlamlı yanı, nükleer gücü eleştirenlerin kamuoyunun dikkatini geliştirilme ve uygulanma bekleyen yeni, ekolojik olarak sağlıklı ve örtük biçimde daha *insancıl* teknolojilere çekmiş olmalarıdır. "İyi" ve "kötü" teknolojiler arasındaki ayrım, yani, teknik gelişmenin *etik* açıdan değerlendirilmesi, Endüstri Devrimi'nin ilk dönemlerinden beri görülmedik bir düzeyde yer etmektedir.

Burada, benim vurgulanmasını istediğim şey, tekniği, tıpkı anti-nükleer grupların enerji kaynaklarını ele aldığı gibi aynı etik bağlamda ele alacak özyönetim yandaşlarına ihtiyacın olduğudur. Fabrika, madenler ve modern tarım işletmelerinin meşru bir biçimde özgürlükçü bir özyönetim kavrayışı açısından kabul edilebilir bir arena olarak görülüp görülemeyeceğini sormayı öneriyorum; eğer görülemezse, bu kavrayışı yeni bir etik düzeyde, toplumsal ve kültürel düzeyde meşrulaştırabilecek başka alternatiflerimiz var mı? Bu sorumluluk bugün her şeyin üze-

rindedir, çünkü "özyönetim" giderek sırf endüstri idaresinin teknik bir sorunu, incelikli burjuva seksiyonları ve neo-Marksist eğitimlerin damak zevkine uygun hale getirilmiş bir sorun anlamına gelecek biçimde çarpıtılıyor. "İşçi Denetimi" bile cazip bir idari strateji haline gelebilir, yeter ki işçiler işçi kalmaktan hoşnut olsunlar. Onların "kararları" arzu edilir, hatta "üretken" olarak görülebilir; yeter ki, retorikleri "radikal", endüstriyi "yönettikleri" kurumları renkli olsa bile, endüstriyel faaliyetlerin teknik rasyonelleştirilmesine katkıda bulunsunlar.

Gelgelelim, eğer özyönetim mevcut teknik biçimleri idare etmenin başka bir biçimi olarak kalacaksa; eğer zahmetli emek anlamlı bir kendini ifade tarzına dönüştürülmek yerine toplumsallaştırılacak ya da kolektifleştirilecekse; ve yaşamın maddi koşullarındaki bu zayıf, aslında sinsi değişiklikler "özgürlük"le eşit tutulacaksa, özyönetim içi boş bir amaç haline gelir. Bu açıdan bakıldığında, eğer özgürlük teknokrasinin anlam dünyasından kurtarılacaksa, özyönetim kavramının bizzat kendisinin yeniden irdelenmesi gerekmektedir. Özellikle teknolojik gelişmeyle ilgili olarak, "öz" ve "yönetim" gibi bir anlamda temel olan kavramları, bu iki sözcük özgürlükçü toplumsal idealde yeniden bir araya getirilmeden önce irdelemek yerinde olacaktır.

Benlik (selfhood) kelimesinin sahici kökleri Helenik *autonomia*, "kendi kuralını koyan" (self-rule) nosyonuna kadar uzanır. "Kural koyma" (rule) sözcüğü üzerinde durmayı hak eder. *Autonomia* ya da "özerklik" kelimesinin zamanımızda yalnızca "bağımsızlık" anlamına gelmesi, genelde piyasa öncesi çağda zengin etik anlamlar taşıyan terimleri nasıl kaba bir biçimde basitleştirdiğimizin kanıtıdır. Yunanca "benlik" kural koymayla, *toplumsal* kural koymayla, bireyin kendi ekonomik işlerini idare edemese bile toplumun yönetimine doğrudan katılma kapasitesiyle yakından ilgilidir. "Ekonomi" teriminin kendisi, aslında, toplumun değil, evin *-oikos-* idaresi anlamına geliyordu; zorunlu olsa bile, cemaate ya da *polis'e* katılımı karşılaştırıldığında bir anlamda ikincil bir etkinlik.

Bana göre, benlik giderek maddi yaşamın idaresinden çok birey olarak *toplumda güç* iddiasında bulunma anlamını aldı. Elbette, toplumda gücü kullanabilme yetisi; ve böylece bir *birey*, bir

"ben" (self) olma, iyi yönetilen bir ev ekonomisinin getirdiği boş zaman ve maddi özgürlüğü önvarsayıyordu. Ancak bir kere bu *oikos* bahşedildiğinde, "benlik" daha çok şeyi öngerektirdi. Ben'in/özün son derece güçsüz düştüğü ve bireyselliğin egoizmin bir kılıfı olmaktan öte bir anlam taşımadığı zamanımız açısından bu öngereklilikler çok büyük önem taşımaktadırlar.

İlk olarak, benlik bireyin yetkinliğinin tanınmasını ima eder. *Autonomia* ya da "kendi kendini yönetme", şayet Helenik *polis*'i (özellikle de Atina demokrasisini) teşkil eden ben'lerin/özlerin kardeşliği muazzam "yönetim" sorumluluklarını üstlenebilecek sağlam karakterde insanlardan oluşmamışsa, tamamen anlamsızlaşır. Kısaca, *polis*, gücü güvenilir bir biçimde kullanma yetisine sahip olduklarından dolayı yurttaşlara "güç" verilmesi öncülüne dayanır; bu yüzden, yurttaşların yönetmek üzere eğitilmeleri demek, onlara kişisel yetkinlik, zekâ, ahlâki dürüstlük ve toplumsal bağlılık eğitimi verilmesi demektir. Yılda en az kırk kere toplanan bir yurttaş meclisi olan Atina *ecclesia*'sı bu kendi kuralını koyma eğitiminin sınav alanıydı; Atinalıların neredeyse bütün işlerini yürüttükleri kamusal meydan, *agora* ise bunun kendine özgü okulu oldu. Benlik, aslında, ilk olarak, üretim süreçlerinden değil, bir kişilik politikasından doğdu.* Etimolojik olarak, "ben/öz" sözcüğünü terimin Yunanca anlamında toplumsal yaşam üzerinde denetim uygulama, "yönetme" kapasitesinden ayırmak neredeyse saçmadır. Kişisel metanet ve ahlâki dürüstlük gibi yananamlarıyla öz-niteliksel anlamından koparılmış benlik, tıpkı endüstriyel faaliyetlerinin enkazı gibi burjuva toplumunun artıkları arasına saçılmış insan kişiliğinin boş, genelde nevrotik kabuğu, "egoluk" ("egohood") indirgenir.

Benliği bu kişisel özelliklerden yoksun bırakmak, "ben/öz" sözcüğünün eklendiği bütün terimlerden sorumsuzca bağıni koparmak anlamına gelir. Diğer bir bildik ifadeyi ele alalım: "Özeylemlilik" (self-activity) bu güçlü karakter özelliklerinin toplumsal süreçlerde etkinlik kazanması anlamına gelir. Bu da, bireyin eği-

* Burada şunu açığa kavuşturmalıyım: "Politika" sözcüğünü terimin Helenik anlamında, yani seçim politikaları değil, *polis*'in yönetimi anlamında, kullanıyorum. *Polis*'in yönetimi, Atinalılar için, her yurttaşın katılması beklenen canlı bir toplumsal etkinlik olduğu kadar sürekli bir eğitim süreci olarak da görülüyordu.

timine ilişkin, onun toplumsal olaylara müdahale etme ve onları doğrudan değiştirme kapasitesi açısından kurucu özellik taşıyan ve ortak toplumsal pratiğe girmek için eylemi gerektiren bir kişilik politikasının çaba gerektiren temellerine dayanır. Kişisel muhakeme, ahlâki güç, irade ve terimin bu *tam* ve *doğrudan* anlamında etkin olma duyarlılığı olmaksızın, bir ben/öz dumura uğrayacak ve etkinliği itaat ve tahakküme dayalı bir ilişkiye indirgenecektir. Özaylemlilik, bu anlamda, ancak *doğrudan* eylem olabilir. Ancak doğrudan eylem, yönetme gibi, yalnızca bu terimlerin işaret ettiği toplumsal süreçlerin içindeki bir ben'e yüklenen etkinlikler olarak anlaşılabilir. Ben, benlik eğitimi ve neredeyse bireyin oluşumu için günlük bir cimmastik olan benliğin faaliyeti kendi içinde bir amaçtır; son derece ciddiyetsiz bir biçimde "kendini gerçekleştirme" dediğimiz şeyin zirveye ulaşmasıdır.

Anarşist örgütlenme ve onun doğrudan eylem politikası, tanım gereği, bu çağlar boyu değişmeyen hedeflere ulaşmak için eğitsel bir araçtır. O, bir kişilik politikası için, adeta bir *agora*'dır. "İlişki grubu", en iyi halde, tüm üyelerinin yetkinliğini ya da en azından yetkinleşme ihtiyaçlarını karşılıklı tanımaya dayalı eşsiz bir toplumsallaşma biçimidir. Böylesi gruplar bu hedeflere yönelik eğitim vermediklerinde, yalnızca aldatmacaya dönüşürler. Daha kötüsü, bu gruplar anarşist yerine militan, benlerden çok köleler "üretirler". En uygun koşullarda, anarşist ilişki grubu, kendileri yetkin olduğundan ve her biri diğerinin yetkinliğini karşılıklı tanıyan bir ortamda yaşadığından uzlaşım sal bir yönetime doğrudan katılabilen özgür, ahlâki bakımdan sağlam bireylerin etik bir birliğidir. Bu gruplar sadece ve sadece bu koşullara eriştiklerinde ve böylelikle *kendilerini benler* olarak yeterince devrimci leştirdiklerinde, devrimci olduklarını; gelecek bir özgürlükçü toplumun yurttaşları olduklarını haykırabilirler.

Her ne kadar, yerimin darlığı beni terimin hak ettiği ayrıntılara girmekten alıkoysa da "öz" teriminin bu yönleri üzerinde durmaya çalıştım, çünkü terim giderek "özyönetim" kavramının en zayıf halkası haline gelmektedir. Böylesi özlere en alt düzeyde ulaşılmadıkça, özyönetim terim olarak çelişkili bir hale gelir. "Yönetmesi" beklenen "öz" olmaksızın özyönetim, aslında, karşıtlarına ayırır: İtaat ve tahakküme dayalı hiyerarşi. Sınıf yönetiminin or-

tadan kalkması hiçbir biçimde bu tür hiyerarşik ilişkilerin varlığına meydan okumaz. Bu ilişkiler aile içinde, cinsler ve yaş grupları arasında, farklı etnik gruplar içinde, özgürlükçü bir örgütlenmenin ya da toplumun politikalarını uyguladığı iddiasındaki bürokrasiler ve idari toplumsal gruplar içinde varlığını sürdürebilir. *Hiçbir* toplumsal oluşumu, hatta en kararlı anarşist grupları bile, bireyin benlikle ilgili potansiyelini "gerçekleştirme"den gelen "özbilinç" olmaksızın, hiyerarşik ilişkilerden bağışık tutmanın yolu yoktur. Bu, Sokrat'tan Hegel'e Batı felsefesinin verdiği mesajdır. Bu felsefenin, hakikate ve içgörüye ulaşmanın biricik rehberi olarak erdem ve özbilinç çağrısı erken dönemdeki, daha bütünlüklü toplumlarda olduğundan çok daha heyecan vericidir.

"Öz-oluşum" sürecinde tekniğin ortaya koyduğu meydan okumaya dönmeden önce, kendi kendini yönetmenin -*autonomia*- tarihsel bakımdan modern "özyönetim" nosyonunu önelediğini hatırlamak önemlidir. İronik olarak, *autonomia*'nın toplumla ilişkili bir bireyden çok kendi başına buyruk bir burjuva egosu anlamını da içeren "bağımsızlık" anlamına gelmesi önemlidir. Kendi kendini yönetme, yalnızca ekonomiyi değil, toplumu bir bütün olarak ele alır. Helenik benlik tam ifadesini *oikos* yerine *polis*'te, teknikten çok toplumsal cemaatte bulur. Bir kere tarihin eşiğinden içeri adım attığımızda, özyönetim artık köylerin, yörelerin ve kentlerin yönetimidir. Yaşamın teknik yönü bilinçli olarak toplumsal yönünden sonra gelir. Modern seküler politika çağının kapılarını açan iki devrimde -Amerikan ve Fransız devrimlerinde- özyönetim Boston'dan Charleston'a uzanan özgürlükçü yöre toplanlıları ve Paris *quartiers*'lerinde toplanan popüler seksiyonlarda ortaya çıkar. Özyönetimin *yurttaşlıkla ilgili* (civic) doğası bugünkü bariz *ekonomik* doğasıyla tam bir zıtlık içindedir. Kropotkin'in bu alandaki etkileyici çalışmasından sonra, bu yan yana gelişin kanıtlarını aramak için erken toplumsal dönemleri irdelemek ve daha fazla ayrıntıya girmek boşuna çaba olacaktır. Gerçek ortadadır: Özyönetimin özgürlükçü pratikte bugünkünden çok daha geniş bir anlamı vardır.

Burada, bu değişimi yaratmada tekniğe genelde kabul edildenden daha büyük bir rol verilmelidir. Kapitalizm öncesi top-

lumların araç kullanan zanaatkâr doğası her zaman, politik bakımdan merkezi devletler dikkate değer bir oranda büyüdüklerinde bile, altta yatan bir özgürlükçü gelişmeye maddi alan sağlamıştır. Asya ve Avrupa'nın emperyal kurumları altında, ne ordunun ne de vergi toplayıcıların tam olarak bozamadığı klan-sı, köy ve lonca birlik sistemleri yatar. Marx'ta da, Kropotkin'de de bu arkaik toplumsal şebekenin -değişime ya da tahribata izin vermeyen eski, sanki kimliksiz bir dünyanın- klasik açıklamaları vardır. Helenik *polis* ve Hıristiyan cemaat, özyönetim son derece bireycileşmiş bir dünyanın göz kamaştırıcı renklerini alana kadar, bu mozaîge kendi zengin bireysellik -benlik ve öz bilinç- tonunu eklemiştir. Yunan anakarasının *polis*'inde olduğu gibi, orta Avrupa ve İtalya'nın kent demokrasilerinde de, yurttaşların yöresel özyönetimi terimin tam anlamında bir renkliliğe, kısa da olsa, bir çeşitlenmeye erişen kavranabilir insani boyutlardaydı. Toplumsal bakımdan adanmış bir bireyciliğin normları yüzyıllar sonra Amerikan ve Fransız devrimlerinde ortaya çıkacak ve zamanımızda geçerli olmak üzere en ileri öz ve yönetim kavramlarını tanımlayacaktı.

Ne toplumsal ne de teknik olarak bu çağlara geri dönüş imkânsız. Bu çağların sınırlılığı geçmişe yönelik çağlar süren bir özlemi mazur göstermeyecek kadar açıktır. Ancak onları tahrip edecek olan toplumsal ve teknik güçler inanmak istediğimizden çok daha geçicidir. Ben burada kurumsal boyutu dışlama pahasına teknik boyut üzerinde duracağım. Geçmiş çağlardan bugünkünü ayıran teknik gelişmeler içinde, en az "mekanik" olandan, yani fabrikadan daha önemli tek bir "aygıt" yoktur. Bütün tedbirleri elden bırakma pahasına, ne Watt'ın buhar makinesinin ne de Bessemer'in çelik fırınının, emeği meta üretimi için bir endüstriyel makineye uyarlayan basit süreç kadar önemli olmadığını üstüne basa basa belirteceğim. Terimin geleneksel anlamıyla, makine bu süreci son derece hızlandırarak ekonomik alanın "benlik"ine vardırdı; ancak giderek uzmanlaşan alanlarda emeğin sistematik olarak yardımcı emeğine dönüştürülmesi özyönetime sahip toplumların ve nihayet işçiliğin teknik yapısını tam olarak yerle bir etti.

Bu ifadelerin anlamını tartmak için biraz duralım. Zanaatkârlık beceriye ve şaşırtıcı ölçüde küçük araç gerece dayanır.

Beceri, aslında, gerçek temeldir: Zengin bir çeşitlilik gösteren dışavurumcu, çoğunlukla sanatsal işlerde eğitim ve uzun deneyim süreci; amaca hizmet eden, çoğunlukla entelektüel etkinlik; parmakların mahareti ve bedenın eşgüdümü; çok çeşitli dürtülerin meydan okuyuşu ve ben'in/özün incelikli dışavurumları. Bunun art alanını çalışmaya eşlik eden şarkılar ve türküler, tinselliğini de hammaddelerdeki güzel ve yararlı bir biçim almaya yönelik potansiyeli ortaya çıkarma hazzı oluşturur. Platon'un tanrısının gerçek anlamda öze biçim veren bir zanaatkâr olması hiç de şaşırtıcı değildir. Bu zanaatkâr özelliklerini destekleyen önvarsayımlar bellidir; teknik olduğu kadar etik, tinsel ve estetik de olan kişisel yaratıcılığın tamlığı ve kusursuzluğu. Gerçek zanaatkârlık meşakkatli çalışma değil, işi sevmektir. Duyuları zenginleştirir, onları köreltmez. Zanaatkârlık insanlık onurunu yükseltir, ayaklar altına almaz. Tine özgür bir ufuk açar, onu öldürmez. Teknik alanda, zanaatkârlık benliğin -bireyleşmenin, bilincin ve özgürlüğün- mükemmel ifadesidir.

Fabrika işçisi ancak bu özelliklerin anılarıyla yaşar. Fabrikanın gürültüsü, bırakın şarkıyı, her türlü düşünceyi bile boğar; işbölümü işçiyi metayla olan herhangi bir ilişkiden dışlar; emeğin rasyonelleştirilmesi işçinin duyularını köreltir, bedenini tüketir. İşçiyi salt bir nesneye indirgeyen nesnelerle ilişki dışında zanaatkârca bir dışavuruma -sanatsallıktan tinselliğe- yer yoktur. Zanaatkârla işçi arasındaki ayrım açıklama gerektirmeyecek kadar barizdir. Ancak iki önemli olgu vardır ki, el emeğinden fabrikaya geçişi toplumsal ve nitel bir felakete dönüştürmüştür. Birinci olgu, işçinin insan olmaktan çıkarılarak kitlesel bir varlığa dönüşmesi; ikincisi de işçinin hiyerarşik bir varlığa indirgenmesidir.

Zanaatkârın sırf bir emekçiye indirgenişinin, Marx ve Engels tarafından proletaryanın içsel devrimci nitelikleri olarak gösterilmesinde belli bir anlam vardır. Ve sendikalizmin sıklıkla Marx'ın peşine takılması özellikle proletaryanın yazgısına dair bu kaba yanlış yorum yüzündendir. İki ideoloji de fabrikanın, devrimi mahvetmekten çok (sendikalizm örneğinde, toplumsal yeniden yapılanma) onun için "okul" işlevi gördüğünde hemfikirdir. İkisi de toplumsal seferberliğin bir kaynağı olarak fabrikanın yapısal rolüne ortak bir bağlılık gösterir.

İyi ya da kötü, Marx ve Engels bu görüşleri sendikalist -ve anarkosendikalist- teorisyenlerden daha açık biçimde ifade etmişlerdir. İster kitlesel bir varlık isterse sınıfsal bir varlık olarak kavransın, Marx'ın proletaryası sadece tarihin bir aracıdır. Proletaryanın politik ekonominin bir kategorisine indirgenerek kişisizleştirilmesi ironik olarak onu her tür insani özelliğinden sıyırmış ve yalnızca bir ihtiyaca, "acil, artık gizlenemeyen, mutlak anlamda zorunlu *ihtiyaca*..." dönüştürmüştür. Kapitalizmin ürettiği yalın ve büyüğü bozulmuş toplumsal dünyaya kıyasla, salt "sınıf"sal ya da toplumsal "fail" olarak proletarya *kışisel* değil, ancak *tarihsel* bir iradeye sahiptir. Kelimenin gerçek anlamında o, tarihin bir aracıdır. Dolayısıyla, Marx'a göre, "Sorun şu ya da bu proleteri, hatta bütün proletaryanın amaç olarak neyi *düşündüğü* değildir. Sorun *proletaryanın ne olduğu ve bu oluş* sonucunda, ne yapmaya mecbur olacağıdır."

Burada, varlık kişiden, eylem iradeden ve toplumsal etkinlik benlikten koparılmıştır. Zaten, ona "evrensel" toplumsal fail niteliğini bahşeden -öyle ki bu nitelik neredeyse ona aşkın toplumsal özellikler kazandırır- bizzat proleteri benliğinin yoksulluğa itilmesi; insanlıktan çıkarılmasıdır. 1840'ların başında kaleme alınmış *Kutsal Aile*'den yaptığım alıntılar izleyen yıllarda da Marx'ın yazılarına sızacaktır. Marx'ın daha sonraki çalışmalarını okurken bunları aklımızda tutmazsak, bu çalışmalar, proletaryanın ahlâki üstünlüğü hakkındaki bütün retorikğin tümü aksini ileri sürse de anlaşılmaz hale gelir.

Buna uygun olarak, Marx açısından fabrikanın bu toplumsal "failin" eğitimi için tıpkı kilise gibi bir arena sağlamasında şaşılabilecek bir yan yoktur. Burada, teknik insanlığın yalnızca doğayla değil, aynı zamanda kendisiyle olan ilişkisinin bir aracı olarak işlev görür. Rekabet ve mülksüzleştirme yoluyla endüstrinin merkezileşmesiyle birlikte, Marx'ın *Kapital*'in birinci cildinin son sayfalarında yazdığına göre, "yığınların sefaleti, baskı, kölelik, aşağılanma ve sömürü de artar, ancak bunun yanında sayıca mütemediyen çoğalan ve *bizzat kapitalist üretim süreci mekanizması tarafından eğitilen, birleştirilen ve örgütlenen* bir sınıf, işçi sınıfının başkaldırısı da büyür." (İtalikler benim -M.B.)

Marx'ın bu iyi bilinen satırlarının önemi, fabrikaya ve onun

proletaryayı "bizzat kapitalist üretim süreci mekanizması sayesinde" eğitme, birleştirme ve örgütlemadaki rolüne yükledikleri devrimci işlevde yatar. Fabrikanın devrimi de hemen hemen metalleri "imal ettiği" gibi "imal ettiği" pekâlâ söylenebilir. Ama daha önemlisi, fabrikanın proletaryanın kendisini "imal etmesi"dir. Bu özgün görüş sendikalizmin de görüşüdür. Paradoksal olarak, fabrika yapılanması iki durumda da yalnızca teknik yapılanma değildir; aynı zamanda toplumsal bir yapılanmadır. Marx, bunu tarihsel anlamda bir zorunluluk alanı, hayata taşması komünizm için elzem boş zaman tarafından dizginlenmesi gereken bir alan olarak küçükseme eğilimi taşır. Sendikalizm bu yapılanmayı hipotez olarak alır; o özgürlükçü bir toplumun ana hatlarını oluşturur. Ancak, iki yaklaşım da, ister bir sınıf olarak proletarya isterse bir bütün olarak toplum için olsun, onun toplumsal örgütlenmede teknik bir alan olarak önemini görmezler.

Şimdi can sıkıcı bir olguya geliyoruz: Toplumsal değişimin bir gücü olarak işlev görmekten uzak bu yapılanma, aslında toplumsal gerilemeye yol açan bir güç olarak işlev görür. Fabrikaya devrimci bir toplumsal arena olarak bağlılığı yüzünden sendikalizm gibi Marksizm de özyönetime özün/ben'in endüstriyel anlamda yönetimi anlamını vermelidir. Marksizm açısından bu, sorun doğurmaz. Benlik, fabrika duvarları arasında hiçbir zaman varolmaz. Fabrika, proletaryayı yalnızca seferber etme ve eğitme değil, aynı zamanda insanlıktan uzaklaştırma hizmeti de görür. Özgürlük, fabrikanın içinde değil, dışında bulunmalıdır. Marx'ın *Kapital*'in üçüncü cildinde belirttiği gibi, özgürlük, "toplumsallaşmış insan, birleşmiş üreticilerin, birtakım kör güçler gibi onun yönetimine girmek yerine ortak denetimleri altına alarak doğayla ilişkilerini rasyonel olarak düzenlemelerinden başka bir şey değildir... Ama fabrika her zaman bir zorunluluk alanı olarak kalır. Onun ötesinde, kendi içinde bir amaç, ancak o zorunluluk alanı üzerinde serpilecek gerçek özgürlük alanı olan insan gücünün gelişmesi başlar. Çalışma gününün kısaltılması bunun temel öncülüdür."

Belli ki, bir "zorunluluk alanı" olarak kavranan fabrikanın özyönetime ihtiyacı yoktur. Aslında, o tıpkı *agora* ve Helenik eğitim nosyonu gibi bir özoluşum okulunun tam bir antitezidir. En-

düstride "işçi denetimi" talebinde bulunarak sendikalist muhaliflerini taklit eden çağdaş Marksistler, Marx'ın özgürlük kavramının içini boşaltmaktadır. Bu, büyük bir düşünüre, ona tamamen yabancı fikirler malederek haksızlık etmek demektir. Engels, "Otorite Üzerine" adlı makalesinde, Marx'ın anarşizm eleştirisini özellikle fabrika işleyişi temelinde en sert sonuçlarına götürür. "Bir başkasının iradesinin bir ast-üst ilişkisi olarak bize dayatılması" olarak kavranan otorite kaçınılmaz bir biçimde komünizm dahil her endüstriyel toplumda görülür. Bu, fabrikanın kendisi kadar kaçınılmaz olan (Engels'in görüşü) modern tekniğin *doğal bir olgusudur*. Engels daha sonra bu görüşü, Viktoryen zihniyetin kaba kesinliği ile anarşistlere karşı ileri sürer. Endüstriyel işlemlerin eşgüdümü komutaya, aslında otomatik makinenin "despotizmi"ne boyun eğişi önvarsayar; "otoritenin... *buyurucu* otoritenin zorunluluğu"nun yönetimin komutasına boyun eğişini de. (Vurgu bana aittir-M.B.) Engels bu alandaki en dar görüşlü önyargılarımızda bizi yanıltmaz. Büyük bir ustalıkla pamuk eğirme makinesinin komutacı rolünden bir geminin kaptanı tarafından istenen "anında ve mutlak itaat"e sıçrar. Eşgüdüm komutayla, örgütlenme hiyerarşiyle, fikir birliği tahakkümle -aslında "buyurucu" tahakkümle- sürekli karıştırılmaktadır.

Engels'in makalesindeki yanlışlıklardan daha ilginç olan şey gizlediği gerçektir. Fabrika, aslında, bir özgürlük alanı değil, zorunluluk alanıdır. O özgürleştirici bir devrimin değil, komutanın ve boyun eğmenin, hiyerarşinin okuludur. Proletaryanın köleliğini yeniden üretir ve onun benliğini, ihtiyacı aşma kapasitesini zayıflatır. Buna uygun olarak, özyönetim, özaylemlilik ve benlik "özgürlük alanı"nın özü olduğu sürece, güya toplumun "üstyapı"sı olarak olumlanırken toplumun "maddi temeli"nde reddedilmek durumundadır; en azından fabrika ve kapitalist üretim teknikleri *yalnızca* teknik, yani üretimin doğal olguları olarak kavrandığı sürece durum budur.

Öte yandan, toplumsal bir arena olarak görüldüğünde, bu insanlık dışı "zorlayıcı otorite" tarafından kalbura çevrilen zorunluluk alanının her nasılsa bir şekilde insanlıktan çıkmış çalışan bir varlığın sınıf bilincini evrensel bir toplumsal bilince çıkarabileceğini; ve böylece günlük ağır çalışmaya dayalı ya-

şamında tüm benliğinden soyulmuş bu varlığın, kapsamlı bir toplumsal devrimin ve kelimenin en geniş anlamında özyönetime dayanan gerçekten özgür bir toplumun önvarsaydığı toplumsal bağıllık ve yetkinliği kazanabileceğini iyi görmeliyiz. Nihayet, bu özgür toplumun, hiyerarşiyi başka, belki de daha temel bir alanda "zoraki" güçlendirirken, bir alanda onu ortadan kaldıracılabileceğini görmeliyiz. Bu mantığı sonuna kadar götürdüğümüzde, paradoks saçma biçimler alır. Hiyerarşi, işçi tulumu gibi, yalnızca "zorunluluk alanında" tekrar sırtımıza geçirmek üzere "özgürlük alanında" çıkardığımız bir giysi haline gelir. Özgürlük, bir tahterevali gibi, toplumsal dayanağımızı koyduğumuz noktaya göre, iner çıkar; muhtemelen bir tarih "aşaması"nda tahtanın ortasında, başka "aşamada" uçlardan birine yakın; ama her durumda "çalışma saatleri"nin uzunluğuna bakarak kesin hesaplanabilir.

Sendikalizm en az Marksizm kadar bu ölümcül paradoksu paylaşır. Onun bağışlatıcı özelliği, toplum bu yüklerden kurtulacaksa tekniğin hiyerarşik ve sıkıcı karakterinden sıyrılması gerektiğinin tamamen farkında olmasında yatar; bu, Charles Fourier'nin çalışmalarında bariz olarak görülür. Ancak, sendikalizmin, fabrikayı eskinin içinde yeni toplumun altyapısı, işçi sınıfı örgütlenmesinin bir modeli ve proletaryanın insanlığına kavuşturularak toplumsal bir güç olarak seferber edilmesi için bir okul gibi kabul etmesi yüzünden bu farkındalık genelde çarpık hale gelmiştir. Bu yüzden, teknik özgürlükçü özyönetim kavrayışlarının karşısına ürkütücü bir ikilem olarak çıkar. İşçiler, aslında kadınlar, genç ve yaşlı insanlar, etnik gruplar ve kültürel topluluklar gibi tüm ezilenler, benliği güçlendirecek öznelliği hangi kaynaktan elde edeceklerdir? Hangi teknolojiler emeğin fabrikalardaki hiyerarşik seferberliğinin yerini alabilir? Nihayet, sahici yetkinliği, ahlâki üstünlük ve bilgeliği güçlendirecek "yönetim" nelerden oluşacaktır?

Her bir sorunun yanıtı kendi başına büyük bir çalışmayı gerektirir. Bu makalede, ana hatlarıyla ikinci soru üzerinde duracağım: Anarko-komünizm olarak adlandırdığım özgürlükçü bir toplumun tekniği olarak fabrikanın yerini alabilecek yeni, hiyerarşik olmayan teknolojiler.

Teknik, bizim kimyasal işleme maruz kalan yiyeceklerimiz ve sentetik olarak damıtılan içeceklerimizden daha fazla bir "doğal

olgu" değildir. Marx bile tekniği sınıfsal işlevlerine göre ele alır-ken, onu toplumsal bir bağlamda ele almak gereği duymuştur. Teknik, "verili" bir şey olmaktan çok, insanlığın doğayı "sindirme" tarzları içinde potansiyel olarak en kullanışlı olanıdır. İnsanların doğal dünya ile "metabolik" bir ilişkiye girdiği kurumlar, değerler ve kültürel şiarlar genellikle onlara maddi olarak somutluk kazandıran aletler ve makinelerden daha az değişime yatkındırlar. Bunların toplumsal ilişkiler üzerindeki "öncelikleri", teknolojik deterministler tersini söyleseler bile, mitten başka bir şey değildir. Bu alet ve makineler insan niyetleri, ihtiyaçları, iradeleri ve etkinliklerinden oluşan toplumsal dünyaya gömülüdürler.

Fabrika, bu toplumsal boyutu tüm çıplaklığıyla sergiler. Dünyaya adım atışı tam anlamıyla mekanik faktörlerden çok organik faktörler tarafından da belirlenmiştir. O emeği *rasyonalize etmenin* bir yoludur, yoksa aletleri kullanarak emeği *tesis etmenin* bir yolu değil. Bir kere bu olgu tam olarak yerine oturtulduğunda, fabrika artık Engels ve çömezlerinin ona verdikleri özerkliği yitirir. O, ancak varoluşuna ihtiyaç duyulduğu sürece, bir "zorunluluk alanı"dır. Gelgelelim bu ihtiyaç tam anlamıyla teknik değildir; aksine, büyük oranda toplumsaldır. Fabrika, "insanın" doğayla çatışmasının savaş alanı değil, hiyerarşi ve tahakkümün alanıdır. İnsan tahakkümünün bir aracı olarak işlevleri bir kere sorgulandığında, haklı olarak devamına "ihtiyacın" kalıp kalmadığını sorabiliriz. Aynı anlamda, para, silahlar ve nükleer güç çıldırmış bir toplumun araçlarıdır. Toplumun çılgınlığı bir kere ortadan kaldırıldığında, aynı şekilde bunların devamına "ihtiyacın" kalıp kalmadığını sorabiliriz. "İhtiyaç", içsel olarak rasyonel ya da irrasyonel olabilen, toplumsal olarak koşullanmış bir olgudur; bu Marx'ın hiçbir şekilde farkında olmadığı bir gerçektir. Böylelikle "zorunluluk alanı" son derece esnek, belki de tarifi imkânsız sınırlara sahiptir; aslında, kişinin özgürlük vizyonu ne kadar zorunluysa toplumsal bakımdan o kadar "zorunlu"dur. Biri öbüründen şiddetle ayırmak tam anlamıyla ideolojidir, zira özgürlük "zorunluluk alanı"nda "temel" bulmak yerine pekâlâ onu belirleyebilir de.

Fourier'ye göre, bu sonuç kendi kaleme aldığı yazılarda zaten ortadaydı. Bu iki zorunluluk ve özgürlük "alanı", neşe, yaratıcılık

ve zevki kendi başlarına amaçlar haline getiren yüksek düzeydeki toplumsal davranış ve değerlere yeniden sentezlenmişti. Özgürlük zorunluluğa neşe de meşakkate bağlanmıştı. Ancak kapsamı böylesi geniş nosyonlar soyut olarak ileri sürülemezler. Somut olarak temellendirilmelidirler, yoksa gerçekliğin zengin imkânları tahayyül gücünün iddialarını reddeden belli belirsiz kategoriler halinde gelirler. Buradan en iyi durumdaki ütopyacı düşüncenin muazzam gücünü görürüz: Rakip ideolojilerin soyutlamalarından geriye genelde neyin kaldığını neredeyse canlı olarak sergileme yetisi. Somut olarak, hatta ütöpik bir biçimde, usandırıcı çalışmayı hoş bir oyuna dönüştürebilen alternatifleri düşünün: Zoraki işin monotonluğu ya da usandırıcı mekanikleştirmenin aksine dans, eğlence, şarkı ve sevgiyle yürütülen bir hasat. Hasadın bir biçimi cemaati güçlendirirken, öteki biçimi yalnızlığa ve baskı duygusuna yol açar. Aynı görev estetik olarak yerine getirildiğinde bir sanat eseri olabilirken, tahakküm altında dayanılmaz bir yüke dönüşür. Özgürlük koşullarında benzer bir görev bir estetik deneyimdir; aynı görev tahakküm koşullarında çekilmez bir zahmete dönüşür. Her çetin görevin meşakkatli bir iş olduğunu varsaymak, sadece çalışmanın teknik koşulları tarafından değil, toplumsal yapının kendisi tarafından belirlenen toplumsal bir yargıdır. İşçilerin sessiz olmasını isteyen bir işveren, aslında, herhangi bir işverendir. Aynı iş, sorumluluğu feragatle, verimliliği de itidalle özdeşleştiren toplumsal dayatmaların yokluğunda, neşeli ve yaratıcı olarak, tahayyül gücüyle, hatta sanat gibi yerine getirilebilir.

Başka yerde, mevcut teknoloji biçimlerine karşı teknik alternatifleri değerlendirmiş ve irdelemiştim.* Bu değerlendirmeye ekleyeceğim çok şey var, ama anlatımındaki teknik yönlerle ilgili reddedeceğim çok şey de var. Belki de, bugün artık Britanyalı anarşistlerin kaleme aldığı *Radikal Teknoloji* gibi seçkin kitaplarda bulunabilecek herhangi bir ayrıntıdan daha önemli olan, burada vurgulamak istediğimiz ilkelerdir. Yeni bir teknoloji ortaya çıkıyor; fabrika bugün için ne kadar önemliyse, bu da gelecek için o kadar önemli bir teknolojidir. Potansiyel olarak, bu

* Bkz. "Özgürlükçü Teknolojiye Doğru", benim *Kıtlık-Sonrası Anarşizm* kitabım içinde (Black Rose Books, 1977).

teknoloji ekolojik üstünlüğü ve insan özgürlüğü üzerindeki etkisi açısından mevcut tekniklerin elenmesine dayanır. Bu teknoloji, kendi koşulları içinde, ölçek olarak insani, yapı olarak basit ve yönseme olarak doğadan yana olan son derece ademi merkezi bir teknik olabilir. Enerjisini güneş ve rüzgârdan, geri kazanılabilen atıklardan ve kereste gibi yerine konabilen "kaynaklar"dan alabilir. Gıda üretiminin bahçecilik gibi tinsel ve maddi olarak ödüllendirici bir biçim alması olasılığına yol açar. Bu teknoloji, çevre, belki de daha önemlisi, kişisel ve komünal özerklik için yenileştiricidir.

Bu yeni teknolojiye haklı olarak "halk teknolojisi" denebilir. New York'un sefil yörelerindeki getto sakinleri, Fransız tarzı cemaat bahçelerini kendiliğinden üretti; binaların çatılarında yavaş yavaş el yapımı güneş enerjisi panelleri ve elektrik gücü üretmek üzere bunların arkasına küçük yeldeğirmenleri dikildi; bunların hepsi birlikte düşünülürse, sıradan pasif toplulukların maddi yaşam koşulları üzerinde kontrolü ele geçirmek üzere yeni girişimler başlattıkları anlaşılır. Önemli olan bir yiyecek kooperatifinin dev bir süpermarketin yerini alıp alamayacağı ya da bir cemaat bahçesinin tarım işletmesi kadar üretip üretemeyeceği ya da bir rüzgâr jeneratörünün büyük bir kamu işletmesinin sağladığı elektriği üretip üretemeyeceği sorunu değildir. Kooperatifler, bahçeler ve yeldeğirmenleri, gettolardaki "yığınlar"a daima çok görülen bir benliğin yeniden canlanmasının ve pasif bir yurttaşlığa daima çok görülen artan bir yetkinlik duygusunun teknik *simgeleridir*. Kente, hatta yurttaşlığa ilişkin fabrika imgesi daha şimdiden kamu yaşamının en ufak bir kıvılcımını boğmada öylesine ileri boyutlara ulaşmıştır ki, bu durumda teknik ve kurumsal alternatifler de geleneksel yurttaşça biçimleriyle bir öz-yönetim anlayışını canlandıracak kadar gelişme gösterebilirler.

Bugün fabrikalarda hüküm süren sessizliği veri olarak alırsak, herhangi bir popüler anlamda özyönetim için en yüksek sesler yörelerden ve belediyelerden (belki en geleneksel kaynaktan), feminist ve ekolojik hareketlerden, kişisel, kültürel, cinsel ve yurttaşça özerklikte yeni bir dayanak bulan "kitleler"den çıkmaktadır. Sözümlü ettiğim yeni teknoloji bu gelişmeyi başlatmamıştır. Bu teknoloji, en azından, zorba bir teknokratik toplumun kendi baskıcı aşırılıklarının bir sonucu olarak ortaya çıkan yeni bir benlik

ve yetkinlik duyarlılığının sonucudur. Güneş ve rüzgâr gücü ve cemaat bahçeleri fabrikalardan çok daha eski teknik stratejilerdir. Bunların bir halk teknolojisi olarak yeniden canlandırılması, en büyük zayıflığı ve gücü her şeyi kapsayan doğasından gelen bir toplumsal sistemden kopma yönünde acil bir gerekliliği akla getirir. Ancak bu alternatif teknikler toplumsal değişim için yeni, belki tarihsel bir bağlam sağlarlar. Bunlar, geçmişe dönmeden geçmişin zengin renklerini barındıran bir özyönetimin geliştirilmesi için *somut* bir imkân yaratırlar. Somutlukları onları hayalperest olmaktan çok gerçekçi bir anlamda tamamen ütopyacı kılar. Nihayet, cemaat için eğitim araçları olarak bunlar, ancak bir eğitim alanı olarak anarşist "ilişki grupları" ile kıyaslanabilecek bir kişilik politikası oluşturmaya yatkındır.

Bugün alternatifler ancak kapitalist çağın şafağında geleneksel toplumun çöküşü ile kıyaslanabilir ölçüde çatışma halindedir. Aynı yeni teknoloji aynı zamanda büyük şirket teknolojileri haline gelebilir: Güneş enerjisi birimleri, uzayda uydular ve bugün çok yaygın olan son derece kimyasallaşmış işletmelerle kıyaslanabilen "organik" tarım işletmeleri. Ademi merkezi bahçeler, güneş panelleri, yeldeğirmenleri ve çevrim merkezleri rasyonelleştirilmiş hiyerarşiler de merkezileştirilebilir, endüstrileştirilebilir ve yapılandırılabilirler. Ne Marksizm ne de sendikalizm bu alternatiflerin doğasını anlayabilir; hele karmaşık içerimlerini hiç anlayamazlar. Önümüzde duran imkânlar ve insanlığın izleyebileceği tarihsel yeni yönelimler için teorik bir temele ancak seyrek olarak büyük bir ihtiyaç duyulmuştur. Ne var ki, bu yeni teknik çerçevenin mantığını ortaya koyan özgürlükçü bir *bilincin* ve bu yönelimlerin özgürlükçü bir yorumunun yokluğunda, halk teknolojisinin idareci ve teknokratik bir toplumla bütünleşmesine tanık olabiliriz. Bu durumda, bize bir Yunan korusu gibi geleceği önceden belirlenmiş ve bütün insani deneyimleri acımasızca silmeye hazır bir yazgı karşısında ağıtlar yakmak ve sihirli sözcüklerden medet ummak düşünüyor. Bu kahramanca bir tavır olabilir; ama aynı zamanda nafile bir tavidir da.

Haziran 1979

KENT PLANLAMASI MİTİ

Kent planlaması günümüzde tarihsel bir çelişkinin gerilimini yaşıyor: Kentselliğin toplumsal yaşamın *summum bonum'u** olarak idealize edilmesi ve kentsel çöküşün acı gerçekleri. Teoride kent, en azından, insanlığın toplumsallaşmayla ilgili temel yaratımlarına kaynaklık eden tamamen insan ürünü toplumsal töz, sahici kültür alanı olarak saygı görür. Bu gelenekte kent, doğadan ayrılmış toplum, kanbağından ayrılmış toprak parçası, âdetler ve mitlerden ayrılmış rasyonalite, kardeşlik yemininin bir arada tuttuğu arkaik gruptan ayrılmış bireyler olarak görülür. İdeal olarak bakıldığında kent, törelerin, irrasyonalitenin ve doğal olumsuzluğun iniş çıkışlarının ölümcül pençesinden kurtulmuş bir tür in-

* Tüm diğer iyilere kaynaklık eden yüce iyi. (ç.n.)

sani yakınlığının alanıdır; özetle, egemen yurttaşın kendi benliğini ve kişisel geleceğini belirlemede özgür olduğu toplumsal alandır. Burada kentsel teorinin ütopyacı içeriği ortaya çıkar; ve doğrusu, tarihsel bir açıdan bakıldığında, Max Horkheimer'in "bireyin geleceği her zaman kent toplumunun gelişimine bağlıdır. Kent sakinini mükemmel bir bireydir" saptamasına karşı çıkmak zordur.¹

Ancak çağdaş kentin gerçekliği tümüyle farklı bir manzara sunar. Bugün kent tarihi, en iyi halde, tanınmayacak bir duruma gelmiştir ve kendi yüce ilkelerinin molozları altında yatan modern kente ve onun ideallerine küçümseyerek bakıp tebessüm etmektedir. Kent artık uysallaşmış doğa, kuralsız insan yakınlığının arenası, bireyselliğin ve rasyonalitenin alanı değildir. Modern kent, arkaik kan kardeşliğinin bile ötesinde, yabancılaşmış insanlığın yaban toprağına, insan toplumundaki şeytansı olan her şeye geri dönmüştür. Zamanımızın kenti insani yakınlık ve cemaat ruhunun tek başına bir anonimliğe ve özelleşmiş bir atomlaşmaya kurban edildiği dünyevi bir sunaktır; kültürü aklın birikimle elde edilmiş bilgeliği değil, meta üretimi ve reklam ajanslarının değersiz bir yaratığıdır; özgürlük ve bireysellik iddiaları bir zamanlar kentin en değerli insani amaçlarını oluşturmuş benliğin son kalıntısı olan kaba bir egoizm sergileyen cahil kitlelerin kurumlaşmış manipülasyonu tarafından alaya alınmaktadır. Kentin biçimi -ya da bir biçimden yoksun oluşu bile- yurttaşça bütünselliğin çözülüşünü anlatmaktadır. Marx'la birlikte modern kentin toprağı kentselleştirdiğini söylemek, kentin hâkimiyetinden çok kimliğini yitirmesine tanıklık etmektedir. Zira kent, bizzat durumun doğası gereği, bütün halini aldıkça, farklılığın ve anlaşılabilirliğin sağladığı özgünlüğünü yitirdikçe, silinmektedir.

İdealle gerçek arasında sıkışan kent planlaması, sadece ideoloji değil, aynı zamanda mit olarak da ortaya çıkmaktadır. Söz konusu mit, bu görünüşteki disiplinin kendine yakıştırdığı soy ağacı ve adlandırma sisteminden, bizzat "kent planlaması" teriminden kaynaklanır. Bir toprak parçası üzerine yayılan ve onu yutan biçimsiz kentsellik, megalopolis'le yan yana konduğunda,

1. Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason* (New York: Oxford University Press, 1947), s.131.

"kent" sözcüğü şimdiden bir örtmece, Lewis Mumford'un çok yerinde olarak "anti-kent" dediği şey tarafından mideye indirilen eski bir gerçeklik halini almıştır. Varsayımı olgu olarak ele alan kent planlaması, gerçek kentin gölgesini artık bir daha ele geçmeyecek bir mirastan hak elde etme çabasıyla tahta çıkarıyor. Daha kötüsü, bu anının ruhunu çağırıp onu ustaca değerden düşürüyor; çünkü eğer gölge gerçek olarak sunulabilirse, gerçek değerden düşürülmüş olur. Kent planlaması, aynı şekilde, idealin kendisi de dahil olmak üzere geleneksel kentte yaşamsal ne varsa ölgün bir karikatüre dönüştürür; megalopolis'i "kent" olarak, kent olmayanı bizzat antitezinin temsilcisi olarak alır. Yüzyıllardır gelişmekte olan kentin tüm yüksek standartları, geçmişle gelecek arasında sahte bir süreklilik kurmak ve kentin ölümünü onun yaşam işareti gibi göstermek için değersizleştirilir.

"Planlama" sözcüğü sadece bu kaba ihlal eylemini anlatır. Modern zihniyet için, "planlama" düzensizliğe düzen getiren, tesadüf ve olumsuzluğu insanca anlamlı tasarım içinde örgütleyen rasyonalite ve kavramsal amaçlılık anlamına gelir. Bu sözcüğün anlamına dahil olan görünürdeki rasyonelliğin arkasında içsel bir toplumsal irrasyonellik yatar. Kapitalizm koşullarında, "planlama" temel olarak bolluk ortasında kıtlığın bilinçli örgütlenmesi, en azından potansiyel olarak, toplumsal yaşamdan tüm bu insanlık dışı koşulları dışlayabilecek bir teknolojik sisteme istek, sakınma ve meşakkatli çalışmadan oluşan toplumsal bir ilişkiler ağı dayatma çabasıdır. Dolayısıyla, "planlama" yalnızca devrime karşıt bir tavırla verili olanın onaylanması olarak değil, aynı zamanda irrasyonel olanın rasyonelleştirilmesi olarak da ortaya çıkar. Kent planlaması bir bütün olarak çağdaş toplumsal planlamanın çelişkili doğasından kaçamaz. Aksine, planlama çıkırından çıkmış kentselliğe rasyonel tekniklerin uygulanması, modern kent yaşamının kuralını oluşturan parçalanma karşısında sistematik bir toparlama çabasıdır. Megalopolis'in bir kent olduğu mitine destek vermek, planlamanın sorgulanmayan toplumsal öncüllerini aşabileceği ve tekniğin kölesi olduğu amaçlardan ayrı kendi başına bir değer olduğu mitine inanmaktır.

Kent planlamasının eleştirisi ancak topyekûn bir büyü bozumu süreci haline gelirse ve kentin olumsuzlanması sonucunu doğuran

bir toplumsal bütünlüğe ulaşabilirse, kendi başına haklı olabilir. Hareket noktası, planlamacıların, tasarımın toplumsal yaşamın temel süreçleri yerine geçebileceği yanılsamasını savunan bir işlem olarak tartışmanın başına koymaya çalıştıkları teknik olmaz. Eleştiri, kentsel tasarımın massettiği örtük öncülleri bıkıp usanmadan irdelemelidir. Aynı şekilde, megalopolis artık geniş toplumsal gelişme bağlamından ve bu gelişmenin kentsel ideallerinin ortaya çıkışından ayrı incelenemez. Kenti onu ortaya çıkaran toplumsal koşullardan kopuk, özerk bir varlık olarak ele almak, kent planlamacılarının kentselliği tipik bir biçimde şeyleştirmelerine katılmak, olumsal ve başka unsurların biçim verdiği bir ortamı tecrit etmek ve nesneleştirmektir. Kentin fiziksel yapısının arkasında, çalışma yaşamı, değerleri, kültürü, aile bağları, sınıf ilişkileri ve kişisel bağlantılarıyla toplumsal bünye vardır. Kentselliğin bu gizli boyutunun kentin yapısını nasıl biçimlendirdiğini görememek, yapının toplumsal bünyeyi güçlendirme ya da zayıflatma rolünü gözden kaçırmak kadar anlamsız, hatta yanıltıcıdır. Yalıtık bir tasarı olarak kent, arkeolojik bir kalıntıdan başka bir şey değildir; cemaatin ifadesi olarak alındığında ise pekâlâ bir toplumun yaşam süreçlerinin toplamı haline gelebilir.

Görünüşte gayet açık olan bu saptamaların üstünde durmak gerekiyor, çünkü kent planlaması kaynağının doğası tarafından lanetlenmiştir: Genelde, kent daha şimdiden sorun haline geldiğinden, planlama da ayrı bir disiplin olarak ortaya çıkıyor. Kent kendi üzerinde çalışmanın biricik nesnesi olarak kendine ilişkin yapısal bir bilinç kazanmadan, tasarımı ve gelişmesi kaçınılmaz olarak kentsellik dışı toplumsal süreçlerin işlevi olacaktır. Kent planlamacılarının geleceğe dair iddiaları bir yana, yenilikten çok bir içebakış pozu takınmaları hiç şaşırtıcı değildir. Sorun halinde verili olan, planlamacıların tekniklerini ve tasarılarını önceden belirler. Kent planlamacılığı, aslında, sorunları ortadan kaldırmaya değil, "çözmeye" çabalar. Bu yüzden, kent yapısını değiştirmekle son derece meşgul görüldüğünde bile, çözümleri statükoyu barındırır; dolayısıyla ideolojisi modern toplumsal yaşamda gizemlileştirme rolü oynar. Eleştiri bu mit balonunu patlatmalıdır; bunu tasarımın geçerliliğini inkâr ederek değil, onu

eleştirel ve devrimci bir tarzda, yaşamın toplumsal koşullarıyla ilişkilendirerek yapılmalıdır.

Belki de, bir kent planlaması eleştirisi formüle etmede ilk adım, en iyi haliyle kentsel geleneğin, çağdaş planlama ve kentsel gelişme hamlelerini kıyaslayabileceğimiz bir geleneğin, ne anlama geldiğini görmektir. Geçmişte, kentin neler başardığı hakkında bir fikir sahibi olmazsak, yolumuzu bugün olduğu gibi kaybederiz. Bu, daha önceki dönemlere ait herhangi belli bir kentin kentsel geleceğimiz için model almamız gereken bir paradigma oluşturduğu anlamına gelmez. Bunun anlamı, yalnızca, kendi başına değerli olan ve zamanımızın kent toplumunun izlediği doğrultuyu değerlendirmede ölçü olarak ele alabileceğimiz belli yüksek standartların yaratılmış ve formüle edilmiş olduğudur. Modern kent öncesi varolmuş olabilecek "model kent" bir kurgudur, ancak geçmişte kendi içinde kalıcı değerler barındıran; sırf varoluşlarıyla bile, günümüz kentlerini etkileyen bozulmaya karşı öldürücü bir eleştiri oluşturan örnekler mevcuttur.

Kentsel alanı böyle eşsiz kılan şey birliktelik için tam anlamıyla insani bir temel sağlamasıdır. Ekonomik ve toplumsal yaşam, tek başına cinsel işbölümü ve kan bağlarına -emek sürecini hayvani fiziksel kapasitelere bölen ve yabancıyı düşman gören biyolojik-toplumsal yaşam denklemi- bağımlı olmaktan kurtulup, kendi değerinin ve bireysel kapasitelerin bir işlevi olarak toplumsal yaşam imkânlarının önünü açan, dolayısıyla tam anlamıyla insani ve toplumsal olan bir cemaat temeli kuran belli bir toprak parçası çerçevesinde örgütlenir. Bu gelişme özgün olarak kentsel olmayan, aslında, son derece biyolojik koşullu toplumsal organizmalardan kopuşun uzun ve karmaşık bir süreci; kan bağlarına ve cinsel işbölümüne dayanan aile, klan ve kabileden giderek sivil toplumun oluşmasıydı. Bu anlamda, en iyi bildiğimiz erken dönemlere ait kentler sahici kentsel birimler değildi. Indian Amercia'daki Tenochtitlan gibi, kent asıl olarak, bir klanın ya da kabile toplumunun dinsel ve idari merkeziydi; kuşkusuz, hiyerarşikti ve yurttaş yönetiminin bürokratik tarzlarına yöneliyordu; ancak yine de arkaik doğalcı toplumsal örgütlenme biçimlerine bağlıydı ve maddi olarak öncelikli toplumsal çıkarları

tarımsal karakter taşıyan egemen bir kesimi barındıran kırsal ekonomiye dayanıyordu.

Kendi uygarlığımızın merkezlerine baktığımızda, özünde tarıma dayalı bu kent tipi Yakındoğu ve Asya'da, binlerce yıldır kentsel toplumun tarih öncesi olarak ayak diremektedir. Bu tür kentler, özündeki kırsal niteliğini değiştirmeksizin, giderek idari hiyerarşilere ve daha karmaşık bir işbölümüne yöneliyor. Kent, klanı yurttaş yönetimine ilişkin herhangi bir idari işlevden uzaklaştırılabilir; sınırları içine binlerce zanaatkârı, rahibi, bürokratu, soyluyu ve askeri toplayabilir; aslında, yapısal bakımdan ve nüfus yoğunluğu ve büyüklüğü bakımından modern kente de benzebilir. Yine de bu tür kent, toplumsal servetinin asıl olarak tarımsal artı-üründen ibaret olması ve yöneticilerinin kentteki değil, kırdaki köklerine bakılarak belirlenmesi anlamında, kentin tarih öncesine aittir. Aynı şekilde, iç piyasası az gelişmiştir ve tüccar sınıfı tarımsal yöneticilerin hizmetinde bağımlı bir katmandır. Tıpkı, binlerce yıl sonra, çağımızda, kentin kıra hâkim olması gibi, kır kente hâkimdir. Büyük çaplı mimari biçimleriyle bu kentler tarımsal çıkarların gücünü ifade ederler. Dinsel kurallar ve geleneğin güçlendirdiği sivil yapılanma ve toplumsal ilişkiler, bireyselliğin reddini, aslında, bireyin yüce yöneticinin hükümdarlığı dışında, kendine ait bir psikolojik alanda, kendini ifade etmekteki yetersizliğini ima eder. Yöneticinin arkaik cemaat koşullarının somut göstergesi olarak mutlak kişilik hakkı, alttaki boyun eğen kitlenin kişilik haklarını siler. Hegel, çok haklı olarak, bu çağın "göz kamaştıran anıtlarını", "tüm rasyonel talimatların ve düzenlemelerin ancak bireyleri tesadüfi varlıklar düzeyinde bırakacak biçimde konulduğu" bir dünyanın ifadesi olarak betimler. Bu talimatlar ve düzenlemeler "bir merkez etrafında, bir patriark olarak -Roma İmparatorluğu'ndaki despot anlamında değil- başta bulunan hükümdar etrafında devinir." Ve Hegel şöyle devam eder: "Oryantal kavrayışın görkemi herkesin ait olduğu asli varlık olarak Tek Birey'e dayanmasından ileri gelir; öyle ki başka hiçbir bireyin ayrı bir varoluşu yoktur ya da kendisini öznel özgürlüğünün aynasında göremez."²

2. G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History* (New York: Dover Publications, 1956), s.105.

Helenik *polis* öncesinde, kendi gelişmesinin ana nedenini bulmuş olan ve tüm yurttaşlarının bireyselliğini kabul eden, hatta onun bütünlüklü bir toplumsal bünyedeki temelini reddetmeksizin bireyselliği destekleyen bir kentsel organizmayı oluşturan bir sivil yaşam tarzına rastlayamayız. *Polis*'i romantize etmek ya da idealleştirmek istemiyorum. Helenik kent, büyük ölçüde kadınların eve kapatılmasına ve aşağılayıcı bir biçimde günlük işlere hapsedilmesine dayanıyordu. Yurttaşın kentin işlerine tam katılımını mümkün kılan boş zaman kısmen köle emeği tarafından yaratılıyordu. *Polis*, maddi zenginliklerin çoğunluğa büyük ölçüde yasaklanarak azınlık yararına kullanıldığı, bir yurttaş topluluğu; ama aynı zamanda bir sınıf toplumdur. Dahası, yabancılara yasal koruma ve güvenlik temin etmekle birlikte, politik yaşamının yönetiminde yer vermeyen geçmiş zamanlara ait yurttaşın, *demos*'un kapalı kardeşliğiydi kent.

Gelgelelim, tüm bu niteliklere işaret ettikten sonra bile -ki bunlar bütün olarak eski dünyanın karakteristikleridir- Helenik yurttaş rasyonelliğinin kendi arkaik köklerine sahip çıkma ve onları aşma kapasitesine hayranlık duymaktan geri duramıyoruz. Kadınların eve kapatılması, kölelerin kol güçlerinin yurttaşlara düşünme ve yurttaşça etkinliklerde bulunmak için özgür zaman olanağı vermesi, *demos*'u geçici olarak ticaretin ve özçıkarcının alçaltıcı etkilerinden koruyan ticari işlevleri yabancılardan yürütmesi, tek başına kökleri kabile yaşamına kadar uzanan arkaik bir geleneğin değil; belki daha çok, azgelişmiş teknolojik taban ve yetersiz tarımsal kaynakların sonuçlarıdır. Gelenek, aslında, genelde maddi kaynaklardan gerçek anlamda yoksun olma açısından zayıf bir rasyonelleştirme oluşturur; ve Yunan düşüncesi, Thucydides ve Aristo'nun görüşlerinden çıkarılabileceği gibi, bu ikisi arasındaki ilişki hakkında şaşılacak kadar dünyevidir. Ancak, paradoksal olarak, Yunanistan'daki bu tarımsal yoksunluk *polis*'in oldukça bağımsız kentsel bir varlık olmasına imkân vermiştir. Helenik kara parçasının çorak toprağı ve sarp, dağlık coğrafi yapısının sonucu olan tecrit edilmişliği Yakındoğu ve Doğu'nun verimli, tarımsal olarak zengin nehir yataklarında karşımıza çıkan merkezi tarıma dayalı güçlerin gelişmesini engellemiştir. Aynı şekilde, klasik çağa kadar akla gelmeyen bir oranda, *polis* kendine

has eşsiz bir kent alanı yaratmış ve genişletmiştir; toprağın kente ya da kentin toprağa hâkim olduğu bir toplum olarak değil; ama kentle kırım neredeyse sanatsal bir dengeye oturtulması ve psikolojik olarak, küçük çiftçiyle kentli yurttaşın bakış açısının tek bir kişilikte ahenkle birleştirilmesinde yansıyan bir dengedir bu.

Bu yaşam koşullarından, bana göre, maddi özyeterliliğe ilişkin popüler ekonomik çağrışımlarının yanı sıra Yunancada zihin ve beden, ihtiyaçlar ve kaynaklar, birey ve toplum arasında bir denge anlamına gelen, Helenik *autarchia* ortaya çıkar. Ne kolektiflik ne de öznellik koşulsuzdur: Helenik birey, mikrokozmosta, kendisi de ondan bir parça olan toplumdur. Ancak bu ilişki bireysel eşsizliğin reddi anlamına gelmez; yalnızca, bireyin bütünlüğü ve tamlığının, tek başına kenti değil; onun kırsal çevresini de içine alan yurttaşça bir kendilik olan *polis*'in bir işlevi olduğu anlamına gelir. İlişki, aslında, karşılıklı ve güçlendiricidir. Cemaatin ya da bireyin bir diğeri üzerinde önceliğinden söz etmek bizim kendi toplumsal yabancılaşma duygumuzu Helenik döneme yansıtmaktır, zira *polis*'in özü bu ikisinin bütünlüğüdür. Yunan bireyselliği kişiselle toplumsalın bütünsel bir takım yıldızıdır; bu iki oluşumun antagonistik bir ikilik biçiminde ayrılması değildir. Kişilik üzerinde bir öncelik kurmaktan uzak olan *polis*, kişiliğin gelişmesinin aynı anda yapıcı maddesi ve laboratuvarıdır. Kendi sabırsız "ayrılık" ve kutupsallık anlayışımızla okuduğumuzda, Helenik ikiliği kabaca yanlış yorumlarız; bu ikilik her zaman Helenik kültür tarafından sentezlenmiştir, bu yüzden Yunan felsefesini "materyalist" ve "idealist" düşünce okullarına ayırırken muazzam güçlüklerle karşılaşırız.

Bireyle toplumun bu bütünleşmesi bizzat *polis*'in yapısı ve kentselliği teorik olarak kavrayışında ortaya çıkar. Kent yönetiminin dayandığı teori amatörizmdir; tüm güç organlarının yurttaşlara gerçek anlamda açıklığı, yönetsel birimlerin bilinçli olarak uzmanlaşmalarının engellenmesi, politikanın yüz yüze meclislerde oluşturulması ve kamu görevlilerinin seçimle işbaşına gelmesi. Sivil yapı bireyselliği hem olumlar hem de içine alır. Bu yapının yurttaş kazandırdığı parçalanmamışlık içinde kent yurttaşını toplumsal çizgiler doğrultusunda bireyselleştirir. Böylece yaşam evde değil, devlet işlerinin kişisel muhabbet konusu olduğu

agorá'da, yani kent meydanı ve pazar yerinde geçer. İronik olarak, politikanın "dedikodu" haline gelmesi politikayı alçaltmak yerine kişiselleştirir ve ona çok önemli bir varoluşsal boyut kazandırır. Aristophanes'in hicivlerinin dikkate değer gücü önemli konuları kamu alanının kaba jargonuyla yorumlama yetisinden gelir. Büyük sorunların sıradanlaştırılması, kaba ve hazır sözcüklerle ifade edilmeleri, önemli fikirlerin hafife alınmasından çok topluluktaki zihniyetin geniş açısını, düşüncenin bir seçkinler grubunun uzmanlık alanı olmaktan çıkarılmasını anlatır. *Agora*, böylece, *ecclesia*, yani yılda on kere düzenli toplanan tüm yurttaşların meclisi için zemin hazırlar. Burada, *panyx*'in yamacında, yurttaş topluluğu cemaatin politikalarını tartışmak üzere bir araya gelir. Politikaları açıkça dile getirme pratiği *polis*'in kamusal yaklaşıma ve yüz yüze ilişkilere yürekten bağlı olduğunu gösterir.

Burada, kent toplumu konusundaki tarihsel literatürde sıklıkla karşımıza çıkmayan aşkın bir kent karşımıza çıkar. Helenik çağa kadar, kent tipik olarak büyüsel ya da kozmolojik bir yönsemeye sahiptir; yapısal olarak, sokakların planında ve mimarisinin simgeselliğinde, doğal güçlerin ve insan üstü kuvvetlerin otoritesinin kanıtlarını görürüz. Technochtitlan yalnızca Doğu kentlerinde değil, Roma'da bile karşımıza çıkan, pusula yönlerini dikkate alan geleneksel eğilime göre kurulmuştur. Helenik zihniyet, aksine, Doğu kentlerinin ağırlıkla dinsel kavramlarına canlı bir insancıl boyut ekleyerek, kentle ilgili bakış açısını doğa ve kozmolojiden insana çevirdi. Atina, onu besleyen özgür insanlar gibi, kendiliğinden bir yurttaş eseridir. Kentin ikamete ayrılan bölümlerindeki belirgin "anarşi" doğayı ve kozmosu insanın üzerine koyan eski dönemin kent yaklaşımından kesin bir kopuşa işaret eder. Meskenler neresi uygunsa oraya kurulur, çünkü yerleşim alanları *insanların* yaşadıkları alanlardır; bir dinadamının talimatlarına göre "planlanmazlar". Yerleşim alanı yaşamın ve toplumsallığın, özgürce ve kendiliğinden ifade edilen cemaatin ve karşılıklı ilişkilerin bir işlevidir; büyü'nün ya da dinsel kozmolojinin değil. Helenik uzam duygusu tamamen insancıl ve cemaatçidir; gelişigüzel niteliği de Yunanlıların kendilerini yurttaş olarak gerçekleştirmelerini özelleşmiş meskenlerinde ve işyerlerinde değil, kendi başlarına ve karşılıklı ilişkiler içinde sağladıklarını gösterir.

Topraksallık (territoriality), yalnızca kan bağlarının tarihsel bir çözücüsü olarak anlaşılırsa, bu takdirde Yunanlıların uzam duygusu bu kavrayışa onu aşan eşsiz bir olumlu boyut eklemiş demektir. İnsani yakınlık ve ilişkiyle tanımlanan bir toprak parçası, topraksallığın bir alanı işgal eden insanlara tamamen tabi olması demektir; yani, içselleştirilen ve yalnızca coğrafi değil, öznel bir karakter de kazanan gerçek bir cemaatin insancıl uzamı. Böylece, Zimmern'in işaret ettiği gibi, eski Yunanlılar nerede bir araya gelmişlerse orası *polis*'tir, yani, özgür bir cemaat; ve nerede kurulduğunun pek önemi yoktur. *Polis* nihayet tarihin karanlıklarına gömüldüğünde, nerede toplanacakları ya da toplanıp toplanmayacakları önemli değildir: *Polis* ilelebet tarihe karışmıştır. Cemaat yerine tasarıma verdiği öncelik gibi, modern kenti niteleyen soyut ve dışsal topraksallık anlayışı her anlamda geçmişten kalmış bir özelliktir. Helenik çağ öncesi kentlerinin din adamları kente kozmolojik bir düzen getiren mimarlarsa, modern kentçiliğin mimarları da tasarımları kaba bir faydacılığa dayanan rahiplerdir. İkisi de, kentin insani özünü, cemaatçi boyutunu insan üstü ya da insan dışı amaçların hizmetine koştukları oranda, mitin mimarlarıdır.

Yurttaşın havsalasına sığmayacak ölçüde geniş bir *polis* yalnızca topraksal hale gelmiştir ve bir cemaat olarak amacına zarar vermiştir. Buna göre, Aristo, *polis*'in "yaşam amaçlarına uygun sayıda insana mekân olabileceği ve bir bakışta tamamının görüleceği" kuralını getirmiştir.³ Hegel'in "kötü bitimsizlik" dediği, sınırsız büyüme yönündeki modern metropoliten dürtünün tamamen aksine Helenik dürtü daima sınırı vurgulamıştır; ve *polis* her zaman Yunanlının "bir bakışta görebileceği" büyüklükte olmuştur. E.A. Gutkind'in işaret ettiği gibi, sınırlılığa gösterilen bu büyük saygı "Yunan kent planlamasını öylesine etkisi altına almıştır ki, örnekse, Sirakuza en geniş zamanında, her biri duvarlarla çevrili, Strabo'nun Pentapolis dediği, beş farklı kentten oluşmuştur."⁴

Yerimizin darlığı, okura *polis*'in bir sınıf toplumu olduğu ve bu

3. Aristotle, "Politica", *The Basic Works of Aristotle* (New York: Random House, 1941), s. 1284, Kitap VII, 4:25.

4. E.A. Gutkind, *The Twilight of Cities* (New York: The Free Press of Glencoe, 1962), s.17.

yüzden doğal olarak çelişkiler barındırdığını anımsatmak dışında *polis*'in neden çöktüğü konusunda tartışmaya imkân vermiyor. Sonuç olarak diyebileceğimiz, *polis*, bir yandan onun özgün bir burjuva çizgide gelişmesini engellerken, bir yandan da en değerli yurttaşlık değerlerini zayıflatan, büyümekte olan bir Akdeniz ticaretinin kurbanı oldu. *Polis*'in kentsel değerleri, bin yıldan sonra, Ortaçağ kentlerinde yeniden boy verdi; ancak Yunanlıların toplumsal yaşamlarına getirdikleri açık rasyonellikten yoksun, yalnızca sezgisel olarak. *Polis* gibi, Ortaçağ kenti ve çevresi de coğrafyanın ve iç çatışmaların ademi merkezileştirdiği zayıf bir tarım toplumunun kentsel gelişme için bıraktığı boşlukta ortaya çıktı. Yine *polis* gibi, Ortaçağ kenti ve onu kuşatan bölge, kentin mütevazı boyutlarına ve erken dönemdeki demokratik yapısına yansıyan belli bir denge yarattı. İkisi de insan boyutluydu ve "tek bir bakışta" görülebilirdi. Ancak *polis*'le Ortaçağ kenti arasında, kısmen izledikleri tarihsel gelişim çizgilerinin ayrıldığını anlatan önemli farklılıklar vardır. *Polis* sivil olarak aile etrafında yapılanmak yerine, pazar yeri değil kamu alanı olan *agora* etrafında yapılanmıştır. Ortaçağ kenti aile ve işi, kamu alanını toplumsal ilişkilerin bir arenası kadar bir pazar yerine dönüştüren ülkeiçi bir ekonominin potasında eritmiştir. Yunanlıların yoğun politik ilgileri, bir de, kent sakinleri kadar çiftçi de olmaları yaşamlarında ticari etkinliklere tali bir yer vermelerini beraberinde getirir; Yunanlılar, fiilen, ticaretten uzak durma ve ticareti yurttaş olmayan kentlilerin ellerine terk etme eğilimindeydi. Ortaçağın kentsoylusu ise aksine, asıl olarak zanaatkâr ya da tüccardı ve ancak tesadüfen arka bahçesinde sebze yetiştiriyordu. Asıl ilgisi ticarete yoğunlaşmıştı, dolayısıyla kapitalizme ve burjuva kente giden yolu açması da sürpriz sayılmazdı.

Ticaret, dünyanın eşdeğer metalara indirgenmesi ve nicelik ölçülerine vurulması, nitelik, beceri ve somut emeğin zaman ve para ile, saat ve altınla ölçülebilen sayısal birimlere çevrilmesidir. Bu soyut nicelik dünyasını harekete geçiren şey rekabettir; yani, piyasadaki özkorunma mücadelesidir. Mükemmel rekabet alanı olan kapitalizmin şiddet, yağma, talan ve köleleştirmede makul bir payı vardır; ancak normal koşullarda kapitalizmin özkorunma tarzı tam bir ekonomik yamyamlık sürecidir; bir kapitalistin di-

ğerini yutması ve sermayenin giderek daha az sayıda kişinin elinde merkezileşmesidir. Bu, kapitalist üretim tarzına özgü bir ritüel, özellikle, üretim adına üretim, büyüme adına büyüme olarak gerçekleşir. Burjuvazinin düsturu "büyü ya da öl", kapitalizmin yaşam kuralı haline gelir. Bu dur durak bilmez yayılmanın kent üzerindeki kaçınılmaz etkisi tam olarak, hem sonu gelmez bir meta üretimi hem de bunların satışının sağlandığı birer arena olarak modern megalopolislerin sınırsız genişlemesinden sonra, ancak günümüzde değerlendirilebilir. Yunanlılar pazar yerini kente tabi kılmışlarsa, boy veren burjuvazi de kenti piyasaya tabi kılmıştır; aslında giderek bizzat kenti bir pazar yerine dönüştürmüştür. Bu gelişme yalnızca keskin çizgileri olan küçük Ortaçağ kentinin sonunu değil, aynı zamanda kentin her canlı unsurunu yutan bir işkembe olarak kapitalist megalopolisin sere serpe yayılmasını da gösterir. Kapitalizm öncesi kentler kırsal çevresinin sınırlamalarına tabidir; bu, özgür kentlerin büyümesinin yerleşik tarımsal çıkarları arkasına alan toplumsal, kültürel ve maddi engellere çarpacağı anlamında yalnızca dışsal bir sınırlama değil, aynı zamanda kentin toprakla olan toplumsal ilişkilerini yansıttığı oranda içsel bir sınırlamadır. Son dönem Ortaçağ kentleri dışında, değişim ilişkileri hiçbir zaman tam olarak özerk değildir; şu ya da bu oranda, toprağın hizmetindedirler. Ancak değişim ilişkileri bir kere toprağa hâkim olmaya başladığında ve nihayet tarım toplumunu dönüştürdüğünde, kent artık üsttoplumsal bir yasanın işleyişine göre gelişir. Üretim adına üretim, kentsel terimlerle ifade edildiğinde, özel herhangi bir kentsel ölçüt ya da bu büyümeyi kontrol altına alacak insani bir ölçüt olmaksızın, kentin kendi adına büyümesi anlamına gelir. Sınır büyümenin düşmanı haline gelir; insani ölçüt, ticari ölçütün düşmanı; nitelik, niceliğin düşmanı; ikiliğin sentezlenmesi ise alıcısı satıcı ikiliğinin düşmanı haline gelir. Paradoksal olarak, kapitalizm kentleri olmayan kentleşmiş bir dünyayı; iç yapısı, belirlenimi ve olağanüstü bir sivilliği olmayan kent kuşaklarından oluşmuş bir dünyayı doğurur.

Kentsel sınırı ortadan kaldıran ve kentsel biçimi çözen burjuva toplumu uzun erimli sivil ve psişik sonuçları olan tarihsel bir dinamik kazanmıştır. Rekabet, endüstriyel çağın başlangıcına işaret

eden sayısız küçük girişimleri çok daha az sayıda son derece merkezi dev şirketlere dönüştürme eğilimi taşır. Toplumun tüm unsurları boyutlarını değiştirmeye başlar. Sivil ve politik devleşme beraberinde endüstriyel ve ticari devleşmeyi getirir. Kent şimdiye kadar insani ölçüden ve insan kontrolünden kaçan bir boyut kazanır ki, artık bireyin barınabileceği bir yer olmaktan çıkar. Kent uzamı, yalnızca topraklar üzerinde yatay değil, aynı zamanda kırsal çevreyi olduğu kadar ufkumuzu da karartacak biçimde gökyüzüne doğru dikey olarak da yayılır. Gökyüzünü yırtan gökdelenlerin ve devasa büyüklükte konutların biçimsiz geometrik mimarisi insanüstü kişilerin değil, insanüstü bürokratik kurumların otoritelerini yansıtan bir anıtsallık sergiler. Hiçbir doğal ya da insani biçim bu yapıları, insan tahayyülünü korku ve çaresizliğe sürükleyen bu biçimleri gizleyemez. Soğuk geometrileri ve işlevsel tasarımları kent sakinlerinde insanın bir anlamının olduğunu engelleyen bir güçsüzlük duygusu uyandırır, zira bu yapılar artık insanın değil, kurumların eseri olarak görülürler. Hatta bu yapılar onları diken şirketlerin adlarını taşırlar. Böylesi dev, tanımlanamaz, bürokratik birimlerin önünde kent sakini kendini fiziksel olduğu kadar ruhsal olarak da zavallı hisseder. Süslemeleri kişiselleşmiş gücün kanıtı olan Barok kentin anıtsal yapısının aksine, megalopolisin kurumsal anıtsallığı şaşkınlık ve çaresizliğin bir kaynağı haline gelir. Her gün bu mimari hiçlik ile yüz yüze gelen kent sakini karşısında baş kaldırabileceği bir monark, inkâr edebileceği bir tanrı, alaşağı edebileceği din adamları ya da soy-lular bulamaz. Aslında, bireyi kişisel olmayan birimlerin ve şirketlerin ağına düşüren başa çıkılmaz bir bürokratik bağlantıdan başka hiçbir şey yoktur. Bu göz kamaştırıcı geometrik yapılar toplumsal gücü en şeyleşmiş biçimiyle dışa vururlar: Güç adına güç, tahakküm adına tahakküm.

Bireyselliğin toplumsal temelinden uzaklaşan kentsel ego umutsuzca başının çaresine bakmayı öğrenmek zorunda kalır. Tecrit edilmiş monadların bu son derece özelleşmiş dünyasında, megalopoliste bireyi kuşatan büyük kalabalık cemaate ilişkin hiçbir içerik taşımaz. Bir kuşak önce, Louis Wirth, kentsel ilişkilerin, insanların birbirleriyle "bir faydalanma ilişkisi kurmaları anlamına gelen" tanışıklığın yüzeyselliğine ve "kendiliğinden dı-

şavurumun, ahlâki değerlerin ve bütünlüklü bir toplumda hayat bulan katılım duygusunun" yitişine dikkat çekmişti.⁵ Yüz yıl önce Baudelaire'in aralarına karışmaktan zevk aldığı Paris'in neşeli kalabalığı, Wirth'in zamanında, kendiliğindenlikleri dikkatle düzenlenen, ilişkileri soğuk ve yüzeysel hale gelmiş, içi boş kalabalıklara dönüşmüştür. İlişkilerdeki içtenliğin yerini sakınlı bir nezaket almıştır. Megalopolis bu alçalmayı en ilksel derinliklerine taşır. Kent sakinini saran kitlesel, isimsiz ve kişiliksiz yığınların azdırdığı bir tecrit edilmişlik duygusuyla köşeye sıkışan birey, artık neşeli ya da vurdumduymaz olamaz, korku doludur. Burjuva piyasanın tecrit edilmiş monadlarda normalde ürettiği ve böylelikle kapitalizm öncesi kentselliğin göstergesi olan cemaat duygusunu aşındıran egoist ve hesapçı zihniyet megalopolis tarafından karşılıklı teröre yakın bir düşmanlığa vardırılır.

Megalopolis, aslında, geçmişe ulaşmaya çalışırcasına kent tarihini tümüyle katederek ilkel topluluğun yabancından duyduğu korkuya ulaşır; ancak günümüzde bu ilkel topluluğun kendi kanından olanlarla yaşadığı dayanışmadan yoksun bir korkudur. Kentsel toprak esasının zamanla yabancıya sağladığı özgürlük, kentin sonuçta çevresinde yaşayan herkeste yarattığı bireysellik, kan bağları ve akrabalık dışında kişinin kendi meziyetlerinden gelen kent sakini olma hakkı, kentin bireyler olarak yurttaşları arasında yakınlık ve kentli bir rasyonel mirasın birleştirip arı bir toplumsal cemaate dönüştürdüğü dayanışma; tüm bunlar megalopolis tarafından yabancılaştırıcı, kaba çıkara dayalı, dışsallaşmış bir toplumsallık tarzına indirgenir. Burada artık herkes yabancı statüsüne, gerçek ya da potansiyel düşman olarak ilksel yabancıya geri döner. Geçmişin barbarlığı felaket bulutu gibi gökdelenler ormanı ve kocaman konutlar üzerine çökmek üzere geri döner. Ortaçağ kenti, kent havasının "serbest hava" olduğu gerçeğini göklere çıkarırken, burjuva megalopolis yalnızca endüstrinin, motorlu araçların ve enerji tesislerinin zehirli atıklarının değil; aynı zamanda iç karartıcı korku ve düşmanlık bulutlarının da zehirlediği kirli bir havada boğuluyor. Eşsiz bir diyalektik ironiye uygun olarak, kentsel dünyaların en kentlisi ola-

5. Louis Wirth, *Community, Life and Social Policy* içinde "Urbanism as a Way of Life" (Chicago: University of Chicago Press, 1956), s.120.

rak "zirvede" oturan kent, bu ilksel çağın özelliği olan masumiyeti geride bırakarak, hayvanlığı ancak aşabilen bir insanlığın mitik geleneğini yeniden canlandırır.

Geçmişin kabile ruhu megalopoliste alaycı bir karikatür, herşeye musallat olan bir gettolaşma süreci olarak yeniden ortaya çıkar. Korku teklifsiz ilişkinin yerini alıp onları nezaket kertesine alçalttığı oranda, panik, giderek normalde yabancılaşmış insanları aynı alan ve statüde birleştirir ve bunu farklılaşan ve bildik yaşam koşullarından daha fazla kopanlar karşısında duyulan bir korkular hiyerarşisi içinde yapar. Kabile ruhu kentsel kuşatmanın bozulmuş bir biçimi olarak ortaya çıkar. Getto yalnızca megalopolislerin merkez bölgelerini işgal eden siyahların ya da yoksulların yaşamlarının bir koşulu değildir; banliyölerin, sayfiyelerin ve kent içi zengin sitelerinin aman vermez kuşatması altında, getto megalopoliten ağa takılmış herkesin koşulu haline gelir. Modern kent toplumunun sivil çekirdeğinden dışa doğru yayılması, ya giderek yoksullaşan ya da görünürde ayrıcalıklı gettolardan oluşan bir yelpaze oluşturuyor gibidir: Kentin merkez (kuşkusuz, korku içindeki beyazların polis kuşatması altında kemikleşmiş) bölgelerindeki maddi olarak dışlanmış siyah ve Porto Rikoluların gettoları; mevcut kente duydukları tiksintinin birleştirdiği, maddi olarak bolluk içinde ama tinsel olarak dışlanmış kent kuşağı; ve nihayet burjuva toplumundaki tüm ayrıcalıkların acıklı karikatürü, kent merkezinden ya da varoşlardan gelecek bir saldırı kuşkusuyla içeriden parçalanmış kent dışı kuşak. Tıpkı burjuva piyasasının herkesi birbirine yabancılaştırması gibi, burjuva kent de bu merkez ve çevre kuşaklarını birbirlerine yabancılaştırır. Megalopolisin paradoksu, bu alanları içsel olarak Ortaçağ komününe özgü çeşitlilikteki birliğin isabetli heterojenliği içinde -karşılıklı yardım ve ortak bir kent yönetimi geleneği tarafından birleştirilen bir heterojenlik içinde- değil, "öteki" gettodan yabancılara duyulan kuşku, kaygı ve nefretle birleştirmesidir. Bir zamanlar, arkaik dar kafalıktan kaçan yabancılara sığınağı olan kent şimdi yabancılaşmanın başlıca kaynağıdır. Bir zamanlar, gerçek duvarlar nasıl kenti güven altına alıp kırsal çevresinden ayırıyorsa, şimdi de getto sınırları kentin içindeki görünmez içduvarları oluşturuyor. Burjuva kent arkaik

dar kafalılığı kalıcı ve çürütücü bir kentsel koşul olarak massetti. Artık kentin öğeleri karşılıklı yardım, ortak bir kültür ve bir cemaat duygusuyla birbirine bağlanmaktan çok, kentsel geleneği bizzat antitezine sıçratmakla tehdit eden bir toplumsal dinamit tehdidiyle bir arada tutuluyor.

Bu tarihsel karşıtlıklar ve eğilimler karşısına, kent planlamacıları ve onlar için akraba bir disiplin olan kent sosyolojisi, basmakalıp analitik ve teknik düzenlemeler dikeyyor. Leonard Reissman, kent tarihi boyunca "boy gösteren bunalımlar" olmakla birlikte, "mükemmel bir çözüm şansı çok az" derken, yalnızca kendi adına konuşmuyordu. Bu düşüncenin arkasında yatan şey tamamen ideolojiktir: İşte megalopolis burada, çok geçmeden onunla başatmeyi daha iyi öğreneceğiz. Hayal gücünden yoksun bir zihniyet giderek çağdaş kent planlamasını ve yanıltıcı olarak ya kırsal dar kafalılığa geri dönüş ya da "kentli bir dünya" düzenlemesi açısından formüle edilen bir bakış açısı olan kent sosyolojisini etkisi altına almaktadır. Radikal eleştiri görmezden gelinmektedir. Reissman, tipik olarak, "kırsal bölge sosyologlarını" "ya bir kır manzarası ya da bir kent ütopyası" peşine düştükleri için alaya alıyor. Ve küçümseyici bir edayla ekliyor: Böyle bir düşünce "süper-eleştireldir"; ayrıca "kenti övdüğümüzden çok daha sıklıkla eleştirmeyi, avantajlarını vurguladığımızdan çok daha sıklıkla sakatlıklarını büyüteç altına almayı sürdürüyoruz". Bu sap-tamalar, "her durumda, böylesi tartışmalar kentsel büyümenin hızını pek yavaşlatmaz" gibi pragmatik bir zafer işaretiyle noktalanıyorlar.⁶

Reissman kent sosyolojisinin varsayımlarını irdelemesi anlamında tektir. Bu varsayımlar en azından veri olarak alınmıştır. Kent sosyolojisi, kentin toplumsal bir tecrit edilmişlik içinde -genelde, onu tanımlayan diğer toplumsal unsurlardan tamamen ayrı- ele alınabileceğini ve kendi başına incelenebileceğini önvarysayar. Ekonomi "kent ekonomisi", toplumsal ilişkiler "kent ilişkileri", politika "kent politikası" ve kent sakini "kentleşmiş bir dünyadaki bir kent insanı" olur. "Kentçilik" aslında, toplumsal araştırmanın meşru bir nesnesi olarak kapitalizmi yerinden eder.

6. Leonard Reissman, *The Urban Process* (New York: Free Press of Glencoe, 1964), s.10.

Bu ikincil düzeyde, kent sosyolojisi eleştirel olmaktan çok be-
timleyici, sorgulayıcı olmaktan çok çözümleyici hale gelir. Daha
kaba kent sosyologlarına göre, megalopolisin sorunları özçıkır,
açgözlülük ve vurdumduymazlığın eseri olarak açıklanacaktır.
Reissman bile bu söylem düzeyinin üstünde değildir; "Hırs eko-
nomisi, cehalet politikası olan yerde mükemmel kent ancak bir
ütopyadır."⁷ Bu haince özellikler yalnızca arsa spekülâtörlerine,
müteahhitlere, hükümet bürokratlarına, toprak sahiplerine ve
banka hissedarlarına değil, sorumsuz bir biçimde genel olarak ka-
muya yakıştırılır. Bize, insanların kentsel çevreleri için bir şeyler
yapmadıkları söylenir. Soyut bir "biz" çatışan toplumsal çıkarlar
posasından damıtılır; bu "biz", ilgi talep eden, ancak en çok ilgili
olanların -megalopolise yalnızca çalışarak yaşanan bir şey olarak
değil, bir yaşam tarzı olarak da dayanması gereken sıradan kent
sakinlerinin- eylem gücünü inkâr eden sinsi bir propagandanın he-
defidir.

Kent yapılanmasında, bu soyut "biz"in karşısında soyut ta-
sarımlar vardır: En ağır kent sorunlarını en incelikli "yordam"la çö-
zecek olan mimari çizimler. Frank Fisher şunları yazar: "Plan-
lamacıların önerdiklerini genel olarak içeren şahane ciltleri
karıştıran birinin aklına kent planlamasıyla ilgili şu sorular gelmiş
olmalıdır. Bu yeşil alanlar, bu dikkatle yerleştirilmiş gökdelenler,
bu hoş konut alanları ve aynı oranda hoş fabrika ve çalışma sa-
haları neden hâlâ çoğumuz için bir rüyadır? Neden kentlerimiz
Endüstri Devrimi'nin doruklarda seyrettiği on dokuzuncu yüzyılda,
olduğundan daha az çirkin ve kirli değil?"⁸ Gelgelelim, kendi ba-
şına alındığında çok insani olan Fisher'in soruları, "şahane cilt-
lere" el atmadan önce eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulması
gereken iskânın ve çalışmanın doğası, kent-kır ilişkisi ve yapısal
ölçü hakkında önvarsayımlarla doludur. Ancak bizim tartışmamız
açısından en önemlisi rasyonel bir kentin her şeyden önce iyi bir
tasarımın ürünü olacağı varsayımdır; bu varsayıma göre, "dik-
katle yerleştirilmiş gökdelenler", "yeşil alanlar", "hoş yerleşim
alanları", "aynı oranda hoş çalışma ve fabrika sahaları" kendi baş-

7. Age.

8. Frank Fisher, "Where City Planning Stands Today", *Commentary*, January
1954, s. 75.

larına insani, rasyonel, hatta uygulanabilir kentler yaratırlar.

Kent planlamasının yapısal tasarıma sağladığı öncelik oldukça yakın bir dönemin gelişmesidir. Kuşkusuz erken dönemdeki kentlerin yeniden yapılanmalarıyla ilgili yaklaşımlardan bildiğimiz gibi, Batı'nın kent nosyonu bizzat toplumun doğasıyla ilgili geniş, genelde şiddetle eleştirel bir kavrayışla çok yakından bağlantılıydı. Platon'un *Devlet*'i yalnızca *polis*'in nasıl olması gerektiğine dair bir fikir değil; aynı zamanda sınıf ilişkilerinin, eğitimin, toplumsal tavırların, yönetim tarzının ve mülk sahipliğinin nasıl *polis*'in özünü oluşturduğunu ve büyüklüğüyle şekillenişini belirlediğini de ele alan bir *polis* nosyonu da ileri sürer. Tasarım faktörleri, diyaloga girdiği oranda, toplumsal yaşamın bir işlevi olarak görülürler. Diyaloglardaki hiyerarşik takıntı tatsız olsa da, Platon, kenti kendi başına çözümleme ve tasarım konusu olmak üzere tecrit edilebilecek ve korunabilecek özerk bir varlık olarak değil, ayrı bir toplumsal şekillenişin sonucu olarak tartışan bir geleneği izler.

Bu gelenek, Aristo, More, Campanella, Andrea'nın yaklaşımları, hatta, on dokuzuncu yüzyıl başlarına kadar kentle ilgili tüm yaklaşımlar tarafından yaşatılmıştır. Bu gelenek, toplumsal eleştiri ile yeniden yapılanmayı şaşılacak kadar devrimci bir tarzda birleştiren Fourier'yle zirveye çıkar. Owen ve İngiliz ütopyacılarının aksine, Fourier phalanstery'yi* yalnızca ağırbaşlı bir çalışma grubu olarak değil, bedensel zevklere seslenen bir topluluk olarak da görür. Çalışma, cinsler arasında ilişki, beslenme ve süslenmede, hatta "yapıların ve çevrelerinin tüm dokusuyla güzel bir iletişim" sağlayacak phalanstery'nin tasarımıyla ilgili kavrayışında sakınımsız hoş bir hedonizm egemendir.⁹ Burada, Rabelais'in *Abbey of Theleme*'si tamamen demokratikleştirilmiştir. "Thélemite düzen" in kuralını oluşturan "gönlünün istediğini yapma" hakkı Rönesans seçkinlerinin bir ayrıcalığı olmaktan çıkarak, genelde toplumun bir hakkı haline gelir.

Tasarımın kentsel yaşam koşullarına dayattığı kavrayış, Avrupa ve Amerika kentlerinin Endüstri Devrimi'nin etkisiyle dehşetli bir çöküş içine girmesiyle, toplumsal bir karşı çıkış at-

* İşbirliğine dayalı Fourier'ci topluluk (ç.n.)

9. Charles Fourier, *Selections* (London: S. Sonnenschein and Co., 1901), s.138.

mosferinde hâkim olmaya başladı. Modern kent planlaması hareketinin ortaya çıkışının başlangıcı olarak genelde, Ebenezer Howard'ın 1898'de basılan *Yarın: Gerçek Reforma Barışçı Bir Yol* (daha sonra *Yarının Bahçe Kentleri* adıyla basıldı) adlı kitabı alın-
sa da, bundan önce L'Enfant'ın Washington kent planı ve çok daha uğursuz bir girişim diyebileceğimiz, Fransız hâkim sınıflarını kırıp geçiren başkaldırılarla etkin mücadele yürütmek için açıkça harcanan muazzam çabaların bir parçası olan Haussman'ın Paris'i yeniden düzenlemesi gelir. On dokuzuncu yüzyıl ortalarında, daha az önemli olmamak üzere, zamanın feci sağlık koşullarıyla başa çıkmak üzere yasalar çıkarıldı, düzenlemeler yapıldı. Büyük bir kolera salgını Avrupa ve Amerika kentlerinin yalnızca yoksul semtlerini değil, zengin bölgelerini de tehdit ediyordu ve bu ancak kentin temizliği ve yaşam koşullarını iyileştirmek üzere girişilecek ciddi çabalarla kontrol altına alınabilirdi. Dahası, 1840 yılları, Avrupa burjuvazisine yerinde duramayan ve giderek sınıf bilinci kazanan bir proletaryası olduğunu hatırlattı. Buna uygun olarak, yüzyıl ortalarında, Louis Napoleon'un *cites ouvrieres*'i, İngiliz işçileri için yapılan devlet destekli "model köyler" ve Ruhr havzasındaki Krupp yerleşim yerleri örnek olmak üzere, burjuvazinin işçi sınıfı mekânlarına yönelik pederşahi bir özen gösterme dönemi başladı. Ancak bir bütün olarak bakıldığında, bu programlar ne yerleşik kentleri önemli oranda etkiledi ne de Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'nde kentin çehresini değiştirdi. Bu ikinci ülke söz konusu olduğunda, Mel Scott'un, "İronik olarak Neşeli Doksanlar dediğimiz o acılı on yıl gelip çattığında, dünyada, bütün kentlerin ve metropoliten bölgelerin uzun vadeli planlamaya dayanan sürekli bir karar alma süreciyle geliştirilebileceği ve yenilenebileceği inancı ya da umudu taşıyan parmakla sayılacak kadar az Amerikalı bulunuyordu" saptaması hiç de haksız sayılmaz.¹⁰

Hem kitabı hem de Letchworth'te ilk "bahçe kent"i kurarken gösterdiği pratik çabaları sayesinde Howard'ın bu düşünce biçimi üzerindeki etkisi neredeyse destansıdır. Mumford, *Yarının Bahçe Kentleri*, modern kent planlama hareketini yönlendirmede ve he-

10. Mel Scott, *American City Planning* (Berkeley: University of California Press, 1971), s.1.

deflerini değiştirmede başka hiçbir kitabın yapamayacağı etkiyi yapmıştır" şeklinde yerinde bir saptama yapmıştır.¹¹ Birçok bakımdan, hareketi bu kitap başlatmıştır; çünkü kent planlamasının çevresinde halk çıkarlarının, devlet kaynaklarının ve toplumsal fikirlerin seferber edileceği bir ideal, bir dava olabileceği fikri, izleyicileri ya da öncellerinden şok daha fazla Howard'a aittir. Ancak Howard, istemeden de olsa, yapısal tasarımın toplumsal rasyonallite ile eşitlenebileceği mitinin babası olarak da görülebilir. Henry George ve Peter Kropotkin'den derinden etkilenmiş olsa da, Howard'ın toplumsal idealleri tasarımın aşırılıkları ve Britanya'ya özgü uzlaşmacı "realizm" düşkünüğünden mustariptir. En yakın arkadaşlarından biri olan F. J. Osborn'un vurguladığı gibi, Howard "politik bir teorisyen, bir hayalperest değil, bir mucitti". Bu sözlerle sergilediği pragmatik, aslında teknik önyargının ilginç karşılaşması bize bir bütün olarak "bahçe kent" hareketi hakkında şok şey anlatır. Osborn'un açıkladığı gibi: "Bir mucit önce olanaklı bir yeni ürün ya da araç tahayyül ederek, sonra da mevcut yapıyı gerçekleştirmeye çalıştığı koşullara uyarlamak için kâğıt üzerinde sabırla bir tasarı geliştirerek ve nihayet tasarayı pratikte test etmek için modellerini deneyerek ilerler."¹²

Bu kaba Baconcu zihniyet modern kent planlamasına egemendir. Aristo'ya göre, kent bir yaşam tarzıydı: Başarısı büyüklüğü, nüfusu ya da lojistik etkinliğiyle değil, yurttaşlarını "faydalandıkları boş zamanlarında dengeli ve özgürce" yaşatabilmesiyle ölçölürdü.¹³ Le Corbusier'ye göre ise, aksine, kent bir "araç", lojistik bir aygıttır.¹⁴ Hatta Frank Lloyd Wright, bir zamanlar kenti "mümkün olan tek ideal makine" olarak betimlemişti.¹⁵ Bu mekanik yönelim kavramsal öncüllerini burjuva Aydınlanma mimarlarının işlevci teorilerinde bulur; bunlar

11. Lewis Mumford, Ebenezer Howard, *Garden Cities of Tomorrow* içinde "The Garden City Idea and Modern Planning", Cambridge: The M.I.T. Press, 1965), s.29.

12. F.J. Osborn(önsöz), age., s.21.

13. Aristotle, age., s.1284, Kitap VII, 5:32.

14. Le Corbusier, *The City of Tomorrow* (Cambridge: The M.I.T. Press, 1971), s.1.

15. Frank Lloyd Wright, *Metropolis: Values in Conflict*, C.E. Elias, Jr. vd. içinde "The City as Machine" (Belmont, Ca.: Wadsworth Publishing Co. Inc., 1972), s. 94.

Roma'nın lağımlarına kısıktıcı bir biçimde St. Peter Kilisesi'nin salonundan daha büyük bir saygı gösteren Lodoli gibi şahsiyetlerdir. Şpekülatif düşüncenin yerini pragmatik realizm, insani değerlerin yerini işbitiricilik, amaçların yerini araçlar alır. Alexander Tzonis'in saptadığı gibi, Lodoli ile birlikte "ister Vitruviuscu* üçlemeye ('İşlerlik, Güzellik ve Kalıcılık') isterse 'pozitif' ve 'keyfi' değerler arasında Perrault'un** kurduğu ikileme göre olsun, bir dizi bağımsız amaçla belirlenecek bir bina tasarımını dikkate alan mimari teoriler" devrinin sonu gelmiştir.¹⁶

Modern kent planlaması bu değersizleştirilmiş rasyonalizm ve işlevselciliğin üvey çocuğudur. Howard, amaçları yol gösterici olsa bile, tasarıma burjuva toplumun ekonomik, toplumsal ve kültürel dokusunda derin devrimci değişiklikler gerektiren hedeflere ulaşma görevini yüklemiştir. Howard'ın bahçe kenti, megalopolisle kıyaslandığında oldukça çekicidir: Yaklaşık otuz bin kişiden oluşan, insani boyutlarda ve eğlence ve tarımsal amaçlarla açık alanlar sağlayan ve büyümeyi sınırlayan yeşil bir kuşakla çevrili derli toplu bir kent birimidir. Uygun yeşil kuşak alanlarına çiftçiler yerleşecektir (Howard bu tarımsal nüfusu iki binle sınırlamıştır); otuz binlik büyük kent nüfusu imalat, ticaret ve hizmetlerle ilgilenecektir. Tüm topraklar bir kuruluşun elinde tutulacak ve kiralama esasına göre iskân edenlere verilecektir. Howard birçok tasarımı ve bu önerinin mali ayrıntılarını dile getirmiştir, ama kitabının daha başında bunların "sadece öneri olduklarını ve muhtemelen eskimiş olacaklarını" vurgulamayı unutmamıştır.¹⁷

Ancak Howard'ın bahçe kentindeki en cömert değişiklikler bile projenin yapısal bir tasarı olduğu ve dolayısıyla böyle bir planla ne yapılabilirse ancak onu başarabileceği gerçeğini değiştirmez. Bu tasarı daha büyük oranda insani yakınlık, cemaatlara yapısal araçlar ve çalışma sahaları, alışveriş merkezleri ve hizmet kuruluşları ile kolay iletişim için temel oluşturabilir. Gelgelelim insani yakınlığın doğasını, cemaati ve kent sakini ile

* Roma döneminin bir mimarı (ç.n.)

** Charles Perrault, 1628-1703, peri masalı yazarı.

16. Alexander Tzonis, *Towards a Non-Oppressive Environment* (Boston: Press, Inc., 1972), s.66.

17. Ebenezer Howard, age., s. 51.

kırsal çevre arasındaki ilişkiyi tanımsız bırakır. En önemlisi, bahçe kentte çalışmanın doğasını, üretim araçlarının kontrolünü, mal ve hizmetlerin eşit olarak dağılımı sorununu açıkta bırakır ve bu konular etrafında süren toplumsal çıkar çatışmalarını çözümlemez. Howard'ın "icadı", fiili anlamda, bütün bu sorunlara -güya "komünizm" ve "bireycilik" "aşırılıkları"nı engelleyen iyi huylu bir kapitalist sisteme- bir yönelimi getirir.¹⁸ Howard'ın *Yarının Bahçe Kenti*, içsel olarak irrasyonel bir toplumsal gerçeklik ile âlicenap bir teselli sunan ahlâki bir ideoloji arasında bir uzlaşmaya varılabileceği varsayımının etkisi altındadır.

Gelgelelim, bahçe kente yaşamsal araçları sağlamak üzere düşünülmüş kuruluşlar, endüstriyel fabrikalar ve alışveriş merkezleri, bizzat çatışan toplumsal çıkarların savaş alanlarıdır. Bu birimlerde yabancılaşmış emeğin, gelir farklılıklarının ve çalışma zamanıyla boş zaman arasındaki oransızlığın kaynaklarını buluruz. Yapısal tasarım, kendi başına, bahçe kent görünümü altında biriken toplumsal farklılıkları ve çatışan çıkarları uzlaştıramaz. Bu çıkarlar ve farklılıklar ağırlıklı olarak kendi tarzlarında, ekonomik ve toplumsal ilişkilerde kapsamlı değişimlerle ele alınmalıdır. Bu, burjuva fabrika, işyeri ve alışveriş merkezlerinin yarattığı sorunların toplumsal bir çözümünün cemaate ağırlık kazandıracak ve kentle kır arasında bir denge sağlayacak yapısal bir tasarıya duyulan ihtiyacı geçersiz kıldığını söylemekten çok, biri olmadan öbürünün budanmış bir çözüm olduğunu ve dolayısıyla çözüm olmadığını söylemektir.

Belirtmek gerekir ki, Howard'ın bahçe kenti, erken dönemlere ait ütopya ve toplumsal yönetim ve çalışma tarzı ile ilgili tarihsel deneyimlerden çıkan son derece ileri ölçütler karşısında yetersiz kalır. İşlerini yüz yüze demokrasi temelinde yürüten Yunan polis'inin aksine, Howard ancak bir Merkez Konseyi ve seçime dayalı bir bölümlü yapı önerir. Bahçe kentin 1871'de Paris Komünü tarafından kurulan mekanizmaya benzer hiçbir özelliği yoktur. More'un Ütopya'sının aksine, dönüşümlü tarımsal ve endüstriyel çalışma ile ilgili hiçbir öneri de yoktur. Bahçe kentte, toplumsal emek tarzı sadece sermayenin ihtiyaçlarına göre belirlenir. Ho-

18. Age., bak. özellikle s. 90, 113-15.,

ward'ın ekonomik ufku zamanının herhangi bir iyicil burjuvasının ufkunu tam olarak aşmadığı gibi, çalışmalarında endüstriyel öz-yönetim nosyonu da hiç görülmez.

Howard'ın bahçe kentinin, hatta, İngiltere'de kurulan otuz-küsur "yeni kasaba" ve Amerika Birleşik Devletleri'nde yeni doğmakta olan kasabaların içsel sınırlılıkları, bu cemaatlerin hiçbir yerde insan deneyiminin ufkuna ve imkânlarına erişememesinden kaynaklanır. Yöre sınırları organik toplumsal ilişki ve karşılıklı yardım olarak, cicili bicili parklar insanlığın doğa ile bir ahenk tutturması olarak, işyerlerinin yakınlığı, yeni bir çalışma tarzının geliştirilmesi ve bunun oyunla bütünleştirilmesi olarak, banliyö evlerinin eklektik bir karışımı, mezar gibi blok apartmanlar ve bekâr işi daireler kendiliğinden mimari çeşitlenme olarak, büyük alışveriş merkezleri ve göz alabildiğine uzanan çimenlikler *agora* olarak, konferans salonları kültür merkezleri, hobi sınıfları meslek çeşitliliği olarak, yardım kuruluşları ya da belediye meclisleri öz-yönetim olarak alınmış ve dolayısıyla büyük bir hata yapılmıştır. Kentsel geleneğin ulaştığı yüksek düzeyleri açığa çıkarmaktan çok kafa karıştırma hizmeti gören bu çarpık ölçütler listesini istediğiniz kadar uzatabilirsiniz. İnsanlar bu cemaatleri terk etmeden hayatlarını kazanabilir durumda olsalar da -ki nüfusun önemli kesimi bunu yapmak için kent merkezine kadar büyük bir mesafeyi katetmek zorundadır- yaptıkları işin doğası ve onları yabancı toplumsal sınıflarda kümelen diren gelir farkları cemaatin ilgi alanına girmez. Böylelikle ciddi bir yaşam alanı cemaatten koparılmakta ve cemaatten ayrı var olan, hatta cemaati içine alan bir sosyo-ekonomik sistemin ellerine verilmektedir. Gerçekten de, cemaatin ortaya çıkışı mahrem ve ortak bir toplumsal yaşamın eksikliğini gizleyen bir ideolojik işlev hizmeti görür. Ben'in anahtar öğeleri, ekonomik rekabet, sınıf uzlaşmazlıkları, toplumsal hiyerarşi, tahakküm ve ekonomik sömürüden kaynaklanan güçler tarafından tasarımın parametreleri dışında oluşturulur. İnsanlar belli hoşlukları ve kolaylıkları paylaşmak üzere bir araya gelseler de tıpkı megalopolis'te olduğu gibi, bahçe kent ve "yeni kasabalar"da da kolu kanadı kırılmış ve kültürel bakımdan yoksullaştırılmış olarak kalırlar; bir farkla ki, büyük kentlerde çöküşün çıplak gerçekleri toplumsal yaşamın çelişkileri ve eksiklikleri üzerinden tüm örtüleri kaldırır.

Bahçe kent kavramının ne yandaşları ne de karşıtları bu iç çelişkilerle açık açık yüzleşmiyorlar. İngiltere'de, Amerika'da ve öteki ülkelerdeki "yeni kasabalar"ın bahçe kent tasarısını model almış olması, Howard'ın temel amaç olarak gördüğü "kardeşlik ve iyi niyetin yumuşak havasını" yaratmaya yetmemiştir; "bu kasabalar, savaş ve yıkıcılığı gündemden düşürebilmek için barışı ve yapıcılığı güçlü ellere devretmemiştir."¹⁹ Tüm bunlar acı, ama açık olgulardır. Bunların böylesi uzun soluklu hedeflere yaklaşabileceğine dair az da olsa bir umut görünmüyor. Bu yeni kasabalar, en iyi durumda, insanların işyerlerine kolayca ulaşmaları ve cemaat içindeki hizmetlerden yararlanmaları bakımından banliyölerden iyidirler. En kötü durumlarda ise bu cemaatler büyük kentlerdeki yatak odası banliyölerinden başka bir şey değildirler ve çalışma saatlerinde muazzam tıkanıklıklara neden olurlar.

Gerçeklik metropol hayranlarına karşı da pek nazik değildir. "Yeni kasabalar"ın sayısı katlanırken eski kentler büyümeyi sürdürüyor; her bir kentsel biçim yavaş yavaş diğerine karışıyor ve ikisinin de bütünlüğünü tehdit eden kent kuşakları yaratıyor. Jane Jacob'ın geleneksel yöre yaşamına ilişkin ateşli savunusu, Frederic J. Osborn'un Howard'ın vizyonu ile ilgili savunusunu sakatlayan tüm yanılsamaları paylaşır. Kültürel olarak bu komşuluk dünyası eğer varsa bile, yok olmayla yüz yüze: "Yeni kasabalar"ın sakinlerinin kolunu kanadını kıran aynı güçler küçük dükkânlar yerine süper marketleri ve eski yerleşim kompleksleri yerine mikroptan arındırılmış yüksek blokları doğuruyor. Yöre kültüründen renkli kesitler kuşkusuz kentsel sergi ürünleri olarak var olmayı sürdürecekler; dünyanın çoğu kentinde hızla egemen olan kentsel monotonluktan görsel olarak kurtulmak isteyen turistleri Avrupa'ya çeken Ortaçağ ve Rönesans'ın ayakta kalmış kentlerinin çağdaş eşdeğerleri olacaklar.

Kent sakinleri pervasızca işlevsel bir tasarım rasyonalitesi ile ruhsuzlaştırıldığı oranda, kent planlaması bu rasyonaliteyi mistik bir biçime sokan egzotik bir tasarıma göz süzmeye başlar. Yarı bilimkurgu yarı sahtekârlık olan kentsel pop ideolojisi, yalnızca mevcut kent planlaması tarzlarına kattıkları dehşetli boyutlar için-

de eşsiz olan tasarının öğeleri yaratarak kent sakinlerinin düş kırıklığını savuşturmak niyetindedir. Buckminster Fuller, Paoli Soleri, Constantinos Doxiades, Yona Friedman, Nicolas Schöffer ve yeni ortaya çıkan bir sürü Japon tasarımcının şahsında sistem toplumsal güvenilirliğini şamanizm ve büyü ile yeniden kazanmaya çalışıyor. Bu şamanların en belli başlılarından Fuller'ı ele alalım mesela: O, bireysel kendiliğindenlik çağrısı ile bir milyon insanı barındıracak insanüstü tetrahedronal bir yapıyı uzlaştırmayı çalışmakta tutarsızlık görmez. Belki daha da saçması, ekolojik bir perspektifle Manhattan Island üzerini kapatacak ısı ayarlamalı bir kubbeyi bir arada düşünebilmektedir.

Fuller, aslında, nitel ayrımlara karşı duyarsızlık açısından bireyi ve toplumu, kompüterize edilmiş bir "dünya oyunu"nda sadece sayılara indirgeyecek kadar "kozmik" bir bakış açısı geliştiren bir sanatçıdır. Şişirilmiş, aşırı vizyonu insani ölçü bir yana doğal ölçüden de yoksundur. Ancak sibernetikten, sistem analizinden ve uzay endüstrisinden ödünç aldığı "mega" laf kalabalığını bir kenara attığımızda, geriye mevcut işlevsel rasyonalitenin en kaba yanlarını somutlayan mekanik bir indirgemecilikten başka bir şey kalmaz. Yazdıklarına bakarsak, "çevre her zaman enerjiden; madde olarak enerjiden, radyasyon olarak enerjiden, yer çekimi olarak enerjiden ve 'olaylar' olarak enerjiden ibarettir". Nitel ayrımlarından böylesine soyutlanan bir çevre yalnızca madde ve hareketten ibaret makine benzeri bir Kartezyen dünyaya bile taş çıkartır. Buna uygun olarak Fuller şunları da ekler: "İşkân, güçlü bir çevre-kontrol mekanizmasıdır. Tüm iskân sorununu bir mekanizma olarak (insan kendini neden *ev* ya da *cemaat* olarak değil, demekten alamıyor? -M.B.) düşündüğümüzde, tıpkı evlerdeki yatak odalarının gezici evlerin, yani karavanların, motellerin, otellerin ve transatlantiklerin aksesuarları olan taşınır yataklara, yatar koltuklu otomobillere, benzinlik tuvaletlerine dönüşmesi gibi, bir teknolojik evrimin iç ilişkilerindeki eksiksiz bir sürekliliği fark etmeye başlarız."²⁰ Taşınabilirlik cemaatin, hareketlilik de kök ve yer duygusunun yerini alır. Birey artık her yerde konaklayabilen ya da hiçbir yerde konaklayamayan bir gez-

20. R. Buckminster Fuller, *Utopia or Oblivion* (New York: Bantam Books, 1969), s. 360.

gin haline gelmiştir. Belki daha doğrusu, Fullercı toplumsal teori bireyi yeryüzünü mekanik bir uzay gemisi olarak idare eden bir astronot olarak görür. Burada, gerçek kimliğine kavuşan tasarım bildik planlamanın sıradan dünyasını terk ederek Kubrick'in 2001'indeki yıldızlar arası uzaya doğru yola çıkar. Bu büyü öz olarak sinematiktir ve dayandığı film kadar da sentetiktir.

Fuller'in eserinin popüler bir ilgi görmesi bu eserin bir açığı olarak açıklanabilir; yani, kent ve cemaat konusunda araştırmacı bir radikal teorisinin yokluğundan gelen boşluğun bir sonucu olan bir kusur olarak. Fourier'nin cemaat yorumlarının neden onun kuşağını izleyen çok sayıda kuşağın ilgisini çekmediği de sorulabilir. On dokuzuncu yüzyılın başlarında su yüzüne çıkan geniş ufuklu ütopyacı vizyonlar hangi noktada ve hangi nedenlerle varlıklarını sonraki dönemlere taşıyamamışlardır? Halbuki onlara asıl ihtiyaç duyan dönemlerdir bunlar. Bu kopuş Marksizmin bir toplumsal hareket olarak yükselişine kadar uzanır. Ağırlıkla Marx'ın sınıf teorisinin verdiği itkiyle, kent ciddi bir ilgi konusu olmaktan ve cemaat nosyonu da toplumsal yeniden yapılanmada bir amaç olmaktan çıkmıştır. Radikalizm, fabrikada ve proletaryada neredeyse bambaşka bir alan bulmuştur. Tıpkı burjuva kent sosyolojisinin kent adına işyerini ihmal etmiş olması gibi, radikal toplumsal teori de işyeri adına kenti ihmal etmiştir. İki alanın eleştiri ve yeniden kuruluşun birleşik alanı olarak bütünleşebilmesi, özellikle Kropotkin ve William Morris gibi, ancak geçen yüzyılın az sayıda radikal teorisyenine kalmıştır.

İşçi bile sadece bir fabrika ortamında varolamaz ve toplumsal deneyimleri üretim noktasında tüketilemez. Proletarya yalnızca sınıfsal bir varlık değil, aynı zamanda kentsel varlıktır da. Kapitalizm, genelde işçileri sömürülen bir artı-değer üreticisinden çok kent sakini olarak -kirlenmenin, kalabalığın, tecrit edilmişliğin, mülk yoksunluğunun, yöresel çöküşün, kötü ulaşımın, yönetsel manipülasyonun ve megalopoliten yaşamın duyusal olarak insanlıktan çıkarıcı etkilerinin kurbanı olarak- devrimci görüşlere daha açık kılan geniş bir toplumsal bunalım yaratır. Marx ve Engels bu olguya onlar adına konuşan çömezlerinden çok daha az ilgisiz kalmıştır. Engels, 1872'de kaleme aldığı *Konut Sorunu*'nda, görüşlerini hiç çekinmeden Owen ve Fourier'nin en ya-

şamsal kavramlarıyla güvenle bağlantılandırmıştır. Konut sorununu -ya da bir bütün olarak kent sorunu da diyebilirsiniz- çözmek için Engels büyük kentlerin ademimerkezileştirilmesi ve kent-kır ikileminin aşılması gerektiğini öne sürer. Aynı tema, on üç yıl sonra, Engels'in son derece etkili olan *Anti-Duhring* kitabında yeniden ortaya atılmıştır. Marksizm'in kabalaştırılması ve güçlü bir politik ideolojiye dönüştürülmesiyle, bu gelenek geri planda kalmıştır. "Bilimsel sosyalizm" nosyonu Marx'ın ütopyacı öncelleri ve onların eserlerine işlemiş cemaatçi vizyona karşı ayrı bir önyargıya güç katmıştır. Yüzyıl bitimiyle, kent sorunları Marksist teoride önemli bir konu olmaktan tamamen çıkmıştır. Hatta ademimerkezilik nosyonu "ütopik" bir saçmalık olarak sorumsuzca gözden çıkarılmıştır.

Ancak 1960 sonlarında tasarımın tümüyle yeni bir yaşam tarzının bir işlevi olarak ortaya çıktığını görüyoruz. Bu yaklaşımın Fourier dönemiyle günümüz arasındaki uzun ara dönemde az sayıda yandaşının olduğunu görmek için kent tarihine şöyle bir göz atmak yeter. Altmışlar, mevcut toplumdan düş kırıklığına uğramış önemli sayıda genç insanın kendi kurucu ütopik projelerine yönelmeleri sonucu, cemaat kavramının geniş bir popüler ölçekte -aslında, ağırlıkla kuşaksal bir ölçekte- gelişmeye başlaması anlamında eşsizdir. Yeni değerler, genelde bir bütün olarak meta sistemiyle tam bir kopuşu gerektirecek ve yeni bir toplumsallık biçimine yolu açacak tarzda formüle edilmiştir.

Bu yeni değerleri ve toplumsallık biçimlerini -o günden beri "karşı kültür" başlığı altında sınıflandırılan değerler ve biçimler- formüle etmeye başlayan genç insanlar tartışmasız bir biçimde ayrıcalıklı bir toplumsal katmanı oluşturuyordu. Çoğu zengin, beyaz, orta sınıf banliyölerinden ve yeni Amerikan teknokrasisinin kuşatması altındaki eğitim kurumlarına dönüşen iyi üniversitelerden geliyordu. Bizzat hareketin sıradan doğasına kanıt olarak kendi ayrıcalıklı statülerinin altını çizmek kilit bir sorunu gölgede bırakır: Her şeyden önce bu ayrıcalıkları üretmiş toplumsal ve maddi değerlerin reddine ayrıcalıkların kendisi neden yol açmıştır? Daha doğrusu, kendilerinden önceki çok sayıda kuşak gibi, bu genç insanlar da neden anne babalarının temel de-

ğerlerini devralmadılar ve kendilerine miras kalan ayrıcalık alanlarını genişletmediler?

Bu sorular ileri kapitalist ülkelerdeki radikal toplumsal hareketlerin maddi öncüllerinde tarihsel bir değişimi gösterir. Altmışlarla birlikte, "Birinci Dünya" tarihinde eşi görülmedik teknolojik değişimlere sahne oldu. Teknoloji, maddi yokluğun doğurduğu, özellikle burjuva çağın öne çıkardığı değerlerin artık ahlâki ya da kültürel olarak önemini yitirdikleri bir noktaya dayandı. Çalışma etiği, maddi feragata verilen ahlâki otorite, tamahkârlık ve vurdumduymazlık, rekabet ve "serbest girişim"e verilen yüksek toplumsal değer, egoizme dayalı özelleştirme ve özelleşme vurgusu, tamamen zıt -ömür boyu ağır koşullarda çalışma ve cemaat ile bireysel insan güçlerinin eksiksiz ifadesine yönelik maddi güven arayışından kurtulma- alternatifler üreten teknolojik başarılar ışığında miyadını doldurmuş görünüyor. Teknolojik gelişmenin önünü açtığı yeni alternatifler, görüldüğü kadarıyla, geçmişin gözde değerlerinin miyadını doldurmakla kalmayıp saçma olduklarını da gösteriyorlar. Eski toplumun en zayıf halkasından sahte ayrıcalığı reddetmenin gerçek ayrıcalığına sahip bir kesim doğmasında bir çelişki yoktur.

Bu, karşı-kültürün teknolojik bağlamının bilinçli olarak kavrandığı ve toplumun tamamı için tutarlı bir perspektife sokulduğunu söylemek anlamına gelmez. Aslında, çoğu orta sınıftan kopup gelen gençlerin ve öğrencilerin bakış açıları ağırlıkla sezigiseldi ve yerleşik toplumdan beslenen geçici heveslerin ağına kolayca düşüyordu. Yeni hareketin yanlışları, ateşliliği ve kişotvari eğilimleri, kısmen yeterli bilincin yokluğuyla açıklanabilir. Genelde, genç insanlar, yeni kültürün yüzeysel özelliklerini kendi çıkarları için ustaca kullanan ticari çıkarlar tarafından kolaylıkla tuzığa düşürülüp, acımasızca sömürülüyordu. Daha yeni keşfettikleri özgürlük duygusunun sarhoşluğu içindeki bu kuşaktan çok sayıda genç, tam özgürlüğün egemen bir özgürlük karşıtı sistemde imkânsız olduğu acı gerçeğinin ayırdına varmamıştı. Yalnızca örnek olma gücüne ve ahlâki iknaya dayanarak egemen kültürün yerine kendi kültürlerini hızla geçirebilecekleri umuduna kapıldıkları oranda, başarısızlığa uğradılar. Ancak kendilerini tüm toplumu devrimcileştirecek geniş bir hareketin en gelişmiş kesimi

olarak görmeye başladıkları oranda, kültürleri sonuçta toplumsal yaşamın her yönünü değiştirebilecek olan tarihsel bir aydınlanmanın parçası olarak ağırlık kazandı.

Bu kültürün en çarpıcı özelliği soyut toplumsal ideallerin alanı olarak toplumsal ilişkilere verdiği ağırlık, özgürlük ve aşkı günlük yaşamın varoluşsal gerçekliklerine çevirme çabalarıdır. Bu kişisel olduğu kadar toplumsal boyutlu yaklaşım, yalnızca doktriner sosyalist teorinin giderek açıktan bir eleştirisini değil, aynı zamanda tasarım-yönsemeli kent planlamasının da eleştirisini doğurmaktadır. Başboş gençliğin kırsal komünlere "çekilmesi" hakkında çok şey yazıldı. Bu ekolojik zihniyetli genç insanların, genelde insanlıktan çıkarıcı kentsel "canlanma" ve "onarım" projelerine karşı alternatif öneriler sunarak, kent planlamasına öldürücü bir darbe indirmeleri hakkında ise çok daha az şey yazıldı. Bu alternatifler daha çok, bildik kent planlamacılarının tasarımlarından kökten farklı olan bir tasarım anlayışından hareket ediyordu. Karşı-kültürün planlamacıları açısından, herhangi bir tasarımın kalkış noktası kentin trafiği, iletişimi ve ekonomik etkinlikleri ne kadar hızlandırdığı değildi. Bu planlamacılar, daha çok, tasarımın kişisel mahremiyeti güçlendirmeye, çok yönlü toplumsal ilişkilerle, hiyerarşi tanımayan örgütlenme tarzlarıyla, komün halinde yaşama düzenlemeleriyle ve piyasa ekonomisinden maddi bağımsızlıkla ilişkisi üzerinde duruyordu. Tasarım, burada, soyut uzam ve verimlilik kavramlarından değil; statükonun açıktan eleştirisinden ve gelişen yaşam tarzlarında temellenen, statükonun yerini alacak özgür insan ilişkilerine dair bir kavrayıştan hareket ediyordu. Planın tasarım öğeleri, tüm ülkeye yayılmış çok sayıda komünlerdeki altkültürler olarak zaten denenmiş olan radikal bir biçimde yeni toplumsal alternatiflerden çıkıyordu. Sık kullanılan bir ifadeyle söyleycek olursak: Bu, hiyerarşik uzamın yerine özgür uzamı geçirme girişimiydi.

Altmışların sonlarında ve yetmişlerin başlarında geliştirilecek olan çok sayıda planlar arasında belki de en etkileyici olanı, Berkeley'de, Halkın Mimarı, yerel Kiracılar Sendikası ve yine yerel bir gıda kooperatifinin üyeleri tarafından kaleme alınmıştır. Plan, dikkate değer ölçüde yüksek bir radikal toplumsal bilinç sergiliyordu. Planın esin kaynağı, Mayıs 1969'daki "Halk Parkı" ola-

yıydı. Gençler, öğrenciler ve sonraları Berkeley'in sıradan yurttaşları burada, Kaliforniya Üniversitesi'ne ait boş bir çöp sahasından göz açıp kapayıncaya kadar yarattıkları sevimli bir park ve oyun alanını korumak için bir haftadan daha uzun bir süre polisle çatışmıştı. Bir gencin ölümü, çok sayıda ağır yaralı ve kitlesel tutuklamalar pahasına eski sahiplerine geçen park şu sıralar bir park alanı ve futbol sahasıdır. Ancak bu olayın anısı zamanla hafızalardan silindi. Genç Berkeley planlamacıları için, "Halk Parkı, Devrimci Ekoloji Hareketi'nin başlangıcıdır"; ne yazık ki, bu zamana kadar büyük umutlarla ayakta kalmış bir hareketin başlangıcı. *Komünal Bir Çevre için Proje* adını alan plan radikal bir biçimde karşı-kültürel bir hamleydi. *Proje*'nin yazarlarının ifade ettiği gibi, "halk politikası bize Sistem'e direnmenin araçlarını sağlarken, devrimci kültür de yaşamlarımızı örgütlemenin komünal, ekolojik olarak sürdürülebilir yeni yollarını sağlar."²¹ *Proje*, yalnızca bir yeniden yapılanma değil, aynı zamanda yerleşik düzene karşı geniş toplumsal alanda mücadele etmenin de bir planıdır.

Berkeley planlamacılarının bu belgesi mevcut bir cemaati yapısal olarak yeniden tasarlamaktan daha fazlasını hedefler; belge en temel insani ilişkiler düzeyinde yeni bir yaşam tarzını açıkça dile getirir ve bunun keşfine girer. Yeni yaşam tarzı komünaldır ve kendini olabildiğince meta ilişkileri dışında tutmaya çalışır. Tasarımın hedefi, "tüketimi azaltmak, temel insani ihtiyaçları daha etkin olarak sağlamak, sisteme direnmek, kendimizi desteklemek ve atomize yaşamının sıkıntılarını altetmek için yaşamlarımızı örgütlemenin komünal yollarını" bulmaktır. Toplumsal ve özel, tek bir ifadede tamamen iç içe geçmiştir. Tasarım baskıcı toplum örgütlenmesine karşı duran yeni bir yaşam tarzını dile getirir.²²

Barınma, "iletişimi yüreklendirmek ve özelleşmeyi kırmak üzere... yaşamlarımızdaki parçalanmışlığın üstesinden gelmek için" yeniden tasarlanmıştır. Planı kaleme alanlar, "kadınların özgürleşmesi ve yeni bir komünal ahlâk ile birlikte, çekirdek aile

21. *Sources* içinde "Blueprint for a Communal Environment", der. Theodore Roszak (New York: Harper Colophon Books, 1972), s. 393.

22. Agy., s. 394.

miyadını doldurmaya başlıyor" saptamasını yapmıştır. Aynı şekilde, "komünal yemek odaları, toplantı salonları ve çalışma alanları" gibi daha çok etkileşim sağlayan geniş, çok amaçlı odaları olan yerleşim planları önerilmiştir. Teraslar arası geçişler oluşturmak ve yüksek dış duvarları üst katlarla ve odalarla olduğu kadar komşu evlerle de iletişim noktalarına dönüştürmek üzere yöntemler düşünülmüştür.²³

Genç planlamacılar "Berkeley'deki tüm toprakların alınır satılır metalar olarak görüldüğünü" kaydeder. "Uzam, tüketim amaçlı düzenli parçalara bölünmüştür. Parseller arasındaki boşluklar insanların işyerlerinden piyasalara akmasını sağlayan ulaşım 'koridorları'dır". *Proje* toprakları parklara ve bahçelere açmak için çitlerin sökülmesini öneriyor. Evler arasındaki "ara yollar" iç ve dış uzam arasındaki katı bölünmüşlüğü kırmak için öneriliyor. Bu önerilerin amacı yalnızca kent sakinlerinin dünyasına doğayı getirmek değil, aynı zamanda yakın iletişim bulvarları da açmaktır. Plan, yalnızca kamu alanları ve parklarına değil, aynı zamanda insanların gündelik yaşamlarını sürdürdüğü doğrudan komşuluğa da ağırlık veriyor. Aslında, plan, şahane bir umursamazlıkla, boş toprakların yöre insanlarına geçmesini ve komünal alanlara çevrilmesini önererek, tüm özel mülkiyet kaygılarını rüzgâra savuruyor.²⁴

Plan, Berkeley sokaklarının yarısının toplu ulaşımı canlandırmak ve meskûn alanlardaki trafik sıkışıklığını önlemek için kolaylıkla trafiğe kapatılabileceğini saptamıştır. Bu, "şimdi sahip olduğumuz park alanlarının *on katı* fazla alanı halkın kullanımına açacaktır. Ara bölgeler, yeniden değerlendirilen ve yapay tepeler oluşturmakta kullanılan örtü malzemeleri ile parklar, bahçeler, meydanlar haline gelebilir." Plan, Berkeley sakinlerine bir yerden bir yere mümkün olduğunca yürüyerek ya da bisikletle gidilmesini salık vermektedir. Eğer motorlu araçların kullanılması gerekiyorsa, bunlar bir araya getirilmeli ve kullanımları komünal bir temelde düzenlenmelidir. İnsanlar, trafikteki araç sayısını indirmek ve beraber yolculuğun insani deneyimini paylaşmak için, ortak güzergâhlarda birlikte yolculuk etmelidir. Yine plan-

23. Age., s. 395.

24. Age., s. 399, 400.

lamacıların tespitine göre, "küçük yöre grupları, parçalanmış ilişkileri yeniden kurmak ve yerel düzeyde (çocuk bakımından eğitime) işleri bütünlük içinde ele almak için kaynakları ve enerjileri seferber ettiğinde", cemaat hizmetleri, bir "kuantum sıçraması" gerçekleştirecektir. Bu bağlamda, *Proje* insanlara çocuk bakım merkezleri oluşturmak amacıyla evlerini dönüşümlü kullanmalarını önermektedir. İlk yardım becerileri ve daha ileri tıp teknikleri bilgisi komşuluk temelinde seferber edilebilir. Nihayet, kirlenmeyi ve yeniden çevrime sokulabilir kaynakların yok olmasını önlemek için atıklar kolektif olarak yeniden çevrime sokulmalıdır.²⁵

Proje, kenti kırsallaştırmak ve sakinlerinin maddi bağımsızlığını güçlendirmek için yenilikçi ve yaratıcı bir program ileri sürer. Bitki artıklarından gübre yapmak ve fideler yetiştirmek gibi özel alanlara bile girerek, organik gıda üretimi için evlerin arka bahçelerinde ortaklaşa çalışmayı önerir. "Kırsal komünlerin ve küçük çiftçilerin organik yiyecek maddelerini kabul edecek ve onları yöredeki yiyecek birimlerine dağıtacak Halk Pazarları"nın kurulmasını savunur. "Böyle bir pazarın başka yararları da olacaktır; zanaatkârlar burada kendi el ürünlerini satabilirler." "Halk Pazarı, uzamın komünal kullanımı hakkında yaratıcı bir düşüncenin somut bir örneği olarak görülür. Bu pazar yerleşik değildir ve yörenin çocuklarına kurulmadığı günlerde oyun alanı olarak hizmet edecek şekilde oluşturulmuştur."²⁶

Proje, bu yeniden kurucu fikirler toplamının Berkeley'i ya da diğer cemaatleri "özgürleştireceği" yanılsamasına kapılmaz. Bu kavramların hayata geçirilmesi, bireysel ben'in tecrit edilmişliğe pasif bir biçimde boyun eğmekten ve bürokratik kurumlara bağımlılıktan kurtularak komünal bağlantılar ve karşılıklı yardımlaşmanın yüz yüze ağlarını yaratacak popüler inisiyatiflere geçişinin ilk adımları olarak görülür. Son aşamada, toplum tümüyle şu anda bir azınlığa hiyerarşik bağımlılığa zorlanan büyük çoğunluk tarafından yeniden örgütlenmek zorunda kalacaktır. Gelgelelim, bu devrimci değişimler gerçekleştirilene kadar, işlek cemaat bağlarından beslenen yeni bir zihniyet örülmelidir; öyle ki,

25. Age., s. 411-12.

26. Age., s.405.

insanlar kendi en temel kişisel ihtiyaçlarını geniş toplumsal ideallerle birleştirebilsinler. Gerçekten de, bu birleşme yaratılmadan, bu idealler soyutlamalar olarak kalacak ve hiçbir zaman gerçekleştirilemeyecektir.

Proje'nin yapısal önerilerinden birçoğu yeni değildir. Evler arası bağlantı için teraslardan yararlanma fikri tartışmasız Pueblo Yerlileri'nin köylerinden, kentsel bahçeler Ortaçağ komünlerinden ve genel olarak kapitalizm öncesi kasabalardan, yayalara ayrılmış yollar ve meydanlar Rönesans kentleri ve erken dönem kent biçimlerinden alınmıştır. Ancak, planı biricik kılan şey, tasarım kavramlarını giderek bürokratikleşen bir toplumun karşı tezi olan köktenci yeni yaşam tarzlarından hareket ederek oluşturmastır. Kuşkusuz, tasarım öğelerinin her biri, geçmişteki birçok radikal fikirler örneğinde olduğu gibi, parça parça alışıldık yaşam tarzlarınınca massedilebilir. Plan, bu ihtimale duyarlıdır. Başından itibaren, 'devrimci bir duruş benimser. Herhangi bir tasarım ortaya koyarken bunun daha baştan çoğunluk kültürüne karşı bir kültür olduğu kabul edilir; o, tecrit edilmişlikten çok cemaati, kaynakların ve becerilerin özel sahipliğinden çok paylaşılmasını, burjuva piyasa ilişkilerine bağımlılıktan çok ondan bağımsızlaşmayı, egoizm ve rekabetten çok sevgi ilişkilerini ve karşılıklı yardımı savunan bir kültürdür. *Proje*, görünüşte radikal diğer planların irdelemediği özgür bir cemaat için toplumsal önkoşulları açıkça dile getirir. "Putkırıcı" değil, insancıldır; "orijinal" değil, radikaldir. Ve planlamacılar tarihsel öncülerinin tam olarak bilincinde olsunlar ya da olmasınlar, Helenik bir kent yaşamı vizyonu ortaya koyuyorlardı. Onları göre, gerçekten insani kent, her birinin kendi içinde bütünlüğünü inkâr etmeden, bireyin toplumla, kentin kırla, toplumsal ihtiyaçların kişisel ihtiyaçlarla bütünleşmesini destekleyen bir yaşam tarzıdır; yalnızca bir "tasarım" değil.

Altmışlar geride kaldı; onlarla birlikte başıboş gençliğin ve radikal öğrencilerin yarattığı büyük umutların çoğu da. Geleneksel değerlere yönelik meydan okumalardan yakayı kurtarmayı gözetken, güvensiz, güya "ortalama standartta Amerikalıların oluşturduğu olgun kamuoyu statükoya sıkı sıkıya bağlanmaya, gerçekte, her halükârda bir uydurma olan geçmişe yüklenmiş bir

"masumiyeti" uyandırmaya çalışıyor. Karşı-kültür açıktan düşman güçler karşısında ne zaman kendini ortaya koysa, sekter Marksizm ve "Üçüncü Dünya" gözlemciliği biçimine bürünmüş politik bir uyuşturucu satıcısı tarzıyla boğuşmak zorunda kalmaktadır. Burada, arkaik ideolojiler ve örgütlenme tarzları "radikalizm" postuna bürünür ve mikroplar gibi, kamusal hastalık ve politik baskıyla açılan yaralara hücum ederler.

Kuşkusuz çok daha geniş bir kültürel ve toplumsal gelişme olarak bildiğimiz şeyin bu çekilme aşaması bile, her şeye rağmen, bir olgunlaşma dönemi olarak değerli olabilir. Yeni bir dünya sadece geleceğin yollarına çiçekler saçarak kazanılmayacaktır. Altmışlarda böyle naif bir coşkuyla patlayan ve onyılin sonundaki sözde radikalizm içinde uyumsuz, dik kafalı ve insanlıktan çıkmış bir hale gelen ağırlıkla sezgisel itkiler, toplumsal değişim için gerekli geniş bir kamusal bilinçlilik geliştirmeyi gözetken uzun erimli bir tarihsel proje için asla yeterli değildi. Altmışların sonunda, karşı-kültür artık anlamlı ve anlaşılır bir dille Amerika'ya seslenmeyi kesmişti. Politikleşmesi, mümkün olanın en kötüsü olmuştu: Öfke dolu ve amaçsız bir biçimde şiddete dayalı retorik. Altmışların ortalarındaki çiçeklerinden çok uzaklaşan, altmış sonlarının öfkeyle sıkılmış yumrukları alarm işaretleriydi ve kamuoyundan hızlı bir kopuşa hizmet etmişti.

Yine de, genç insanların yarattığı bu hareketin öne çıkardığı talepler olduğu gibi duruyor. Hareketin erken dönemindeki üründen ne kadar kaybettiği bir yana, herhangi bir toplumsal gelecekte söz edeceksek, bu talepler kaçınılmaz olarak yenilenmeli ve gündeme getirilmelidir. Çok soyut toplumsal özgürleşme idealleriyle kişisel özgürleşmeyi bir potada eritmek için, gerçek anlamda kurtulmuş bir toplumun dayanmak zorunda olduğu özgürlükçü çekirdek cemaatçi ilişkiler oluşturabilmek için, bireysel ben'ler ve onların öteki ben'lerle ilişkisi üzerindeki meta ilişkilerinin etkisini kırmak için, duygusallığın ve insanca bir duyarlılığın kendiliğinden dışavurulması gereğini savunmak için, tüm biçimleri ve tezahürleriyle hiyerarşi ve tahakküme meydan okumak için, doğal dünyayla kurulan ekolojik bir dengeye dayanan ademimerkezileşmiş yeni topluluklar ortaya çıkarmak için; kısaca, tüm bu talepleri tek bir demet halinde öne sürmek için

karşı-kültür, uzun bir tarihi olan insan düşlerini ve arzularını modern bir tarzda dile getirmiştir. Ve sezgisel de olsa, tarihte eşi görülmemiş teknolojik ilerlemelerin karşısına diktiği tarihsel meydan okuyuş zemininde bunu yapmıştır. Bu talepler politik baskıyla asla tamamen ortadan kaldırılamaz; çünkü onlar geleceğe gözlerini dikmiş insanlığın hafızasında yer etmiş, giderek özbinleş kazanan bir aklın sesi haline gelmiştir. Daha bu yakınlarda küçük bir azınlık oluşturan gençlerin ateşli tartışmalara konu olan görüşleri artık tüm yaş gruplarından milyonlarca insan tarafından bilinçaltında benimseniyor.

Bu taleplerin serpilip gelişmesine kuvvetle destek olan şey toplumun bugün çok az sayıda seçenikle baş başa bırakılmasıdır. Kent tarihsel evrimini tamamlamıştır. Her biri tarımsal çıkarlara bağlı olarak gelişen köy, tapınak arazisi, kale ya da yönetim merkezinden kent dışına tamamen hâkim olan megalopolise uzanan kent diyalektiği tarihte bilinen şekliyle kentin mutlak inkârının göstergesidir. Modern kent söz konusu olduğunda, artık kendine ait kolektif bir kentsel çıkarı olan, açıkça tanımlanmış bir kentsel varlıktan bahsedemiyoruz. Nasıl tarih içinde kentin her aşaması ya da "âni" onun kendi iç sınırlılıklarını gösteriyorsa, aynı şekilde megalopolis de genelde kentin *-communitas*'tan farklılaşmış *-civitas*'ın- sınırlarını temsil eder. Devletin oluşumundaki politik ilke, cemaat bağları yerine bürokratik bağları koyarak, toplumsal ilkenin tüm unsurlarını dağıtıyor. Kişileşmiş uzam kurumsal uzama; ve modern kentin hızla gettolaşmasıyla, Oscar Newman'ın kabaca "korunabilir uzam" dediği şeye çözülüyor. İnsani ölçek dev kentlere kurban edildi. Ne kırsal ne de kentsel olan bu "anti-kent"te cemaat gelişimi ya da insani toplumsallık için yer yoktur. Çoğu durumda, megalopolis, her biri çevresindeki yabancılara duydukları düşmanlıkla içsel olarak "birleşmiş", karşılıklı düşman bölgelere parçalanmıştır. En kötüsü, bu kentsel ur, fiziksel, ahlâki ve lojistik çürüme içindedir. Artık, metaların üretimi ve pazarlanması için verimli bir alan olarak kendi koşullarında bile işlevsiz kalmıştır.

Kent planlaması, kenti bir lojistik ve tasarım sorunu olarak ele alarak bu bunalımı onaylar. Geleneksel planlamacıların etkin hareket kaygıları, insanın değişim değeri olarak kapitalist ekonomi

içinde dolaşıma giren metallerden pek de yüksek olmayan bir düzeye indirgenmesiyle ilgilidir. Kent planlamasında bilgisayar simülasyonu tekniklerinin zafer kazanması, kent sakinlerinin Ortaçağ komünündeki "kardeş" statüsünden geleneksel burjuva kentindeki "yurttaş" statüsüne ve son olarak da megalopolisteki bir sayı statüsüne indirilmesini gösterir. Geleneksel kent insan toplumsallığını nasıl kan bağlarından kurtarıyorsa, megalopolis de genelde toplumsallığı çözer ve onu sayısal bir çokluğa indirger. Kent planlaması bu çözme eylemini ideoloji olarak temsil eder. Dinamik tasarımda, insanlar "nüfus" olarak nitelenir ve insan ilişkileri de ihtiyaçlar ve mevcut sistemin kısıtlamaları tarafından yönlendirilen salt hareketler halini alır.

Burada, genç Berkeley planlamacıları ile onların bildik karıştırları arasındaki derin farklılığa tanık oluyoruz. Berkeley planlamacıları, kentleşmenin bireyi burjuva piyasanın yabancılaşmış ve özelleşmiş dünyasına sokarak insan toplumsallığını kan bağlarından kurtaramayacağı öncülünden yola çıkar. *Proje*'de, toplumsallık komün içinde soy kütüğünden çok insani yakınlık tarafından özgürce kurulan bağlarla yeniden oluşturulur. Kentsellik, aslında, komünlerden oluşmuş bir komün olarak gerçekleştirilir. Kenti olduğu gibi kabul eden geleneksel kent planlaması insanileşmiş bir toprak parçasının; yani, komünlerden, yalnızca akrabalık ilişkileri ve kan bağları değil, tercih ve seçmeci yakınlıkla birleşmiş çekirdek gruplardan oluşmuş bir komün olarak yeni bir *polis*'in ne anlama geldiği hakkında bir fikir vermez. Aynı şekilde, nasıl insanlar sadece bir "nüfus" haline gelmişse, topraksallık da insanların, araçların ve metallerin akışını sağlayan bir "uzam" haline gelir. Kent planlaması, toprağın insanlar tarafından ekolojik kolonizasyonu değil, uzamın tasarım tarafından mekanik örgütlenmesi haline gelmiştir.

Kentselliği toplumsallığın insani bir alanı olarak yeniden oluşturmak için, megalopolis acımasızca parçalanmalı ve yerini, her biri içine yerleştiği doğal eko-sistemin kapasitesine göre dikkatle düzenlenmiş, ademimerkezi yeni eko-cemaatler almalıdır. Bu eko-cemaatlerin, modern teknolojinin en ileri öğelerini yerel boyutlarda uyarlayan sağlıklı eko-teknolojiler tarafından desteklenen Ortaçağ komününün ve *polis*'in en iyi yönlerini alacağını

söylemek aşırıya kaçmak olmaz. Kentle kır arasındaki denge, çimenlikleri ve birkaç ağacı "doğa" diye satan yayılmış bir banliyö olarak değil; endüstriyle tarımı, kafa emeğiyle kol emeğini birleştiren karşılıklı etkin işlevsel eko-cemaatler olarak yeniden oluşturulacaktır. Bir pencereden ya da yürüyüş esnasında seyretililecek bir gösteri nesnesi olmayan doğa, çalışmadan oyuna, insan deneyiminin tüm özelliklerinin bütünleyici bir parçası olacaktır. Doğal dünyanın ihtiyaçları, ancak bu yolla, sağlıklı yaşam mühendisinin araçsalıcı "çevreci" zihniyetini aşan sahici bir ekolojik bilinç doğuracak biçimde, toplumsal dünyanın ihtiyaçlarıyla bütünleşecektir.

Kent tarihindeki yerimiz çok özeldir. Maddi kıtlığı kalıcı kılan yetersiz bir teknolojik gelişme yüzünden kapitalizm öncesi kentler ya sınırlılıkları içinde tıkanmış ya da yalnızca orijinal boyutlarına tekrar geri dönmek ya da tümüyle yok olmak üzere, yıkıcı bir biçimde sınırlarını aşmıştır. Asya ve Yakındoğu'da olduğu gibi, kentin babadan oğula geçen kastlar ve tarımsal hiyerarşiler tarafından kemikleştirilmediği yerlerde, kentsel birlik meta sistemi ve piyasa tarafından parçalanmıştır. Bu, *polis*'in kaderiydi. Modern teknolojinin gelişmesi bugün öyle boyutlara erişmiştir ki, insanlığın, kent yaşamını insanlar ve insanlarla doğa arasındaki çıkarları dengeli, sağlıklı ve uyumlu hale getiren cemaatlere destek olabilen çizgiler paralelinde yeniden oluşturmasına imkân sağlamaktadır. Bu eko-cemaat bizim kent diyegeldiğimizden daha fazla bir şey anlatacaktır; bir toplumsal sanat eseri, insan yaratıcılığı, akıl ve ekolojik içgörü tarafından biçimlendirilen bir cemaat olacaktır.

Ne var ki, karşımıza neredeyse kesinlikle bürokratik bir seferberliğe, kronik bir toplumsal savaşa ve sürekli şiddetin bir koşuluna dönüşmüş olan bir kentsel gelişme çıkmaktadır. Nasıl kentteki en eski hiyeroglif iki yolun kesişme noktasındaki bir duvarsa, megalopolisin simgesi de pekâlâ üzerine bir silah resmi kazınmış bir polis rozeti olabilir. Bu tür bir "kent"te, toplumsal irasyonelliğin intikamı insanın insandan tam bir kopuşu biçiminde kendini gösterir. Bu bizzat kentin inkândır. Belki, daha da önemlisi, megalopolisin sınırları hiyerarşi ve tahakkümün bir aracı olarak bizzat toplumun sınırlarından daha az olmayan bir şey olarak

formüle edilebilir. Kendi haline bırakıldığında, megalopolis sadece olduğu haliyle kentin değil, insan toplumsallığının da ölüm fermanını imzalar. Çünkü, böyle bir kent dünyasında, irrasyonel ve şeytani güçlerin hizmetinde olan teknoloji uyum ve güvenliğin aracı değil, insan ruhunun ve doğal dünyanın sistematik olarak talan edilmesinin aracı haline gelir.

Mayıs 1973

Geçmişle Gelecek Arasında adlı kitabında Hannah Arendt şunu saptar: "Seçen ve adlandıran, olduğu yere bırakan ve koruyan, hazinelerin nerede olduklarını ve değerlerinin ne olduğunu gösteren, ilahi buyruk olmaksızın... gelenek olmaksızın, zaman içinde iradi bir süreklilik görülmez ve dolayısıyla, insani açıdan söylersek, ne geçmiş ne de gelecek vardır; olan yalnızca dünyanın ebedi olarak değişmesi ve dünyadaki canlıların biyolojik döngüsüdür."

Eğer kenti de, Arendt'in son derece duygulu makalelerinde ağıt yaktığı kayıp hazineye dahil edersek, bu kayıp büyük oranda modern "çağdaşlık" tutumu yüzündendir. Bu tutum ebedi değişime, ne o eşsiz geçmişe bakışa ne de geleceğe ilişkin açınımlara izin veren sorunların sürekliliğine ilişkin ölümcül iddiasıyla kentsel

bir geçmişî gerçekte reddeder. "Kent" sözcüğü insanî manzarayı kirleten şekilsiz bir yığına uygulandığı sürece, şimdiki zamanın sivil sorunlarıyla geçmişin sivil sorunlarının ve dolayısıyla, uğursuz bir anlamda, sivil geleceğin sorunlarının eşitlenebileceğine ilişkin yavan bir miti kabullenmiş oluruz. Aynı şekilde, ne geçmişî ne de geleceği, yalnızca toplumsal önkoşulları, sınırlılıkları ve tarihsel kırılğanlığının özbilincinden bile yoksun bir şimdiyi biliyoruz.

Kendi dilimiz, içinde faaliyet yürüttüğümüz sınırlılıklara; özellikle de, modern kentin işlevlerini ve sorunlarına getirdiğimiz "çözümleri" tanımlamamıza hizmet eden peşin hükümlere ihanet eder. Modern kent görüşümüzü yönlendiren; ancak ne kadar kullanışlı olursa olsun, sözü hiç edilmeyen peşin hüküm tamamen girişimcilikle ilgilidir. Gerçekten de, tüm değersiz ahlâki klişeler bir yana, kenti yalnızca bir iş alanı olarak görürüz. Temeldeki kent sorunlarımız genelde parasal açıdan ele alınır ve sıklıkla "kötü yönetim", "finansal sorumsuzluk" ve "dengesiz bütçe" neden gösterilir. Bu terminolojiden çıkan şey, görüldüğü kadarıyla, bir "iyi kent" in parasal sorunu olmayan kent olduğu ve sivil kurumların işinin kenti "sağlam bir iş" olarak yönetmek olduğudur. Anlaşılan, "en iyi kent" yalnızca bütçesini dengeleyen ve kendi finans kaynaklarını bulan kent değil, aynı zamanda belli bir kâr da eden bir kenttir.

Kent tarihiyle şöyle bir tanışık olan herhangi bir insan için, bu akıllara durgunluk veren bir kent nosyonudur; aslında, ancak en duyarsız ve sıradan burjuva çağlarda ortaya çıkabilecek bir nosyondur. Hem geçmiş hem de gelecek duygusundan yoksun olsak bile, kentin çeşitli biçimlerde bir ayin merkezi (tapınak kent), bir yönetim merkezi (saray kent), bir yurttaş kardeşliği (polis) ve bir lonca kenti (ortaçağ komünü) olarak görülmekte olduğunu hatırlasak iyi olur. Kent, ister ilahî ister dünyevî olsun, eşsiz bir toplumsal uzam, şüpheli "yabancı"nın yurttaşla dönüştürüldüğü bir alan olmuştur; bu, köklerini kan bağından, cinsel işbölümünden ve yaş gruplarından alan klan ve kabilelerin biyolojik darlığından kopmak anlamına gelir. Yunanlıların çok iyi bildikleri gibi, "iyi kent" toplumun biyoloji, aklın dürtü ve insanlığın halk üzerinde kazandığı zaferi temsil ediyordu. Sınırsız büyüme ilkesi ve "ebedi değişim" konusundaki ekonomik vurgusuyla kapitalizmin Ortaçağ

pazar yerini kavranabilir bir insani boyutun ötesine genişletmiş olması yeterince irdelenmemiş bir sorundur; ancak bu eğilimin bizi nerede içine alacağı da konjonktürel¹. Geçtiğimiz yüzyıl kentin fabrikaya boyun eğmesine, hatta onu model almasına tanık oldu. Bu yüzyılın ilk yıllarında ise kentin, görünüşte çok farklı Le Corbusier ve Frank Lloyd Wright gibi mimarlar ve planlamacılar tarafından benimsenen bir nosyona, bir "makine"ye kavramsal olarak indirgenmesine tanık oluyoruz. McLuhan cazip "küresel köy" ifadesiyle bizi çokuluslu şirketler dünyasına götürürken, Doxiades güya çokuluslu kentin uluslararası bir kent gibi görünmesini sağlayacak "disiplinler arası" araçları elimize vermektedir.

Bugün Le Corbusier, Wright, McLuhan ve Doxiades'in projeleri bize uzak görünüyorsa, onların yerini Abe Beame'nin muhasebe yöntemleri aldıysa, bu değişiklik kendi ironisini doğurmaktan geri kalmamıştır. Beame, New York politikasının merkezine açılan yolu bir kent planlamacısı ya da toplumsal bir reformcu olarak değil, bir kontrolör olarak arşınladı. Onun cemaat kavramı büyük olasılıkla New York'taki Demokratik Parti'nin ileri gelenleri ve orada gizli dönen dolaplar tarafından bitirilip tüketilmiştir. Bir Scrooge'un Dickensvari garipliklerinden bile yoksundu. Onu bir şirket teknokrati olarak görülmekten yalnızca ağarmış saçları, yaşlı yüzü ve ufak tefek cüssesi kurtarmıştır. Gariptir; ama Beame, Fransız Devrimi'ndeki Abbe Sieyes gibi, renkli, çarpıcı ve dinamik bir çağda yaşamının getirdiği yüksek itibarı kendi hesabına geçirebilen LaGuardia kuşağından bir kişidir: O ayakta kalmayı başarabilmiştir. Bu görünüş ve mesleki art alan sayesinde, Beame New York kentinin sorunlarının toplumsal reform sorunları olmaktan çıkıp parasal manipülasyon sorunlarına dönüşmesini temsil eder.

Bu dönüşüm hemen peşin olarak kabul edilmesin; kaba başlıkların çok ötesine giden içerimler taşıyor. Değişim, modern kapitalist toplumumuzun, ilkel cemaati dünyevi insanlar biçiminde toplumsallaştırmasının bir aracı olarak kentin tarihsel rolünü elin-

1. Eğilimin muğlaklığı Marx ve Engels'in yazılarında açıktır. "Konut Sorunu" adlı meşhur çalışmasında eleştirel hamlesine karşın, Engels açıkça burjuva kentin kırsal "dar bölgecilik" üzerinde belirgin bir ilerleme kaydettiği yolundaki Marx'ın görüşünü paylaşıyor.

den almakla kalmayıp, kenti toplumsal ya da kültürel bir kriterden çok parasal bir kriterle ölçen ticari bir teşebbüs seviyesine düşürdüğü anlamına gelir. Bu değişim, aslında, kenti tarih kitaplarından çıkarıp muhasebe defterlerine yerleştirerek, Arendt'in en çok korktuğu "ebedi değişim"e yeni bir kaba özellik kazandırmaktadır. Kent artık toplumsal teorinin, cemaatin ya da psikolojinin değil, muhasebenin bir sorunudur. Bir insan eseri olmaktan çıkmış, bir meta haline gelmiştir. Kazanımları mimari güzellik, kültürel esin ve insani toplumsallığı ile değil, ekonomik verimlilik, vergilendirilebilir kaynaklar ve mali başarısı ile değerlendirilecektir. Kentin fabrika ve ticarete boyun eğdirilmesi sürecini kapsayan bu gelişmenin en şaşırtıcı yanı, kent teorisinin saygın toplumsal ve kültürel kriterlerinin modern kente uygulanabileceği iddiasından vazgeçmesi olmuştur. Mimari, sosyoloji, antropoloji, planlama ve kültür tarihi bize bugünkü haliyle kent hakkında hiçbir şey anlatmaz. Kent ideolojisi iş ideolojisidir. Araçları da Doxiades'in yerleşim bilimi (ekistics) değil, iki girişli muhasebedir.

Kenti ne oranda tarih kitaplarından çıkarıp muhasebe defterlerine soktuğumuz yalnızca kuzeydoğu kentlerinin gerilemesi değil, güneş kuşağı* kentlerinin serpilip gelişmesinden de bellidir. Başarı, burada, kişotvari bir başarısızlık biçimidir; zira günümüzdeki tarihsel kent eğilimi kentlere değil, kentsiz garip bir kentleşme biçimine yönelmektedir. Güneş kuşağı kentlerinin neredeyse tamamının endüstriyel ve ticari "fare kapanları"na (*Fortune* dergisinin ifadesi) çevrilmesi mahvedici bir "başarı" biçimidir. İş bir tapınma, büyüme bir tanrı, para da bir muska haline gelmektedir. Mit, kent tarihinin en alçaltıcı ideolojilerinden birini yaratmak üzere, en dünyevi nicel biçimiyle yeniden ortaya çıkıyor. Los Angeles, Phoenix, Dallas ve Houston'dan doğu yakasında Tampa ve Miami'ye kadar uzanan plastik, özensiz bölgeler, yüksek binalar ve kat kat bürolarda, yaşam ve kültür kitle üretimi, kitle ticareti ve kitle kültürüne kurban edilmektedir. "Güney sınırı" boyunca dikilmiş çirkin yapılar tarih, sahici kültürel iletişim, kentsel gelişim ve odaklanma duygusundan yoksundur. Kentler, çoğu zaman, bir evrimle değil, muazzam sıç-

* ABD'nin güney ve güney batısı. (ç.n.)

ramalarla hareket ediyorlar ve sıçramaları ateşleyen güç, ister petrol ya da bakır, uzay teknolojisi ya da elektronik, isterse geniş sığır çiftlikleri isterse tarım olsun, bir tür "kaynak"tır. "Altın ateşi" güneş kuşağını asla terk etmedi; sadece altını farklı, daha ateşli bir tarzda üretti. Eğer Amerikan imparatorluğu ilk kolonilerini batı sınırlarında bulmuşsa, bunun sebebi güneş kuşağı kentlerinin onun geleneksel ileri karakolları ve en saldırgan ülke içi dürtülerinin kavşak noktaları olmasıdır.

Yine, şimdilerde yaygın Standart Metropoliten İstatistik Alanları olan, bu kavşak noktaları ekonomik olarak da "önem taşırlar". Bunlar, II. Dünya Savaşı'nın doğurduğu "yeni" endüstrilerin, durmadan çalışan fabrika "çiftlikler" in, yüksek teknoloji yakıtlarının, alış veriş merkezlerinin odaklandıkları yerlerdir. Büyük hükümet, özellikle Federal hükümet, büyük işletmelerin boş bıraktığı her karışı işgal eder ve bu ikisi kaçınılmaz olarak büyük bir bürokrasi oluşturmak üzere bir araya gelirler. Güneş kuşağındaki SMSA'da idari özerklik nadiren stratejik bir kavramdır. En erken döneme ait kentler, radikal, sıklıkla anarşist özellikler taşıyan dini ve politik muhaliflerin kurduğu yeni "Kudüs" değil; genelde süvari birliklerinin kaleleriydi. Sınır bölgesi sert bireycilik, cemaat ruhu ve orman yasası mitini beslemişse de, gündelik yaşam ve dinmek bilmez iştah, özçikarı ve özalciliği beslemiştir. Normal olarak, bölge idaresi, yalnızca yöreyi değil; tüm kentleri devasa idari bürokrasilerin bağırsaklarında eriten yerel yönetimler oluşturur. Yurttaşlık, buna bağlı olarak, sivil etkinlikler ve toplumsal reformlar yerine yatırımı teşvik, para kazanma ve büyük harcamalar yapma kapasitelerine bakılarak değerlendirilir.

Kuzeydoğu kentleri önemli oranda farklıdır. Bir kent olarak çektiği acılar nedeniyle tüm bölge kentleri için paradigma olan New York, göçmenlerin kıtaya girişleri ve "Amerikan Rüyası"nın gerçekleri ile ilk yüzleşmelerinin en önemli noktasıydı. Kent yalnızca büyük bir liman ve finans merkezi olarak değil, aynı zamanda Avrupa'dan kopup gelen çok dilli göçmenlerin kullanışlı bir emek gücüne döküldüğü bir pota olarak da yüksek bir statü kazandı. Amerikan iş çevreleri, öfkeyle ve hoyratça da olsa kente özel bir statü vermişti. İster büyük yatırımlar, politik ayrıcalıklar isterse, daha önemlisi, toplumsal reformlar sayesinde olsun, kent

Avrupa'yla demografik ve kültürel göbek bağı olarak desteklenmekteydi. Kıtadaki diğer kentlerden çok daha kozmopolit olan kent, maddi ve entelektüel zenginlikleriyle, eski dünyanın cankurtaran simidi oldu. Eğer Birleşik Devletler'in tek bir parçası Amerikan "eritme potası" ise, o parça New York City'yd; ve eğer Amerika, Avrupa'nın emeğini ve becerilerini çekmek için belli bir demografik ve kültürel homojenlik yaratacak bir mekâna ihtiyaç duymuşsa, bunu da New York City ile başarmıştı.

New York'un şimdiki "parasal bunalımı", gayet açık olarak, kentin kendi başına bırakıldığı anlamına gelir. Geleneksel işlevi artık gerekli olmaktan çıkmıştır. Bugün, New York'un göçmen kabileleri Avrupa'dan değil, Birleşik Devletler içinden ve İspanyol kökenli "sömürgeleri"nden gelmektedir. Teknolojinin daha az kas daha çok beceriye ihtiyaç duyduğu bir zamanda, New York'un gerekli "insan kaynakları"nın tarihsel bir giriş limanı olma özelliği sona ermiş ve burası gereksiz "insan artıkları"nın çöp sahası haline gelmiştir. Özgürlük Anıtı dinsel ve politik kırımdan kaçan yerli sığınmacılara sırtı dönük duruyor. Artan oranda siyahları, İspanyol kökenlileri ve yaşlılarıyla, kent ekonomik bir anakronizm ve politik bir tehlikeye dönüştü. Artık kentin birçok kısmında çoğunluğu oluşturan "azınlıklar" son derece şirketleşmiş, mekanize ve planlı bir ekonominin önünde engel olarak görülüyorlar. Feodalizmin çöküş yıllarında, Avrupa'nın her yerinde ortaya çıkan "efendisiz insanlar" gibi, bu azınlıklar teknokratik bir devlet kapitalizmi çağında marjinal insanlar haline gelmektedir. Kent, sistemin vicdanının sızlamasından dolayı, ruhundaki şeytanı çıkarmamız gereken, geçmişten gelen bir heyula gibi başını kaldırıyor. Fiziksel olarak, kent sefalet, arkaizme ve cüzzamlı çürüme sürecine terk edilip, akıntıya bırakılmalıdır.

Washington'ın kenti ihmal etmesini haklı çıkarmak için New York'taki başarısızlığından söz etmek, "parasal yanlış yönetim" ve "eriyen vergi tabanı" gibi beylik açıklamaları kurcalamak doyurucu bir argüman değildir. Gayet haklı olarak, Washington'ın kendisinin kuzeyindeki kozmopolisten daha sağlam parasal ya da ekonomik bir tabanının olup olmadığı sorulabilir. Washington'ın ağırlıklı olarak New York'tan akıtılan muazzam vergi gelirleriyle desteklenen bir kent olması, oligopoller ve devlet kontrolü ça-

ğında herhangi bir kentin yaşayabilmesinin artık "serbest girişim" ekonomisi düsturuyula açıklanamayacağını akla getirir. Washington yapay olarak ayakta tutuluyor, çünkü ulusal bir yönetim merkezi olarak ona ihtiyaç duyuluyor. Herhangi bir kent doğrudan ya da dolaylı Federal fonların, oligopol faaliyetlerinden gelen astronomik gelirlerin ya da yüksek gelir düzeyi tutturmuş ülkelerin sömürülen az gelirli ülkelerden akıttığı servetlerin hantal bir emicisi olduğu oranda, o kent bir bütün olarak ülke tarafından yapay olarak ayakta tutuluyor demektir. Buna göre, Washington ulusal düzeyde toplanan vergi gelirleriyle, güneş kuşağı kentleri havacılık, askeri destek, petrol parası ve gayrimenkul dalavereleriyle, güney Kaliforniya'nın zengin toplulukları ise kuzey ve doğunun yoksul eyaletlerinden yağmalanan zenginliklerle, Emperyal Vadi* New Yorkluların, Bostonluların ve Chicagoluların her gün ödedikleri yapay olarak şişirilmiş yiyecek fiyatlarıyla yaşamaktadır. New York'un her düzeyde Federal hükümetin ve finans dünyasının bir destekçisi değil de bir utanç abidesi olması, onun "parasal olarak yanlış yönetilmesi"nden çok ekonomik öneminin kalmadığının göstergesidir. Göçmen emeğinin bir merkezi olarak ağırlığı kalmamıştır ve şimdilerde aldığı göçmenler de küçümsenen bir toplumsal enkaz olarak görülmektedir.

Belki daha da önemli olan, kentin politik bakımdan tehlikeli hale gelmesidir. Bir zamanlar gerekli göçmen emeğinin kalıba dökülme sahası olan New York'un, nüfusun "vazgeçilir" kesimlerinin atılacağı bir çöplük olarak yeniden göze girebileceği pekâlâ düşünülebilir. "Koruyucu faşizm" toplumsal manzaraya sızarken, etnik olarak aşağılananların, yoksulların, hatta eksantriklerin toplumsal edilgenleştirme yararına bir yuva bulabilecekleri vahalar bırakabileceği akla yakın görünüyor. Şirket ve devlet kapitalizmi yönündeki gidişin en sinsî özelliği, böylesi vahaların temelde, "koruyucu" çeşidiyle olsa bile, totaliter bir eğilimle uyuşamaz olduklarıdır. Altmışlar, "bolluk"un huzursuzları yatıştırmak yerine ayaklandırıldığını tüm çıplaklığıyla gösterdi. Modern sosyolojinin diliyle, gelişkin maddi koşullar "yüksek beklentiler" ve sonunda tüm ülkede isyankâr bir ruh hali yaratmıştır.

* Kaliforniya'nın güney doğusunda Meksika ile Amerika arasında uzanan, çoğu deniz seviyesi altında kalan bölgenin adı. (ç.n.)

Bu açıdan bakıldığında, günümüzde, New York'un geleneksel reformist politikalarını saptırma çabaları politik kurnazlıktan öte bir şey değildir. Merkezi devletin büyüyen polisiye işlevleri ve ekonomiyi artan oranda manipüle etmesi, ardından yerel yönetim yetkilerini giderek eline geçirmesini getirdi. New York'un merkezi hükümet karşısında yerel özyönetimini kaybetmesi her yerdeki yerel kurumların uzun vadede ortadan kaldırılacağına işerettir. Karşımıza dikilecek olan, Amerika'nın kasaba ve kentlerindeki son idari yapıları midesine indirebilecek büyüklükte bir politik canavar olacaktır.

Güneş kuşağı kentlerinde, böyle bir canavarın ortaya çıkışı daha şimdiden önemli oranda bir gerçeklik kazanmıştır. Ekonomik yayılmaya, iş faaliyetlerine, hükümetçe desteklenen projelere verilen muazzam ağırlık yalnızca akılsız bir yayılma değil, korkutucu boyutta edilgen bir yurttaş topluluğu da yaratmıştır. Bu kentlerin endüstriyel, ticari ve idari faaliyetlerin kucağına teslim edilme boyutları yalnızca Endüstri Devrimi yıllarında kentlerin düştükleri sefaletle kıyaslanabilir. Bu teslimiyetin sonuçları, sivil yıpranmaya -kent'in bir zamanlar yaşamsal bir politik organ olmaları anlamında sivil- ters orantılı olarak ortaya çıkan yerel yönetimlerdeki gelişmenin bir biçimi olarak açıklanabilir. Homojenlik yöreselliği, bölgeselleşme yerel yönetimleri ve merkezi hükümetin mirasını yiyen devasa işletmeler toplumsal bakımdan etkin bir yurttaşlığın varoluşunu zedelemektedir. Güneş kuşağı kentlerinin temel ilgi alanı reform değil, büyümedir; yurttaşlarının temel kaygısı ise toplumsal katılım değil, hizmetlerdir. Politik olarak, güneş kuşağı kentlerinin sakinleri, ekonomik büyümelerinin başarısıyla yurttaşlık ve toplumsal etkinlikten yoksun bırakılmış bir müşteri topluluğu oluştururlar. Bu kentlerde ne kadar anlamlı politikalar uygulamaya konursa konsun, bu politika iş çevreleri ve hükümet tarafından bürokratik olarak yönlendirilecektir.

Eğer yüksek Helenik kent standartlarının kent ve kent gelişimi öğrencileri için bir anlamı varsa, etkin politik bir organın, sahici, toplumsal kaygılar taşıyan bir yurttaşlığın ortadan kaybolmasının bizzat kent'in ölümü olduğunu belirtmek gerekir. Yunan toplumsal düşüncesi kenti, kamuoyunu, kamu kurumlarını ve kamusal insanı

önvarsayan bir kamusal arena, bir söylem alanı ve rasyonel yönetim olarak görüyordu. Böyle bir kamunun yokluğunda, ne polis ne yurttaşlar ne de cemaat vardır. Güneş kuşağı kentleri kamusalın yerine magazini, politik ve ekonomik varlıkları öne çıkaran Amerikan tarzı gösterişli bir "diyalog" biçimini koydular. Magazinin gösterişli değer dünyasında, özgür girişimcilerin klasik piyasası bile oligopollerce yönetilen alışveriş merkezlerine, politik kurumlar atanmış bürokrasilere ve yurttaşlar vergi mükelleflerine dönüştürülmüştür. Kentten geriye kalan sadece yüksek nüfus yoğunluğudur, kentli halk değil.

Güneş kuşağı kentlerinin yerel yönetsel başarısı sivil başarısızlık anlamına geliyorsa, daha eski kentlerin yerel yönetsel başarısızlıkları belli bir dereceye kadar sivil başarı getirmiştir. Kuzeydoğudaki eski kentlerdeki belediye hizmetlerinin gerilemesiyle, kenti yöneten geleneksel kurumlarla kent nüfusu arasında bir vakum oluşuyor. Aslında, bu kurumlar otoritelerinin büyük bir kısmını yurttaşlara devretmek zorunda kalıyorlar. Yetersiz personelle çalışan belediye birimleri artık temizlik, sağlık, eğitim ve kamu güvenliği gibi temel ihtiyaçları yeterince karşıladıkları iddiasında bulunamıyorlar. Eski kentlerin kurumsal aygıtıyla hizmet isteyen halk arasında ürkütücü bir yönetsel "no man's land" ortaya çıkıyor. Bu "no man's land"; daha açıkçası, bu kentsel vakum, yavaş yavaş sıradan halk tarafından dolduruluyor. New York'un mali bunalımından çok daha çarpıcı olan, doğurduğu kamusal tepkidir. Kütüphaneler, okullar, hatta hastane ve itfaiye teşkilatları kızgın yurttaşlar tarafından işgal edilmektedir; bu, amatörlerin sıklıkla profesyonellerin hizmetlerini göreceğölçüde teknik bir kapasite sergilemelerinden dolayı değil, bunalımın tabanda yarattığı yüksek toplumsal etkinlik oranından dolayı önemli bir eğilimdir. Eski kentlerin görünürdeki gerilemeleri sonucunu, vergi mükellefleri yavaş yavaş yurttaşlara, özel alanlar sahici yörelere ve pasif bir yığın aktif bir kamuya dönüşüyor.

Bu eğilimi abartmak ve onu kuzeydoğu kentlerini kırıp geçiren bunalımlara pratik bir çözüm olarak görmek saflık olur. Bu kentlerde canlanan kamusal yaşam ekonomik ve mali temellerin zayıflamasına son vermeyecektir. Amerikan kentlerinin kaderi ağırlıklı olarak endüstriyel ve ticari "büyüme potansiyeli" tarafından

belirlenecekse, bu kriter kentin toplumsal ve kültürel bir uzam değil, bir ticari teşebbüs olarak yeniden tanımlanması demektir. Böyle görülen kent, özellikle sert ekonomik önkoşulları ve başarı standartları yüzünden artık kent olamayacaktır.

Öte yandan, kentin gerçek tarihsel temeli etkin bir politik organ ve canlı bir kamusal yaşam olarak görülecekse, o zaman New York sahici bir yerel yönetim olarak Dallas ya da Houston'dan çok daha başarılıdır. Kentsel çürüme ortasında yurttaş eylemliliğinin bu yeniden uyanışına kanıt bulmak genelde heyecan vericidir. Örneğin, geçtiğimiz yıl New York City Yurttaş Komitesi ve City Block Dernekleri Federasyonu tarafından blok dernekleri temsilcilerine yapılan çağrı 1300 eylemciyi bir araya getirdi. Bunlar, *New York Times*'in haberine göre, "cemaatle, politik bir seçim ittifakı için, sık sık kavgaya varan bir biçimde, ama coşkuyla tartışmaya tutuştular." Haber "yöre eylemcilerinin, sivil iyileşmenin yaşadıkları bloklardan başlayacağı inancıyla" hareket ettiklerini belirtiyordu. "Suç, temizlik, konutların yenilenmesi, yardımların artırılması, çevrim, gündüz çocuk bakımı, 'Kent Meclisi kavgası' gibi" ağır sorunları tartışsalar da eylemcilerin yüzünden okunan "tek şey kararlılıktı." "Blok liderleri güvenlik sorunlarıyla nasıl başettiklerini ya da ağaç dikmek için para biriktirmenin yeni tekniklerini nasıl bulduklarını anlatırken, neredeyse kurtuluş ve umut dolu bir hava oluşuyordu."

Ortaya atılan konuların çoğunlukla sıradan ve sonuçsuz olmalarının pek önemi yok. Böylesi oluşumların gündeminden çok daha önemli olan şey, oluşumun parlamento dışı doğası ve birliğin katılımcı özelliğidir. Normal zamanlarda bir "politik oturum" benzeyen "blok dernekleri" gibi moleküler sivil grupların meclisi, kurumsallaşmış idari süreçlerden bir kopuşa işaret ederler. Bunlar, Martin Buber'e göre, politik yapılardan farklı toplumsal yapılar oluştururlar. Güç kamusal, aslında, bürokrata göre, bir tür toplumsal "orman kanunu" ve "anarşi", katılımcılara göre ise, bir "kasaba toplantısı" olan kişisel bir karakter kazanır. Çağrıyı canlı tutan enerji, genelde bu örgütlenmenin özelliği olan hiyerarşi karşıtlığı ve katılımcılardaki şevk zamanımızın toplumsal sıkıntısı olan güçsüzlük yerine yeni bir güç duygusu ima eder.

Gündemdeki konuların sıradanlığı bu eylem düzeyinde yerel

bir yeniden uyanışın tarihsel önemine gözlerimizi kapamayı getirmez. Uzun erimli toplumsal değişimin aracı olarak sivil eylemliliğin rolü Amerikan ve Fransız devrimlerine kadar uzanır ve 1871 Paris Komünü'ndeki devrimci değişimin temelini oluşturur. Dönemin müthiş bir değerlendirmesini yapan Merril Jensen, devrimci Amerika'da, "kent yönetiminin doğası ateşli tartışmalara konu oldu" diye yazar. İster yasal isterse gayriresmi olsun, kent toplantıları "devrimci eylemliliğin bir odak noktası"ydı. Amerikan devriminin ardından gelen antidemokratik tepki, New England'dan orta-Atlantik ve Güney eyaletlerine kadar yayılan kent meclisi yönetimlerini lağvetme girişimleriyle kendini gösterdi. Muhafazakâr unsurların çabalarıyla, kenti ayrıcalıklı kesimlerden seçilen "konsey ve belediye başkanlarının yönetimine bırakan (yerel yönetimin) şirket biçimi" ortaya çıktı. New Jersey örneğinde, tüccarlar "kent meclisinden kurtulma gayretiyle şirketsi yönetime kararlılıkla arka çıktılar." Bu tür çabalar, yalnızca bu eyaletin kent ve kasabalarında değil; Charleston, New Haven ve nihayet Boston'da bile başarıya ulaşmıştı. Jensen, yerel yönetimin ve 1776 Philadelphiası'nda devrimcilerden oluşan demokratik meclis biçiminin yerini alan sınırlı seçme hakkının şirket biçimlerini anlatırken, devrimin ardından yerel yönetimlerin şirketleşmesinden yana tüm başarılı çabalara uygulanabilecek bir yargıyı dile getirir: "Philadelphia'da karşı-devrim egemendi."

On yıl sonra, Fransız devrimcileri, *sans culottes*'lar ve *enragé*'ler Paris'in yerel halk meclisleri ya da "seksiyon"larında merkezi Konvansiyon ve Robespierrecilerin denetimindeki Kamu Güvenliği Komitesi karşısında güçlerini pekiştirdiklerinde, hemen hemen benzer bir sorunla yüz yüze geldiler. İronik olarak, Konvansiyon'un seksiyonlar üstündeki nihai zaferi Robespierre'in hayatına ve Jakobenlerin sonraki gelişmeler üzerindeki etkilerinin son bulmasına mal olacaktı. Aslında, Alman idealizminin, daha sonraki ütöpik sosyalistlerin ve anarşist teorilerin toplumsal bakış açılarını beslemiş olan, cemaat olarak kentin zengin klasik mirası olan yerel yönetim hareketi, Marksizm ve onun tarihsel dar "sınıf analizi" ortaya çıkınca gözden kayboldu. Gelgelelim, Marksizm ve anarşizme ilk özgürleşmiş toplum modelleri sağlayan 1871 Paris Komünü'nün, "toplumsal cumhuriyet" hedefi özgür be-

lediyeler ya da "komünler"in bir konfederasyonu çerçevesinde gelişen tamı tamına devrimci bir yerel yönetim hareketi olduğunu görmezden gelemeyiz.

Birleşik Devletler'in eski kuzeydoğu kentleri, iki yüz yıl öncesinin kendi ecdatlarının cemaatleriyle pek kıyaslanamasa da, hatta devrimci Paris'le hiç kıyaslanamasa da, belli bazı ilginç benzerlikleri gözardı etmek burnunun ucundakini görememek olacaktır. New York City'nin blok komiteleri Boston'un kasaba toplantıları ya da Paris'in seksiyonları değildir; bunlar çoğu kesim için herhangi bir tarihsel hedef ortaya koymadıkları gibi, önemli toplumsal değişimleri destekleyecek programatik bir ifade de kullanmazlar. Ancak bunlar açıkça katılımcılarının taleplerinde yeni bir ilerleme sağlarlar; öncelikle, "blokları"nın yönetiminde söz hakkı, bir federasyon azmi ve en iyi durumlarda, gelişen bir politik organ. Kent, kiracı birlikleri, özgün yöresel amaçlar için kurulup dağılan komiteler ve konseyler, kalıcı bir Yöresel Konut Hareketi ve bir "yöre hükümeti" ideolojisi ortaya atan geniş bir örgütler yelpazesi tarafından kalbura çevrilmektedir.² Sezgisel de olsa, ademi merkezi bir özyönetim kavramını savunan bu gruplar, genelde şebekeler, yönetimlerin merkezileşmesi ve yöreselliğin aşınmasının on yıllar süren uzun tarihi karşısına iç açıcı bir rahatlıkla dikilmişlerdir. "Yerel özgürlük" talepleri bile, yandaşlarının kabul etmeye hazır olduklarından daha fazla erken dönem sivil bir radikalizmi akla getiren terimlerle telaffuz ediliyor.

Sayırsız örnekte, böylesi "blok" ve yöre örgütlenmeleri çağrılar yapma, para toplama, temizlik, kamu güvenliği gibi bildik formların ötesine ve hatta kullanılmayan ya da terk edilmiş mülkleri ele geçirmek için gösteriler yapmanın bile ötesine geçip ortak bir mülkiyet oluşturma yolunda ahlâki bir talep dile getirmektedirler. Kapalı kütüphaneler, okullar ve bir "halk" itfaiyesinin yer yer işgalleri dışında, bu işgal eylemlerinin en önemlisi terk edilmiş ya da oturulamayacak durumdaki binaların işgalidir. Şimdi "Doğu Onbirinci Cadde Hareketi" adı verilen, benzeri bir eylem ulusal

2. Birleşik Devletler'deki Yöre Hükümeti İttifakı ve Kanada'daki Montreal Yurttaşlar Hareketi gibi örgütler. Montreal kent meclisinde şimdiden önemli oranda koltuk sahibi olan MYH hepsi içinde en radikal programı savunan gruptur.

çapta ün kazandı. Başlangıçta, Hareket, Manhattan'ın Aşağı Doğu Yakası'ndaki birçok örnekten biri olan ve bir yangında tamamen oturulamaz hale gelmiş bir yerleşim alanını yeniden oturulur hale getirmek üzere bazı genç radikal entelektüellerle bir ittifak oluşturan, Porto Rikoluların bir yöre örgütlenmesiydi. İspanyol kökenlilerin oturduğu gettoda en kötü binalardan biri olan blok, uyuşturucu müptelalarının, araba soyguncularının, haydutların ve kundakçıların uğrak yeri olmuştu. İşgalcilerin ele geçirdiği çoğu binadan farklı olarak, 519 East 11 St.'deki bina kent halkının eline geçirdiği bir enkaz, yangında tümüyle mahvolduktan sonra sadece tahtalarla derme çatma bir biçimde desteklenmiş olan bir bina iskeletiydi. İşte bu bina, borçlara karşılık olarak çalışmayı benimseyen bir kent "programı"ndan -şimdilerin meşhur "eşit zahmet programı"- alınan fonlarla, çoğu Porto Rikolular ve bir kısmı da beyazlardan oluşan bir ekip tarafından baştan sona yeniden inşa edilecekti.³ Hareket'in binayı ele geçirme, gerekli parayı bulma etkinliklerini öteki terk edilmiş yapılara genişletme çabaları, şimdiye kadar hem Aşağı Doğu Yakası hem de diğer getto alanlarındaki benzer girişimlere esin kaynağı olan bir dönüm noktası haline gelecekti. Belli bir oranda, bina, kent yönetimiyle "eşit zahmet" müzakereleri tamamlanmadan önce ele geçirilmişti. Kent yönetimi ekibe yardım etmekte açık bir gönülsüzlük gösteriyordu ve yardım sağlamadan önce güçlü yerel baskıya bariz olarak boyun eğmişti. Bina ise yeniden inşa edilmekle kalmamış, enerji tasarrufu aygıtları, yalıtım maddeleri, su ısıtmalı güneş panelleri ve belli bir miktar elektrik üretimi için Jacobs rüzgâr jeneratörü ile "yeni baştan yaratılmıştı". "Doğu Onbirinci Cadde Hareketi", kent bürokrasisi ve nihayet Consolidated Edison arasındaki çatışmalarla ilgili bilgiler kendi başına kapsamlı bir çalışmayı gerektirir. Belki de, projenin en önemli özelliği taşıdığı özgürlükçü havadır. Proje yalnızca ilginç bir yapısal girişim değil,

3. Aslında, New York City'de "eşit zahmet programı" yoktu. "Program", East 11 Street projesi ve "U-Hab", New York'lu bir konut grubu üzerine genç eylencilerin kentteki terk edilmiş yapıları yeniden inşa etmek için yaptıkları erken dönem girişimler sırasında yarattığı yasal ve fon oluşturma bağlantısıdır. New York'taki "eşit zahmet" projelerinin yakın dönem bir araştırması için, bkz. Third Annual Progress Report of the Urban Homesteading Assistance Board.

kelimenin her anlamında olağanüstü bir işbirliği çabasıdır. Politik olarak, Hareket "Kent Meclisi kavgası" veriyordu; Devlet ve Federal Hükümet kadar büyük belediye üzerinde ademimerkezi yerel hakları öne çıkaran bir bilinç yaratarak bunu yaptı. Ekonomik olarak, bildiğimiz sermaye ve parasal yatırım öncelikleri karşısında bir emek kavramı -"zahmet eşitliği"- öne sürerek mali bir kuruluşun kavgasını veriyordu. Toplumsal olarak, bürokrasinin genelde, kendi başına yapısal ve yöresel yeniden yapılanma amaçlı hemen her taban hareketini yenilgiye uğratmış, müdahaleci ve genelde çıldırtıcı düzen aygıtıyla cemaate dayattığı üstünlük iddialarına karşı savaşı veriyordu.

Tüm bu mücadeleler en az hiyerarşiyle ve eşitlikçi örgütsel biçimlere yapılan güçlü bir vurguyla yürütüldü. Katılımcılar görüşlerini dile getirmeye, binanın kendisi ve grubun belediye görevlileri ve kuruluşlarıyla verdiği mücadele için özgürce sorumluluk üstlenmeye yüreklendiriliyorlardı. Bu örgütsel biçim 519 East 11 Street'in yeniden inşası tamamlanıncaya ve bina doluncaya kadar sürdü. Tüm blok değişen oranlarda grup etkinlikleriyle ve grubun çevredeki diğer binaları ele alma çabalarıyla ilgiliydi; ve bu ilgi kısmen sürüyor. Çok sayıda katılımcı, yalnızca kendi fiziksel uzanları ve komşu bloklar için olsa bile, belli bir oranda "yerel özgürlük" kazanma çabalarının bir sonucu olarak yüksek bir toplumsal farkındalık duygusu edinmektedir. Projenin daha kapsamlı özellikleriyle ve onun ufuk açıcı politik, toplumsal ve ekonomik uzantılarıyla ilgisini kesmeyen eylemciler hedefleri hakkında radikal bilinç sahibidirler. Aslında, bir grup insanın kendi evlerini kurtarmak için umutsuz konut edinme çabası olarak başlayan şey, toplumsal bir hareket haline gelmiştir.

Bazı örneklerde terk edilmiş binalara yasadışı olarak elkoymaya varan bu gibi hareketler New York'ta ve öteki eski kentlerde sayı olarak artmaktadır. Bunlar her zaman "Doğu Onbirinci Cadde Hareketi"ndeki kalıcı gücü ve özgürlükçü havayı taşımasalar da kendi yarattıkları bağlamın koşullarında değerlendirilmelidir. Eski kentlerdeki "yönetimsel özgürlük", kuşkusuz, daha radikal Paris seksiyonlarının güçlendirmeye çalıştıkları "özgürlük, eşitlik ve kardeşlik" anlamına gelmediği gibi, radikal

Amerikan kasaba toplanlıklarının seferber edici ve dayanışmacı niteliklerini de göstermez. İster konutlandırma ekipleri, "zahmet eşitliği" programları, blok komiteleri, kiracı grupları, yöre "it-tifakları" isterse işbirliği halinde gündüz çocuk bakımı, eğitimsel, kültürel ve hatta yiyecek temini ile ilgili projeler olsun, bu yeni sivil eğilimle bağlantılandırılabilir projeler, kalıcılıkları, istikrarlı olmaları, toplumsal bilinçlilikleri ve kapsamları bakımından muazzam değişiklik gösterirler. Genel bir bağlamda, bunlar altmışların geniş karşı-kültür hareketinden evrilen yeni bir altkültürler kümesi oluşturur. Bu, büyük oranda, etnik orantısızlıklar, kentsel huzursuzluklar, belediye yönetimlerinin kendi seçmen kitlesine ilgisizliği, popüler, sıklıkla özgürlükçü, sivil birimler için "özgür uzamlar" ve yeni bir politik organ için sivil temellerin değişimiyle ortaya çıkan bir kümedir.

Bunlar, yine de, canlı ve günümüz Amerikan kentlerinde ortaya çıkan en önemli eğilim olarak varlıklarını koruyorlar. Bürokratik olarak yönetilen ve yerel olarak parçalanan güneş kuşağı kentlerinin aksine, bunlar büyük oranda bölgesel bir gelişmeyi temsil ediyorlar. Bunların kentsel çürüme sonucunda bir başkaldırı olarak ortaya çıkmış olmaları olgusu, sahici bir yurttaşlık adına kenti kamusal bir alan olarak ele alan kuşaklar içinde görülen en anlamlı eğilim olarak önemlerini gizler. Bunlar bir gelecek "vizyonu" olmasalar da pekâlâ onun ateşleyicisi olabilirler. Kuşkusuz, bunlar, Amerikan kentlerinin şimdiye kadar kentsel geçmiş ile kentsel gelecek arasında kurduğu en heyecan verici bağlardan biridir; Arendt buna, insan topluluğu ve insan ruhunun gelişim seyrinde yeni bir "hazine" derdi.

İnsanın yarattığı yapıların savruk bir yığını değil de, bir kent olarak kavranacaksa şayet, bir kentsel gelecek vizyonu geçmişin hayaletinden yakayı kurtaramaz. Geçmişe "dönemeyeceğimiz" varsayımı, o geçmişe gözlerimizi kapamanın eskimiş bir bahanesi ya da geçmişten öğrenebileceklerimizin koşulsuz bir inkârı haline gelebilir. Kent yaşamının ciddi bir öğrencisi için, geçmişle geleceği ilişkilendirmenin en cazip başlangıç noktası Helenik politistir. Ulus devletlerin ve çokuluslu şirketlerin dünyasında yaşıyor olmamız böyle yaşamayı sürdürmemizin gerekçesi olamaz. Kentin geleceği şimdiki SMSA'ların yakın geleceğiyle şiddetle çe-

lişebilecek bir bakış açısından görülmelidir. Yoksa o gelecek, şimdilik görüldüğü kadarıyla, daha çok iş, ekonomik olduğu kadar yapısal daha fazla büyüme ve ister "bölgecilik" isterse "federalizm" adına olsun, daha çok merkezileşmeden ibaret kalacaktır. Gelecek, her şeyden önce, Batı uygarlığının tarihsel mesajını oluşturan iki terim, özgürlük ve özbilinç olarak insanlığın potansiyelleriyle ilgili en ileri kavramlarımızı hayata geçiren yeni bir "insan kent" kavrayışı olmalıdır.

Özbilinç, en azından yeni bir öz demektir: Bilinçli olabilecek bir öz. Bilinç, kuşkusuz tüm gerçekliği içinde, bireyin yaşamını etkileyen ve üzerinde kontrol sağlayacağı koşulları kavramsal olarak kucaklayabileceği bir çevreyi önvarsayar. Aslında, bir birey bilincin bu ikili unsurlarından yoksun oldukça, terimin kendini gerçekleştirme anlamında ne özgür ne de tam olarak insan olabilir. Entelektüel ve kurumsal olarak bizi ayakta tutan ekonomik kaynaklardan, zihinsel ve ruhsal gelişmemizi besleyen kültürden ve uygar varlıklar olarak davranışlarımızın çerçevesini çizen toplumsal biçimlerden dışlandığımızda, yalnızca özgürlüğümüzden ve rasyonel olarak eylemde bulunma yetimizden değil, bizzat benliğimizden dışlanırsınız. Toplumu eleştiren büyük kültürel eleştirmenler bu sonucu yüzyıllar boyu dile getirmişlerdir. Bu sonuç şimdi çapı bakımından, görüldüğü kadarıyla, neredeyse kozmik olan bir toplumsal çöküş çağında, geçmişin herhangi bir dönemiyle kıyaslanamayacak kadar yakıcıdır.

Kent koşullarında, böyle bir sonuç, bir kentsel gelecek vizyonunun kentin ancak bireysel kavrayışa yatkın, özellikle, birey tarafından anlaşılabilir ve bireysel eylemle değiştirilebilecek bir birim olduğu oranda rasyonel ve insanca uygulanabilir görülebileceği anlamına gelir. Helenik polis idealinin, insanların "tek bir bakışta görebileceği" (Aristo), yani, ölçüsü fiziksel ve sayısal olarak insani boyutlara göre belirlenen kent olması, bir yurttaş cemaati, aktif bir politik organ olmaksızın bir kentin kent değil, ancak barbarlara yaraşır bir şey olduğunu söylemenin başka bir yoludur sadece. İnsan ölçeği insanın kendini gerçekleştirme ve toplumsal gerçekleşme için zorunlu bir koşuldur. Geleceğin kentine ilişkin insancıl bir vizyon, sahici "insanların kenti"nin yurttaşlar tarafından kavranabilir olması, bu olmadığı takdirde in-

sanların yurttaş olamayacakları ve kamusal yaşamın ortadan kaybolacağı öncülüne dayanmalıdır. Bir kentsel gelecek vizyonu, sonuç olarak, ta başından, büyük SMSA'ların ademimerkezileştirilmesini, kent yaşamının kamusal yaşamın kavranabilir bir biçimi olarak yeniden kurulmasını içermiyorsa, anlamsızdır.

Başka bir gelecek vizyonu da sivil yönetimin -meclislerde, komitelerde ve konseylerde özyönetim tarafından oluşturulan bir benliğin- yüz yüze biçimini canlandırmayı içermelidir. "Büyüme" sözcüğünü gelişmeden çok değişim anlamına indirmeden, hiçbir zaman Helenik Ecclesia ya da Amerikan kasaba toplantıları "ötesine büyüyemeyiz". Sahici bir kamunun varoluşu, becerebileceğimiz en doğrudan iletişim sistemini, özellikle, yüz yüze iletişimi öngerektirir. Yine, burada Aristo'nun başka bir uyarısı uygun düşer: "...Adalet sorunlarını karara bağlamak için ve görevleri meziyetlere göre dağıtmak için, yurttaşların birbirlerinin kişisel karakterini bilmesi zorunludur; çünkü nerede bunun aksi olmuşsa, orada görevli seçme işi ve davaların görülmesi kötü gitmiştir; iki konuda da üstünkörü karar adil değildir ve bu aşırı kalabalık bir cemaatte elbette mümkün değildir". Aristo'nun bir "küresel köy"ün telekomünikasyonundan olduğu kadar devasa bir kent ya da köy olarak dünya kavrayışından da ürkeceğini özellikle belirtmeye gerek yok. İnsan ölçeği, bu anlamda, tek başına ekonomik, kültürel ve kurumsal kavranabilirlik değil, insan ilişkisi demektir. Yalnızca bir cemaati oluşturan şeyler, biçimler ve örgütler değil, yurttaşlardan oluşan bünyeyi biçimlendiren bireyler ve onların "kişisel karakterleri" de yurttaşlar açısından kavranabilir olmalıdır. "Yurttaşlardan oluşan bünye" terimi, bu anlamda, kurumsal bir kavram olmanın ötesine geçer; fiziksel, varoluşsal, duysal, aslında protoplazmik bir niteliktir.

Bu noktaya kadar, "iyi yaşam"ı maddi olarak yapan şeylerden çok kamusal yaşamı güçlendiren koşulları vurgulamaya dikkat ettim. Ademimerkezileşme ve insan ölçeği yeni bir sivil arenanın temelleri olarak vurgulanmaktadır. Bunların çok "verimli" toplumsal örgütlenme sistemleri mi, yoksa "ekolojik" birlik türleri mi oldukları, bazı yazarların iddia ettiği gibi, pek vurgulanmamıştır.⁴

4. Örneğin, Milton Kotler (1975) ademimerkezileşmenin verimliliğini vurgulamaktadır ve E.F. Schumacher (1973)'de ekolojik farkındalığı öne çıkarma

Kırsal çevreye açılarak güzelleştirilen bir kentin yeni bir toprak etiğini öne çıkaracak ve yurttaşlarının doğaya daha kolay çıkmasını sağlayacak -belki de, Atina polisinde ve cumhuriyetçi Roma'da çok değer verilen kentselleşmiş çiftçiye bile yeniden oluşturacak- olması fiziksel çevre savunusuna katkıda bulunur. Ancak, sonuçta bu, verimlilikten önce vurgulanması gereken yeniden canlandırılan bir yurttaşlığa, ekolojik bilince ve mesleki yetkinliğe duyulan ihtiyaçtır. Böyle bir yurttaş cemaati olmaksızın, yalnızca kentlerimizi değil, aynı zamanda uygarlığımızı da kaybetmekle yüz yüze kalırız.

Nihayet, bir politik organın ve sivil bir cemaatin yeniden canlandırılması, yaşam araçlarının cemaat temelli bir paylaşımı -sahici cemaatin öngerektirdiği toplumsal paylaşım kadar maddi paylaşım- olmaksızın pek tahayyül edilemez. Üretim araçlarının artık bir tahakküm aracı olarak kullanılamayacak kadar güçlü olduğu bir teknolojik dünyada, bırakın kenti, toplumun özçıkâr ve doymak bilmez büyüme ihtiyacı tarafından kalbura çevrilen özel mülkiyete dayalı bir ekonomiyle ayakta kalıp kalamayacağı belli değildir. Maddi olarak söylersek, "iyi yaşam"dan önce, cemaat temelli bir üretim ve dağıtım sistemi gereklidir; burada artık konu bağdaşık bir cemaat çıkarının varlığıdır. Helenik kültürün, burada bile, bize gelecekle ilgili öğretecek çok şeyi vardır. Özel çıkar toplumsal ilişkilerde kamusal çıkarı zedeleyecek kadar egemen bir motif olamaz. Eğer özel mülkiyet lonca yönetimindeki Ortaçağ kasabaları gibi geçmişin şirketsi kentlerinde bireyin dayanağı olmuşsa, bugün, dev oligopollerin "serbest piyasa"sında çıplak egoizmin dayanağı, hatta, en acımasız türden toplumsallık dışı davranışın kurumsallaşmış ifadesi haline gelir. Eğer kent aktif yurttaşların kamusal bir organı haline gelecekse, kamusal çıkarları maddi unsurlar kadar sivil yaşamın kurumsal ve kültürel unsurlarına da yaymalıdır.

Burada Helenik bakışla yollarımızı ayırabilir ve geleceğe geçmişin yeniden canlandırılmasından öte bir anlam verebiliriz. İster

kapasitesini. İlk örnekte, takma adıyla (Lewis Herber), benden alıntı yaparak, "insanın doğal dünyayla uzlaşmasının artık arzu edilir bir şey değil, zorunlu bir şey olduğunu" kabul eden Dr. Schumacher kadar bu vurguda belli bir sorumluluğu paylaşıyorum.

"sert", "yumuşak", "uygun", isterse benim tercih ettiğim tanımla, özgürleştirici olsun, modern teknoloji nihayet Aristo'nun saplandığı korkuları ortadan kaldırmamıza imkân vermektedir. "Hemen yurttaşlık hakları elde edecek yabancılar ve melezlerden oluşan aşırı kalabalık bir polis". Bu potansiyel türedilere, kadınları ve köleleri de ekleyebilirsiniz. Atinalı yurttaşların zamanlarını kamusal yaşama adamlarına imkân veren boş zaman ya da *scholē*, yani çalışmadan muaf olma, artık köleler tarafından etnik bir seçkin kesime verilen doğuştan bir hak değil, teknolojinin bütün olarak insanlığa getirdiği bir haktır. Telekomünikasyonun yarattığı "küresel köy" yurttaşlardan oluşan bir bünye olarak kentin tiksindirici bir inkârı demek olsa da açıkça tanımlanmış kentlerdeki "küresel yurttaşlık" en yüksek düzeyde gerçekleşme ve kapalı bölgeler halkının evrensel bir insanlık yönünde sivil toplumsallaşması olacaktır.

Bu kentsel gelecek vizyonu şimdi olduğu haliyle kalmalıdır; belirsiz, mümkün ve geniş, ama umut dolu. Her eklentiler ya da ayrıntılar kelimenin en kötü anlamında ütopycılık olacaktır. Bunlar tartışma olmaksızın tasarım ve rıza olmaksızın dayatma peşindeki bir "proje" olacaktır. Özgürlükçü bir vizyon, kurgusal katılımı tehlikeye sokabilir. Tamamlanmış fikirleri formüle etmenin zorluğundan dolayı değil de en ince ayrıntısına kadar tamamlanmışlığın diyalogu baltalaması ve logos'un toplumun temelini oluşturması gibi sivil ilişkilerin temelinde de diyalogun yatması yüzünden, bilerek yarı bitmiş fikirler tercih edilmelidir.

Aralık 1978

GÖNDERMELER

- ARENDT, H. (1954). *Between Past and Future*. New York: Viking.
 ARISTOTLE (1943). *Politics* (Çev. B. Jowett). New York: Modern Library.
 BOOKCHIN, M. (1973). *The Limits of the City*. New York: Harper and Row – (basılıyor). *Urbanization Without Cities*. San Francisco: Sierra Club.
 CARO, R.A. (1974). *The Power Broker*. New York: Knopf.
 DOXIADES, C.A., and DOUGLAS, T.B. (1965). *The New World of Urban Man*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
 JENSEN, M. (1950). *The new nation: A history of the United States during the con-*

federation, 1781-1789. New York: Knopf.

KOTLER, M. (1969). *Neighborhood Government*. New York: Bobbs-Merrill.

Le CORBUSIER (1971). *The City of Tomorrow*. Cambridge: M.I.T. Press.

McLUHAN, M., and FIORE, Q. (1968). *War and Peace in the Global Village*. New York: Bantam.

New York Times (1976). March 26.

SCHUMACHER, E.F. (1973). *Small is Beautiful*. London: Blond and Briggs.

WRIGHT, F.L. (1964). "The city as a machine." Pp. 9194 C.E. Elias, Jr. vd. (yh.), *Metropolis: Values in Conflict*. Belmont, Calif.: Wadsworth.

BURJUVA SOSYOLOJİSİ OLARAK MARKSİZM

Burjuva toplumsal ilişkilerini örten giz perdesini yırtmakta en dikkate değer proje olan Marx'ın eserleri çağımızda kapitalizmin en incelikli gizemlileştirilmesi haline gelmektedir. Bunu söylerken, Marx'ın eserlerindeki örtük "pozitivizm"i ya da geriye dönük olarak "tarihsel sınırlılıkları" kastetmiyorum. Ciddi bir Marksizm eleştirisi, burjuva Aydınlanma'sının en gelişkin ürünü, hatta doruğu olarak onun derin doğasından başlamalıdır. Marx'ın eserini yeni bir toplumsal eleştiri için kalkış noktası olarak görmek, "yöntemi"ni kendi zamanında ortaya serdiği sınırlı içeriğe rağmen geçerli olarak benimsemek, hedeflerini araçlarından ayırıp özgürlükçü olarak göklere çıkarmak, projesinin kuşkulu mirasçıları ya da evlatları tarafından lekelendiğini söylemek artık yetmeyecektir.

Aslında, Marx'ın radikal bir kapitalizm eleştirisi ve devrimci bir pratik geliştirmedeki "başarısızlığı", amaçlarına ulaşmada yetersiz kalan bir girişim anlamındaki başarısızlık olarak ortaya çıkmaz. Tam aksine, Marx'ın çalışmaları, en iyi durumda, istemeden de olsa Aydınlanma düşüncesinin en sorunlu ilkelerini kendi duyarlılığına katar ve bunların burjuva içerimleri karşısında şaşılacak kadar çaresiz kalır. En kötü durumda, "serbest piyasa"nın ekonomik planlama, rekabetin oligopolistik üretim ve tüketim manipülasyonu, ekonominin devletle iç içe geçmesine tanık olduğumuz yeni bir toplumsal çağ, kısaca, modern devlet kapitalizmi çağı için en incelikli özür arayışı haline gelir. Devrimci projenin asli bir unsuru olarak bir "proleter devlet", ekonomik rasyonelleşme ve planlı üretimi arkasına almış bir sosyalizm olarak Marx'ın "bilimsel sosyalizm"inin, kapitalizmin tekel, politik kontrol ve görünürdeki bir "refah devleti"ne doğru doğal gelişmesi ile şaşırtıcı benzerliği, artık Sosyal Demokrasi ve Avrupa Komünizmi gibi kurumlaşmış Marksist yönelimleri yüksek oranda rasyonelleşmiş bir kapitalizm çağıyla açık bir uyum sağlama noktasına getirmiştir. Gerçekten de, bakış açımızdaki küçük bir kaymayla, Marksist ideolojiyi kolaylıkla bu devlet kapitalizmini "sosyalist" olarak betimlemek için kullanabiliriz.

Bakış açımızdaki bu kaymaya Marksist projeye "ihamet" ya da "bayağılaştırma" olarak omuz silkebilir miyiz? Ya da bu, Marksizmin en temel önermelerinin, Marx'ın kendisinde bile gizlenmiş olabilecek bir mantığın, bizzat somutlanması olarak görülemez mi? Lenin, sosyalizmi "tüm halkın hizmetine koşulan kapitalist devlet tekeli" olarak betimlerken, Marksist projenin bütünlüğünü bizzat kendi "bayağılaştırması" ile zedelemiyor mu? Yoksa, tarihsel bakımdan Marksist teoriyi ileri kapitalizmin en incelikli ideolojisi yapan temel öncülleri mi açığa çıkarıyor? Bu soruları sormamdaki asıl amaç, Sosyal Demokrat ve Avrupa Komünist pratiklere somut dayanaklar sağlayan tüm Marksistlerle Lenin'in kehanetleri arasında ortak varsayımların olup olmadığını açığa çıkarmaktır. Neredeyse tüm yandaşları tarafından bu kadar kolay "bayağılaştırılan", "ihamet edilen" ya da daha uğursuz bir biçimde, bürokratik güç biçimleri olarak kurumsallaştırılan bir teori, pekâlâ bu tür "bayağılaştırma", "ihamet" ve bürokratik biçimlere va-

roluşunun normal bir koşulu olarak yatkın olabilir. Doktriner tartışmaların ateşi içinde "bayağılaştırma", "ihamet" ve ilkelerinin bürokratik tezahürü gibi görünebilen şeylerin, tarihsel gelişmenin donuk ışığında bu ilkelerin hayata geçmesi olduğu ortaya çıkabilir. Bugün, her halükârda, tarihsel rollerin tamamı yanlış dağıtılmıştır. Modern kapitalizmin birçok ileri aşamasına yetişebilsin diye Marksizmi cilalamak yerine, geleneksel burjuva ülkelerindeki modern kapitalizmin birçok ileri aşamasının kapitalist gelişmenin en incelikli *ideolojik* kestirimi olarak Marksizme yetişmek zorunda olduğunu söylemek daha doğrudur.

Akademik kelime oyunlarına kapılıyormuşum gibi bir hataya düşülmesin. Gerçeklik teoriden bile daha çarpıcı paradokslar sergiliyor. Kızıl Bayrak biri diğeriyle karşılıklı savaşa tutuşmuş Sosyalist ülkeler dünyası üzerinde dalgalanırken, bu çevrenin dışında kalan Marksist partiler, gariptir ama, çatışan Sosyalist komşularının arasını bulmaya çalışan ya da onlarla birlikte kamplaşan devlet kapitalizmi dünyasının vazgeçilmez dayanaklarını oluşturuyorlar. Eski dünyadaki karşılığı olan plepler gibi proletarya da en büyük tehlikenin entelektüeller, kent sakinleri, feministler, gay'ler, çevreciler, kısaca, çoktan geride kalmış demokratik devrimin ütöpik ideallerini hâlâ dile getiren sınıf-aşırı bir "halk"tan oluşan dağınık bir kesimden geleceğini gören bir sisteme aktif olarak katılıyor. Bugün Marksizmin, Marksizmle hiçbir ilgisi olmayan bu gelişime önem vermediğini söylemek, tipik bir devlet kapitalizmi hareketinin "devrimci" şahsiyeti haline gelen bir ideolojiye aşırı cömert davranmak olacaktır. Marksizm, bariz biçimde bu yeni ilişkileri *bulandırmak*, anlamlarını çarpıtmak ve bunlarda başarısız olduğu zaman da onları kendi ekonomik kategorilerine indirgemek üzere kurulmuştur.

Buna karşılık, Sosyalist ülkeler ve hareketler savundukları "başarıları" açısından değil, "çarpık biçimleri" açısından "sosyalist"tirler. Gerçekten de, "çarpık biçimleri" "başarıları"ndan daha büyük önem kazanmıştır; çünkü bu biçimler, ilginçtir, devlet kapitalizminin gizemlileştirilmesine hizmet eden ideolojik aygıtı ortaya çıkarırlar. Bu yüzden, bu aygıtın keşfedilmesi, köklerinin su yüzüne çıkarılması, mantığının açığa serilmesi ve ruhunun modern devrimci projeden kovulması her zamankinden daha fazla

zorunludur. Eleştirinin parlak ışığı altına bir kere çekildiğinde, gerçekte ne olduğu görülecektir; "tamamlanmamış", "bayağılaştırılmış" ya da "ihanete uğramış" bir şey olarak değil; karşı-devrimin, daha doğrusu, Hıristiyanlıktan bu yana hiçbir tarihsel ideolojide görülmedik bir oranda, her özgürlükçü vizyonu özgürleşme karşısında gayet etkili bir biçimde kullanan karşı-devrimin tarihsel özü olarak.

A. MARKSİZM VE TAHAKKÜM

Marksizm burjuva Aydınlanma ideolojisiyle, ikisinin de bilimsel bir gerçeklik kavrayışını paylaştıkları bir noktada birleşir. Ancak, Marx'ın bilimciliğini eleştiren birçok kişinin gözünden kaçan şey, "bilimsel sosyalizm"ın devrimci projeyi somutlama ve dolayısıyla tüm etik içeriğinden ve amaçlarından soyutlama derecesidir. Son zamanlarda, neo-Marksistlerin Marksizmin içine psikolojik, kültürel ve dilbilimsel bir anlam aşılama çabaları, onun derin doğasını olduğu gibi ele almadan, kendi terimleriyle Marksizme kafa tutmaktadır. Bilinçli ya da değil, bunlar Marksizmin gizemlileştirme rolüne ortaklık ederler; teorik anlamda çalışmaları yararlı olabilir, ama durum değişmez. Aslında, bilimsel yöntem açısından, Marx çeşitli biçimlerde okunabilir. *Kapital*'e "Önsöz"ünde, "yalın hali"yle doğal fenomenleri deneysel olarak yeniden üreten fizikçiyle kendi zamanındaki endüstriyel kapitalizmin "*locus classicus*"u olarak İngiltere'yi seçmesi arasında yaptığı meşhur kıyaslama, yalnızca Marx'ın eserinde kapitalizmdeki "ekonomik hareket"ın "doğal yasaları"nı açığa çıkardığı iddiasının desteklendiği bilimsel bir saplantıyı sergiler; aslında, kitabında "toplumun (yalnızca kapitalizm değil -M.B.) ekonomik oluşumunu ...doğal tarihin bir süreci olarak..." ele almaktadır. Öte yandan, bu tür açıklamalar *Grundrisse*'in ve bizzat *Kapital*'in diyalektik karakteri ile dengelenebilir; bu diyalektik, kapitalist toplumun iç devinimlerini fizikçinin gerçeklik kavrayışıyla pek uyuşmayan organik ve içkin bir bakış açısıyla irdeleyen bir diyalektiktir.

Gelgelelim, fizikçinin bilimciliği ile Marksçı diyalektiği tar-

tışmasız bir biçimde birleştiren şey, "yasallık" kavrayışının kendisidir; yani, toplumsal gerçekliğin ve onun izleyeceği yolun, insani vizyonları, kültürel etkileri ve en önemlisi, etik amaçları toplumsal süreçten ayıran terimlerle açıklanabilmesi. Aslında, Marksizm bu kültürel, psikolojik ve etik "güçler"i öyle bir açıklar ki, onlara insan iradelerinin gerisinde iş gören "yasalar" üstünde olumsal bir statü kazandırır. Karşılıklı etkileşim ve engellemeleriyle insan iradeleri, onların birbirlerini "götürmesini" sağlayarak "ekonomik faktörü" insan etkinliklerini belirlemede özgür bırakır. Ya da Engels'in anıtsal değerdeki formülasyonunu kullanacak olursak, bunlar "sayısız kesişen güçler, sonuç olarak ayakta kalanı, yani tarihsel olayı doğuran sonsuz bir paralel güçler dizisi" oluştururlar. Dolayısıyla uzun dönemde, "ekonomik güç nihai olarak belirleyicidir." (J.Bloch'a Mektup) Fizikçinin laboratuvarını bir paradigma olarak savunan Marx'ın, Engels'in toplumsal geometrisiyle fikir ayrılığına düşüp düşmediği açık değildir. Her halükârda, toplumsal "yasalar"ın diyalektik olup olmadığı konu dışıdır. Gerçek şudur ki, bu yasalar, eşsiz bir biçimde Aydınlanma'nın gerçeklik yaklaşımının özelliği olan toplumsal gelişme için tutarlı bir *nesnel* temel oluşturur.

Marx'ın "bilgi teorisi" denebilecek bu dönüm noktasının tüm içerimlerine eğilmemiz gerekiyor. Yunan düşüncesinin de bir yasa nosyonu vardı; ancak bu, terimin modern anlamında "zorunluluk" tarafından değil, bir "yazgı" ya da *Moir*a tarafından yönlendirilen bir nosyondur. *Moir*a, "yazgı" tarafından tespit edilmiş, etik olarak koşullu bir hedef tarafından, *anlam* tarafından yönetilen "zorunluluk" kavramını somutluyordu. "Yazgı"nın fiili olarak gerçekteşmesi, kozmik öğelerin her birini kendi belirlenmiş sınırlarında tutarak dünya düzenini koruyan adalet ya da *Dike* tarafından yönetiliyordu. Bu "yasa" kavrayışının mitik doğası onun son derece etik içeriğine gözlerimizi kapatmamızı gerektirmez. "Zorunluluk" yalnızca mecburiyet değil, aynı zamanda *anlam* ve *amacı* da olan *ahlâki* bir mecburiyettir. İnsan bilgisinin dünyanın düzenli bir dünya olduğunu, yani modern bilimin yalnızca bilgiyi mümkün kılmak için bile olsa mitik kozmolojiyi kabul ettiğini varsaymaya hakkı varsa, bu düzenin anlaşılabilir ve anlamlı olduğunu varsaymaya da hakkı vardır. Bu, insan dü-

şüncesi tarafından amaçsal bir ilişkiler kümesine dönüştürülebilir. Her düzenli evren görüşünde doğal olarak bulunan içsel amaç kavrayışından hareketle, Yunan felsefesi kozmik düzendeki "adalet" ve "çekişme"den, "çekme" ve "itme"den, "haksızlık" ve "adil ceza"dan söz etme hakkı kazanıyordu. Doğal dünyayla çarpık ilişkimiz hakkında bizi derin bir ekolojik içgörüyeye doğru yöneltecek bir doğa felsefesine duyduğumuz acil ihtiyaç göz önüne alındığında, bu Helenik duyarlılığı yeniden canlandırmak için daha az mitik bir ihtiyaçtan hiçbir anlamda kurtulmuş sayılmayız.

Yasayı tüm etik içeriğinden soyutlayan Aydınlanma, anlamdan yoksun düzeni olan nesnel bir kozmos üretmiştir. Aydınlanma'nın en büyük astronomu Laplace, Napoleon'a verdiği meşhur yanıtta evren tanımından yalnızca tanrıyı değil, evrene yön veren klasik ethosu da çıkarmıştı. Yine de, Aydınlanma bu ethosa açık tek bir arena bırakmıştı: Toplumsal arena, yani düzenin hâlâ anlamı olduğu ve değişimin hâlâ amacı olduğu bir arena. Aydınlanma düşüncesi, ahlâki bir toplumda yaşamak için öğretilmesi gereken etik bir ahlâki insanlık vizyonunu koruyordu. Özgürlük, eşitlik ve rasyonelliğe cömert bir destek veren bu vizyon, ütöpik sosyalizm ve bir yüzyıl sonra anarşizmin beslendiği kaynak olacaktı.

İronik olarak, Marx -elbette, kaba bir mekanist değil, her türden toplumsal ütopyacılığa şiddetle karşı çıkan bir bilimci olarak- Aydınlanma düşüncesini Laplacecı kozmosu topluma taşıyarak tamamladı. Marx'ın sosyalizmi bilime dayandırdığına inanmasından çok daha önemlisi, toplumun "yazgısını" bilime dayandırmasıdır. Bundan böyle, Marx'ın *Kapital*'e "Önsöz"deki kendi ifadesiyle, "insanlar", istem ve etik amaç sahibi bireyler değil; "ekonomik kategorilerin kişileşmiş hali, özel sınıf çıkarlarının taşıyıcıları" olarak görülecekti. Onlar toplumsal yasanın, Laplacecı kozmik yasa gibi ahlâki anlamından soyutlanmış bir yasanın nesnelere dönüşüyordu. Bilim yalnızca toplumu tanımlamanın bir aracı değil, aynı zamanda toplumun kaderi haline gelmişti.

Yasanın etik içeriğinin -yani aslında diyalektiğin- bu şekilde tahrip edilmesinde önemli olan, tahakkümün doğal bir olgu statüsüne yükseltirme biçimidir. Tahakküm, toplumsal kurtuluşun bir önkoşulu olarak özgürleşmeye eklenmiştir. Marx, bilinç ve özgürlüğe insanlığın potansiyellerinin gerçekleşmesi olarak değer

vermede Hegel'le hemfikir olsa bile, bu yazgıyı olumlayacak hiçbir *içsel* ahlâki ya da tinsel kriteri yoktur. Bütün teori etiğin ya-saya, özneliğin nesnelliğe, özgürlüğün zorunluluğa teslimiyetidir. Artık tahakküm özgürlüğün bir "önkoşulu" olarak, kapitalizm sos-yalizmin bir "önkoşulu" olarak, merkezileşme ademimerkezi-leşmenin bir "önkoşulu" olarak, devlet komünizmin bir "ön-koşulu" olarak kabul edilebilir bir hale gelir. Maddi ve teknik ge-lişmenin özgürlüğün önkoşulları olduğunu söylemek yeterli ola-bilirdi, ama göreceğimiz gibi, Marx, daha fazlasını söylüyor ve bunu özgürlüğün gerçekleşmesi açısından sinsi imalar içeren bir biçimde yapıyor. Ütopyacı düşüncenin en iyi durumda eylemin ahlâki sınırlarının herhangi bir biçimde aşılmasının karşısına koy-duğu sınırlamalar "ideoloji" olarak gözardı edilmiştir. Marx to-taliter toplumu kendi görüşüne alçakça bir saldırı olarak da gö-rebilir, ama teorik aygıtında tahakkümü toplumsal çözümle-mesinden dışlamak için, gereken herhangi bir *içsel* etik de-ğerlendirme yoktur. Marxçı bir çerçevede, böylesi bir dışlama nesnel toplumsal yasanın -"doğal tarih" süreci- sonucu olmak du-rumundadır ve o yasa ahlâki bakımdan yansızdır. Dolayısıyla, ta-hakküme içsel adalet ve özgürlük iddiası olan bir etikten ha-reketle kafa tutulamaz; ona ancak kendi başına geçerliliği olan, "insanlar"ın gerisinde ve "ideoloji"nin menzili dışında var olan nesnel yasalarla kafa tutulabilir; ya da tahakküm böylece onay-lanır. Marx'ın "bilimciliği" sorununu aşan bu hata ölümcül bir ha-tadır, çünkü o bütün biçimleri ve sonraki gelişmeleri içinde Mark-sist projenin karabasanı olarak tahakküme kapıları açar.

B. DOĞANIN FETHİ

Bir kere Marksist projenin en temel düzeydeki öncüllerini ir-delemeye başladığımızda bu hatanın etkisi gün ışığına çıkar, zira bu düzeyde tahakkümün kelimenin gerçek anlamında projeye "düzen verdiği"ni ve onu anlaşılır kıldığını görürüz. Marx'ın "sınıf mücadelesinin tarihi" olarak toplumsal gelişme kavrayışından çok daha önemli olan, onun insanlığı hayvanlıktan alıp topluma koy-ması, insanlığı doğanın döngüsel "ebediliği"nde "gömülü olduğu

yerden çıkararak" tarihin çizgisel zamanına tabi kılmasıdır. Marx'a göre, insanlık ancak "insanlar"ın doğanın "fethi"ni gerçekleştirmek için teknik araçları ve kurumsal yapıları ele geçirdikleri oranda toplumsallaşabilir; bu, ilkel kabilenin yerine "evrensel" insan türünü, kanbağı ilişkilerinin yerine ekonomik ilişkileri, somut emeğin yerine soyut emeği, doğal tarihin yerine toplumsal tarihi geçirmeyi gerektiren bir "fetih"tir. Toplumsal bir çağ olarak "devrimci" kapitalizmin rolü işte burada başlar. Marx, Temmuz 1853'te yayımlanan, *Hindistan'da Britanya Yönetiminin Gelecekteki Sonuçları* adlı makalesinde şunları yazar: "Tarihin burjuva aşaması yeni dünyanın maddi temelini yaratmak zordur; bir yanda, insan türünün karşılıklı bağımlılığında temellenen evrensel ilişki ve bu ilişkinin araçları, öte yanda, insanın maddi güçlerinin gelişmesi ve maddi üretimin doğal birimler üzerinde bilimsel bir tahakküme dönüşmesi." "Burjuva endüstrisi ve ticareti, nasıl jeolojik devrimler dünya yüzeyinde değişiklikler yaratıyorsa, aynı şekilde yeni bir dünyanın bu maddi koşullarını yaratır. Büyük bir toplumsal devrim burjuva çağı, dünya piyasası ve modern üretimin gücü gibi sonuçları dizginleyip, onları en ileri halkların ortak kontrolüne teslim ettiğinde, insanlığın ilerlemesi, kutsal içkiyi ancak kurbanının kafatasından içen o iğrenç pagan idolüne benzemekten kurtulacaktır."

Evrimsel şeması, tarihsel gelişmeyi açıklamak için jeolojik benzetmelerden yararlanması, toplumsal olgulara şakımsız bilimsel yaklaşımı, insan eylemini etik değerlendirmelerin ve insan iradesinin uygulamaları ötesinde bir alan olarak nesnelleştirmesi açısından Marx'ın formülasyonlarının etkileyici doğası bu satırların kaleme alındığı dönem dikkate alındığında çok daha çarpıcıdır (Marx'ın *Grundrisse* "dönemi"). Bunlar aynı zamanda Marx'ın Hindistan'daki İngiliz yönetimine biçtiği tarihsel "misyon" nedeniyle de çarpıcıdır: Eski Hindistan yaşam tarzının "yok edilmesi" ("eski Asyatik toplumun yıkılması") ve Hindistan'ın bir burjuva ulus olarak "yeniden yaratılması" ("Asya'da Batı toplumunun maddi temellerini kurma"). Tüm bu alanlarda Marx'ın sergilediği tutarlılık saygıya değer; eklektik yorumlarla klasik fikirlerin zevksiz bir cilalanması olmadığı gibi, teorik bir süsleme ya da tamamen yabancı fikirlerden ödünç alınmış uydurma so-

nuçlarla "güncelleştirilme" de değildir bunlar. Marx, doğanın fethi olarak tarihsel ilerleme nosyonunda, ardından gelen çömezlerinden ve yakın bir dönemdeki neo-Marksistlerden daha kendisidir. Yaklaşık beş yıl sonra, *Grundrisse*'de, "sermayenin büyük uygarlaştırıcı etkisi"ni, Hindistan'daki Britanya "misyon"u nosyonu ile tamamen uyumlu bir biçimde betimleyecekti: "Tüm önceki evreleri sadece yerel ilerleme ve doğaya tapınma düzeyine düşüren bir toplum evresinin (sermaye tarafından) üretimi. Doğa ilk defa sadece insan için bir nesne, yalnızca bir kullanım konusu haline gelir; o artık kendi başına bir güç olarak tanınmaktan uzaktır ve doğanın bağımsız yasalarının teorik bilgisi, ister tüketim nesnesi isterse üretim aracı olarak olsun, doğayı insan gereksinimlerine tabi kılmayı amaçlayan bir savaş oyunu olarak görülür. Bu eğilimi izleyen sermaye, ulusal sınırlar ve önyargıların ötesine, doğanın ilahlaştırılmasının ötesine ve iyi tanımlanmış sınırları içinde mevcut ihtiyaçların atadan kalma, kendine yetme temelinde doyurulmasının ve geleneksel yaşam tarzının yeniden üretiminin ötesine yayılmaktadır. Sermaye, tüm bunları yıkar ve sürekli devrimcidir; üretici güçlerin gelişmesini, ihtiyaçların genişlemesini, üretimin çeşitlenmesini, doğal ve entelektüel güçlerin sömürülmesini ve alınıp satılmasını önleyen tüm engelleri yerle bir ederek yapar bunu."

Bu ifadeler neredeyse doğrudan D'Holbach'ın "muazzam bir laboratuvar" olarak doğa vizyonundan, D'Alembert'in "önüne çıkan her şeyi... barajını parçalayan bir nehir gibi" silip süpüren yeni bilime düzduğu methiyelerden, Diderot'nun insanın ilerlemesinde tekniğe yüklediği anlamdan, Montesquieu'nün onayladığı zarara uğratılmış bir doğa imgesinden -William Petty'nin, açıkça Marx'ın bakış açısının Aydınlanma matrisini ortaya çıkaran, doğayı "ana" olarak ve emeği tüm metaların "babası" olarak anlatan metaforuyla makul bir karışım oluşturan imgesinden çıkarılabilirler. Ernst Cassirer'in Aydınlanma zihniyeti üzerine bir değerlendirmesinde belirttiği gibi: "On sekizinci yüzyılın tamamı bu inancın etkisinde kalmıştır; yani, insanlık tarihi, doğayı kavranamayan bir sır olarak bizi şaşkınlığa sürükleyen bir karanlık içinde bırakmak yerine, artık onu aklın parlak ışığı altına sokarak tüm temel güçleriyle çözümlemenin ve titizlikle gizlediği sır-

larından arındırmanın zamanının geldiğini gösteriyordu" (Aydınlanmanın Felsefesi).

Marksizmin Aydınlanma kökenleri bir yana, doğanın "insan" tarafından kullanılacak bir "nesne" olduğu nosyonu yalnızca doğanın tümüyle tinden arındırılması değil, aynı zamanda "insan"ın da tümüyle tinden arındırılmasına yol açar. Aslında, bilinçten yoksun oldukları düşünülürse, tarihsel süreçler Marx'ın kabul edebileceğinden daha yüksek bir derecede, doğal süreçler kadar amaçsız hareket ederler. Toplumsal düzen doğal düzen kadar insanüstü olan yasaların zorlamasıyla gelişir. Marksçı teori "insan"ı maddi gerçekliğin iki özelliğinin somutlanması olarak görür: Birincisi, kendini emekle tanımlayan bir üretici olarak; ikincisi, işlevleri öncelikle ekonomik olan toplumsal bir varlık olarak. Marx, "İnsanlar hayvanlardan bilinç, din ya da herhangi başka bir şeyle farklılaştırılabilirler, ancak onlar kendilerini hayvanlardan kendi yaşam araçlarını üretmeye başladıklarında ayırmışlardır" diye yazdığında (*Alman İdeolojisi*), "insan"ın, hayvanların içgüdüsel bir biçimde yürüttüğü üretici faaliyetleri kavramsallaştırdığı oranda öteki maddi "güçler"den farklılaşan üretim sürecindeki bir "güç" olduğu görüşüyle sınırlı bir insanlık portresi çizmektedir. Bu insanlık nosyonunun klasik kavrayıştan nasıl kesin olarak koptuğunu fark etmek güçtür. Aristo'ya göre, "insanlar" bir *polis*'te yaşadıkları ve "iyi yaşamı" yarattıkları oranda insanlıklarını gerçekleştirirlerdi. Bir bütün olarak Helenik düşünce "insanlar"ı hayvanlardan rasyonel kapasitelerine göre farklılaştırıyordu. Eğer bir "üretim tarzı" yalnızca hayatı sürdürebilme aracı olarak değil; aynı zamanda "insanlar"ın "*neyi* ürettikleri ve *nasıl* ürettikleri"ne (*Alman İdeolojisi*) göre tanımlandığı "belli bir yaşam tarzı" olarak görülecekse, insanlık, o zaman, bir üretim aygıtı olarak da görülebilir. "İnsanın insan üzerindeki tahakkümü" etik değil, öncelikle teknik bir olgudur. Bu inanılmaz ölçüde indirgemeci çerçevede içinde, "insan"ın "insan"a tahakkümünün geçerli olup olmayacağı, bütün sonuçlarını tüm çıplaklığıyla fark etmiş olsa Marx'a da tatsız gelebilecek bir kritere göre, yani, temelde teknik ihtiyaçlara ve imkânlarla göre değerlendirilecektir. Engels'in "Otorite Üzerine" adlı makalesinde göreceğimiz gibi, tahakküm bir de üstelik özgürlük alanını destekleyen bir teknik olgu haline gelir.

Buna karşılık, toplum maddi ihtiyaçları karşılama kapasitesine göre değerlendirilecek olan bir emek tarzı haline gelir. Sınıflı toplum, "üretim tarzı" insan özgürlüğü için gerekli serbest zamanı ve maddi bolluğu sağlamakta başarısızlığa uğradığı sürece kaçınılmazdır. Uygun teknik düzey yaratılana kadar, "insan"ın evrimci gelişmesi eksik kalır. Aslında, eski çağların popüler komünist vizyonları yalnızca ideolojidir; çünkü eşitlikçi bir toplum yaratmak için girişilen ilkel çabalar "ancak gereksinimi genelleştirir", "ve gereksinimle birlikte, zorunluluklar ve tüm eski pislikler için mücadele zorunlu olarak yeniden üretilir." (*Alman İdeolojisi*)

Nihayet, tekniğin görece yüksek bir gelişme düzeyine ulaştığı yerlerde bile, "özgürlük alanı, emeğin zorunluluk ve dışsal hizmet koşullarında gerekli olduğu nokta geçilene kadar sahneye çıkmaz. Şeylerin doğası gereği, özgürlük alanı kelimenin gerçek anlamında maddi üretim alanının ötesinde yer alır. Uygar insanın da, tıpkı bir vahşi gibi, gereksinimlerini karşılamak, yaşamını sürdürmek ve yeniden üretmek için doğayla boğuşması gerekir ve o bunu her toplum biçiminde ve olası her üretim tarzında yapar. İnsanın gelişmesiyle doğal zorunluluk alanı genişler, çünkü gereksinimleri artar; ancak aynı zamanda bu gereksinimlerin karşılanmasına yarayan üretici güçler de gelişir. Bu alanda özgürlük, toplumsallaşmış insanın, örgütlenmiş üreticilerin doğayla ilişkilerini, tıpkı amaçsız güçlerde olduğu gibi, onun tarafından yönetilmek yerine, onu ortak kontrollerine alarak, rasyonel bir biçimde düzenlemelerinden; ve işlerini en az enerji harcayarak ve insan doğasına en çok değer veren ve en uygun koşullarda yürütmelerinden başka bir şey değildir. Ama her zaman bir zorunluluk alanı kalır. Bu alanın ötesinde, kendi başına bir amaç olan insan gücünün gelişmesi; yani ancak zorunluluk alanı temelinde yükselebilecek gerçek özgürlük alanı başlar. Çalışma gününün kısaltılması bunun temel ilkesidir." (*Kapital*, Cilt III) Burada burjuva kavramsal çerçeve doruğa ulaşıyor: İşte "doğayla boğuşması gereken vahşi", ihtiyacın "ideolojik" sınırları (yani, Helenik ölçü, denge ve kendine yeterlik kavramları) karşısında ihtiyacın sınırsız genişlemesi, tam anlamıyla teknik bir doğaya sahip üretim ve emeğin kendi içinde arzulanan şeyler olarak ras-

yonelleştirilmesi, özgürlük ve zorunluluk arasındaki keskin ikilem ve sınıflı ya da sınıfsız, mülkiyetçi ya da komünist, tüm biçimleriyle toplumsal yaşamın bir koşulu olarak doğayla mücadele imgeleri.

Buna uygun olarak, sosyalizm artık, Max Horkheimer'in formülasyonunu kullanırsak, "doğaya hâkim olmanın", yalnızca "insani ya da insani olmayan, dışsal doğaya" değil; insan doğasına boyunduruk vurma anlamında, "insana hâkim olmayı gerektirdiği" bir yörüngeye oturur (*Akıl Tutulması*). Doğal dünyadan kopuşunun ardından, "insan", kendi yarattığı teknikler içinde bir teknik olarak, kendi nesnelleştirilmesini aşana kadar sınıflı toplumdan ve sömürüden kurtulmayı bekleyemez. Bu aşkınlığın önkoşulu nicel olarak ölçülebilir: "Çalışma gününün kısaltılması temel ilkedir." Bu önkoşullar yaratılana kadar "insan" toplumsal yasanın sultasında, ihtiyaç ve hayatta kalma zorunlulukları içinde yaşar. Tarihteki öteki sınıflardan daha az olmamak üzere, proletarya tarihin kişisel olmayan sürecinde tutsaktır. Aslında, burjuva koşulları tarafından en çok insanlıktan çıkarılmış sınıf olarak, kendi nesnelleşmiş statüsünü ancak "acil, artık bastırılmayan, mutlak anlamda emredici ihtiyaç" aracılığıyla aşabilir. Marx açısından, "Sorun, şu ya da bu proletaryanın ya da o anki bütün proleterlerin amaçlarının ne olduğunu düşünmeleri değildir. Sorun, *proletaryanın ne olduğu ve varoluşunun nedeni* olarak neyi yapmak zorunda kalacağıdır." (*Kutsal Aile*) Onun "varlığı", burada, nesnenin varlığıdır ve toplumsal yasa bir "yazgı" olarak değil, bir mecburiyet olarak işler. Proletaryanın öznelliği nesnelliğinin bir ürünüdür; ironik olarak, yalnızca bir "proleter bilincin" ya da sınıf bilincinin oluşumuna katılan nesnel faktörlere herhangi bir radikal çağrının, "kapitalizm için satın alınan" ve sistemin yarattığı bolluktan payını isteyen bir işçi sınıfı biçiminde Sosyalizmin yüzünde patlamasında belli oranda gerçeklik kazanan bir nosyondur bu. Böylelikle, tepkinin eylemin somut dayanağı, ihtiyacın da motivasyonun dayanağı olduğu yerde, burjuva tını Marksizmin "dünya tını" haline gelir.

Doğanın büyüünün bozulması insanlığın büyüünün bozulmasına yol açar. "İnsan", çıkarlarının bir toplamı, sınıf bilinci de bu çıkarların bilinç düzeyinde genelleştirilmesi olarak ortaya

çıkarak. Polis aracılığıyla kendini gerçekleştirmeye dair klasik görüşün, Sosyalizm aracılığıyla kendini korumaya dair Marksçı görüş önünde gerilemesi oranında, burjuva tını ilk sözcülerinin (Hobbes, Locke) naif görünmesini sağlayan bir inceliğe kavuşur. Tahakküm kâbusu artık otoriter mantığını tüm çıplaklığıyla ortaya serer. Nasıl zorunluluk özgürlüğün temeli haline gelmişse, otorite de rasyonel işbirliğinin temeli haline gelir. Marx'ın özgürlük alanı ile zorunluluk alanı arasında çizdiği keskin ayrım - Fourier'nin şiddetle karşı çıktığı bir ayrım- zaten örtük olarak varolan bu nosyon Engels'in "Otorite Üzerine" makalesinde açığa çıkar. Engels'e göre, fabrika emeğin rasyonelleştirilmesinin özgün bir burjuva biçimi değil, tekniğin doğal bir gerçeğidir; dolayısıyla kapitalizmde olduğu gibi komünizmde de var olacaktır. "Tüm toplumsal örgütlenmelerden bağımsız olarak" varlığını sürdürecektir. Bir fabrikanın işlemlerini düzenlemek, fabrika kollarının tüm "özerklik"lerini yitirdiği, "zorlama bir itaatı" gerektirir. Sınıflı ya da sınıfsız bir toplumda, zorunluluk alanı aynı zamanda kumanda ve itaatin, yöneten ve yönetilenin de bir alanıdır. Engels, sınıflı toplumun başlangıcından beri tüm sınıf ideologlarıyla tam bir uyum içinde, Sosyalizm ile kumanda ve yönetmeyi doğal bir olay olarak evlendirir. Tahakküm, toplumsal bir vasıf olmaktan çıkarak, teknik bakımdan ileri bir toplumda kendini korumanın bir önkoşulu haline getirilir.

C. HİYERARŞİ VE TAHAKKÜM

Devrimci bir projeyi etik içerikten yoksun "toplumsal yasa", anlamdan yoksun düzen, "insan"la doğa arasında katı bir zıtlık, bilinç yerine mecburiyet etrafında oluşturmak; bütün bunlar, özgürlüğün bir önkoşulu olarak tahakkümle birlikte ele alındığında, özgürlük kavramını alçaltır ve karşıtı, yani baskı içinde eritir. Özgürlüğün tıpkı zorunluluğun tanınması haline gelmesi gibi, bilinç de özerkliğin yokluğunun tanınması haline gelir. Bir "özgürleşme" politikası, ileri kapitalist toplumun uluslaştırılmış üretime, planlamaya, merkezileşmeye ve doğanın rasyonel kontrolüne, ayrıca "insanların" rasyonel kontrolüne doğru gelişmesini

yansıtacak biçimde ortaya çıkar. Eğer proletarya kendi başına "yazgısı"nı ele alamazsa, onun adına konuşan parti, bizzat proletaryaya karşı bir konum olsa bile, o bilincin sahici bir ifadesi olarak haklılık kazanır. Eğer kapitalizm insanlığın doğanın fethini başarmasını sağlayan tarihsel araçsa, burjuva endüstrisinin tekniklerinin Sosyalizmin amaçlarına hizmet etmek üzere yeniden örgütlenmeleri yeter. Etik yalnızca ideolojiyse, Sosyalist hedefler düşünümün değil, tarihin ürünüdür ve bizler amaç ve araç sorunlarını akıl ve müzakereyle değil, tarih tarafından yönlendirilen kriterlere göre belirleriz.

Marx'ın yazılarında, bu sıkıcı Marksçı Sosyalizm manzarasının karşısına çıkarılabilecek bölümler olsa gerek. Örneğin, Marx "*Halkın Gazetesi'nin Yıldönümü Konuşması*"nda (Nisan, 1856), "insan"ın "insan" tarafından köleleştirilmesini doğaya "rezilce" hâkim olma çabası olarak görür. "Bilimin parlak ışığı cehaletin karanlık sahne arkasından başka yeri aydınlatamayacak gibi görünüyor" ve teknik yaratımlarımız "maddi güçlere entelektüel yaşam kazandırmak ve insan yaşamını maddi bir güce dönüştürerek kısırlaştırmak sonucuna varacak gibi görünüyor". Bu ahlâki değerlendirmeler Marx'ın yazılarında, gelişmeye anlam veren haklılaştırmalardan çok, tarihsel gelişmenin açıklamaları olarak yinelenir. Ancak, *Marx'ın Doğa Kavrayışı* kitabında bu alıntıları yapan Alfred Schmidt, bize Marx'ın bu tür ahlâki değerlendirmeleri genelde olgun olmayan bir duygusallığın kanıtı olarak gördüğünü açıklamayı unuttur. "Konuşma", teknik ve bilimsel ilerlemenin doğurduğu acılar üzerine "feryat eden"lerle alay etmektedir. Marx şunları söyler: "Kendi adımıza, tüm bu zıtlıkları göstermeyi sürdüren kurnaz tinin ("kurnaz tin'i" haklı olarak "aklın hinliği" olarak çevirebiliriz -M.B.) biçimi konusunda hataya düşmüyoruz. Toplumda yeni bilenmiş güçlerin iyi çalışmaları için gereken, yalnızca yeni bilenmiş insanların hâkimiyetidir ve bunlar da çalışan insanlardır." Konuşma, aslında, modern endüstriye ve özellikle "modern endüstrinin ilk doğan oğulları" olarak İngiliz proletaryasına övgüyle son bulur.

Marx'ın etik yönelimleri sahici görülse bile, yazılarının merkezinden çok uzaktadırlar. Marx'ı ve yazılarından bölümleri, düşüncesinden ve eserinin mantığından kurtarma çabaları ide-

olojiktir, çünkü bir pratik olarak Marksizmin anlamının eksiksiz biçimde irdelenmesi ile "sınıf analizi"nin insan baskısının kaynaklarını ne oranda açığa vurabileceği olgularını birbirine karıştırır. Burada, bir bütün olarak Sosyalizmin içinde var olan temel bir çatlağa geliyoruz: Bir sınıf analizinin sınırları, sınıf ve mülkiyet ilişkilerine dayalı bir teorinin tarihi ve modern bunalımı açıklama yetisi.

Özellikle Anarşist-Komünizm gibi, anti-otoriter sosyalizm açısından temel olan şey, hiyerarşi ve tahakkümün sınıf yönetimi ve ekonomik sömürü başlıkları altında incelenemeyeceği, onların aslında, modern devrimci projeyi anlamada çok daha önemli oldukları nosyonudur. "İnsan" "insan"ı sömürmeye başlamadan önce, kadına hâkim olmaya başladı; hatta, eğer Paul Radin'in görüşünü benimseyecek olursak, yaşlılar, yaş grupları arasında bir hiyerarşi kurma, yaşlılar yönetimi ve atalara tapınma yoluyla, gençlere hâkim olmaya başlamıştı. İnsanın insan üzerindeki iktidarı *sınıfların oluşumu ve ekonomik toplumsal baskı tarzının* çok öncesine uzanır. Hiyerarşi ve tahakkümün ortaya çıkışını irdelemek bu çalışmanın alanı dışındadır. Bu konuyu yakında çıkacak bir kitabımda, *Özgürlüğün Ekolojisi*'nde ele aldım.

Böyle bir irdeleme bizi politik ekonomiden eviçi ekonomiye, sivil alandan aile alanına, sınıf alanından cinsel alana taşır. Bu insan baskısının doğasını yorumlayabileceğimiz tümüyle yeni bir psikolojik temeller dizisi sağlar ve insan özgürlüğünün gerçek anlamını ölçebileceğimiz tümüyle yeni bir ufuk açar. Elbette, Marx'ın toplumsal belirleyiciler olarak çıkara ve tekniklere yüklediği işlev üzerinde durmak zorundayız; bu onların rolünü tarihsel olarak inkâr etmek değil; statü, düzen, tanınma gibi ekonomik olmayan faktörlerin iddialarını, aslında, maddi bakımdan toplumun yönetici tabakasına yük bile olabilen hakları ve ödevleri araştırmaktır. Şu çok açıktır: Artık maddi sömürüden kurtulmuş, sınıfsız bir toplumun zorunlu olarak özgürleşmiş bir toplum olacağına ısrar edilemez. Toplumsal gelecekte, bürokrasinin, kadınlar, gençler, etnik gruplar ya da profesyonel kesim üzerinde tahakkümün sınıfsız bir toplumla bağdaşmayacağını ileri sürmek için hiçbir neden yoktur.

Bu nosyonlar Marx'ın eserinin sınırlarını, özgürlüğü anlamak

için son derece yaşamsal olan bir tarih alanını kavramadaki başarısızlığını gösterir. Marx otorite karşısında o kadar kördür ki, otorite sadece üretimin teknik bir özelliği, "insanın" doğayı sindirmesi esnasında "doğal olay" bir haline gelmiştir. Kadın da, erkek tarafından uysallaştırıldığı (ya da Marx'ın kadınlardaki en değerli nitelik olarak gördüğü şeyi anlatan terimlerle, "zayıf" kılındıkları) için değil, emeğinin erkek tarafından köleleştirilmesi yüzünden sömürülen bir varlık haline gelir. Çocuklar sadece "çocukça" kalırlar; yani "insan doğası"nın ehlileştirilmemiş ve disipline sokulmamış ifadesi olarak. Doğa, söylemeye bile gerek yok, sadece bir yarar nesnesidir, bir fetih hareketinde doğanın yasaları denetim altına alınmalı ve yönlendirilmelidir. Marksçı bir aile, feminizm ya da ekoloji teorisi olamaz, çünkü Marx bu konuların ortaya attığı sorunları yok sayar ya da daha kötüsü, onları ekonomik sorunlara indirger. Bundan dolayı, Marksçı bir feminizm formüle etme çabaları "evkadınları için ücret"e, Marksçı bir psikoloji Marcusevari bir Freud yorumuna, Marksçı bir ekoloji ise "kirletme kârlıdır" anlayışına doğru alçalacaktır. Devrimci projenin tanımlanmasına yardımcı olabilecek konuları açığa çıkarmaktan uzak bu melezleme çabaları onları gizler; bunu, "yönetici sınıf" kadınlarının "yönetici sınıf" erkekleri tarafından yönetildiğini, Freud'un yalnızca Marx'ın öteki ben'i olduğunu, ekolojik dengenin Marksizmden çok farklı, onunla taban tabana zıt yeni bir duyarlılık ve etiği öngerektirdiğini görmemizi engelleyerek yapar.

Marx'ın eserleri devlet kapitalizminin en incelikli ideolojisi olmakla kalmaz, aynı zamanda gerçek anlamda bir devrimci özgürlük kavrayışının önünü tıkar. Toplumsal konulara ilişkin algımızı öyle bir değiştirir ki, toplumsal ilişkilerde, ailede, cemaatte, eğitimde ve gerçekten devrimci bir duyarlılık ve etiğe destek olmada devrimci projeyi anlamlı bir biçimde saptayamaz hale geliriz. Bu girişimin her bir noktasında, çok temel bir öncelik iddiasında bulunan ve böylelikle ta başından girişimi geçersiz kılan ekonomik kategoriler tarafından engelleniriz. Tek başına bu ekonomik kategorileri onarmak ya da değiştirmek çok daha temel konularla ilişkilerini sorgulamak değil, değişik bir biçimde devrimci bilinç üzerinde egemenliklerini tanımak demektir. Bu araş-

tırmamızın daha başından girişimimizi karanlığa terk etmektir. Devrimci bir projenin geliştirilmesine, ta başından Marksçı kategorileri bir yana bırakarak, ilk gününden itibaren hiyerarşik toplumun yarattığı daha temel kategoriler üzerine eğilmekle, özellikle de ekonomik kategorileri uygun bir bağlama yerleştirmekle *başlanmalıdır*. Artık ortadan kaldırmak istediğimiz yalnızca kapitalizm değildir; bugünün dünyasında hayat bulan daha eski ve daha arkaik bir dünyadır, yani insanın insana tahakkümü ve genelde hiyerarşinin gerekçeleri.

Şubat, 1979

NEO-MARKSİZM, BÜROKRASI VE POLİTİK TOPLULUK ÜZERİNE

Proleter sosyalizminin, özellikle Marksçı biçimiyle, günümüz açısından devrimci bir teori ve pratik sağlamadaki tarihsel başarısızlığı, devrimci bir proje, özellikle de geçerli bir devrimci pratik doğurma anlamına gelen bir teori nosyonuna çok uzak duran son derece soyut bir sosyalist teori biçimi ortaya çıkarmıştır.

Bu yargı sert görünse de, söz konusu teorik biçimin kendi çağında ne kadar önemli bir kültür endüstrisi haline geldiğini pek göstermiyor. "Bilgi"yi toplumun teknik bir gücü gören bir noktadan haklı gösterilemeyecek şaşırtıcı bir olgu olarak sosyalizmin fabrikadan akademiye çekilmesi, sosyalizmi profesyonelleşmiş bir ideoloji haline sokarak, haklı bir içselleşme hakkını onun elin-

den almaktadır. Uzun zamandır geniş özgürlükçü iddialarını yitirmiş, güçten düşmüş bir teori olan sosyalizm, toplumsal bir olgu olmaktan çıkıp akademik bir disipline dönüşmüş ve tarihsel bir gerçeklik olmaktan çıkıp entelektüel tarihin, özellikle de tümden yeni bir teori ve pratik ihtiyacını gölgelemek üzere egzotik olarak yetiştirilmiş bir türü haline gelmeye başlamıştır.

Aslında akademi, kendisi toplumdan giderek koptuğu oranda, en berbat alışkanlıklarının keyfini çıkarmak için sosyalist teoriden yararlanmaktadır. Bir zamanlar başkaldıran hareketten geriye kalanlar, ona tamamen yabancı akademik kavramsal çerçevelerin - bir söylem düzeyi, bir kavrayış ufku, bir terminoloji ve karşılıklı olarak akademik ideolojinin sosyalizme, sosyalizmin de ideolojiye indirgenmesine destek olan bir entelektüel iddialar kümesi- entelektüel gıdasını sağlamaktadır. Marx'ın toplumsal gelişmeyi bir sınıf mücadelesi tarihi olarak açıklamasının bir "çarpık iletişim"¹ tarihine, politik ekonomi eleştirisinin özgün bir "öznel-arasılık" "paradigma"sına ve üretim ilişkileri anlatımının "toplumsal etkileşimin simgesel olarak dolayimli biçimleri"ne dönüştürülüp dönüştürülemeyeceğini kendilerine sormak sosyalist akademisyenlerin vicdanına kalmıştır. Ciddi eksiklikleri de olsa, erken dönemin Marksist teorisyenleri, bırakın kupkuru kategorilerini ve garip kesinlik iddialarını, bizzat "sosyoloji" terimini radikal fikirler lügatından kapı dışarı edeceklerdir. Bugün, bu lügatin yerini içinde et ve kan deneyiminden geçmemiş, toplumsal olarak yansız terim ve kavramların, onlara neredeyse rüya gibi aşkın bir nitelik veren entelektüel bir balede parmak uçlarına basarak birbirleri etrafında döndükleri daha can sıkıcı bir başka lügat almıştır. Teori ve gerçeklik arasında kavramları hayatın sınavından kesinlikle muaf tutan bir ikilik yaratmak için, apaçık olanı ifade etmede teknik olarak Marx'ın bilimciliği, ekonomizmi ve Aydınlanma'daki kökleri gibi, en dolambaçlı yollar geliştiriliyor.

Kısmen bu eğilime tepkiyle, gerçekliğin ferahlatıcı dolayımsızlığı zaman zaman, "algı"nın ham olgularına, aslında,

1. Bkz. Albrecht Wellmer: "Communications and Emancipation: Reflections on the Linguistic Turn in Critical Theory" in *On Critical Theory*, der. John O'Neill (Seabury Press, 1976), s. 254.

bölüm bölüm ve anlık olanın otoritesine karşı bir saygıyı beslediğinde, deneyime bir noktaya kadar teorik tutarlılık pahasına gerçeklik atfedildi. Habermas'ın son derece biçimci teorisine Starnberg'teki arkadaşlarının araştırmalarıyla gerçek bir toplumsal öz kazandırılıp kazandırılmayacağı ya da Marksizm içinde fink atan çeşitli fenomenolojik ve yapısal eğilimlerin sosyalizmi çağdaş endüstriyel kapitalizme anlamlı bir karşı durma noktasına getirip getiremeyecekleri zamanla görülecek. Ancak tüm bu örneklerde, teorik eleştiri radikal bir yeniden yapılanmanın yokluğuyla dikkat çekiyor. Marksizmin yeni yorumlarının gösterdiği gibi, ne geç dönem "eleştirel teorisyenler" ne de onların muhalifleri özgürlük ve uygulama vizyonlarına bir öz kazandırabildiler. Konuşma durumları, sistemler teorisi, *Verstehen* ve sosyolojinin teknik kriterleriyle yapılan araştırma gibi akademik kalıplara uydurulmuş olsa da tatsız gerçek olduğu gibi duruyor: Sosyalizm bir zamanların uygulanabilir toplumsal bir gerçekliği olmaktan çıkarılarak Collingwood'un doğa "ide"sine benzer bir anlamda sosyalizm "ide"si haline getirilmektedir. Teorik tutarlılık, ancak deneyimin teorik tutarlılık eksikliğinin getirdiği zarardan korunduğu derecede, bir deneyim eksikliğinin yol açtığı tahribattan kendini kurtarabilmektedir. İkisi de tek yanlılıkları ve kısmi oluşlarıyla eşit oranda soyut hale gelmektedir.

Genelde "neo-Marksçı" olarak adlandırılabileceğimiz, bu kadar çok sayıda teorik ve ampirik eğilimin özümсенmesinin en rahatsız edici yanı kimin elinin kimin cebinde olduğunun belli olmamasıdır; bu anlayışla birbirine tamamen zıt radikal hedefler ve gelenekler aynı potada eritilmektedir. Özgürlükçü kavramlar ve otoriter kavramlar, bireycilik ve kolektivizm, ekonomik ve kültürel, bilimsel ve etik; hepsi birlikte ciddi bir devrimci pratik için gereken tutarlılıktan yoksun tüm-birlikçi (ecumenical) bir "radikalizm"e kaynak oluşturmaktadır. Örgütlü politik hareketlerin buyrukları altında iş gören klasik Marksçı eğilimler öncüllerinin mantığını burjuva gerçekliğiyle kavgacı bir toplumsal yüzleşme noktasına kadar dayatmaya mecburdular. Neo-Marksizm ise, temelde bağdaşmaz özgürlük vizyonlarının harmanlanıp dağınık ve bulanık bir hale getirildiği teorik düşler lüksü içinde yaşıyor.

Bu sorunu somut olarak ortaya koyalım. Merkezileşme ve ademimerkezileşme arasındaki farklılıklar yalnızca oran ya da tür farklılıkları mıdır? Bunlar arasında bazı gizemli "denge"ler mi oluşturacağız, yoksa bunlar kökten bağdaşmaz mıdır? Marcuse'un bu konuyu tartışırken kullandığı çekici ifadeyi kullanırsak, bir "kitle toplumu"nda doğrudan demokrasi, güç temsilcilere devredilmedikçe imkânsız hale mi gelir, yoksa demokrasi, Atina polis'i, 1793 Fransız devrimci seksiyonları ve New England kasaba toplantılarında olduğu türden, kelimenin gerçek anlamında doğrudan, yüz yüze mi olmalıdır? Doğrudan demokrasi işçi konseyleri, sovyetler ve Alman *Räte*'si ile, sadece neo-Marksistler ve konsey komünistlerinin değil, çoğu anarko-sendikalistin de yaptığı gibi, eşit düzeye getirilebilir mi? Ya da, öz olarak yürütmeyle ilgili bu biçimler komünle ve anarko-komünistlerin üstünde durduğu halk meclisleriyle yan yana getirilebilir mi? Her türlü bürokrasi özgürlükçü kurumlarla birlikte var olabilir mi, yoksa bunlar birbirlerine amansız bir biçimde karşı mıdır?

Bu sorular, kuşkusuz, görünürde zıt görüşler arasındaki uzlaşma noktalarını kolaylıkla gölgede bırakabilen çok sayıda terminoloji sorunu doğururlar. Merkezileşme ve ademimerkezileşmeyi yalnızca bir oran farklılığı olarak gören bazı neo-Marksistlere göre, "merkezileşme" sözcüğü ademimerkezi organların aldıkları kararları *koordine etme* aracını anlatmanın başka bir yolu olabilir. Şunu da kaydetmek gerekir ki, Marx Paris Komünü'nü, "parlamenter bir organ değil, aynı zamanda yürütme ve yasama organı olarak da çalışıyor" diye övdüğünde, bu ayrımı büyük oranda karıştırmıştı.² Bu arada, "yasama ve yürütme" işlevlerini tek bir organda toplamak gericilikti. Bu yalnızca, meclis halindeki bir halka ait olması gereken bir işlev olan politika oluşturma sürecini, dönüşüme, geri çağılmaya, mülk sınırlamasına, mümkün olduğu yerde kurayla seçime tabi tamamen yönetsel organların eline bırakılacak bir işlev olan bu politikaların teknik uygulamasıyla özdeşleştiriyordu. Aynı şekilde, politika oluşturma ile yönetimi aynı kaba koyan klasik sosyalizm, vurguyu çok daha popüler "devrimci komiteler"e yaptı. Ve bunu merkezi organlar

2. Karl Marx: "The Civil War in France", *Selected Works*, Vol. II (Progress Publishers, 1969), s. 220.

üzerine, aslında, tarihsel olayların ironik değişimi sonucu, politika belirleme ayrıcalığını sosyalist hiyerarşilerin ve özellikle onların yürütme organlarının "üst organlarına" bağışlayarak yaptı.

Benzer bir biçimde, "temsil" kavramının "doğrudan demokrasi" ile karıştırılması, politik uygulamalara karar verecek popüler kurumlarla sadece bu kararları uygulayacak "temsili" kurumlar arasındaki ayrımın bulanmasına hizmet eder. Rousseau'nun bir "halk"ın kurucu doğası üzerine *Toplum Sözleşmesi*'ndeki meşhur pasajı zamanın kurumsal bakımdan eklemlili toplumundan çok günümüzün "kitle toplumu"na uyar. Rousseau şöyle yazar: "Egemenlik, onu yabancılaştırılmaz kılan aynı nedenden dolayı, temsil edilemez; o öz olarak genel iradede yatar ve irade temsil kabul etmez; ya aynıdır ya da başka; ara bir olasılık yoktur. Halkın vekilleri, bundan dolayı halkın temsilcileri değildirler ve olamazlar; onlar yalnızca halkın memurlarıdır ve değiştirilemez hiçbir kural koyamazlar. İnsanların *tek tek* onaylamadığı hiçbir yasanın hükmü yoktur; aslında bunlar yasa bile değildirler. İngiltere halkı özgür olduğunu düşünür; ancak bu bariz bir hatadır; o yalnızca parlamento üyelerinin seçimi esnasında özgürdür. Bu üyeler seçilir seçilmez, kölelik başlar, halk artık bir hiçtir." Rousseau'nun "genel irade" kavramı sorunlu olsa bile, arkaik "yasa" kavramı da bir yana, dayandığı ilkeler görmezden gelinemez. "...Halk temsiline izin verdiği anda, artık özgür değildir, *artık halk değildir.*"³ (İtalikler benim -M.B.)

Rousseau'nun aklının alabileceğinden daha fazla özgürlükçü ve bireyci "genel irade" açısından bakıldığında, işçi konseylerinin, sovyetlerin ve Räte'lerin toplumsal olarak tek yanlı ve potansiyel olarak hiyerarşik olduğu ortaya çıkmaktadır. Konseyler halkla birlikte kurulabilirler, ancak onlar bir "kamusal alan"ın *kurucusu* değildirler. Toplumda karar oluşturma sürecinin organı olarak onlar, haklı olarak açıkça tanımlanabilen bir politik topluluğa ait özgürlükleri yürütme organlarında eritirler ve bunu yaparken aslında halkı oluşturan ve halkın iradesini ifade eden

3. Jean-Jacques Rousseau: *The Social Contract* (Everyman Edition, 1959), s. 94, 96. Rousseau'nun Hannah Arendt üzerindeki etkisi en az Aristoteles kadar büyüktür. Buradaki yorumları Arendt'in *On Revolution*'daki yorumlarıyla karşılaştırın (Viking Press, 1965), s. 239-40.

komün, kooperatif ve halk meclisleri gibi kurumları yok ederler. Konseyler, gerçekte, bireyin toplumsal egemenlik iddiasının ifadesi olan toplumsal kurumlardaki tüm insanların paylaşması gereken politik özneliği gasp ederler. Bolşeviklerin bu olasılığı gördükleri ve sonra onu umursamazca sömürdükleri Lenin'in sovyetlerin toplumsal temeli olarak fabrikaya yaptığı vurgudan bellidir. Burada, aslında, Oscar Neckt'in ifadesiyle, bir "proletar kamu alanı" tanınmakta ve ona gerçeklik atfedilmektedir; yalnızca gerçek anlamda bir demokratik arena olarak değil, aynı zamanda yaşadıkları köyler devrimci Rusya'nın sahici "kamu alanı"nı oluşturan "güvenilmez" geniş köylü kitleleri karşısında stratejik olarak mevzilendirilebilecek bir "proletar kamu" sahası olarak da.

Ancak, "proletar kamu alanı"nın en güçlü kalesi olmaktan uzak fabrikalar, aslında, onun en zayıf noktasıdır.* Devrimci işyeri komiteleri ve en demokratik özyönetim biçimleri sayesinde toplumsal ağırlığı ne kadar güç kazanmış olursa olsun, fabrika hiçbir anlamda özerk bir toplumsal organizma değildir. Tam tersine, ancak öteki fabrikalar ve hammadde kaynaklarıyla bağlantı içinde işleyebilen -gerçekte var olabilen- özellikle bağımlı bir organizmadır fabrika. Bolşevikler, "proletar kamu alanı"nı proletar demokrasisinin son kalıntılarını da ortadan kaldıracabilecekleri bir noktaya kadar merkezileştirmek için, fabrikanın bu sınırlılığını zekice kullanacaklardı: Önce, sovyetleri fabrikayı bulunduğu yerdeki yerel cemaatten yalıtmakta kullanarak; sonra, gücü ulusal sovyet kongreleri biçiminde cemaatten ulusa kaydırarak. Sovyetlerden bütün Rusya çapında fabrikadan fabrikaya proletarleri bağlantılandırmak için yararlanmak, etkin olarak iş görebileceği özgül yerel bölgelerdeki anlamlı tüm köklerinden kopuk bir toplumsal katman olarak fabrikanın kelimenin gerçek anlamında kolunu kanadını kırarak, güçlerinin umutsuzca sınırlandırılmasına ve

* Bunu kıskırtmak için söylüyorum; çünkü konsey komünistleri, çok sayıda neo-Marksistler ve özellikle anarko-sendikalistler (bunlar, İspanya'daki CNT'nin ayaklanması yüzünden, Avrupa özgürlükçü solunda sesini çok iyi duyuran bir gruptur) arasında, ekonomideki "işçi denetimi"nin toplumda işçi denetimine eşit olduğu miti hâlâ yaygındır. Tüm teorik değerlendirmeler bir yana, 1936-37'deki Katalan ekonomisindeki muazzam denetimine rağmen, CNT'nin burjuva devlet karşısında böylesine kolaylıkla yenilgiye uğraması bir kuşak önce böyle basit ekonomik güç nosyonlarının defedilmesine yaramalıydı.

sıkı bir biçimde merkezileştirilmesine hizmet etti. Devrimci dönem boyunca yıllık olarak toplanan devasa ulusal sovyetler kongrelerinde Rus proletaryası, kongrelerin otoritesi Bolşevik parti tarafından tümüyle gasp edilmeden önce, sovyetler üzerindeki tüm gücünü zaten yitirmişti.⁴

Çok büyük bir olasılıkla, proletaryanın merkezileştirilmesi, sovyet hiyerarşisinin manipülasyonu olmadan da, Bolşevikler tarafından her halükârda gerçekleştirilebilirdi. Proletaryanın bizzat *sınıf* doğası, ulusal işbölümünün bir eseri olarak varlığı ve nadiren genel çıkar düzeyine çıkabilen son derece kısmi çıkarları, Marx'ın proletaryanın evrenselliği ve devrimci bir fail olarak tarihsel rolü iddialarını yalancı çıkarıyor. Geriye baktığımızda, nedenlerini bugün açıkça gördüğümüz bu vasıflar geçmişteki tüm klasik "proletar devrimler" in başarısızlığını açıklar. Ne gerçekten geleneksel Fransız *sans culottes*'lerinin son kalıntıları tarafından savunulan Paris Komünü ne de kırsal kökenli işçilerin başı çektiği İspanya devrimi istisnadır. Ebert'in Alman *Räte*'sini akıllıca manipüle etmesi, Stalin'in adı kötüye çıkmış "Lenin Takımları" ve çok daha yakın bir dönemde, günümüz işçi sınıfı üzerinde Avrupa Komünist ve Sosyalist partilerinin komutacı etkilerinde de görüldüğü gibi, bütün çeşitlemeleriyle Sosyal Demokrasi ve Leninizm bu kısmi çıkarları büyük bir etkiyle toplumdaki geniş devrimci eğilimlere karşı kullanmışlardır.

Fabrika yapılanmasının hiyerarşik doğası ve bunun proletar bilincin oluşumu üzerindeki etkisini ele almamız yerimizin darlığı nedeniyle mümkün değil. Genç Marx'ın vurguladığı gibi, eğer emek proletaryanın "çelikleşme okulu" ise, bunun yeri olan fabrika, Engels'in sonraki yıllarda ekleyeceği gibi, "zoraki itaate" dayalı bir "okul"dur; aslında, hiçbir "özerkliğe" meydan vermeyen bir "okul"dur.⁵ Bu konuyu başka yerde, on yıl önce yazılmış bir kitabımda ve daha yakın bir dönemde, yakında çıkacak *Ekolojik Bir Topluma Doğru* kitabımda irdeledim; bu son kitapta "tüm toplumsal örgütlenmelerden bağımsız olarak" (Engels) ayakta durması gereken tekniğin doğal bir olgusu olarak fabrikanın va-

4. Bkz. Benim *Post-Scarcity Anarchism* (Black Rose Books, 1977), s. 150-53.
5. Karl Marx ve Frederick Engels: *The Holy Family* (Progress Publishers, 1956), s. 52-53; Frederick Engels: "On Authority" in Marx, Engels, Lenin: *Anarchism and Anarcho-Syndicalism* (International Publishers, 1972), s. 102.

roluşunu sorguluyorum.⁶

Bütün bu konuların önemi, neo-Marksistlerin bunları klasik Marksizmin çok sorunlu öncülleri ile *birleştirme* ve böylelikle tamamıyla yeni bir radikal teori ve pratik olarak yansızlaştırma tarzında yatıyor. Bu tuhaflığın belki de en çarpıcı örneği, toplumsal gerçekliğin geleneksel, yıpranmış yorumlarıyla, kendi başarılarına, açıkça yeni teorik bir zemin döşeyen felsefi, estetik ve psikoanalitik görüşleri yan yana getiren bir külliyat oluşturan Marcuse'un altmışlardaki yazılarıdır. Bu tuhaflıklar, aksi halde uzak görüşlü olabilecek bir zihnin kör noktaları olarak hafife alınamazlar. Gönülsüz de olsa, bunların, derinlemesine düşünüldüğünde, Marcuse'un ortaya koyduğu daha geniş vizyonun bütünlüğüne gölge düşürdüğünde ısrar etmem gerekiyor.

Marksçı ortodoksinin bilimci radikalizm çağrısı ile "ahlâki radikalizm" ihtiyacını karşı karşıya getiren; "Marx'tan Fourier'ye" ve "realizmden sürrealizme" geçiş çağrısı yapan; altmışların duyusallık, oyun ve "sosyalist kamptaki *esprit de serieux*"ze meydan okuma eğilimi içindeki karşı-kültürünün "yeni duyarlılığı"nı coşkuyla karşılayan; "özgür bir toplumun bir tür ölçüsü" olarak "estetik" boyutu öne çıkaran tüm bu yüzer gezer ütopyacılığı ile *Özgürleşme Üzerine Bir Deneme* gibi bir çalışmanın, nasıl olup da, "şirketsi kapitalizmin küresel egemenliği... yalnızca askeri harcamalarıyla değil; baskıcı bir bürokrasiyi ebedileştirmesiyle de çok pahalıya mal olan, savunmacı sosyalist yörüngeyi izliyor" yolundaki bir saptamayı içeriyor olduğunu sormak ukalalık değildir. Veya, Vietnam, Küba ve Çin'de, "bürokratik sosyalist yönetimden kaçınma mücadeleleri (!) tarafından savunulan ve ileriye götürülen bir devrim" iddiasını içeriyor olduğunu. Veya, daha da önemlisi, Avrupa-Amerika "yörünge"sinin "iç proletaryası"nın bariz uysallığının, kapitalizm küresel bir olgu olarak görüldüğünde, Marx'ın geleneksel sınıf mücadelesi teorisini geçersiz kılmadığı yolundaki kaçınılmaz içerimleriyle (bir yıl önce New York Üniversitesi'nde verdiği bir derste daha açık terimlerle ifade ettiği gibi), "Üçüncü Dünya"yı bir "dış proletarya" ve bu dünyanın asi köylülerini de "kırsal proletarya" olarak ele aldığını.⁷

6. A.g.y., s. 102.

7. Herbert Marcuse: *An Essay on Liberation* (Beacon Press, 1969), s. VII, VIII, 22, 57, 64, 80, 84.

Kapitalist kuşatma yüzünden "baskıcı bürokrasi" tarafından "bozulmuş" bir toplum olarak "sosyalist yörünge" için bu tür tatsız Bolşevik özür arayıcılar karşısında sadece yüzümüzü ekşitmekle yetinemeyiz. Bunu, iki savaş arası solunun tarihi içinde pişmiş bir insan olarak Marcuse'ün Vietnam, Küba ve Çin "devrimleri"ni anti-bürokratik olarak gizemlileştirebildiği zamanın *geist*'inin bir ifadesi olarak da göremeyiz; elbette, eğer liderlerinin iddia ettiği Bolşevik mirasa, partilerinin Stalinist yapısına ve "devrimler"in kendilerinin özgün doğasına bile bile gözlerimizi kapamıyorsak. Neredeyse iki kuşak boyu, Marksistler, kesinlikle Küba, Vietnam ve Çin'i de içine alan, "sosyalist yörünge"deki "baskıcı bürokrasi"lerin yalnızca kapitalist kuşatmanın ürettiği "bozulma"lar mı yoksa bizzat "sosyalist yörünge"nin oluşturduğu kendi başına eleştirilmesi gereken tarihsel olarak yeni bir tipoloji mi olduğu sorununu tartışmıştı. Marcuse'ün vizyonunun şizofrenik niteliği en çarpıcı ifadesini *Karşı Devrim ve Ayaklanma* kitabında bulur; burada, inanılmaz biçimde, Avrupalı "kitlesele" Komünist partiler ve sendikaları "Sosyal Demokrasinin Soluna" yerleştirilecek ve bu anlamsız "dağılımın" bir sonucu olarak, "hâlâ potansiyel devrimci bir güç" olarak betimlenecekti.⁸ Bu saptamalar yer yer rastlanan değerlendirme hataları değildir; bunlar, "özgür bir toplumun bir tür ölçütü" olarak "ahlâki radikalizm", "Fourier", "sürrealizm" ve "estetik boyut"a düzülen methiyelerden çok daha köklü olan önceden şekillenmiş bir toplumsal bakış açısını yansıtır.

Karakteristik olarak, karar anı geldiğinde, birçok neo-Marksist gibi Marcuse da ademimerkezileşme, doğrudan demokrasi, halk meclisleri ve kendiliğindenlik karşısında merkezileşme, devredilen güç, konseyler ve otoriteden yana tavır alır. Yine, "ahlâki radikalizm" ile Bolşevik özür arayıcılığını aynı kaba koyması gibi, bu kavramların çatışan mantıklarını irdelemek yerine onları kendi ortodoks Marksist dayanaklarını gizleyen liberal bir retoriğe boğar. Zaman zaman bu retorik tarihsel olgulara zarar verir. İspanya İçsavaşı günlerini yaşayan biri için, örneğin, Stalinist hareket tarafından askeri amaçlar için olduğu kadar karşı devrim

8. Herbert Marcuse: *Counter-Revolution and Revolt* (Beacon Press, 1972), s. 41.

için de kullanılmış bir güç olan "uluslararası tugaylar"ın, "genç entelektüeller ve işçilerden oluşan bir birliği" simgelediğini okumak şaşırtıcıdır.⁹ Bu formülasyon yalnızca, savaştan otuz yıl sonra yapılan bir sakarlık değildi, aynı zamanda Marcuse'e yaşlı bir devlet adamı olarak saygı duyan bilgisiz radikal gençleri iğrenç bir biçimde yanlış yönlendirmektir de.* Bugün, Rosenberg'lere ve 1930'ların Stalinist aparatçiklerine düzülen romantik övgülerin nahoş havasıyla birlikte, böylesi tarihsel beceriksizliklerin mahsulünü topluyoruz; bu, Ho, Mao ve Fidel'in yazılarıyla büyüyen genç sekterler tarafından Stalinizm'in yeniden canlandırılmasından çok farklıdır. Kuşkusuz, bu eğilimleri Marcuse'ün politik beceriksizliğine yüklemek gülünçtür. Ancak, üstünkörü bile olsa, mitlerin gizemini sakınmadan çözmek yerine, böylesi mitlerin oluşumuna katkıda bulunmuş olması tesadüf olarak hafife alınamaz ve genelde neo-Marksizmin öncülleri hakkında daha kapsamlı konuları bile gündeme getirir.

Aynı şekilde, "şirketsi kapitalizmin dolaylı demokrasisini doğrudan bir demokrasiye" dönüştürmek için "doğrudan eylem" başvurduklarından dolayı Mayıs-Haziran 1968 "ayaklanmaları"nı övmekle bitiremeyen Marcuse'ün özgürlükçü ateşi, yaptığı değerlendirmelerin gösterdiği gibi, giderek söndü. "Doğrudan eylem" ve daha önemlisi "doğrudan demokrasi" "artık tahakküm kurumları olarak hizmet vermeyen seçimler ve temsil" içinde buharlaşıyor. Bu iflah olmaz formül "sahiden özgür seçim ve adayların seçimi, seçmenin isteği üzerine geri çağrılabilme ve sansürsüz eğitim ve bilgi edinme" gibi geleneksel Marksçı retorikle süslenmiştir. Lenin bile *Devlet ve Devrim*'de özgürlükleri Marcuse'dan daha cömert dağıtmıştır. Marcuse ve Lenin'i ortak bir inançta birleştiren şey, Marcuse'ün sözleriyle, "modern bir kitle toplumunda, hangi biçimiyle olursa olsun demokrasi, bir temsil sistemi olmaksızın kavranamaz" görüşünü paylaşmalarıdır. Bu

9. Marcuse: *An Essay on Liberation*, op. cit., s. 14.

* Kendi payıma, Marcuse'ün makalesindeki bu pasajı okuyan ve *Madrid'de Ölmek* gibi berbat "belgesel"leri gören genç insanların İspanya'daki gerçek olaylar hakkında eğitilmeleri gerektiğine ilişkin çok sayıda kişisel deneyimimi anlatabilirim; daha sonra Weatherman'ın propagandasında anahtar bir konum haline gelecek olan Maoizm'in özgürlükçü eğilimleri ve "dış proletarya" teorisi gibi mitlerden ise hiç söz etmiyorum.

formülü moleküllerine ayırdığımızda, Engels'in sosyalizmi fabrikalar olmaksızın hayal edemediği gibi, Marcuse'ün de sosyalizmi bir "kitle toplumu" olmaksızın hayal edemediğini görürüz.¹⁰

Marcuse'ün, "yerel halk meclislerinde özbelirleme, özyönetim (ya da özyönetime bir hazırlık) örgütleri olarak 'konseyler'in ('sovyetler', *Räte*) geleceğe ışık tutan başarıları" ile mutlu olması hiç de şaşırtıcı değildir. *Räte* ile "yerel halk meclisleri"nin birbirleriyle tarihsel bir karşıtlık içinde olmaları bir sorun olarak görülmez, çünkü eğer özgür bir toplum ağırlıklı olarak kurumsal ya da yapısal açıdan düşünülürse -ki bu Marcuse'ün politik bir düzeyde etkili olmasını sağlayan açıdır- bu karşıtlık anlaşılabilir. Marcuse'ün Freudcu Marksizmi egonun, oyunun egemenliğini, günlük yaşamda "estetik boyut"u kabul ettiği takdirde, bir "kitle toplumu" olarak sosyalizm nosyonuna geçerli herhangi bir yol öneremez. Marcuse'ün kişisel plandaki anarşizmini toplumsal plandaki Marksçı pragmatizminden ayıran bu ikicilik kaçınılmaz olarak kişinin toplumsal tarafından, kendi metaforlarıyla, "kara bayrağın, kırmızı bayrak" tarafından massedilmesine yol açacaktır.¹¹ "Kendiliğindenlik otorite ile çelişmez" sloganını ortaya attığında, "otorite" sözcüğüyle neyi kastettiğini sormak zorundayız. Özdisiplin, eğitim ve aklı mı, başka bir yerde "bilgili kendiliğindenlik" nosyonunu savunurken tartıştığım gibi, itaat, boyun eğme ve iradenin devri mi? Marcuse'ün Freudcu Marksizminden birey için tanınan hakların toplumsal ve kurumsal terimlerle ifade edilip edilemeyeceğini anlamak neredeyse imkânsızdır. Özellikle Marcuse kişisel düzeydeki anarşizmiyle toplumsal düzeydeki Marksizmi arasında bir çelişki görmediği için, bu ikisi arasındaki bağ gevşektir. Teori bu ikiliğin dikenli sapanla egzotik bir çiçek olarak sonsuza kadar varolmasına, dolayısıyla neo-Marksizmin keyfini sürdüğü başarının akademik bir proje olarak yaşamasına izin verebilir. Ancak neo-Marksizm kampustan dışarı adımını atar atmaz, pratik bu ikisini şiddetle karşı karşıya getirir; ve nerede bunu yapmışsa, etkisi sifıra inmiştir.

Marcuse üzerine saptamalarımı *bireysel* bir düşünür olarak Marcuse'ün eleştirisi gibi görmek ciddi bir hata olur. Teorisi top-

10. Marcuse, a.g.y., s. 69 ve aynı sayfada geçen dipnot.

11. A.g.y., s. VIII.

lumsal sorunları başka herhangi bir neo-Marksist teoriden daha dolaysız ele aldıkça, neo-Marksist projenin sınırlarını daha açık ortaya seriyor. Habermas öylesine soyut bir biçimcilik ve öylesine anlaşılmaz ve yoğun bir jargonun arkasına gizleniyor ki, neredeyse keskin bir eleştirinin menzili dışında kalıyor. Castoriadis Marksizmi tümüyle terk etti. Daha önemlisi, Marcuse'un teorisinde görülen şizofreni kişisel bir özellik olmaktan çok, *türe özgü* bir şizofrenidir. Doğrudan demokrasi, ademimerkezileşme, temsil, kendiliğindenlik ve özgürlükçü toplumsal yapılar gibi, neo-Marksizmin genelde kaçındığı toplumsal konulara girmekte Marcuse'un gösterdiği kişisel cesaret sayesinde, bu konuların genelde Marksizme, gerçekte sosyalizme ne kadar uzak olduğunu görüyoruz. Bu konular listesine, haklı olarak ekoloji, kentleşme ve daha önemlisi, hiyerarşi, tahakküm ve özgürlükçü rasyonaliteyi de ekleyebilirsiniz.

Neo-Marksistlerin açık yüreklilikle yüzleşmekten kaçındıkları şey, *tüm* biçimleriyle Marksizmin yapısının organik olarak, sınıf ilişkileri, ekonomik sömürü, endüstriyel rasyonelleşme, politik kurumlar ve kitlesel oluşumların çözümlenmesine önyak olabilecek toplumsal değişimleri kucaklamaya ne derece yatkın olduğudur. Toplumsal değişimler hiyerarşi, tahakküm, ekolojik karmaşa, özgürlükçü teknolojiler, yüz yüze ilişkilere dayalı toplumsal biçimler ve bireysel egemenlik gibi geniş konuları gündeme getirdiği oranda, bu konular, Marksist kategorilerin, aslında Marksçı bir*bakış açısının müdahalesine uygun hale getirilmek üzere (biyolojiden bir benzetme yapmama izin verilirse), daha basit, daha kolay "çözülür" yapıtaşlarına "ayrıştırılmalıdır". Böylesi devasa toplumsal konuların Marksizm tarafından mas-sedilebilsinler diye basite indirgenmeleri temel bir sorunu gündeme getirir: Teori bütünlüğü içinde korunabilir mi ya da teorinin parçalanması mı gerekir ya da acaba teorinin daha uygulanabilir unsurlarının "Marksizm" ve "sosyalizm" gibi terimlerin kullanımından uzak duracak çok daha geniş teori ve pratikler içinde massedilmesi mi gerekir?*

* Freudcu Marksizmin, öznel kategorilerle Marx'ın sosyalizme bahşetmeye çalıştığı değerden arınmış "toplum bilimi"nin istikrarsız bir melezlemesi olduğunu söylemeden geçemeyeceğim. Ekoloji, kentleşme, hatta "işçi denetimi ve yöresel

Sonuç olarak, tanım gereği, le bir çizgi çekmeliyiz ki, bu çizgi ademimerkezileşmeyi merkezileşmeden yana, doğrudan demokrasiyi gücün devredilmesinden yana, özgürlükçü kurumları bürokrasiden yana ve kendiliğindenliği otoriteden yana eğen tüm projeleri dışarıda bıraksın. Böyle bir çizgi, tıpkı fiziksel bir engel gibi, özgürlükçü bir teori ve pratik sahasını bu sahayı yaşanmaz kılacak melez sosyalizmlerden kesin olarak temizlemelidir. Bu saha anti-otoriter, ütopyacı ve devrimci taahhütlerini bizzat kendini nasıl tanıyor olduğunun, kısaca, kendi tanımlama biçiminin üzerine oturtmalıdır. Çağımıza özelliğini veren entelektüel oportünizm koşullarında, özgürlükçü bir sahanın, ideallerine ihanet edebilecek her biçimi açığa vuracak parametrelerini saptamadan ve olduğunu iddia ettiği şeyi hangi noktada *olmayı* bırakacağını saptamadan, bütünlüğünü ve *şeffaflığını* koruyabilmesi mümkün değildir. Ben böyle bir sahanın ancak, tüm tahakküm iddialarının geçerliliğini tanım gereği reddeden bir terim olan "anarko-komünizm" ile anlatılabileceğini savunuyorum. Aynı şekilde, tahakkümü kabul etmek özgürlükçü sahayı sosyalist sahadan ayıran çizgiye karşı çıkmaktır. Her kim ki, teorik olarak daha cazip ve toplumsal bakımdan daha popüler olan devrimci bir proje adına bu terimden uzak durur, o genelde özgürlükçü amaçlarına olan bağlılığını yitirmiştir; bu amaçlar tutarlı olarak anti-otoriter ilkelerin sabitliğinde temellenmediği sürece belirsiz kalmaya mahkumdur. Belki, ilkelerdeki bu sabitlik entelektüel bakımdan tatsız ya da toplumsal bakımdan uygulanamaz görülebilir. Bunlar tartışmayla ya da vicdani muhasebeyle karara bağlanması gereken meşru sorulardır. Ancak, anarko-komünizmi tutarlı olarak özgürlükçü bir saha olarak tanımlayan ilkelerin bu sabitliğine, dev-

egemenlik gibi kadınların özgürleşmesinin de, yabancı bir teorik organ gibi Marksçı bedene aşılması gerekir. Ne yazık ki, dikişler ana bünyeye yapılan aşmaları pek tutamaz. Tanınmış birçok "neo-Marksist" çömezın savunduğu hakiki bir endüstri bu garip ameliyatın irkinleştirici etkilerini giderecek zorunlu makayaları sağlamak üzere inşa edilmektedir. Ancak, bunun arkasında her zaman karşımıza çıkan, proletarya ("i" ya da "dış", "eski" ya da "yeni"), ekonomik veri ve güç dağılımına kitlenmiş aynı Marksçı bakış açısidir. Bu alanlar elbette önemlidirler, ancak toplumsal çözümlemede son sözü söyleyemezler ve çözümleme konuları olarak teorik yeniden yapılanma ve yeni bir radikal pratik için temel dayanakları sağlayamazlar.

rimci bir projenin içsel olarak oportünist uzlaşmalara yatkın teori ve pratik biçimlere doğru çark etmemesinin tek garantisidir.

Geleneklerin ve kişiliklerin bizi ilgilendiren konuları kendi başımıza kavramamızın önünde dikilmelerine izin verilmemelidir. Proudhon'a bayağılığı, Bakunin'e naifliği, Kropotkin'e didaktizmi, Durruti'ye terörizmi ve genel olarak anarşist teorilere basitlikleri nedeniyle kuşkuyla bakabilirsiniz. Her bir örnek için duyduğunuz bu kuşku haklı da olsa ki ben katılmıyorum, en dayatmacı ahlâki kurallar olmaksızın hiçbir devrimci projeyi savunamayacağımız boyutta derin bir toplumsal bunalım ve fırsatçı bir toplumsal tepki ortamında olduğumuzu düşünürsek, bu yalnızca gelip geçici bir kuşku olacaktır. Varoluşsal olarak çağımız, insanlığın özgürlük potansiyellerine ihanete sürüklenmeden, anar-komünist özgürlük projesi için yetersiz kalan hiçbir taahhüde rıza gösteremez.

Her halükârda, neo-Marksizm ve "özgürlükçü sosyalizm" özgürlükçü bir topluma verdikleri anlamla bizi hayal kırıklığına uğratarırlar. Doğrudan demokrasiyle gücün devredilmesini karıştırmak, bir "kitle toplumu" kavramı üzerinde özgür bir toplum kurmak, hiyerarşiyi sınıf ilişkilerine, tahakkümü de ekonomik sömürüye indirgemek, bir özgürlük alanı olarak *toplumun* -insan toplumsallığının- anlamını kavramadaki bariz başarısızlığı ortaya serer. Devlet kurumlarıyla toplumun politize edilmesi, insan ilişkileri yerine bürokratik bağların geçirilmesi, toplumsal biçimlerin ve kişisel ilişkilerin homojenleştirilmesi gibi özellikleriyle sosyalist teori de toplumu, "insancıl" olsa da rasyonel, denetime tabi müphem bir "kamusal alan" olmanın ötesinde algılamaktan uzaktır. Bu toplumsal biçimler çöplüğünde, önceki dönemlerde tartışmasız kabul edilmiş konular hakkında sorular sormakla yükümlüyüz. Bir insan cemaatini ve özyönetime dayalı bir toplumu oluşturan nedir? "Yurttaş" terimiyle anlattığımız klasik öz-eylemli faili oluşturan nedir? Bu sorulara doyurucu yanıtlar veremediği sürece, doğrudan demokrasi ve özyönetim gibi kavramlar toplumsal özgürlüğün herhangi bir kalıcı kriterine bakmaksızın melezlenebilen ve çarpıtılabilen biçimsel soyutlamalar olmanın ötesine geçemezler. Son tahlilde, bu sorulara verdiğimiz yanıtlar özgür bir toplum idealimizin sahiciliğini belirler.

Kapitalizm ile kapitalizm öncesi toplumlar arasında, yukarıda ifade ettiğim sorularla bir hayli ilgili olan, temel bir farklılığı gözlemek için "modernlik" ve "endüstriyel" toplum gibi sözcükleri kullanmaktayız. Kapitalizm öncesi toplumlar birbirlerinden hangi biçimlerde ayrılmış olurlarsa olsunlar, kapitalizmden, asıl olarak organik ve son tahlilde burjuva piyasa ilişkileri tarafından meydana okunacak ve tahrip edilecek olan yapılar ve biçimler açısından son derece eklemli oluşlarıyla ayrılırlar. Erken dönem boyların ve kabilelerin eşitlikçi dünyalarının ötesine baktığımızda bile, kabile, köy ve lonca türü toplumların yüzeyini örtecek olan tüm bürokratik ve politik oluşumların temelinde geniş aileler, kabile ilişkileri, köy yapıları, loncalar ve kendilerine has alt düzey bir özerk yapıyı koruyan yöresel birlikler vardı. Marx, Hindistan'daki "küçük ve son derece eski" cemaatler üzerine yaptığı gözlemlerinde bu "önpolitik" oluşumların dirençlerinden bahsedecekti. Bu cemaatler "toprağın ortaklaşa sahiplenilmesine, tarım ve zanaatın iç içe geçmesine ve yeni bir cemaat ortaya çıkmaya başladığında sabit bir plan ve hareket noktası olarak hizmet gören değiştirilemez bir işbölümüne dayanıyordu."

Marx'ın *Grundrisse*'de çok daha fazla vurgulayacağı bu cemaatlerin organik doğası ağırlıklı olarak ekonomik terimlerle, bunların toplumcu içerimlerinin insani manasını incelikli bir biçimde alçaltan ve Marksist antropolojiyi güçten düşüren tarihsel ekonomizm çerçevesine masseden ekonomik kategorilerle açıklanır. Ama bunların içsel toplumsal gücü, toplumsallık yönünde insani itki olarak canlılıkları Marx'ın gözüne bile çarpmaz. "Cemaatteki işbölümünü düzenleyen yasa bir doğa yasasının karşı konulmaz otoritesi ile işler; ama bu arada tek tek her zanaatkâr, demirci, marangoz vd. işyerlerindeki tüm faaliyetlerini geleneksel biçimde, ama bağımsız olarak ve hiçbir otorite tanımadan yürütürler. Kendilerini durmaksızın aynı biçimde yeniden üreten ve kaza eseri tahrip olduğunda, aynı noktada ve aynı isimle yeniden boy veren bu kendine yeterli cemaatlerdeki üretken organizmanın basitliği, Asyatik devletlerin durmaksızın dağılıp yeniden kurulması ve ardı arkası kesilmeyen hanedan değişiklikleri ile çok çarpıcı bir zıtlık içinde olan Asyatik toplumların değiştirilemezliği bilmecesinin anahtarını verir. Toplumun temel ekonomik

öğelerinin yapısı politikanın bulutlarla kaplı bölgelerinde patlayan fırtınalardan etkilenmez."¹²

Keşke bu "bilmece"yle ilgili tartışma daha az indirgemeci ekonomik kategorilerle yapılsaydı. Ancak bütün pasaj, sözcük sözcük alın, burjuva toplumu alanının ötesine geçtiğinde bile Marx'ın yöntemi için cazip bir kılavuz gibidir. Marx'ın "toplumsal felsefe"si olsun ya da olmasın, tarihi ele alışı, entelektüel bakımdan kendisi bir toplumsal felsefe sayılabilecek bir ekonomizm başlığı altında yer alır. Birlikçi duyarlılığı Marx'inkinden çok daha güçlü olan Kropotkin şunları yazar: "Erken Ortaçağ kenti iç örgütlenmesi dikkate alındığında bir devlet olarak pek adlandırılmaz, çünkü orta çağlar şimdiki toprak esasına dayanan merkezileşmeyi bilmedikleri gibi şimdiki işlevlerin merkezileşmesini de bilmiyorlardı. Her grubun kendi egemenlik payı vardı. Kent genellikle dört parçaya ya da bir merkezden çevreye dağılan beşle yedi arası seksiyona bölünür, her parça ya da seksiyon kabaca orada yaygın belli bir iş ya da mesleğe denk düşerdi; ancak hiçbir zaman, nüfus içinde soylular, tüccarlar, zanaatkârlar ya da yarı serfler gibi farklı toplumsal konumlar ya da uğraş alanlarına rastlanmazdı ve her seksiyon ya da parça tamamen bağımsız bir karışım gösterirdi. Venedik'te, her ada kendi örgütlü iş sahaları, alınıp satılacak malları, bağımsız yasama ve yürütmesi ve forumu olan bağımsız bir politik topluluktur; kentin atadığı düka, birimlerin iç bağımsızlığında hiçbir değişiklik yaratmazdı. Köln'de, nüfusun... geçmişi Franconyanlara dayanan, yöre loncalarına bölündüğünü görüyoruz", her loncanın yargıcı, jürisi ve yerel milis kumandanı vardı. Kropotkin, J.R. Green'den bir alıntı yaparak iddiasını güçlendirir. Buna göre, Londra'da, Fetih'ten önce, toplumsal yaşam "duvarlarla çevrili arazide, oraya buraya saçılmış çok sayıda küçük gruba dayanıyordu; her grup kendi yaşam tarzını ve kurumlarını, loncalarını, yasalarını, ibadet evlerini ve benzerlerini geliştiriyordu ve hep birlikte yerel bir birlik oluşturuyorlardı." Kropotkin buradan şu sonuca varır: "Böylelikle, Ortaçağ kenti küçük bölgesel birliklerde -mahalle, kilise bölgesi ve seksiyon- toplanmış tüm hane sahipleri ile mesleklerine göre

12. Karl Marx: *Capital*, vol. I (Vintage, 1977), s. 477-78, 479.

loncalara yeminleriyle bağılı bireylerden oluşan ikili bir federasyon ortaya çıkartıyor; birincisi kentin köy-cemaati kökeninin bir ürünüyken, ikincisi yeni koşulların hayat verdiği sonraki bir gelişmedir."¹³

Kapitalist piyasanın en çarpıcı özelliği bu son derece sıkı dokunmuş toplumsal yapıyı çözme, istila etme ve erken dönem toplumsal biçimlerin insan ilişkilerine dayalı bütünlüğünü dağıtma yetisidir. Kapitalizm, özerkliği ve bireyin haklarını fazlaştırıyor gibi görünse de, bunu içeriği ve toplum yapısını zayıflatarak yapar. Buber gibi *Gemeinschaft* teorisyenleri şuna dikkati çekmişlerdir: "Bir *toplum* olarak, sosyalizmi doğuran kapitalist toplumu incelediğimizde, yapısal açıdan içsel olarak zayıf ve görülür biçimde her gün daha zayıf hale gelen bir toplum görürüz. Bir toplumun yapısı dediğimizde onun toplumsal içeriği ya da cemaat içeriği anlaşılmalıdır. Bir topluma, sahici toplumlardan, yani, yerel komünler, ticaret komünleri ve bunların adım adım birleşmelerinden kurulduğu oranda yapısal bakımdan zengin diyebiliriz. Gierke'nin orta çağlardaki Kooperatif Hareketi ile ilgili anlattığı şeyler, yapısal bakımdan zengin her toplum için doğrudur: 'Küçük birlikler üzerine büyük birlikler, tek tek birlikler üzerine konfederasyonlar, tek tek konfederasyonlar üzerine hepsini içine alan konfederasyonlar doğurmak üzere, bir gelişme ve

13. Peter Kropotkin: *Mutual Aid* (Extending Horizons books, 1955), s. 179-80-81.
* Çok sayıda Marksist teorisyenin Kropotkin'in bu alandaki çalışmalarına tepeden bakan tavırları ve genel grev ve devrimci kurumlardaki halk denetiminin önemi gibi geniş kapsamlı konularda Marksistlerle anarşistler arasında süregelen tarihsel anlaşmazlık noktalarına karşı sergiledikleri bilinçli kayıtsızlık, nerede olursa olsun doğrudan karşı çıkılması gereken iğrenç bir "tarafllılığın" kanıtıdır. Rosa Luxemburg'un *Kitle Grevi*, *Politik Parti* ve *Sendikalar'da* 1905 Rus devrimi ardından genel grev konusundaki anarşist vurguyu, Sosyal Demokrasi için genel grevi kabul edilebilir kılmak için, nasıl açıkça yanlış yorumladığını unutacak mıyız? Ya Lenin'in *Devlet ve Devrim'de* halk denetimi konusundaki benzer yanlış yorumlarını? Ya geçtiğimiz günlerde, proletaryayı sendikalara ve parti hiyerarşisine boyun eğdirmeye koşullandırmak için fabrikayı bir okul olarak ortaya süren Marksist yazarların özellikle bu soruna değinen anarşist literatürü, her nedense, görmezden gelmelerini? Aynı şeyler ekoloji, ütopyacılık, hatta gay ve kadın özgürlüğü için de söylenebilir. Neo-Marksistler Marksizm içindeki geleneklerine tarihsel olarak yabancı kavramlara sahip çıktıkça, yalnızca radikal tarihi gizemleştirmeyi sürdürmeyecek, aynı zamanda karşı olduklarını söyledikleri toplumunkinden daha iyi olmayan bir ahlaki dürüstlük sergileyeceklerdir.

birlikleri çoğaltma eğilimi taşır.' Böyle bir toplumun yapısını hangi noktada irdelersek irdелейelim, her yerde hücre-doku 'Toplum'la karşılaşırız, yani, bir yaşama ve yaşatma elbirliği, öz olarak özerk bir insanlar topluluğu, kendini içeriden şekillendirme ve yeniden şekillendirme. Toplum doğal olarak benzeşmez bireylerden değil, kurumlaşmacı birimler ve bunların kendi aralarındaki birliklerden oluşmuştur."

Kapitalist ekonomi ve "ona özgü" merkezi devlet, modern "bireyleştirme süreci", bireyden bireysellik için vazgeçilmez olan toplumsal özü koparan bir süreç olan bir atomlaşma aşamasında noktalanana kadar bu son derece eklemlili toplumsal yapının içini boşaltmaya başlar. Eski organik biçimler "çoğu zaman, dış istikrarlarını" korumakla birlikte, "anlam ve öz olarak -çürüyen bir doku gibi- içi boş hale gelmeye başlarlar. Yalnızca 'kitleler' dediğimiz şey değil, toplumun tamamı da özünde şekilsiz, eklemsiz ve zayıf bir biçimde yapılanmıştır. Ekonomik ya da tinsel çıkarların buluşmasından doğan birlikler de işe yaramaz. Bunların en güçlüsü partidir: Bu birliklerde insan ilişkisi adına ne varsa ölmüştür ve kayıp topluluk biçimlerinin yerini tutacak telafiler boşuna aranır. 'Toplum'u terim olarak çelişkili kılan tüm bu gelişmeler karşısında, 'ütopyacı' sosyalistler giderek daha fazla toplumun yeniden yapılanmasını arzu ediyorlar; Marksist eleştirmenlerin düşündüğü gibi, zamanını doldurmuş ve eskimiş gelişme aşamalarının canlandırılması yönünde romantik bir girişim değil, tüm ekonomik ve toplumsal evrimin derinlerinde duyulabilecek ademimerkezi karşı eğilimlerle, insan ruhunda yavaşça evrilen tüm direnişlerin en içten olanı, yani kitlesel ya da kolektif yalnızlığa karşı direnen bir ittifak."¹⁴

Kısmen doğrudan, kısmen seçerek yaptığım alıntılarla özetlediğim Buber'in saptamalarında bakış açısıyla uygun bir bütünlük oluşturmayan bazı görüşlere rastlıyoruz. Buber genelde devlet oluşumlarına değil, ancak kapitalizme "özgü" devlet oluşumlarına karşı çıkar; bu da Kropotkin'e duyduğu hayranlığa gölge düşürür. Aynı şekilde, genelde piyasa ekonomisine değil, ancak burjuva piyasa ekonomisine karşıdır. "Ütopyacı" sosyalizm değerlendirmesi

14. Martin Buber: *Paths in Utopia* (Beacon Press, 1958), op. 13-14.

son derece seçmecidir; ondan bir adım geride duran Saint-Simon ve onu çok aşan Fourier gibi başka "ütöpik" sosyalistleri göz ardı eder. İyi bir Proudhoncu gibi, "tek tek konfederasyonların üzerinde hepsini kucaklayan konfederasyonlar"ın kolaylıkla yönetici sınıflar kadar hükmedici toplumsal hiyerarşiler doğurabileceğinden habersiz görünmektedir. Ancak "hücre-doku Toplum'u"na yaptığı vurgu, ister ekonomik isterse kurumsal olsun, toplumun iskeletini oluşturan altyapıya özellikle ağırlık veren toplumsal teorilerin çok ihtiyaç duyduğumuz bir revizyonunu sağlar. Toplumun neredeyse tüm moleküler özlerine inen Marksçı teori ve modern sosyoloji genel olarak toplumsal gelişmenin birçok ilkesini formüle edebilmektedir; gerçekten de, üretim ilişkileri, toplumsal ilişkiler ve toplumun tarihsel "aşamaları"nın çözülmesi somut, sıklıkla son derece tikel yerel birliklerden çok ayartıcı bir hoşluk sergileyen mantıksal yapılara uygundur. Ancak bu genelleştirmeler, değerli olabilseler de sıklıkla toplumsal yaşamın son derece biçimsel ve soyut terimlerle tanımlanmasıyla yapılmıştır. Biçimsel tipolojiler yaratarak çıkarılan "yasalar" ve kategoriler genelde moleküler yapıların sağladığı içgörüler ve ima ettiği meydan okuyucu sonuçlar pahasına elde edilmiştir. Aslında, toplumu öz olarak türe özgü terimlere dökme çabası kolaylıkla kapitalizm ve devlet tarafından kurum oluşturunca birimlerin "içinin boşaltılması"na ideolojik bir destek sağlayabilir.* Toplumsal düşüncenin, bu birimlerin -köyler, yöreler, kooperatifler vb.- önemine gözlerini kapamasını sağlayan

* Tarihsel bakımdan, bu desteğin en çarpıcı örneklerinden biri doğrudan Marx'ın kapısının önüne konmalıdır. Çünkü Marx'ın sermayeyi, yalnızca doğayı "insan (McLellan'ın çevirisinde Menschen, yani 'ademoğlu' (mankind), Nicolais'un çevirisinde ise 'insanoğlu' (humankind) !) için bir nesne, saf bir kullanım nesnesi" düzeyine indirgemekle kalmayıp, aynı zamanda "mevcut ihtiyaçların tüm geleneksel, sınırlı, kendi halinde, kalıplaşmış bir biçimde doyurulmasını ve eski yaşam tarzlarının yeniden üretilmesini" aşan bir güç, "büyük uygarlaştırıcı etki" olarak anlatması şimdi artık on dokuzuncu yüzyılın naif evrimciliğinin bir biçiminden çok bu ideolojik sürecin yakın akrabası olarak görülmelidir. (*Grundrisse*, Random House, s.410; Nicolaus'un çevirisindeki, Marx'ın terminoloji olarak kararlı bir feminist olduğu uydurması burada düzeltilmektedir.) Marx'ın bu saptamaları sadece teorik bir konu olarak azımsanmamalıdır. Köy toplumunun çok arzulanır özelliklerinin karşıtları ve yandaşları üzerine Rus ve İspanyol devrimci hareketlerindeki sert çatışmalar, Marx'ın, özellikle kapitalizm öncesi biçimlerin yok edilmesinde, kapitalizmin "tarihsel bakımdan ilerici" rolüne düzdüğü

Marksçı ve burjuva sosyoloji, bürokrasinin cemaat, özelleşmiş egoların birleşik bireyler, devletin toplum karşısında önceliğini veri olarak alır ve hatta onaylar.

Konuyu daha geniş olarak ifade edersek, meta ilişkisinin mantığıyla bir piyasa toplumu noktasına taşınan piyasadaki alıcı-satıcı ilişkisi toplum yaşamını kelimenin gerçek anlamında inorganik düzeye indirger. Başka bir yerde, ekolojik olarak bugün karşılaştığımız en önemli sorunun sadece çevre kirlenmesi değil, aynı zamanda çevresel basitleştirme de olduğuna işaret etmekteyim.¹⁵ Kapitalizm organik evrimin eserini gerçek anlamda mahveder. Geniş kentsel çimento, metal ve cam yığınları yaratarak, toprağı kuma çevirerek, doğal dünyadaki yerel farklılıkları doğuran son derece karmaşık ekosistemleri hesaba katmayarak ya da zayıflatarak; kısaca, karmaşık bir organik çevrenin yerine basitleştirilmiş bir inorganik çevre geçirerek, piyasa toplumu binlerce yıldır insanlığa hayat veren bir biyosferi gerçek anlamda dağıtıyor. Tüm karmaşık canlıların bağlı olduğu karmaşık ekolojik ilişkilerin yerine daha yalın ilişkiler koyma sürecinde kapitalizm, biyosferi yalnızca daha basit yaşam biçimlerini destekleyebileceği bir aşamaya getiriyor. Eğer evrimci sürecin bu büyük tersine çevrilmesi sürerse, daha karmaşık yaşam biçimlerinin önkoşullarının onarılmaz bir biçimde tahrip edileceği ve yeryüzünün insanlığı bile besleyemeyecek hale geleceğini düşünmek hiç zor olmayacak.

Gelgelelim, bu basitleştirme süreci ekolojiyle sınırlı da değil; içerimleriyle, doğal tarih için olduğu kadar insanlık tarihi için de etkili toplumsal bir olgudur. Eğer "büyü ya da öl" düsturuna dayalı piyasa toplumunun rekabetçi bağı organik dünyayı gerçek anlamda basitleştirmek durumundaysa, aynı şekilde tüm toplumsal ilişkilerin mübadele ilişkilerine indirgenmesi toplumsal dünyayı

övgülere karşı çelişkili tavırları göstermektedir. Franco Venturi'nin *Devrimin Kökleri* (Grosset ve Dunlap, 1960) kitabına yazdığı olağanüstü önsözünde Isaiah Berlin, anarşist Halkçılara duyduğu büyük bir sempatiyle, Rus devrimci hareketlerindeki bu ayrışmayı değerlendirmektedir. Aynı konuyu İspanyol devrimci hareketleriyle ilgili olarak *İspanyol Anarşistleri* (Free Life Editions, 1977) kitabımda ele aldım; bu kitap aynı zamanda Harper & Row'da ciltsiz olarak basılmıştır.

15. Bkz. *Post-Scarcity Anarchism*, op. cit., s. 65.

gerçek anlamda basitleştirir. Kaba alım-satım ilişkisi dışında tüm içeriği boşaltılmış ve homojenleştirilmiş, sırf kendileri adına üretilen ve tüketilen seri üretim nesneleri, toplumsal biçimin kendisi karşılıklı yardım, dayanışma, mesleki yakınlaşmalar, yaratıcı çaba, hatta sevgi ve dostluğa dayalı kurumları zayıflatır. "Hücre-doku "Toplum'u" böylece monadik egoya indirgenir; geniş aile, çekirdek aileye ve nihayet ne bir bağlılığın sorumluluğu ne de duygusal yakınlık içeren, yabancılaştırmış bir ilişkinin boşluğunda ve tutkusuz bir duyarsızlığın güvensizliğinde yaşanan rastgele cinsel arkadaşlığa indirgenir.

Aslında, piyasa toplumunun mantığı, toplum *olarak*, piyasadır; *tüm* toplumsal ilişkilerin maddeleşmesi olarak nesnenin, metaların ortaya çıkması.* Artık sadece metaların "fetişleştirilmesi" ya da emeğin yabancılaştırılması ile değil; genelde toplumsallığın aşınması, insanların ürettikleri ve tükettikleri tek tek nesnelere indirgenmesi ile karşı karşıyayız. Kapitalizm, cemaat birliğinin neredeyse her canlı biçimini dağıtarak, nasıl klanlar, aileler, *polis*, loncalar ve yöre grupları bir zamanlar kapitalizm öncesi toplumun çekirdek toplumsal biçimlerini oluşturmaktaysa, tek başına egoyu çekirdek toplumsal biçim olarak öne çıkarmaktadır.

Bu ölçekteki toplumsal gerileme bürokrasiye yeni bir işlev yükler. Bugün kapitalizm koşullarında, bürokratik kurumlar yalnızca toplumsal denetim sistemleri değil, gerçek anlamda top-

* "Tüm" sözcüğünü vurguladım, çünkü bir piyasa toplumu artık bir piyasa ekonomisi değildir. Kapitalizm tarafından yaşamın her alanının sömürgeleştirilmesi -toplumsal olduğu kadar kişisel, endüstriyel olduğu kadar eviçi, üretim olduğu kadar satış- gerçekte il. Dünya Savaşı sonrası kendini gösteren görece yeni bir olgudur. 1950'lere kadar, birey hâlâ kapitalist ekonominin çalışma dünyasından evin ve yörenin özel dünyasına kaçabiliyordu. Savaş sonrası yıllara kadar kapitalizm henüz tüketim alanını tamamen ele geçirememişti, savaş öncesi zaferleri ağırlıklı olarak üretim alanıyla sınırlıydı. Canlı bir eviçi dünyasının etrafında yapılanan yöresel oluşumlar, küçük dükkânlar ve göz kamaştırıcı zenginlikte kültürel toplumlar 1950'lerin başlarına kadar varlığını sürdürdü. Yöresel oluşumların varoşlara, küçük dükkânların alışveriş merkezlerine, kültürel toplumların televizyona indirgenmesi, eviçi yaşamın çekirdek aileye indirgenmesi bir yana, kent içinde köy yaşamının bir biçimi olarak komşuluğu sona erdirdi. Şimdi zafer kazanmış olan kapitalist tüketim bir "kamusal alan"ın en dışsal nosyonlarını bile ortadan kaldırmaktadır. Böylesi bir "alan"a en yakın örnek, tüketicilerin metalarla dans ettiği, yeni yetmelerin cinsel bir buluşma anı yakalamak ve elbette, marijuana içmek için ıssız lobilerinde fink attığı alışveriş merkezleridir.

lumsal biçimlerin yerine geçen kurumlardır. Bunlar, Yunan toplumsal düşüncesinin vurgulayabileceği gibi, iç düzensizliği keskinleştiren bir toplumun iskeletini oluşturur.¹⁶ Piyasa toplumu üretici güçleri ne kadar geliştirirse geliştirsün, tarihsel öcünü yalnızca topluma dayattığı rasyonelleşme ile değil, bir zamanlar canlı bir toplumsal muhalefetin sıçrama tahtası olan son derece eklemli toplumsal ilişkilere dayattığı yıkımla da alır. Modern bürokrasinin en can sıkıcı özelliği sadece baskı, parçalama ve toplumsal denetim değil, modern toplumu gerçek anlamda *kurmasıdır*: Kaos ve toplumsal çözülme karşısında kendisini "düzen" alanı olarak geçerli kılmasıdır. Tapınakları, bahçeleri, politik kurumları ve bakımlı çevresiyle, nasıl antik kent doğal "düzensizliğin" durmak bilmez tehdidine karşı insan düzenini temsil ediyorsa, bürokrasi de piyasa toplumunun dağılan, çürüyen dokusunu tutan yapısal tendon ve kemik olarak ortaya çıkar. Kapitalizm öncesi toplumlar, kendi geliştirdikleri ya da geçmişten devraldıkları son derece eklemli içsel yaşamları yanında onlara dayatılan bürokratik oluşumlara karşı koymuşlar ya da onları sadece atlamışlardır. Kapitalist toplum, özellikle piyasanın hiçbir zaman toplumun kendisine ait bir içsel yaşam sağlayamayacağından dolayı, en ince dokularına kadar *bürokratikleşmiştir*.

Bu olgu, hem toplumsal bir altyapı olarak bürokrasinin imkânlarını hem de tarihsel sınırlarını ifade eder. Bürokrasinin anonimliği sistemin kişilik, toplumsal çerçevenin de "kişi" üzerindeki otoritesini açığa çıkarır. Müzmin bir bürokrat kıyımı ortasında, Stalinizmin yapısal olarak büroların grotesk bir biçimde varlığını sürdürmesi şeklinde kolayca kendisini yeniden üretmesi toplumsal denetimin bugün tümüyle kişiler üstü olduğuna kanıttır; burjuva toplumunun en sonunda insanlığın "toplumsallaşması" mitiyle yarattığı korkutucu *toplumsal-dışılık*. Kapitalizm, insanlığın "doğasını bozarak", organik vasıflarını, toplumsal ilişkilerinin gerçek anlamda nesnelerde billurlaşacağı bir noktaya kadar, bütünüyle yok eden yapay bir toplum yaratır. Bürokrat gerçekten yüzsüzdür, çünkü protoplazmik bir varlığı yoktur; yönetsel karar oluşturma yerini bilgisayarların, kamusal ifadenin yerini de elekt-

16. Karl-Marx: *Grundrisse* (Random House, 1973), s. 410.

ronik medyanın alabileceği yolundaki sapık anlayış -sadece çılgın bilim kurgu "ütopyacıları" değil, Fransız Situationist'leri gibi teorik bakımdan incelikli radikal gruplar tarafından bile ciddi bir biçimde "doğrudan demokrasi" yönünde atılmış bir adım olarak değerlendirilen bir anlayış- giderek bürokrat ve yurttaş insanı anakronik bir hale getiriyor. Platoncu metafizikte olduğu gibi, dolayimsız algı dünyası, yaşamın kendisinin belirsiz ve kaotik madliliğini aşan *eidos*'un mükemmel olmayan, geçici "kopyası" haline gelir. Eğer bürokrasi toplumsal düzenin doruk noktası ise, kapitalizm, Marx'ın insanlığı evrenselleştirme ve ona kendi kaderini kontrol altına alma aracını temin etmenin yolu olarak saptadığı tarihsel kadere bütün olarak bağlıdır. Sessiz bir kişiliksizleşme noktasına doğru giderek mükemmelleşen bir sistem olarak bürokrasi, artık "dilsiz doğa"dan bile daha fazla kendini ifadeden uzak bir *dilsiz toplumu* temsil ediyor. Kapitalizmin toplumu indirgediği yapısız hiçlikte, kamu alanı gerçek anlamda bir kamu *uzamı* haline gelir; ancak bu, bağlantılı bürolar tarafından işgal edilmiş bir kamudur. Değişim çizelgeleri ve sistemler teorisi, gürbüz "kauçuk patronları"nın mevcudiyetinden bile yoksun, kişiliksiz birimler arasında mekik dokuyan nesnelerden oluşan şirketsi varlıkların dilidir. Bu şirketsi varlıkların istikrarı yalnızca kişisel tercihe değil, sapmaların düzeltici gücüne de bağlıdır. Çağdaş dil bunu doğru olarak "geribesleme", "girdi" ve "çıkıktı" olarak adlandırıyor; söylem, diyalog ya da yargı değil.

Belki inorganik olana doğru bu kitlesel gerilemeden de çıkarılması gereken bir ahlâk vardır: Kapitalizm insanlığı doğadaki "yatağından çıkarma" gibi bir tarihsel misyon yerine getirmektedir. Arkaik geleneğin şimdinin üzerindeki soluk aldırmayan gücü üstünde ve ötesinde, insanların organik toplumsallaşmasında ifade bulan bir "doğaya gömülü olma" -bir *Naturwüchsigkeit*- durumu vardır: Başlangıçta, klan bağlarında, cinsel işbölümünde, yaşlıların öne çıkmasında ifade bulan bir toplumsallaşma ve insan bağlarını yavaşça ve durmaksızın gelişen birlik biçimlerine dönüştüren bir "doğaya tapınma". Kuşkusuz, bunlar öncelikle toplumsal değil biyolojik, sentetik değil organik olgulardı. Ancak insanlığın toplumsallaşma -kan guruplarının bölgesel ayrılmış birimler, kabilelerin kasabalar, yabancıların yurttaşlar biçiminde

"doğallıktan çıkması"- karşılığında ödediği bedel, kapitalizm biçimini aldı; yani, "üretici güçlerin gelişmesi, ihtiyaçların genişlemesi, üretimin çok yönlü gelişmesi, doğal ve maddi güçlerin sömürülmesi ve değiş tokuş edilmesi önünde dikilen tüm engelleri yerle bir eden" doymak bilmez bir toplum.¹⁷

Eğer, Jeremy Shapiro'nun belirttiği gibi, Marx için, kapitalizmin "(1) emeğin kendi koşullarını yarattığı süreç yoluyla soyut emeğin bir üretim gücü olarak özgür kalması ve (2) bireylerin kendilerine toplumsal işbölümünde düşen tikel rollerle özdeşleşmekten kurtulmaları" ile insanları arkaik gelenekler ve doğa içinde "gömülü" olmaktan çıkaran koşulları yarattığı doğruysa, kapitalizmin o insanları organik doğalarından ancak *inorganik* doğaya "yeniden gömerek" çıkardığı da aynı ölçüde doğrudur.¹⁸ Kapitalizm onları doğayı tüm zenginliği içinde tanıyan "somut emek"ten koparmış ve yalnızca soyut şeyleri bilen soyut bir emeğe batırmıştır; toplumsal bir işbölümü ile kişisel olarak özdeşleşmelerine kişilik için gerekli öznel aygıtlardan yoksun bırakarak engel olmuştur. Kapitalizm organik alanda bir üretim gücü olarak emeği özgürleştirmiş gibi görünse de, onu canlı maddesellik dünyasından ölü maddesellik dünyasına taşıyarak, inorganik dünyada köleleştirir. Kapitalizm insanlığı arkaik "doğaya tapınma"dan kurtarmış olabilir, fakat bunu ancak insanlığı modern nicelik tapınmasına tabi kılarak yapmıştır. Marksizmde, şimdi (the present) arkaik geçmişin kendi üzerindeki baskısından kurtuluyor olabilir; ancak aynı şimdi geçmişi, insan toplumsallaşmasını bütün insani vasıflarından yoksun bırakarak geriye yalnızca "çıkar", "üretici güç", tahakküm ve bir rasyonelleşme ve kontrol projesi olarak anlaşılmış olan burjuva Aydınlanma'sının değerlerini bırakan kurgusal bir tarih kavrayışına tutsak etmektedir.

Shapiro'nun dediği gibi, doğaya gömülü olma aşıldığında ve insan tarihsel süreci denetim altına aldığı anda gerçekleşen doğanın kendini aşmasının tamamlanmasıyla eğer "tarihin diyalektiği çözümlenecekse", bu "denetim", kanbağına dayalı arkaik da-

17. Jeremy J. Shapiro: "The Slime of History" in *On Critical Theory*, op. cit., s. 147-48.

18. A.g.y., s. 149.

yanışmanın yerini özgür bir seçimle bir araya gelme, ortak kaygılar ve sevginin alacağı, "yeniden kabileleştirilmiş" bir insanlık olarak toplum içinde doğanın yeniden massedilmesiyle olacaktır.¹⁹ Komünler, kooperatifler ve meclisler -aslında, yeni *po-leis-* "kapitalizm" dediğimiz hiçlik tarafından yaratılmış toplumsal biçim yoksunluğunun yerini almalıdır. Şu noktada hata yapmayalım: Biz hiçbir zaman doğadan "koparılmadık". Aslında, bu hiçbir zaman doğada "gömülü" olup olmama sorunu da olmadı; sorun, ne tür bir doğada "gömülü" olduğumuzdu; organik mi inorganik mi, ekolojik mi fiziksel mi, gerçek mi mitik mi, bütün mü tek yönlü mü, özneleştirilmiş mi "akılsız" mı? Organik dünyanın başlangıcından günümüze aklın doğal tarihini ortaya seren bir doğa felsefesinin; yani "araçsal eylem" alanını, insan bilinci tarafından yeniden özneleştirilen bir "dilsiz doğa"nın dili olarak "iletişime dayalı" ve tam anlamıyla insani toplumla ilişkilendirebilecek ve doğal bir diyalektikten toplumsal bir diyalektiğe değişen aşamaları ortaya serebilecek bir felsefenin yokluğu yüzünden, doğa ile toplumun arakesitinde, gerçek anlamda organik bir toplumun anlamını düşünmeden "koparılmış olmaktan"tan bahsetmek mümkündür.

Bugün, devrimci bir teori ve pratiğin yeniden yapılanmasını amaçlayan her anlamlı proje başlangıç noktasını üç temel öncüle dayandırmalıdır: Otoritenin devredildiği kurumları tanımayan bir politik topluluk olarak, kelimenin *fiziksel* anlamında "hücre-doku 'Toplum'"un yeniden kurulması; tahakkümün, yalnızca ekonomik sömürü olarak değil, tüm biçimleriyle ortadan kaldırılması; ve daha sonraki yaratımlar için bariz bir önkoşul, hiyerarşinin, yalnızca toplumsal sınıflar olarak değil, tüm biçimleriyle ortadan kaldırılması. Bir politik topluluğu belirsiz bir "kamusal alan" terimleriyle, tahakkümü ekonomik sömürü terimleriyle ve hiyerarşiyi ekonomik sınıf terimleriyle tanımlayan Marksizmin bu indirgemeci tavrı sözü edilen kavramlar arasındaki farklılığı maskeler ve eritir. "Sosyalist yörünge"deki deneyimlerden kalkarak yargıda bulunacaksak, sınıf yönetimi ve ekonomik sömürden kurtulmuş olduğu iddia edilen; ama pederşahilik, bürokrasi ve

19. A.g.y. s. 149.

mesleki, etnik ve yaş farklılıklarına dayalı yönetenler ve yönetilenlerden oluşan bir sistem tarafından kalbura çevrilmiş bir "kamusal alan"ı kolaylıkla yaratabileceğimiz, acı bir biçimde ortadadır. Organik bir toplum -sahici bir politik topluluğun ve toplumsal bakımdan etkin yurttaşlığın oluşturulması- ihtiyacını dile getirmek toplumu hakiki "hücre doku" olarak yeniden kurmaktır. Toplum, gerçekten de, yurttaşın fiziksel olarak toplumsal süreci denetleyebilmesi, toplum politikasının oluşumu ve uygulanışında canlı bir *mevcudiyet* anlamında, bir politik topluluk olmalıdır.

Rousseau, bir yurttaş meclisi olarak *somutlaşmamış* politik bir topluluğun halkın yok sayılması olduğunu söylemekte fazlasıyla haklıdır. "Halk" terimi, eğer o halk fiziksel mevcudiyetini sergileyecek ve o mevcudiyete toplumsal bir anlam yükleyecek kurumsal yapıdan yoksunsa; eğer toplumsal yaşamı biçimlendiren politikaların tartışılması, formüle edilmesi ve kararlaştırılması için toplanamıyorsa, anlamsızdır. Bu politikaların formülasyonları dolayimli ve vekâlete dayalı kurumlar tarafından meclisteki insanların yüz yüze karar oluşturma süreci olmaktan çıkarıldığı oranda, halk toplumsal yaşamın tek kurucu gücü olarak ortadan kaldırılmış ve azınlığın eline teslim edilmiş olan toplum bir soyutlamaya, insansız bir "kamu alanı"na ya da sadece bir "kamusal boşluğa" indirgenmiş olur. Politik topluluğun devredilmiş otoritenin yüzüstü egemenliğine dönüştürülmesi yönündeki her girişimin altında, tek başına yönetme ve kumanda etme yetisiyle donatılmış bir "seçkin topluluğa" duyulan inanç yatar. Bu görüş, son tahlilde, insanın özyönetim potansiyelinin bir inkârına, *her* bireyin içinde ayrıcalıklı bir azınlığın kendilerinde olduğu iddiasında bulunacakları toplumsal bilgelik güçlerini yaratma kıvılcımları çıkmasına varır. Maddi ve mesleki koşullar bir yana, eğitimi, serbest zamanı, kültüre erişmeyi ve hatta aydınlanmış aile geçmişini inkâra götüren koşulların bu kıvılcımı kitlelerden gizlemiş olması, toplumsal yaşamın, özellikle birey açısından, başka türlü olabileceği hakkında bir fikir *vermez*.

Vekillere devredilen otorite, aslında, yalnızca bir halkı değil, aynı zamanda popüler özyönetim nosyonunun temelinde yatan benlik iddialarını da olumsuzlar. Başka bir yerde vurguladığım gibi, özyönetime dayalı olduğu iddia edilen bir toplum özey-

lemlilik olmaksızın anlaşılamaz.²⁰ Aslında, devrim en ileri özeylemlilik biçimi, toprağın, fabrikaların, hatta her sokağın doğrudan özerk halkın eline geçtiği bir düzeye erişmiş doğrudan eylem olarak tanımlanabilir. Bu düzeyde bir eylemliliğin yokluğunda, toplumsal bilinç hiyerarşiler tarafından kolaylıkla manipüle edilebilen *kitle* bilinci olarak kalır. Vekillere devredilen otorite "kitleler" in toplumun doğrudan, aracısız denetimini kendi ellerine alabilecek özbilinçli varlıklar halinde bireyleşmesine engel olur. Yalnızca bir "kamusal alan" ın politik bir topluluk oluşturmamasını değil, bireyin bir toplumsal fail -terimin Atina'da kullanılan anlamında bir "yurttaş"- olmasını da engeller.

Sartre'in geçmişin "balçığı" imgesi tersini söylese de biz bugün genelde geçmişten çok daha baskıcı bir şimdinin sultanı altında yaşıyoruz. Toplumsal özgürlük "modellerimiz", Rus Devrimi, Üçüncü Dünya "devrimleri" dediğimiz şeyler, konseyler, sovyetler ve çok sayıda neo-Marksist için toplumsal yönetim biçimleri kadar aldatıcı olan işyeri komitelerinden ibaret. Birçok eksikliklerine rağmen, özgürlükçü bir toplum için bugün aşına olduğumuz tüm örneklerden daha geniş *kurumsal* örnekler sağlayan Atina polisi'nden daha çekici örnekler bulmaya çalışıp çalışmayacağımızı ciddi olarak soran M.I. Finley'e katılıyorum. Atina demokrasisinin "her yurttaşına açık" ve yılda en az dört defa toplanan bir "egemen Meclise" dayanıyor olması; görevlerine tek bir günde kurayla seçilen 500 kişiden oluşmuş dönüşümlü bir konsey, seçim yanında kurayla oluşmuş bir konsey tarafından yönetilen Atina'nın bilinçli olarak "amatörce" ve antibürokratik bir yapıda olması; şaşırtıcı adalet sistemi, milisleri ve yaygın olarak kuraya başvurulması ile birlikte saydığımız tüm bu özellikler fazla söze gerek bırakmaz.²¹ Atina'daki amatörlük, Platonik *polis* yorumunun küçümsemeye çalıştığı benliğe duyulan bir saygıya dayanıyordu. Şayet Helenik demokratik teori yazılı olarak ifade edildiyse, bu herhalde, bize Platon'un açıkça önyargılı diyalogları aracılığıyla ulaşan Protagoras'ın kavramları sayesinde olmuştur.

20. Bkz. Benim "Kendiliğindenlik ve Örgütlenme Üzerine", *Liberation*, Mart, 1972, s.6-7 (Bkz. s. 249-284 aşağıda).

21. M.I. Finley: *Democracy: Ancient and Modern* (Rutgers University Press, 1973), s. 18.

Özgür insanlar *politike techne*, Finley'in çevirisiyle, "politik yargı sanatı" ve *dike* (adalet) sahibidir. Bu, insanlığı tek başına bir işbirlikçi tür, *philia* sahibi olarak tanımlayan bir yargıdır (sözcüğün "dostluk" gibi daha uzlaşımsal çevirisi yerine "dayanışma" diyebilir miyiz?). Ancak bu nitelikler ötesinde, özgür insanlar *doğası* gereği onları bir polis'te yaşamaya yazgılı kılan bir cemaat duygusuna sahiptir. Özgür yurttaşın bu nitelikleri, birlikte alındığında, cemaat yaşamını ya da *koinonia*'yı mümkün kılan, "özdenetim" dediğimiz, denetimli bir *benlik* oluşturur. Finley şöyle bir gözlemde bulunur: "Yeterli sayıda yurttaş-organı kendi davranışını sınırlama yönünde bir özdenetim uygulamasaydı, ne sınırsız katılım hakkıyla egemen Meclis, ne halk jüri-mahkemeleri (dicastery -M.B.), ne görevlilerin kurayla seçimi ne de geçici hak mahrumiyeti (ostracism), kaosu ve tiranlığı önleyemezdi". Dahası, bu özdenetim, insansız bir biçimsel "haklar" ve "ödevler" sisteminde yaşayan çağdaş yurttaşla birlikte aklımıza gelen duygu yoksunluğu ya da *apathia* değil, benliğin etkin bir biçimidir. "M.Ö. 6. yüzyılın başlarında Solon'un bir yasasına uygun bir gelenek vardı ve bu yasa duyarsızlığa karşı çıkarılmıştı (Aristo, *Atinalıların Anayasası*, 8.5): 'Kentte bir içsavaş olduğu anda, silahına dokunmayan herkes sivil haklardan ve devlet işlerine katılmaktan mahrum bırakılacaktır'. Bu yasanın otantikliği şüphe götürür, ama duygusal değildir. Perikles de, 'Herkes aynı zamanda hem kendi işleri hem de devlet işleri peşinde koşurabilir... Yurttaşların yaşamlarına katılmayan herkesi kendi işini düşünen biri değil, yarsız biri olarak görürüz' (Thucydides, 2.40.3) diyerek, yoksulluğun engel teşkil etmediğini kaydettiği aynı Anma Konuşması'nda, bunu ifade etmişti."²²

Yurttaşlığı benliğin en üst ifadesi kılan yurttaşça erdemler ve yurttaşın taahhütlerini oluşturmak üzere, toplumsal yaşama doğrudan katılım ve benliğin gelişmesinin karşılıklı olarak birbirini nasıl güçlendirdiğini tam olarak değerlendirebilmek için, sosyalist çağdaşlarından çok John Stuart Mill'e bakmak zorunda kalışımız oldukça ironiktir. Atina demokrasisinin hataları bir yana, hak mahrumiyeti ve halk meclisi pratikleri, Mill'e göre, "ortalama bir Atinalı yurttaşın entelektüel standardını, antik ya da modern,

22. A.g.y., s. 29-30.

başka hiçbir insan topluluğunda örneği görülmedik bir düzeye yükseltmişti." Atinalı yurttaş "ağırlığı kendi çıkarlarına vermemek, çatışan hak iddiaları durumunda kendini korumak yerine başka kuralları gözetmek ve her yeni adımda, varlık nedenleri ortak iyilik olan ilke ve düsturları uygulamakla yükümlüydü." Yurttaş aynı şekilde kendini, "kavrayışına bir anlam ve genel çıkara ilişkin duygularına bir canlılık" kazandıran "bu fikirler ve etkinliklerle kendininkinden daha tanışık zihinlerle ortak bir çalışma" içinde bulur.²³

Hannah Arendt, Yunanlıların *paideia*, bireyin tinsel gelişimi, adını verdikleri şeyin bütünleyici bir özelliği olan bu eğitim sürecini, sahici yargıyı mümkün kılan bir "gelişkin zihniyet" olarak formüle edecekti.²⁴ *Polis*, yalnızca bir amaç değil, aynı zamanda politik pratiği ("katılım" yetersiz bir terimdir) bir özgelişim kipliği haline getiren bir araçtır. Bu düzeyde, halk "genel çıkar" anlayışına ulaşmakla kalmaz, genelde "çıkara" aşmaya başlar. "Sınıf çıkarı" olarak Marksist ve "bilme çıkarı" olarak neo-Marksist literatürün tüm yüzeyini kaplayan burjuva aydınlanması tarafından geliştirilen bir terim olan "çıkara"nın yerini, Helenik *philia* ya da Hristiyan gelenekteki *agape* kavramına dayanan toplumsallaşma ve karşılıklılık imkânı alır.

Genç Hegel, köleyi "sahibinin kardeşi" olarak gören Hristiyan eşitlik anlayışını aşağılamakla birlikte, yeni bir insan birliğinin binyılcı ideali ve Joachimite bir gerçekleşme çağı vizyonundan derinlemesine etkilenmiştir. Bu üçlemci vizyonda, Kutsal Ruh'ta vücut bulan aşk, Oğul'un çağına işaret eden inanç ve Baba'nın çağına işaret eden yasayı aşar. Genç Hegel için, "Gerçek aşk ya da adına layık aşk, yalnızca eşit biçimde iktidar sahibi olan canlı varlıklar, yani her açıdan birbirlerinin gözünde canlı olan varlıklar arasında olur" ve aynı şekilde, sevilen "canlı varlığın" sondan bir önceki olacak biçimde kabul edilmesini sağlamak için, bu varlıklar eşit biçimde iktidarda olmalıdır. (Vurgular benim -M.B.) Hegel'in eskatolojik görüşünde, *agape* artık "çıkara" itkisini bil-

23. John Stuart Mill: *Considerations on Representative Government* (World Classics Edition, 1948), s. 196-98.

24. Hannah Arendt: "Truth and Politics" in *Philosophy, Politics and Society* (derleyen Peter Laslett ve W.G. Runciman, Blackwell & Co., 1967), s. 115.

mez; aslında "insanın karıştını tüm yabancı karakterlerden yoksun bırakır ve yaşamı hatasız keşfeder". Bu, grinin üzerine griyle resmedilmiş bir dünya değildir. "Aşkta ayrım yine vardır, ama bu defa artık ayrı değil, birleşmiş bir şey olarak; (yaşam öznedeki) (yaşamı nesnedeki) duyumsar". Aslında, aşk yasanın yerini alır ve haklı olarak şu sorulabilir: Bütün canlı varlıkların eşit biçimde iktidarda olduğu bir çağda, aracı kurumlara ve devlete ihtiyaç kalır mı?²⁵

Topluluk, "çıkâr"ın *philia* ve *agape* doğurduğu, yargının "gelişkin zihniyet"in tinsel eğitimi ve gelişimci ilişki sonucu ortaya çıktığı bir dünyada eksiksiz bir biçimde ortaya çıkar. Bu zihniyet sayesinde, Arendt'e göre, "bir fikrin oluşumu esnasında, tüm arkadaşlıkların dışında olsam ya da tamamen tek başıma kalsam bile, yine de felsefi bir tek başınalık içinde kendimle baş başa kalmış olmam. Kendimi herkesin temsilcisi yapabileceğim bu karşılıklı bağımlılık dünyasında kalırım. Elbette, bunu yapmayı reddedip sadece kendi çıkarımı ya da dahil olduğum grubun çıkarını gözeten bir görüş oluşturabilirim... Ancak bir görüşün, bir yargının niteliği yansızlığına bağlıdır."²⁶ Eğer Arendt'in saptamasının bir anlamı olacaksa, "yansızlık", "kısmi" ya da tek-yönlü ve önceden belirlenmiş bir taahhüdün "yanlılığını" aşan bir koşul olarak kelimenin gerçek anlamında anlaşılmalıdır. "Genel bir çıkâr"ın ortaya çıkışı, aslında, "çıkâr"da ve tek-yönlü bir toplumda temellenen bir benliğin "yanlılığı"nın ortadan kaldırılmasıdır.

Böyle oluşmuş bir "görüş"ün ve yargının maddi önkoşullarının ve burada tartışmayı gerektirmeyecek kadar üzerinde durulmuş tarihsel bir art alanın olduğunu söylemek aslında gereksiz konuşmaktır. Arendt'in "gelişkin zihniyeti" maddi bakımdan "sınıf çıkârı" ve onun ideolojik bakımdan "sınıf bilinci" olarak ifadesinin oluşumu ile kıyaslanamayacak bir alanda ortaya çıkar.

25. G. W. G. Hegel: *The Early Theological Writings* (University of Chicago Press, 1948), s. 304-5.

* Bildiğim kadarıyla, genç Hegel'deki bu zımni anarşizm neo-Marksistler tarafından görmezden gelinmekte ve onun Joachimite kökleri, incelenirse bile, rastgele incelenmektedir. Hegel'in erken dönem yazılarında dikkatlerin önemli oranda emeğe ve dile verilmesi genelde bunların ütopyacı boyutunu görmezden gelir ve Hegel'i yalnızca Marksizmin bir "öncüsü"ne değil, kurbanına da dönüştürmektedir.

26. Hannah Arendt, "Truth and Politics", Op., cit., s. 115.

Ancak bu maddi önkoşullar bir kere vurgulandığında, "proletar kamu alanı"nın bir anakronizm olduğunu eklememiz gerekir; çünkü proletarya olarak *kamusal* alanın kurgusal bir ifadesi olan proletarya "çıkar"ın evrenselleşmesi ve yok edilmesine ve bir kamunun oluşumuna karşı duran bir "çıkar"dır. Marx'ın proletaryayı, onlarsız evrenselleşmiş bir insanlığın parçası olarak kamusal varoluşunu geliştiremeyeceği toplumsal ve kişisel oluşumlardan soyarak burjuva gerçekliğinin izinden yürümüş olması hiç de rastlantı değildir. Marx'ın yazıları, kapitalizmin "hücre-doku "Toplum"un içini boşaltması kadar acımasız bir biçimde proletaryanın "içini boşaltır". Tıpkı soyut emeğin soyut madde ile karşı karşıya gelmesi gibi, soyut sınıflar birbirleriyle iradelerinin, hatta kavrayışlarının ötesinde var olan bir "çıkar" çatışmasında karşı karşıya gelirler. Marx'ın, proletaryayı emek gücünün "sahibi", burjuva sömürüsünün nesnesi ve fabrika sisteminin bir yaratığı, kısaca politik ekonominin bir kategorisi olarak kavraması, kapitalizm koşullarında onun *devrimci* bir güç olarak değil, "üretici bir güç" olarak fiili tek-yönlü durumunu yansıtır ve bunu *ideolojik hale getirir*. Marx bu kavrayış konusunda kuşkuya yer bırakmaz. En eksiksiz biçimde insanlıktan çıkarılmış sınıf olarak proletarya bu durumun koşullarını aşar ve "artık gizlenemeyen, acil, mutlak zorunlu *ihtiyaç* aracılığıyla" insani bütünlüğü somutlama noktasına gelir. Aynı şekilde, "sorun şu ya da bu proletarin, hatta o anki bütün proletaryanın neyi amaç edindiği değildir. Sorun, *proletaryanın ne olduğu* ve bu oluş sonucunda, ne yapmaya mecbur olduğudur."²⁷ (Vurgu Marx'a aittir ve proletaryayı öznelikten çıkarmasının çarpıcı bir yorumudur.) Bu formülün seçkin bir örgütlenmeye sağladığı mantığı bir kenara bırakacağım. Şimdilik, klasik burjuva politik ekonomi geleneğini izleyen Marx'ın proletaryayı tümünden nesneleştirdiğini ve onu gerçek bir özne olmaktan çıkardığını belirtmek yeterlidir. Proletaryanın başkaldırısı, hatta insanlığa geri dönmesi, *insani* bir olgu değildir artık; dokunulmaz ekonomik yasaların ve "zorunlu ihtiyacın" bir işlevidir. Proletarya *olarak* proletaryanın özü, onun insanlık dışılığı, "mutlak zorunlu ihtiyacın", kaba "çıkarın" ürünü

27. Karl Marx ve Frederick Engels: *The Holy Family*, op. cit., s. 52-53.

olarak hayvansı doğasıdır. Öznelliği, çıplak zorunluluk kategorisi dışına çıkamaz, ancak ekonomik yasalar nezdinde açıklanabilir. Proletaryanın psikolojisi, aslında, politik ekonomidir.

Gerçek proletarya öznelliğinin ihtiyacın ürününe indirgenmesine direnir ve giderek daha fazla *ârzunun*, olduğundan başka olma *imkânının* alanında yaşar. Somut olarak, işçi çalışma etiğine direnir, çünkü hiyerarşi tanımayan bir toplumun olabilirliği açısından bu artık irrasyonel hale gelmiştir. Bu anlamda, işçi hayvansı doğasını aşar ve giderek bir nesne değil, bir özne halini alır; yani bir proletar değil, proleter-olmayan bir özne. Yalnızca ihtiyaç değil, *arzu*; yalnızca zorunluluk değil, *imkân* onun öz gelişimine ve özaylemliliğine karışır. İşçi *işçilik* statüsüne, tek başına bir sınıfsal varlık, ekonomik güçlerin bir nesnesi olarak varoluşuna karşı durmaya başlar ve giderek "gelişkin bir zihniyet" in gelişmesine yatkın hale gelir.

Proletaryanın *insan* özü fabrika özünün yerini almaya başladıkça, işçiye artık fabrika içinde olduğu gibi fabrika dışında da kolaylıkla ulaşabiliriz. Somut anlamda, işçinin kadın ya da erkek olarak, bir ebeveyn olarak, bir kent sakini olarak, genç ya da yaşlı bir kişi olarak, çevresel çöküşün bir kurbanı olarak, bir hayalci olarak (liste neredeyse sonsuza kadar uzar) özellikleri giderek öne çıkmaya başlar. Kişisel ve genel olarak toplumsal kaygılar, *işçinin "proleter" kaygıları ve değerleri ile yarıştığı* oranda, fabrika duvarları "gelişkin bir zihniyet" in gelişimine geçit verir. Birey işçinin insani özlemleriyle ilgilenmedikçe, işçinin kişisel çevresinin yabancılaşmadan kurtarılmasına ve işçinin fabrika çevresini aşmasına yardım etmedikçe, hiçbir "işçi grubu", gerçekten devrimci olamaz. Gerçek anlamda devrimci bir değişim olayında bile, işçilerin üretimi kontrol etmeyi ve "işçi denetimi" ne dayalı bir ekonomiye şükrederek yangelip yatmayı isteyip istemeyeceği belli değildir. Belki de üretimi değiştirmeyi, toplumun genelde fabrikaya olan bağlılığını kırmayı isteyeceklerdir. Bu tür işçi sınıfı *kendine rağmen değil, kendi olduğu için*, kelimenin gerçek anlamıyla uyanan benliğinin bir sonucu olarak devrimci olacaktır.*

* Proletarya üzerine gözlemlerinden çoğu Kasım 1971'de, New York, Buffalo'da, Örgütlenme Üzerine Telos Konferansı'nda dile getirildi ve "Kendiliğindenlik ve Örgütlenme Üzerine" makalesinde daha da geliştirildi. Bu gözlemler 1969'daki

Aristo'ya göre, "insan doğası gereği bir politik hayvandır; ve bu yüzden insanlar birbirlerinin yardımına ihtiyaç duymadıklarında bile birlikte yaşamayı arzu ederler". Zira, iyi bir yaşam onların "ortak çıkar"ları olsa da "sırf yaşama adına bir araya da gelirler ve politik ortaklık (aslında *politiken koinonian* -M.B.) yaparlar."²⁸ Marx'a göre, "insanlar hayvanlardan bilinç, din ya da herhangi bir şey bakımından ayrılabilirler. Ancak, fiziksel örgütlenmeleri koşuluna bağlı bir adım olarak, kendi yaşama araçlarını *üretmeye* başladıklarında, kendilerini hayvandan ayırmaya başlarlar. İnsanlar, yaşama araçlarını üreterek, dolaylı olarak kendi gerçek maddi koşullarını üretirler."²⁹

Bu iki "insan" tanımı arasında iki bin yıldan uzun bir zamandır yalnızca doğaya hâkim olma yolunda insan "ilerlemesi" değil, aynı zamanda toplumun çıplak bırakılması yolundaki toplumsal gerileme de yatmaktadır. *Koinonia*'nın işbölümüne ve *philia*'nın sınıf dayanışmasına, nihayet benliğin egoizm ve ihtiyaçların tükenmez bir kaynağına düşürülmesi gözardı edilemeyecek tarihsel bir *olgudur*. Ama bu, aynı zamanda gerçeklik atfedilemeyecek ve "devrimci" olarak gizemleştirilemeyecek bir *ideolojidir* de. Kapitalizmi, Freud, Adorno, Horkheimer ve açık olmak gerekirse, Fourier'nin terimi kullandığı şekliyle, bir bütün olarak "uygarlık"tan çekip çıkarılabilecek bir şeyi özellikle akla getiren bir "praxis" miti olarak ele almak, "gelişkin bir zihniyet"in eleştirisi

"Dinle, Marksist!" adlı makaleme kadar uzanır. Bunlar o zamandan beri birçok neo-Marksist tarafından, özellikle "proleter bilincin" meşrulaştırılmasına katkıda bulunmak açısından benimsendiler; halbuki benim amacım tam tersiydi. Bu tür bir çarpıtmayı özellikle, farklılıkların güçlendirmeyi amaçladığı herhangi bir entelektüel gelişme zararına, temelde yabancı fikirleri, yeni bir şey söylemeyi ideolojik bir formaldehit içinde eskiyi koruyan Marksizmin solan kavramsal çerçevesine ilâştiren "neo-Marksistler"e karşı okuru uyarmak için aktarıyorum. Bu en kötüsünden bir gizemleştirmedir, zira yalnızca fikirleri değil, zihnin onlarla başetme yetisini de felce uğratar. Eğer Marx'ın eserleri günümüze kazandırılabilirse, bu onu bir "yöntem" olarak meşrulaştırılan ya da yabancı bir fikirler sahasından gelen kavramlarla durmaksızın "güncelleştirilen" bir seçmeler demeti (pastiche) olarak değil, fikirlerin gelişmesinin değersiz bir parçası olarak ele almakla olacaktır.

28. Aristoteles: *Politics* (Loeb Classical Library, 1932), 1278b 15-30 ve Karl Marx ve Frederick Engels: *The German Ideology* (International Publishers, 1947), s. 7.

29. G.W.F. Hegel: *The Early Theological Writings*, op. cit., s. 81-82.

ve pratiğini bekleyen büyük devrimci projeye bir ihanettir. Fourier'nin görmüş olabileceği gibi, yalnızca kapitalizmin değil, hiyerarşi ve tahakküm "uygarlığının" da sonuna gelmişsek, artık sınıftan ve sömürüden değil, insan toplumsallığının en moleküler düzeyinde *genel olarak katmanlaşmadan* bahsetmemiz gerekir. Eleştirel teori de, "uygarlığa" bir tahakküm alanı ve bir tahakküm mantığı olarak meydan okuyacaktı, ancak hiyerarşi ile ya da *farklılığı* bir komuta ve itaat alanında örgütleyen bir anlayış ile ilgilenmedi. Sonuçta o da, tahakkümün sürmesini sağlayan gizli hiyerarşik boyutun, yaşamın akışının ve son tahlilde deneyimin sınanmasının üstüne çıkma eğiliminin kurbanı oldu. Akademideki kurtuluşçu geleneği arayıp bulmak ve bunun ahlâki gereklerini kendi entelektüel cennetinin ağaçları arasında kurmak yönündeki "kurtuluşçu kaygı" devrimci tarih ve onun geniş ufuklu derslerinin yerine tatsız yulaf çorbası diyetiyle entelektüel tarihi geçirmektir. Bu, teorinin kendi zorunluluklarının olamayacağı anlamına değil, sarmaşık kaplı duvarlarla yaşamdan koparılan bir "praxis" olarak tanımlanamayacağı anlamına gelir.

Özellikle, liderle yönlendirilenler arasındaki değil, öğretenle öğrenilenler arasındaki verimli etkileşimde, devrimci bir duyarlılığı sağladığı kadar devrimci bir kültür ya da "hareket" in gelişmesini de sağlayan bir *paideia* olarak bilgeliğin yerini çok açık bir biçimde formüle eden yine genç Hegel'den başkası değildir. Yaş, deneyim ve kişisel becerinin belgelik getirmesi güç de getirmesi anlamına gelmez. Hegel'in İsa ile Sokrat arasında yaptığı ayrım bu noktaya sahici bir toplumsal alanda işaret eder. Hıristiyan havariler çömezdiler. Hegel'e göre, "kendilerine has bir tinsel enerji birikiminden yoksun olan bu havariler İsa'nın öğretilerine olan inançlarının temellerini asıl olarak onunla arkadaşlıklarında ve ona bağlı olmalarında buluyorlardı. Hakikat ve özgürlüğe kendi çabalarıyla erişmemişlerdi; ancak zahmetli öğrenme sürecinden sonra bunlarla ilgili şöyle böyle bir anlayışa ve belli saptamalara ulaşmışlardı. Bütün hırsları, doktrin üzerinde çalışarak onu ayrıntıda zenginleştirme uğraşına girmeden, ona bir eklenti yapmadan doktrini sadakatle korumak ve yine sadakatle başkalarına aktarmaktı."

Sokrat'ın dostları ise, aksine, "gencinden yaşlısına güçlerini

birçok yönde geliştirdiler. Bireye daha büyük bir bağımsızlık kazandıran ve ortalama bir kişinin tek bir kişiye tamamen ve mutlak bir biçimde bağlı olmasını imkânsız kılan demokratik ruhu özümlemişlerdi. Onlara göre devlette, politik bir çıkar gözetmek önemliydi ve bu türden bir çıkardan asla vazgeçilemezdi. Çoğu zaten başka filozofların ve öğretmenlerin öğrencileriydi. Sokrat'ı, erdemi ve felsefesi için seviyorlardı, erdemleri ve felsefelerini Sokrat için değil. Nasıl Sokrat anavatanı için dövüşmüş, savaşta cesur bir asker, barışta sıradan bir yargıç olarak özgür bir yurttaş has tüm görevleri yerine getirmişse, bütün dostları da tıpkı onun gibi eylemsiz filozoflar, Sokrat'ın talebeleri olmaktan öte şeyler yapmışlardı.³⁰

Özgürlük ve eylemliliğe önem veren *polis*, saygıya ve sükûnete önem veren dinsel kasta karşı durur. Hegel, Yunanistan'da talebelere ve Kudüs'te çömezler, öğretmenler ve liderlere, *polis*'in demokratik *koinonia*'sı ve Kilise'nin hiyerarşik altyapısını üreten farklı toplumsal bağlamlara özellikle değinir. Bu iki uç arasındaki gerilimde, farklı benlik anlayışları ortaya çıkar: Tin, akıl ve dayanışma ışığında oluşan kontrollü benlik ve rasyonelleşmiş bir toplum, dogma ve parçalanmanın kırbaç darbeleriyle oluşan kontrollü benlik. Gerçeklikte, ister devrimci harekette isterse toplumda olsun, ara bir zemine yer yoktur. Bu yüzyılın tarihi, bizzat toplumun şenlik ateşi haline gelme tehlikesi taşıyan sonsuz "kazanımlar" ve "dolayımlar"; benliği kendi köleliğinden hoşnut bir hale getirebilecek kadar soluk aldırma bir tahakkümün hizmetine sokan "iyileştirmeler" tarafından zehirlenmektedir. Yaklaşık kırk yıl önce, Horkheimer "*devrimci hareket saldırdığı durumu negatif olarak yansıtır*" diye yazıyordu.³¹ Bugün bu sözcükler ılımlı görünüyor. Solun kendini adlandırdığı biçimde, "devrimci" hareket *salırdığını iddia ettiğı durumu pozitif olarak desteklemektedir*. Kitle partisi bir kitle toplumunun önkoşulu, kurumsal bürokrasinin politik yüzüdür. Solun tüm geleceğı bir politik topluluğı -yüz yüze yurttaşlığın *koinonia*'sı- canlandırmaya girişip girişmeyeceğine ya da "pragmatik", "çare" ve uygun "dolayım" adına, ilerleme, planlama, reform -ve hatta devrim- retoriğıyle toplumun giderek daha fazla rasyonelleşmesine destek verip vermeyeceğine

30. Agy.

31. Max Horkheimer: "The Authoritarian State", *Telos*, Spring, 1973, s. 6.

bağlıdır. Solun iç tartışmaları ötesinde tarihsel canlanma ve toplumsal ilerlemeye ilgili daha geniş toplumsal konular yatar. Zayıf da olsa, yerel yönetim geleneği Batı toplumlarında, Avrupa'nın merkezleşmeye yaptığı vurgudan daha geniş anlamlar taşıyan bir Amerikan devrimci hareketinin sözcülüğünü yapabilecek bir Amerikan geleneği olarak varlığını sürdürüyor. Lewis Mumford'un saptamış olduğu gibi, "merkezdeki çekirdeğin, her biri kendi içinde bağımsız yaşama sahip yeni hücrelere bölünmesiyle New England kentlerinin süregiden büyümesi erken dönem Yunanistan örgütlenmesini hatırlatıyordu. Ancak New England kentleri hiçbir zaman yeteri kadar değerlendirilmediği gibi layık olduğu derecede örnek de alınmamış olan yeni bir özellik getirmiştir: Kent-lik. Kent-lik bir grup kenti, köyü ve mahalleyi, bunları kuşatan açık kırsal alanı ile birlikte kucaklayan politik bir örgütlenmedir: Kentle kır arasındaki uzun zamandır yerleşik ayrımı kabul etmeksizin, yerel yolların bakımı ve okulların tedariklerini karşılama dahil, yerel hükümet işlevlerini yerine getirir."

Mumford'ın "hem Federal hem de Devlet Anayasaları"nın kent-liği Amerikan demokrasisinin temel birimi olarak içine alamamasının "devrim sonrası politik gelişmelerinin trajik hatlarından biri olduğu"na ilişkin feryadı hafif bile kalıyor. Erken dönemdeki cumhuriyetin "devrim sonrası politik gelişmeleri" ağırlıkla karşıdevrimciydi ve kent-lik, özellikle kent toplantıları, "soyut bir politik demokrasi sistemi"ne "somut organlar" kazandırdıkları için, bilinçli olarak dışlanmıştı.³² Merril Jensen'in tam bu döneme ilişkin mükemmel anlatımında işaret ettiği gibi, "kent hükümetinin doğası sıcak tartışmalara konu oldu." İster yasal ister gayriresmi, kent toplantıları "devrimci etkinliğin odak noktasıydı." Amerikan Devrimi ardından gelen anti-demokratik tepki, New England'ın çok ötesine orta-Atlantik ve Güney eyaletlerine uzanan kent hükümetlerinden kurtulma çabalarıyla ayırt edilir. Muhafazakâr unsurların girişimlerinin amacı, "kentten ayrı bölgelerden seçilen belediye başkanları ve konseyler tarafından yönetilmesini sağlayan şirketsi bir biçim (yerel hükümet)" kurmaktır. New Jersey örneğinden kalkarak söylersek, tüccarlar "kent

32. Lewis Mumford: *The City in History* (Harcourt, Bacee & World, 1961), s. 332.

toplantılarından kaçma çabasıyla tutarlı bir biçimde şirketsi birliğe arka çıktılar". Benzer girişimler sadece bu eyaletin kent ve kasabalarında değil, Charleston, New Haven ve nihayet Boston'da da başarılı oldu. Şirketsi yerel hükümet ve 1776'da Philadelphia'daki devrimcilerin demokratik meclislerinin yerini alan kısıtlı oy hakkı üzerinde duran Jensen, devrimin ardından yerel şirketsi birliklerden yana tüm başarılı girişimlere uygulanabilecek bir değerlendirme yapar: "Philadelphia'da karşı-devrim egemendi."³³

İşte burada, hem devrimci hareket hem de toplumda insani boyut, yerel halk denetimi, ademimerkezileşme ve yüz yüze demokrasi talebi olarak tam ve bilinçli bir ifade bekleyen bir tarih ve özgürlükçü bir gelenek yatmaktadır. Bu özgürlükçü gelenek, "halk" nosyonunu burjuva ütopyacı kökenlerinin karşısına koyarak, burjuva toplumu tarafından maddi öncülleri kurulan bir vizyonu yeniden kurar ve aşar. Yeni bir "devrimci özne" toplumun ve zirvesindeki merkezi gücün bıraktığı toplumsal boşlukta varlığını bulur.³⁴ Sistem, ister muhafazakâr, küçük girişimci, işçi, ister entelektüel, kadınlar, siyahlar, yaşlılar isterse görünüşte ayrıcalıklı banliyö sakinleri olsun, herkesi karşısına alır. Bireyin "kardeşler" ve "kızkardeşler" olmaktan çıkarılıp "yurttaşlar" ve nihayet "vergi mükellefleri"ne indirgenmesi, kolaylıkla miskinlikle karıştırılabilen korkutucu bir güçsüzlük duygusundan mustarip her bireyin payına düşen bir hissedir. Bürokrasi hiçbir zaman bu açık, işgal edilmemiş toplumsal alanı örtemez. Bu alan sonuçta, sonsuz bir toplumsal hastalıklar dizisinden doğan yöre meclisleri, kooperatifler, halk toplulukları ve ilişki grupları; her şeyden önce, bir devlet kapitalizmi çağında boğucu merkezileşme ve toplumsal gücün yoğunlaşmasına karşı bir dengeleyici ve radikalleştirici potansiyel olan *ademimerkezi* gruplar tarafından doldurulur.

Robespierreci Kamu Güvenliği Komitesi'nden esinlenen sosyalizm, Amerikan toplumsal geleneğine çok yakın duran bu yeni toplumsal gelişmeyi etkilemekte (aslında, kavramakta) umut vaat etmiyor. "Toplumsal sorunlar"ın yerel iktidarın canlandırılması,

33. Merril Jensen: *America in the Era of the Articles of Confederation*.

34. Bkz. Benim "Bir Kentsel Gelecek Vizyonuna Doğru" nun *Urban Affairs Annual Review* (Sage Publications, 1978) baskıda. (Bkz. s.166-185 yukarıda)

bürokratik kontrole karşı artan nefret, günlük düzeydeki manipölasyona karşı sessiz bir direniş gibi konulara indirgenmesi yalnızca, direnişin ve sonunda devrimin dayandırıldığı yeni bir "devrimci özne"nin tek çıkış yoludur. Bunlar bizzat devrimci te-
orinin seslenmesi gereken konulardır; devrimci pratik de çabalarını bilinçli bir politik topluluğun yeniden kurumlaştırılmasına yönlendirmelidir.

Nisan 1978

Mevcut toplumsal ve kültürel gelişmelerde "öncü" olmaktan uzak sosyalist hareketin bu gelişmelerin ardında neredeyse her ayrıntı üzerinde durarak oyalanıyor olması son derece ironiktir. Bu hareketin sığ karşı-kültür kavrayışı, kadının özgürleşmesi konusundaki cansız yorumu, ekolojiye karşı umursamazlığı ve özellikle genç işçiler arasında fabrikaları kasıp kavuran yeni akımlar hakkındaki cehaleti, basitleştirmeci "sınıf çözümlemesi", hiyerarşik örgütlenme eğilimi ve bir kuşak önce zaten yetersiz olan "strateji" ve "taktik"leri ritüel gibi ortaya koyması ile karşı karşıya bulunduğu çok daha tuhaf görünüyor.

Çağdaş sosyalizm milyonlarca insanın yavaş yavaş özgürlüğün anlamını yeniden tanımladığının çok az farkında. Bu insanlar in-

sanın özgürleşmesi imgesini geçmiş çağlarda ancak hayal edilebilen boyutlara genişletiyorlar. Günden güne artan sayılarıyla onlar, toplumun maddi kıtlığı bütünüyle ortadan kaldıracabilecek bir teknolojiyi geliştirmekte ve zahmetli çalışmayı neredeyse yok olma noktasına indirmekte olduğunu kavıyorlar. Sınıfsız bir kıtlık sonrası toplumun olanakları ve hiyerarşik ilişkilerin anlamsızlığı karşısında onlar sezgisel olarak sosyalizmin değil, komünizmin sorunlarını ele alıyorlar.* Onlar sezgisel olarak, yalnızca maddi sömürü anlamında değil, *tüm* biçimleriyle ve nüanslarıyla tahakkümü ortadan kaldırmaya çalışıyorlar. Buna bağlı olarak genelde otorite her yerde zayıflıyor; ailede, okullarda, mesleki alanlarda, kilisede, orduda, aslında, hiyerarşik gücü destekleyen neredeyse her kurumda ve tahakkümün görüldüğü her çekirdek ilişkide. Yine buna bağlı olarak, toplumun tüm dokularına, son derece öznel; varoluşsal ve kültürel özelliklerine sızan son derece *kişisel* bir başkaldırı duygusu gelişiyor. Bu başkaldırı toplumsal yaşamın daha genel yönlerini gözle görülür bir biçimde kuşatmadan önce *günlük yaşamı* kuşatıyor ve sistemin soyut politik ve ahlâki doğrularını zayıflatmadan önce bireyin sisteme *somut* sadakatini zedeliyor.

Varoluşsal içeriğiyle son derece zengin, dipten gelen bu özgürlükçü dalgaların karşısına sosyalist hareket hâlâ tikelci bir "işçi sınıfı" çıkarına ilişkin kurmaca formüller, arkaik bir "proletarya diktatörlüğü" nosyonu ve sinsi bir merkezi hiyerarşik parti kavramı ile dikiliyor. Eğer bu sosyalist hareket hiçbir hayat belirtisi göstermiyorsa, bunun nedeni hayatla olan tüm bağlarını yitirmiş olmasıdır.

Tarihin çemberinde dolaşıyoruz. Bir kere daha, yeni bir tarih

* Komünizm "herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacına göre" düsturuna dayalı, devletsiz bir toplum anlamına gelmektedir. Toplumun işleri doğrudan "aşağı"dan yönlendirilir ve üretim araçlarına ortaklaşa "sahip olunur". Hem Marksistler hem de anarşistler (ya da en azından anarko-komünistler) bu toplum biçimini ortak bir hedef olarak görürler. Ayrıldıkları nokta, asıl olarak, komünist bir toplumu yaratmak için gereken ara "aşamalar" (çoğu Marksist, "sosyalist" bir devlet tarafından izlenecek olan merkezi bir "proletarya diktatörlüğü"nü gerekli görür; bu anarşistlerin özellikle karşı çıktığı bir görüştür) ve devrimci süreçte, örgütlü devrimci hareketin rolü ve karakteri konusundadır. Bu farklılıklar konusunda, benim, anarşist görüşü desteklediğim son derece açık.

ve teknolojik gelişme düzeyinde yeni bir organik toplumun sorunlarını öne çıkarıyoruz; binlerce yıldan beri toplum içinde, doğayla toplum arasında ve insan psişesindeki bölünmenin sağaltılıp aşılabilceğı organik bir toplumun sorunları. Hiyerarşik toplum, insanları sırf üretimin aracı, alet ve makinelere eş tutan nesnelere dönüştürerek ve böylelikle onların insanlıklarını evrensel bir kıtlık, tahakküm ve kapitalizm altında, meta değişimi sisteminde kullanım haklarına göre tanımlayarak, uğursuz bir "mucize"yi gerçekleştiriyor. Daha önceleri, insanın insan tarafından tahakkümü öncesinde bile, hiyerarşik toplum sömürünün ötesine geçen bir tahakküm alanı -tahakküm için tahakküm, en somut biçimiyle tahakküm alanı- açarak, kadınları erkeklerin evrensel boyunduruğına soktu. Kişiliğın derinliklerine işleyen tahakküm, bizi dili, jestleri, hatta günlük yaşamda takındığımız halleri ve tavırları biçimlendiren binyıllık, arkaik bir mirasın taşıyıcılarına dönüştürmüştür. Geçmişin tüm devrimleri, yaşamın bu mahrem ve görünüşte bayağı yanlarını, dolayısıyla dile getirdikleri özgürlük hedeflerinin ideolojik doğasını ve özgürleştirici vizyonlarının darlığını etkileyemeyecek kadar "tanrısal" oldular.

Buna karşın, komünizme doğru yeni gelişmenin hedefi, kolektivitenin dolaysız yönetimine her bireyin eksiksiz, doğrudan ve tam katıldığı özyönetime dayalı bir toplumun yaratılmasıdır. Somut, insandan yana özelliğıyle görüldüğünde, böyle bir kolektivite özgürleşmiş benliğin, tüm "şeyleştirmelerden" uzak özgür öznenin, özyönetimin gerçek biçimi olarak kolektivitenin yönetimini somutlayabilecek ben'in/özün gerçekleşmesinden başka bir şey olmayacaktır. Karşı-kültürel hareketin sosyalist hareket üzerinde kaydettiğı muazzam ilerleme, özellikle, kişisel olmayan hedeflerde, hatta dil, jest, tavır ve giyinme biçimlerinde en sinsi bilindişı biçimleriyle tahakkümün sürdürölmesini gören bir kişiselcilikle kendini gösterir. Çevresini kuşatan genel bir özgürlük yokluğuyla ne kadar lekelenmiş olursa olsun, karşı-kültürel hareket uydurma teorileri ve soyutlamaları yerle bir eden bir *pratik* olarak, artık zararsız hale gelmiş "devrim" sözcüğünü, gerçekten devrimci bir tarzda yeniden *somut* olarak tanımlamaktadır.

Ortaya çıkmakta olan ben iddialarını "burjuva bireyciliğı" ile özdeşleştirmek özgürlüğün en temel varoluşsal amaçlarının gro-

tesk bir biçimde çarpıtılması demektir. Kapitalizm birey değil, atomlaşmış egoistler üretir. Yükselen ben'in özyönetime dayalı bir toplum istemini çarpıtmak ve devrimci öznenin iddialarını ekonomik "özgürlük" nosyonuna indirgemek, genç Marx'ın haklı olarak 1844 Elyazmaları'nda küçümsediği "kaba komünizm"den yana olmaktır. Özgürlükçü komünistlerin özyönetime dayalı bir toplum iddiası her bir bireyin günlük yaşamında denetimi ele alma, her bir günü olabildiğince neşeli ve eşsiz yapma hakkını onaylar. Sosyalist hareketin "Toplum", "Tarih", "Proletarya" ve daha tipik olarak, "Parti"nin soyut çıkarları için bu iddiayı geçersiz kılma çabası, bürokratik manipülasyonun çıkarları, arzudan feragat ve bireyle kolektivitenin Devlet'in çıkarlarına hizmet etmesi için kurulan birey ve kolektivite arasındaki *burjuva* antitezi benimsemeye ve güçlendirmeye yarar.

Özeylemlilik olmaksızın özyönetime dayalı bir toplum olmaz. Aslında, devrim en ileri biçimiyle özeylemliliktir: Sokakların, toprağın, fabrikanın özerk halkın eline geçtiği noktaya taşınan doğrudan eylem. Bu bilinç düzenine ulaşıncaya kadar, bilinç, en azından toplumsal düzeyde, *kitle* bilinci, elit manipülasyonun nesnesi olarak kalır. Sırf bu nedenle bile olsa, sahici devrimciler en ileri sınıf bilinci biçiminin özbilinç olduğunu kabul etmelidir: "Kitleler"in toplumun ve kendi yaşamlarının doğrudan, aracısız denetimini alabilen bilinçli varlıklar halinde bireyleşmesi. Yine, sırf bu nedenden dolayı bile olsa, sahici devrimciler "kitleler" tarafından gerçekten "gücün ele geçirilmesi"nin ancak gücün dağıtılması olduğunu kabul etmelidir: İnsanın insan üzerinde, kentin taşra üzerinde, devletin cemaat üzerinde ve aklın duygu üzerindeki gücünün dağıtılması.

Kendiliğindenliğin örgütlenmeyle ilişkisini, özyönetime dayalı, özeylemlilikle yaratılmış ve özbilinçle beslenen bir toplum yönündeki bu talepler ışığında irdelemeliyiz. "Kitleler"in "öncüler"in "liderliği"ne ihtiyaç duyduğuna ilişkin her iddianın altında, devrimin toplumsal bir süreç olmaktan çok bir "strateji" ve "taktik" sorunu olduğu,* "kitleler"in kendi özgürlükçü kurumlarını yaratamayacakları ve bu yüzden toplumu örgütlemek ve karşı-

* Askeri ya da yarı-askeri dilin -"öncü", "strateji", "taktik"- kullanılması bu kavrayışa tümüyle ihanettir. Öğrencileri "küçük burjuva" ve "pislik" olarak reddeden,

devrimin kökünü kazımak için bir devlet gücüne -bir "proletarya diktatörlüğü"ne- güvenmeleri gerektiği inancı yatar. Bu nosyonların her birinin ne derece temelsiz olduğu tarih tarafından, hatta bir sınıf yönetiminin yerine başka sınıfın yönetimini koyan kısmi devrimler tarafından gösterilmiştir. İster iki yüz yıl önceki Büyük Fransız Devrimi'ne, ister 1848 ayaklanmalarına, Paris Komünü'ne, 1905 ve Mart 1917 Rus Devrimleri'ne, 1918 Alman Devrimi'ne, ister 1934 ve 1936 İspanya Devrimi'ne ya da 1956 Macar Devrimi'ne bakın, göreceğiniz şey, yerleşik kurumların "öncü" partilerin kılavuzluğu olmaksızın (aslında, bu partiler var olmuş olsalar da genelde olayların gerisinde kalmışlardır) alaşağı edilmesiyle doruğa ulaşan, bazen son derece gecikmeli bir toplumsal süreçtir. Yine, ister 1793-94'ün Paris seksiyonları, ister 1848 ve 1871'in kulüpleri ve milisleri isterse fabrika komiteleri, işçi konseyleri, halk meclisleri ve sonraki ayaklanmalarda ortaya çıkan eylem komiteleri olsun, "kitleler"in kendi özgürlükçü kurumlarını oluşturduğunu göreceksiniz.

Karşı-devrimin yalnızca "kitleler"in kendi eşgüdümlerini sağlamaktan ve sıkı disiplinli merkezi bir partinin "liderliği"nden yoksun olmaları yüzünden şahlandığı ve başarılı olduğunu iddia etmek bu olayları kabaca basite almak olur. Burada devrimci sürecin en can sıkıcı sorunlarına, sosyalist hareket tarafından hiçbir zaman yeterince anlaşılamayan bir soruna geliyoruz. Eşgüdümün olmaması ya da başarılammaması; aslında, etkin karşı-devrimin hep *mümkün* olması, sırf "teknik yönetim" sorunundan daha temel bir konuyu öne çıkarır. İlerlemiş, ancak özünde olgunlaşmamış devrimlerin başarısız olmalarının birincil nedeni, bunların en radikal unsurların tarihsel bir hak olarak gördükleri toplumun *genel* çıkarını pekiştirecek maddi temelden yoksun olmalarıydı. Genel çıkar haykırışı ister "Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik" isterse "Yaşam, Özgürlük ve Mutluluk İçin" olsun, bu genel çıkarın ahenkli bir toplum biçiminde pekiştirilmesi için teknolojik dayanakların varolmadığı acı gerçeği ortadadır. Genel çıkarın devrimci süreçte

"profesyonel devrimci" tüm hiyerarşik kurumların içinde insandan en uzak yerde duran askeriye için büyük bir saygı ve hayranlık duyar. Bunu, karşı-kültürün "askerce erdemler" ve hareketler için duyduğu içten antipatiyle kıyaslayın.

uzlaşmaz tikel çıkarılara bölünmüş olması; Bastil'in düşüşünün ardından büyük ulusal kutlamalarda görüldüğü gibi, "uzlaşma"nın göklere çıkarılmasından sınıf savaşı, terör ve karşı-devrim kâbusuna sürüklenmiş olması, politik eşgüdümün teknik sorunları değil, asıl olarak toplumsal gelişmenin *maddi sınırlarıyla* açıklanmalıdır.

Büyük burjuva devrimleri, *zamanları için tamamen yeterli olduklarından*, "teknik olarak" başarısız (yani, gücü radikal "hayalci terörist"lere kaptırmış) göründükleri yerlerde bile toplumsal olarak başarı kazandılar. Ne ordu ne de mutlakiyetçi toplumun kurumları darbelere dayanabildiler. En azından, başlarda, bu devrimler, hemen hemen tüm toplumsal sınıfları aristokrasi ve monarşiye karşı birleştirerek, hatta aristokrasi içinde bölücülük yaparak "genel irade"nin bir ifadesi olarak ortaya çıktılar. Buna karşın, tüm "proleter devrimler" başarısız kaldılar; çünkü teknolojik dayanakları, *tahakküm altındakilerin tahakkümü nihai olarak yok edebilecekleri tek zemin olan* "genel irade"nin *maddi* olarak pekiştirilmesi için yetersizdi. Bu yüzden, Ekim Devrimi, Leninist, Troçkist ve Stalinist mit aksini söylese de "teknik olarak" başarılı olmakla birlikte toplumsal bakımdan başarısızlığa uğradı; aynı şey Asya ve Latin Amerika'daki "sosyalist devrimler" için de geçerlidir. "Proletarya devrimi" ve zamanlaması birbiri için yeterli olduğunda -ve özellikle bu nedenle- devrim artık "proletarya devrimi", burjuva toplumunun tikelleşmiş yaratıklarının, onların çalışma etiğinin, fabrika disiplininin, endüstriyel hiyerarşisinin ve değerlerinin eseri olmayacaktır. Devrim, kelimenin gerçek anlamında *halkın* devrimi olacaktır.*

Radikal unsurların geçmiş devrimlerinin son tahlilde başarısızlığa uğraması örgütlenme ihtiyacı yüzünden değil, tüm önceki toplumların ihtiyacın örgütlenmiş sistemleri olmaları yüzündendir. Bizim zamanımızda, nihai, genelleşmiş devrim zamanında, toplumun genel çıkarı elle tutulur bir biçimde ve *do-*

* "Halk" sözcüğü (Büyük Fransız Devrimi'ndeki *le peuple*) artık halk hareketi içindeki uzlaşmaz sınıf çıkarlarını gizleyen Jakoben (ya da daha yakın bir dönemde, Stalinist ve Maoist) kurgu olmayacaktır. Sözcük gerçek anlamda bir insani hareketin genel çıkarlarını, sınıfsız bir toplum yaratmanın maddi olanaklarını ifade eden bir genel çıkarı yansıtacaktır.

layımsız olarak bir kıtlık sonrası teknolojisiyle, hatta insan koşulunun temel bir özelliği olarak zahmetin ortadan kalkmasıyla sağlam temellere dayandırılabilir ve *herkes* için maddi bolluk yaratılabilir. Görülmemiş bir maddi bolluğun desteğiyle, devrim karşı-devrimin en temel dayanaklarını; ayrıcalıkları ve tahakküm gerekçelerini sağlayan kıtlığı ortadan kaldırabilir. Toplumun herhangi bir kesiminin bir komünist devrimden korkarak "titremesi"ne gerek yoktur ve bu en ilgisizler için bile kesin olmalıdır.*

Zamanla, nitel bakımdan yeni olan bu olanakların açtığı yol tarihsel "toplumsal sorun"un dikkat çekici bir basitleştirilmesine götürecektir. Josef Weber'in *Büyük Ütopya*'da belirttiği gibi, olabilecek en evrensel ve topyekûn devrim "*bir sonraki pratik adım*" olarak ve toplumsal yeniden yapılanma gerektiren doğrudan praksis olarak ortaya çıkacaktır. Ve, karşı-kültür, adım adım yalnızca öznel olarak değil, en somut ve pratik biçimleriyle de doğrudan insanlığın gelecek ütopyasıyla ilgili olan, bir kuşak önce teorinin en ezoterik sorunları olarak ortaya koyulabilecek (koyulabilirse elbet) muazzam bir sorunlar demetini sırtlamaktadır. Bu konuları değerlendirmek ve on yıl bile sürmeyen baş döndürücü ortaya çıkma hızı üzerinde düşünmek sersemletici, aslında, tarihte eşine hiç rastlanmadık bir şeydir. Başlıca birkaçına değinmek yeterlidir. Benliğin özerkliği ve kendini gerçekleştirme hakkı; aşkın, duy-

* Altmışların sonunda Amerikan "solu"nun akılsız bir "kutuplaşma politikası" izleyerek ve böylelikle dinlemeye ve öğrenmeye hazır çok sayıda orta-sınıf, evet, haydi söyleyelim, *burjuva* unsuru çılgınca aşağılayarak sergilediği aptallık cidiye alınıp eleştirilemez bile. Gözünün içine bakan biricik olanağa duyarsız kalan "sol" kendisiyle ilgili suçluluk ve güvensizlik duygusunu besledi ve Amerikan toplumundaki tüm sahici radikal güçlerden sistematik bir yabancılaşma politikası izledi. "Üçüncü dünya"nın akılsız bir taklidi, polisleri "domuzlar", karşıtlarına "faşistler" diyen aşağılayıcı bir dil ve tümüyle insanlıktan çıkarıcı bir değerler topluluğuyla birlikte, bu çılgın politika tüm "özgürlükçü hareket" iddialarını zayıflattı. Kent katliamı ardından öğrenci boykotu, tüm öğrencilere ve "sol"a ancak Amerikan toplumunu kutuplaştırarak başarıya ulaşabileceklerini, ülkenin yöneticilerinin değil, *kendilerinin* azınlıkta olduğunu gösterdi. SDS bozununun güçlü bir Marksist-Leninist partiye dönüşmemesi, ancak "Hareket"in hak ettiği biçimde dağılması ve vakur bir biçimde altmışlar başında ortaya çıkan daha insancıl kültürel öncüllere -o on yıl sona ererken "sol"un acımasızca hüsmüne uğrayan insancıl öncüllere- geri dönmesi karşı-kültürün iç kaynaklarına önemli bir kanıttır.

gunun canlanması ve bedenin kısıtsız dışavurumu; duygunun olduğu gibi ifadesi; insanlar arası ilişkilerin yabancılaşmadan uzaklaşması; komünlerin ve cemaatlerin oluşumu; herkesin yaşam araçlarına özgürce ulaşması; plastik metalar dünyası ve kariyerlerinin reddi; karşılıklı yardım pratiği; becerilerin ve karşıteknolojilerin kazanılması; yaşam ve doğanın dengesi karşısında yeni bir saygı; çalışma etiğinin yerine anlamlı çalışma ve haz alma; aslında, bir Fourier, bir Marx ya da bir Bakunin'in düşünce alanında nadiren ele aldığı, özgürlüğün *pratik* olarak yeniden tanımı.

Vurgulanması gereken, yalnızca yerleşik kurum ve değerlerin otoritesini değil, genelde otoriteyi yavaş yavaş tehdit eden *yeni bir Aydınlanma'ya* (Büyük Fransız Devrimi'nden önceki elli yıllık aydınlanma döneminden daha da kapsamlı) *tanık olduğumuz* gerçeğidir. Entelijensiya, orta sınıflar ve gençlikten, genel olarak toplumun tüm tabakalarına sızan bu Aydınlanma pederşahi aileyi, baskıcı toplumsallaştırmanın örgütlü bir sistemi olarak okulu, devlet kurumlarını ve fabrika hiyerarşisini de zayıflatıyor. Çalışma etiğini, mülkiyetin kutsallığını, suçun doğasını ve içsel olarak her bireyin potansiyellerini ve hazlarını tam gerçekleştirme hakkını inkâr eden feragati aşındırıyor. Aslında, tarihin mahkemesinin huzuruna çıkan artık yalnızca kapitalizm değil, aynı zamanda binlerce yıldır bireyi zapturapt altına alan tahakküm mirası, Devlet'i adeta *bilinçdışı* yaşantımız yapan tahakkümün "ilk örnekleri"dir.

Bu Aydınlanma'yı anlamaktaki en büyük güçlük bildik çözümlere yatkın olmamasıdır. Yeni Aydınlanma sadece değişen bir bilinç, öteki değişimler olmaksızın genelde çok yüzeysel kalan bir değişim değildir. Önceki radikalleşme dönemlerinin özelliği olan alışıldık bilinç değişimleri, günlük yaşam akışını genelde rahatlıkla dışarıda bırakan teoriler, inançlar ya da kutsal bir bilgelik olarak kolayca ortaya çıkabilirdi. Ancak, yeni Aydınlanma'nın önemi, bilinçli olarak toplumsal bir teori ya da bir politik inanca bağlılık olarak dile getirilmeden önce, *bireyin bilinçdışı aygıtını* değiştirmesinden gelir.

Neredeyse tek başına "bilinç" üzerinde yoğunlaşan ve neredeyse tamamen psikolojik içgörüden yoksun olan bir çö-

zümleme tarzı diyebileceğimiz tipik bir sosyalist çözümleme açısından bakıldığında, yeni Aydınlanma yalnızca çok çelimsiz "politik" sonuçlar doğuruyor gibidir. Belli ki, karşı-kültür hiçbir "kitlesel" radikal parti ve hiçbir göze çarpan "politik" değişiklik yaratamamaktadır. Tahakkümün bilinçdışı mirasını ele alan bir çözümleme olan komünist çözümleme açısından bakıldığında ise yeni Aydınlanma bireylerin her özgürleşme mücadelesini zayıflatan kurumlar, otoriteler ve değerlere boyun eğişini yavaş yavaş ortadan kaldırır. Bu köklü değişimler neredeyse fark edilmeksizin yürür; örneğin, *somut günlük yaşam* alanlarında sabotajla meşgul, umursamadan çalışan, neredeyse sistematik olarak çekimser kalan işçiler her biçimde otoriteye direnir, uyuşturucu kullanır ve çeşitli toplumdışı özellikler edinir; ve buna rağmen, *politik ve toplumsal felsefenin soyut alanında*, sistemin en bildik vaazlarına kulak verir. Devrimin patlama özelliği, anılığı ve kestirilemezliği, yalnızca bu bilinçdışı değişimlerin bilince püskürmesi, bilinçdışı arzular ile mevcut toplumsal düzene doğrudan karşı çıkma biçiminde bilinçli olarak savunulan görüşler arasındaki gerilimin boşalması olarak açıklanabilir. Bu arzular üzerindeki bilinçdışı kısıtlamaların zayıflaması ve bireysel bilinçdışında yatan arzuların tamamen dışavurumu, özgürlükçü bir toplum kurmanın önkoşuludur. Bilinci değiştirme çabasının, hem arzuyu kısıtlayan prangalar hem de prangaya vurulan arzular anlamında, bilinçdışı için bir mücadele olduğunu söylememizin bir anlamı vardır.

Bugün, kendiliğindenliğin "iyi" mi yoksa "kötü" mü, "arzu edilir" mi yoksa "arzu edilmez" mi olduğu bir sorun değildir. Kendiliğindenlik, şimdiki düzenin yerleştirdiği öznel prangaları parçalayan özbilincin ve kendini yabancılaştırmadan kurtarmanın diyalektiğinin bütünleyici bir parçasıdır. Kendiliğindenliğin geçerliliğini inkâr etmek bugün işleyen en özgürlükçü diyalektiği inkâr etmektir; genelde, bizim için o kendi başına bir veri olmalıdır.

Terim, içeriğinin semantik laf kalabalığında kaybolmaması için tanımlanmalıdır. Kendiliğindenlik sadece bir itki değildir, ama elbette en ileri ve gerçek anlamda insani biçimiyle ele aldığımızda bunu söylemeyiz ve zaten bu tartışmaya değer tek bi-

çimdir. Kendiliğindenlik öylesine oluşan davranış ve duygu da değildir. Kendiliğindenlik, dış yaptırımdan, dayatılan kısıtlamadan uzak davranış, duygu ve düşüncedir. Tutku ve eylemin denetimsiz bir akışı değil, özdenetimli, içsel olarak denetlenen davranış, duygu ve düşüncedir. Özgürlükçü komünist bakış açısından, kendiliğindenlik bireydeki özdisiplin dayatma ve toplumsal eylem için sağlam yollar formüle etme kapasitesini ima eder. Birey özdeylemliliğini boğan tahakkümün prangalarından kurtulduğu oranda, kendiliğinden eylemde bulunur, duyar ve düşünür. Yeni Aydınlanma, devrim ve komünizm anlayışımızdan kendiliğindenlik kavramını çıkardığımız gibi, "öz" sözcüğünü de "öz-bilinç", "özdeylemlilik" ve "özyönetim"den çıkarmamız yerinde olur. Günümüz devrimci hareketinde bir komünist bilince zorunlu bir ihtiyaç varsa, buna kendiliğindenlik olmadan ulaşamayız.

Kendiliğindenlik örgütlenmeyi ve yapılaşmayı engellemez. Aksine, kendiliğindenlik hiyerarşik olmayan örgütlenme biçimleri, gerçekten organik, kendi kendini yaratmış ve iradeye dayalı biçimler üretir. Kendiliğindenlikle ilgili tek ciddi soru, *bilgi dahilinde* olup olmadığıdır. Başka bir yerde tartıştığım gibi, özgürlükçü bir toplumda bir çocuğun kendiliğindenliği bir gencin kendiliğindenliği ile aynı özellikte ya da bu gencin kendiliğindenliği olgun kişinininkiyle aynı özellikte olmayacaktır; her biri kendi küçüğüne göre daha bilgili, daha kavrayışlı ve daha deneyimli olacaktır.*

Devrimciler bugün bu enformatif süreci ilerletme peşinde olabilirler, ancak hiyerarşik hareketler oluşturarak onu kontrol altına almayı ya da yıkmayı denerlerse, özdeylemlilik ve özyönetime dayalı bir toplum üretecek olan özgerçekleştirme sürecini zayıflatacaklardır.

Devrimci bir hareket açısından yine ciddi bir olgu da şudur: Bir devrim ancak kendiliğinden olduğu takdirde devrim için "zorunlu koşul"un olgunlaşarak, "yeterli koşul" haline geldiğinden

* Günümüz yetişkinlerinin geniş deneyimlerine devrimci bir anlam kazandırma anlamında genç insanlardan "daha bilgili, daha kavrayışlı ve daha deneyimli" olduklarına kesinlikle inanmıyorum. Aksine, mevcut toplum içinde çoğu yetişkin zihinsel olarak budalaca yanlışların kucağına düşmüştür ve gerçekten bir şeyler öğreneceklerse, bildiklerini unutma sürecinden geçmeleri zorunludur.

emin olabiliriz. Elit kesim tarafından planlanan ve gücün güçle kapışması üzerine yükselen bir ayaklanmanın bugün felakete yol açacağı neredeyse kesindir. Karşımıza çıkan devletin gücü basıdılmaz büyüklüktedir, tahrip gücü yüksek silahları da elinde tutmaktadır ve yapısı hâlâ olduğu gibi duruyorsa, bu etkinliğinin silahların belirleyici olduğu bir mücadele ile ortadan kaldırılmayacak kadar zorlayıcı olmasındandır. Sistem savaşarak ele geçirilmek yerine, kendisi düşmelidir; ve bu düşüş, sistemin kurumlarının içi yeni Aydınlanma tarafından boşaltıldığında, gücü fiziksel ve ahlâki olarak zayıfladığında olacaktır; yani isyancı kapışma gerçek olmaktan çok simgesel olacaktır. Devrimin karakteristiği olan "büyümlü an"ın tam olarak ne zaman ya da nasıl ortaya çıkacağı kestirilemez. Ancak, örneğin, "normal" koşullarda genelde gözardı edilen yerel bir grev devrimci bir genel grevin fitilini ateşlediğinde, koşulların olgunlaştığını anlarız; ve bu ancak devrimci süreç kendi devrimci kapışma düzeyini bulabildiğinde olabilir.*

Bugün devrimin *en geniş* anlamıyla bilincin bir eylemi olduğu ve tüm ideolojik tuzaklarından kurtulmuş gerçekliğin bir gizemsizleştirilmesini gerektirdiği doğruysa, "bilincin varlığı izlediğini" söylemek yeterli değildir. Bilincin gelişmesini sadece maddi üretimin gelişmesinin öznellikteki bir yansıması olarak ele

* Bu son derece önemli bir noktadır ve bir örnekte izlenmelidir. Fransa'da Mayıs-Haziran kitlesel genel grevlerini ateşleyen, 13 Mayıs 1968'deki Nantes'in meşhur Sud-Aviation grevi yalnızca bir hafta erken patlasaydı, muhtemelen sadece yerel bir önem taşıyacak ve neredeyse kesinlikle ülke genelinde fark edilmeyecekti. Gelgelelim, öğrenci ayaklanmasından sonraya denk gelen Sud-Aviation grevi kapsamlı bir toplumsal hareketi başlattı. Kuşkusuz, bu hareketin çırası yavaş yavaş ve fark edilmeden birikmişti. Sud-Aviation grevi bu hareketi "yaratmadı", onu *ortaya çıkardı*; özellikle bu nokta üzerinde durulmaya gerek kalmayacak kadar açıktır. Söylemek istediğim, muhtemelen bir azınlığın başlattığı militan eylemin -farkında olmaksızın kendisi için bile radikal olan bir eylemin- ancak bu yolla ortaya çıkabilecek bir *çoğunluk* eylemi olduğunu kanıtlamış olmasıdır. Genel grevin toplumsal malzemesi hazırıldı ve *herhangi* bir grev, normal koşullarda ne kadar sıradan (ve belki de kaçınılmaz) olursa olsun, genel greve yol açabilirdi. Söz konusu sürecin bilinçdışı doğası yüzünden, bu tür bir hareketin ne zaman ortaya çıkacağını kestirmenin yolu yoktur; o ancak kendi yolunda gittiğinde ortaya çıkacaktır. Bu, bireyin iradesinin toplumsal süreçte etkin bir rol oynamayacağını söylemek de değildir; yalnızca birey devrimcinin iradesi, devrime ulaşacaksa eğer, *toplumsal bir irade*, toplumdaki büyük çoğunluğun iradesi haline gelmelidir.

almak ve geç dönem Marx'ın yaptığı gibi, ahlâk, din ve felsefenin fiili varoluşun "ideolojik yansımaları ve yankıları" olduğunu ve kendilerine has "tarihleri ve gelişmelerinin olmadığı"nı söylemek, komünist bilinç oluşumunu ideolojinin oluşumuyla aynı kaba koymak ve böylelikle bu bilincin verili haliyle dünyanın aşılması için sahici herhangi bir temel sağlayabileceğini reddetmek demektir.* Burada, komünist bilincin kendisi fiiliyatın bir "yankı"sı haline gelir. Bu bilincin açıklanmasındaki "niçin" sorusu, tipik araçsal bir biçimde, "nasıl" sorusuna indirgenir; bilincin dönüşümündeki söz konusu öznel unsurlar tamamen nesnelleşirler. Öznellik kendi başına bir alan olmaktan çıkar ve bunun sonucu, Marksizmin kendine has bir devrimci psikoloji formüle etmedeki başarısızlığı ve Marksistlerin öznelliği tüm boyutlarıyla dönüştüren yeni Aydınlanmayı kavramakta yetersiz kalmalarıdır.

Devrimcilerin sorumluluğu devrim "yapmak" değil, başkalarının devrimci olmalarına yardım etmektir. Bu etkinlik ancak birey olarak devrimcinin kendini yeniden yapmaya girişmesiyle başlar. Kuşkusuz, böylesi bir görev kişisel bir boşlukta üstlenilemez; sevgi dolu ve karşılıklı yardımlaşma yanlısı olan benzer türden öteki insanlarla girilen varoluşsal ilişkileri önvarsayar. Devrimci örgüt kavramı anarşist ilişki grubunun dayanağını oluşturur. Bir ilişki grubunun üyeleri kendilerini, etkinlikleri ve yapılanmaları, Josef Weber'in sözleriyle, "herkes için şeffaf" olan kız ve erkek kardeşler olarak görürler. Bu tür gruplar elitler olarak değil, toplumsal olaylardaki katalizörler olarak işlev görürler; onlar kumanda mevkilerine yükselmeye değil, içinde faaliyet yürüttükleri geniş cemaatlerin mücadelesini ve bilincini yükseltmeye çalışırlar.

Geleneksel olarak, devrimci etkinlik büyük ölçüde devrimci hareketin entelektüel kadrolarının suçluluk duygusunu yansıtan "acı çekme", "inkâr" ve "kurban etme" motifleriyle doludur. İronik bir biçimde, bu motifler hâlâ var olmalarına bağlı olarak, "kitleler"in ortadan kaldırmaya çalıştığı yerleşik düzenin insanlık dışı

* Genç Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Doğru*'da, çok farklı bir görüş savunmuştur: "Düşüncenin kendi fiilleşmesini araması yetmez, fiiliyat düşünceye doğru yol almalıdır".

özelliklerini yansıtırlar. Devrimci hareket (eğer bugün böyle bir şeyden söz edilebilirse), mevcut fiili durumu "yansıtır"; daha kötüsü, "kitleler"i kendi elleriyle devrimden sonra acı çekmeye, kurban olmaya ve inkâra koşullamasıdır. "Cumhuriyetçi erdem"in son moda versiyonunun aksine, anarşist ilişki grupları devrimin yalnızca rasyonel değil, aynı zamanda neşeli, duygulu ve estetik yanlarını da olumlamaktadır. Onlara göre, devrim yalnızca kurulu düzene bir saldırı değil, aynı zamanda sokaklardaki bir şenliktir. Devrim toplumsal zemine çekilen ve evrenselleştirilen bir arzudur. Ciddi tehlikeleri, trajedileri ve acıları elbette vardır ama bunlar pişmanlığın ve ölümün değil, doğumun ve yeni hayatın tehlikeleri, trajedileri ve acılarıdır. İlişki grupları, yalnızca bu görüşü savunan bir devrimci hareketin yeni halk duyarlılığına denk düşen o "devrimci propaganda"yı yürütebileceğini kabul eder; bu, bir Daumier, bir John Milton ve bir John Lennon anlamında sanat olan bir "propaganda"dır. Aslında, hakikat bugün ancak sanat olarak, sanat da ancak hakikat olarak var olabilir.*

Devrimci bir hareketin gelişmesi, Amerika'da böylesi ilişki grupları, komünler ve kolektiflerin, kentlerde, taşrada, okullar ve fabrikalarda, boy vermesini getirecektir. Bu gruplar, yaşamın ve deneyimin tüm yönleriyle ilgili, içten, ademimerkezi oluşumlardır. Her grup son derece deneysel, yenilikçi ve bilinçte olduğu kadar yaşam tarzlarındaki değişmelere duyarlı olacaktır; her biri öyle oluşacaktır ki, kolayca insanlar tarafından yaratılmış devrimci kurumların içine karışabilecek ve ayrı bir toplumsal çıkar grubu olmaktan feragât edebilecektir. Nihayet, her biri, geleneksel "sol"da yansıyan verili dünyayı değil, özgürlükçü oluşumları olabildiğince en iyi biçimde yansıtmaya çalışacaktır. Aslında, her biri toplumu dönüştürmek ve bugünü geleceğin hizmetine sokmak için bir enerji merkezi oluşturacaktır.

Böylesi gruplar, özerkliklerinden ya da eşsiz oluşlarından feragat etmeksizin, bölgesel ve ihtiyaç duyulduğunda ulusal düzeyde ilişki ağları, federasyonlar ve iletişim sistemi kurabilirler. Bunlar, elitler tarafından toplumsal durumlara yakıştırılan yapay

* Kurgusal edebiyatın gerilemesinin tanıklık ettiği gibi. Yaşam, yalnızca toplumsal yaşam olarak değil, kişisel yaşantı ve otobiyografi olarak da, kurgudan çok daha ilginçtir.

gruplar değil, yaşayan sorunlar ve arzulardan boy veren organik gruplardır. Bunlar, tek bağı "programatik uzlaşma" ve amirlerle üst organlara itaat olan kadrolardan oluşmuş bir örgütlenmeye de hoşgörüyle bakmazlar.

Komünist bir devrim için olgunlaşmamış bir dönemde bir "kitle örgütü"nü devrimci bir örgüt olup olamayacağı da sorulabilir? Bir kere "kitle" ile "komünist devrim" sözcüklerini bir araya getirdiğimizde, çelişki kendiliğinden ortaya çıkar.* Kuşkusuz, kitle hareketleri devrimci olmayan dönemlerde sosyalizm ve komünizm adına oluşturuldu; ancak yalnızca sosyalizm, komünizm ve devrim kavramlarını anlamsızlaştırarak kitlesel boyut kazandı. Daha kötüsü, bunlar kavramları anlamsızlaştırarak yalnızca ideallerine ihanet etmekle kalmayıp devrim yolunda birer engel haline de geldiler. Toplumun kaderini biçimlendirmekten uzak bu hareketler bizzat karşı olduklarını ifade ettikleri toplumun ürünleri haline geldiler.

Verili toplumla gelecek arasındaki uçurumu kapatma eğilimi doğası gereği tehlikelidir. Devrim, yalnızca yerleşik toplumsal düzenden değil, onun beslediği psişe ve zihniyetten de bir kopuştur. İşçiler, öğrenciler, çiftçiler, entelektüeller, aslında potansiyel olarak devrimci tüm tabakalar, devrimci bir devrime girdiklerinde, yalnızca soyut bir toplum ideolojisinden değil, *kendilerinden* de kelimenin gerçek anlamında *koparlar*. Ve bu kopuşu gerçekleştirene kadar, devrimci değildirler. Bu tabakaları "geçiş programı" ya da benzerleri ile masetmeye girişen kendine has bir "devrimci" hareket yanlış gerekçelerle onların desteğini ve katılımını kazanacaktır. Buna karşılık, hareket boşu boşuna masetmeye çalıştığı halk tarafından biçimlendirilecektir; yoksa halk hareket tarafından değil. Diyelim ki, bugün devrimci olan insanların sayısı azdır; dahası, diyelim ki, bugün halkın büyük çoğunluğu hayat değil, hayatta kalma sorunları ile meşguldür. Ancak onları hayatın sorunlarına ve dolayısıyla devrimci eyleme yönelmekten *geri tutan* özellikle bu hayatta kalma ve beraberinde

* Leninist terminolojiyi kullanacak olursam, "bir devrimci dönem", hatta bir "devrim-öncesi dönem"de değil, devrimci bir çağda yaşadığımızı savunuyorum. Bu terimle, *gecikmeli* bir toplumsal dağılma dönemini, daha önceki bölümlerde tartışılan Aydınlanma ile tanınan bir dönemi kastediyorum.

getirdiği ihtiyaçlar kadar değerlerle de *meşgul oluştur*. Var olan düzenden kopuş ancak hayatın sorunları hayatta kalma sorunlarını süzüp massettiğinde; hayat bugün hayatta kalmanın bir önkoşulu olarak anlaşıldığında ve yalnızca hayatta kalma sorunlarıyla uğraşmak, "kitleler"den oluşacak bir "kitle" örgütü yaratmak gibi hayat sorunları reddedilmediğinde başarılacaktır.

Devrim, yalnızca kestirilemez oluşu yüzünden değil, birkaç hafta, hatta günde, bilinçdışının derinlerinde yatan bir sadakatsizliği alevlendirdiği için de büyülü bir andır. Ancak devrim yalnızca bir "an" olmaktan öte bir şeydir; kendi çerçevesi içinde bile karmaşık bir diyalektiktir. Bir çoğunluk devrimi, nüfusun büyük çoğunluğunun aynı zamanda hep birlikte zorunlu olarak devrimci bir devinime girmeleri gerektiği anlamına gelmez. Başlangıçta, hareket halindeki insanlar nüfusun azınlığı olabilir; elbette, az sayıda, "sıkı disiplinli", merkezi ve hareketli seçkinler değil, halkın oluşturduğu, kendiliğinden belli bir azınlık. Çoğunluğun rıza göstermesi kendi başına artık yerleşik düzeni *savunmayacağı* anlamına gelebilir. Yönetici kurumları desteklemek için eylemde bulunmayı *reddederek* "eyleme geçmiş" olabilir; yani, yöneten sınıfa sadakat göstermeyi reddederek, yönetici sınıfın güçsüz bırakılıp bırakılamayacağını belirlemek için "bekle ve gör" tavrı içinde olabilir. Ancak edilgenliğiyle durumu sınıadıktan sonra açık eyleme geçebilir; ve o zaman hızla ve etkili bir biçimde, inanılmayacak kadar kısa bir sürede, oluşumu yüzlerce yılı bulmuş değerleri, ilişkileri, tutumları ve kurumları sar-sar.

Amerika'da, çarpık hedeflerle işgören her örgütlü "devrimci" hareket hiç hareket olmamasından çok daha kötüdür. "Sol", şim-diden, karşı-kültüre, kadın özgürlük hareketine ve öğrenci hareketine korkutucu zararlar vermiştir. Abartılı iddiaları, insanlıktan çıkarıcı davranışları ve manipüle edici pratikleri ile "sol" mevcut ahlâki çöküntüye muazzam katkılar yapmaktadır. Aslında, göründüğü kadarıyla, gelecek herhangi bir devrimci durumda, "sol" ( zellikle otoriter biçimleri), eğer devrimci süreç "devrimcileri" dönüştürmekte başarısız olursa, burjuvazinin  ı-kardığından çok daha korkunç sorunlar çıkaracaktır.

Ve dönüşmesi gereken çok şey vardır; yalnızca toplumsal g -

rüşler ve kişisel tavırlarda değil, aynı zamanda "devrimciler"in (özellikle erkek "devrimciler"in) yaşantıyı yorumlama tarzlarında. "Devrimci", en az "kitleler" kadar, dış dünya karşısında doğal olarak tahakkümcü bir bakış açısı yansıtan tavırları kendinde somutlaştırmıştır. Batılı algılama tarzı geleneksel olarak benliği antagonistik terimlerle, "Ben"in dışında uzanan özneler ve nesneler arasında bir zıtlık ekseninde tanımlar. Benlik sadece dışsal "ötekiler"den ayrılabilen bir ego değildir; ötekilere hâkim olmayı ve onları boyunduruk altına sokmayı gözetten bir egodur. Özne/nesne ilişkisi, öznelliği tahakkümün, nesneler üzerinde tahakkümün ve diğer özneleri nesnelere indirgemenin bir işlevi olarak tanımlar. Batılı benlik, kuşkusuz erkekçe biçimleriyle, kendisinin ve ilişkilerinin tanımlı gereği, bir el koyma ve manipülasyon benliğidir. Bu öztanım ve ilişkisel tanım bazı bireylerde etkin, bazılarında edilgen olabilir ya da kendini özellikle hükmeden ve hükmedilen bir ben'e dayalı karşılıklı rol tayininde ortaya seyredebilir, ancak tahakküm neredeyse evrensel olarak gerçekte var olan yaşantılara sızar.

Batı kültürünün hemen her çizgisi bu tarz yaşantıyı güçlendirir; yalnızca burjuva ve Yahudi-Hıristiyan çizgileri değil, Marksist çizgileri de. Marx'ın, Hegel'den aldığı bir nosyon olan, emek sürecini öz-tanımlama tarzı olarak tanımlaması açık olarak el koymacı ve örtük olarak sömürücüdür. İnsan kendini dünyayı değiştirerek oluşturur: Ona el koyar ve "ihtiyaçlar"ına göre biçim verir, böylelikle kendi emeğinin nesnelerinde kendini yansıtır, maddileştirir ve gerçekleştirir. Bu insanın kendini tanımlaması kavrayışı, Marx'ın tüm tarihsel materyalizm teorisi için kalkış noktasıdır. Marx, *Alman İdeolojisi*'nin meşhur bir pasajında, "İnsanlar hayvanlardan bilinçleri, dinleri ya da başka özellikleriyle ayrılabilirler. Kendilerini ise hayvanlardan kendi yaşama araçlarını üretmeye başlar başlamaz ayırmaya başlarlar... Bireyler yaşamalarını ifade ettikçe, birey olurlar. Ne oldukları, bundan dolayı, üretimleriyle, hem *ne* ürettikleri hem de *nasıl* ürettikleriyle, örtüşür. Bireylerin doğası sonuçta üretimlerini belirleyen maddi koşullara bağlıdır."

Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde, emek konusu efendi/köle ilişkisi bağlamında ele alınır. Burada, özne, öteki ben'in (köle)

nesneleştirildiği ve bunun sonucu olarak üretimin bir aygıtına indirildiği ikili anlamda bir nesne haline gelir. Gelgelelim, kölenin emeği özerk bir bilinç ve benliğin temeli haline gelir. Hegel'e göre, çalışma ve emek aracılığıyla, "kölenin bilinci kendine döner... Emek kısıtlanan ve denetlenen, çabucak geciktirilen ve ertelenen arzudur; başka bir deyişle, emek şeye şekil ve biçim verir." "Şekil ve biçim verme" etkinliği, artık yaptığı işten dışlanmış ve kalıcılık koşulu kazanmış (köleye ait) bilincin katıksız öz-varoluşudur. Buna uygun olarak çalışan ve hizmet eden bilinç, bu yolla, o bağımsız varlığı kendi benliği olarak doğrudan kavrar."

Hegel, efendi/köle ilişkisinde -yani, tahakküm çerçevesinde- emeğin hapsedilmiş olma koşulunu o "an"ı izleyen diyalektikle aşar. Sonunda, akıl hakikatin bütünlüğü, yani Mutlak İdea içinde gerçekleşiyor bile olsa, bir antagonizma olarak özneyle nesne arasındaki bölünme sağaltılmıştır. Marx efendi/köle ilişkisi anını aşmaz. Bu an dondurulur ve Marksçı sınıf mücadelesi teorisinde derinleştirilir -bana göre, bilinci gelişen bir diyalektiğin tarihinden yoksun bırakmak ciddi bir noksanlıktır- ve özne ile nesne arasındaki bölünme bütünüyle hiçbir zaman kapanmaz. Genç Marx'ın tüm "Feuerbachçı natüralizm" yorumlarına rağmen, insanlık, Marx'ın görüşüne göre, doğaya hâkim olarak, çelişkili duygular içinde tahakkümü aşar. Doğa "köle"ye, adeta, ahenk içinde bir toplumun kölesine indirgenir ve benlik Prometeci içeriğini yitirmez.* Sonuçta, tahakküm teması Marx'ın komünizm yorumunda hâlâ gizlidir; doğa hâlâ insan tahakkümünün bir nesnesidir. Böyle kavrandığında, Marksçı doğa kavramı, genç Marx'ın daha ikircimli nosyonlarından tamamen farklı olarak, ahenk içinde bir toplumun yaratacağı özne ile nesne arasında oluşacak bir uzlaşmayı zayıflatır.

"Nesneler" *var olduğu* ve "manipüle" edilmeleri *gerektiği*, toplumun ahenkli hale gelse de aşamayacağı, insanın hayatta kalmasının bariz bir önkoşuludur. Ancak, "nesneler" *in sadece* birer

* Bu, Marx'ın oturmamış pratik kavramı ve özellikle neredeyse sonsuz bir biçimde yayılan maddi "ihtiyaç" kavramında görülebilir. Bu, aynı zamanda, sonsuz, iradi ve güç dayatıcı pratik kavramları neredeyse Dionysosçu boyuta ulaşan Marxçı teorisyenlerin yoruma açık görüşlerinde de açıktır.

nesne olarak var olup var olmadığı ya da "manipölasyonları"nın *sadece* manipölasyon olarak kalıp kalmadığı; ya da aslında, zanaat ve oyundan ayrılmış haliyle emeğin, öztanımın ilksel tarzını oluşturup oluşturmadığı tamamen farklı bir konudur. Bu ayrımların etrafında döndüğü anahtar konu tahakkümdür; yani, egoistçe bir ihtiyaç kavramıyla tanımlanan el koymacı bir ilişki.* Ben'in ihtiyacı yalnızca kendisi için var oldukça, ötekinin bütünselliğini (ya da Hegel'in "öznellik" diyebileceği) dikkate almaz ve öteki *sadece* ben için nesne olarak kalır ve de bu nesnenin ele alınması *sadece* el koymadır. Ancak öteki kendi içinde bir amaç olarak görüldüğü ve ihtiyaç karşılıklı desteğe göre tanımlandığı sürece, ben ve öteki *tamamlayıcı* bir ilişkiye girer. Bu tamamlayıcı ilişki, tıpkı iradenin en ahenkli biçimine sahici oyunda ulaşması gibi, en ahenkli biçimine hakiki sanatta ulaşır.** Tahakkümden, hatta "mukabele" olarak tanımlanan daha çok iyilik gözetken karşılıklı yardım ve sözleşme ilişkisi biçimlerinden ayrı olarak tamamlayıcılık, kendisi için ötekine saygı gösteren yeni bir animizmi önvarsayar ve yaratıcı, sevgi dolu ve de destekleyici bir ortak yaşarlık biçimine *etkin olarak* karşılık verir.

Bağımlılık *daima* vardır. Gelgelelim, *nasıl* ve *niçin* var olduğu tahakküm ile tamamlayıcılık arasındaki her tür ayrıma ilişkin bir anlayışa bağlı olacaktır. Çocuklar en temel fizyolojik ihtiyaçlarını karşılamak için daima yetişkinlere bağımlı olacaktır ve gençler bilgi ve deneyimin güvencesi için daima kendilerinden daha yaşlıların yardımına gerek duyacaklardır. Benzer biçimde, yaşlı kuşaklar toplumun yeniden üretimi ve araştırmayla deneyime yö-

* Ve "ihtiyaç", burada, egoizmin maddi tezahürleri kadar psişik anlamdadır. Aslında, tahakkümün, artık emeğe el koyma olarak, tek başına maddi anlamda sömürücü olması gerekmez. Psişik sömürü, özellikle çocukların ve kadınların psişik sömürüsü, pekâlâ maddi sömürüyü öncelemiş olabilir ve hatta kültürel ve davranışsal çerçeveyi oluşturmuş olabilir. Bu tür sömürünün tümüyle kökü kazınmadıkça, insanlık insanlığında ilerleme kaydedemeyecektir.

** Müzik, sanatın kendisi için var olabileceği ve hatta kendisi için oyunla birleşebileceği en çarpıcı örnektir. Yarışmacı sporlar, öte yandan, özellikle karşılaşmaların ortaya çıkardığı uzlaşmaz benmerkezcilikler ve rakip takıma sayı yapmanın çılgınlığı biçiminde, neredeyse piyasa ilişkilerine dönüştürülen oyun biçimleridir. Okuyucu, sanat ve oyunda, dolayısıyla sözcükleri benim kullandığım haliyle, "hakiki sanat" ve "sahici oyun", yani, kendi içinde amaç olan sanat ve oyunda, bir diyalektiğin olduğuna dikkat etmelidir.

nelik taze bakışların yarattığı eylem dürtüleri için gençlere bağımlı olacaktır. Hiyerarşik toplumda, bağımlılık normal olarak boyun eğdirmeyi ve ötekinin benliğini inkârı doğurur. Yaş, cinsiyet, çalışma tarzı, bilgi düzeyi, entelektüel, sanatsal ve duygusal eğilim, fiziksel görünüş farklılıkları; yani, sonuçta karşılıklı ilişkileri ve bağılıkları besleyen bir dağılım doğurabilecek tüm bu geniş çeşitlilikler kümesi nesnel olarak, kumanda ve itaate, üst ve alta, haklar ve ödevlere, ayrıcalıklara ve yoksunluklara göre yeniden bir araya getirilir. Görünümlerin bu hiyerarşik örgütlenmesi yalnızca toplumsal dünyada görülmez; ister toplumsal, doğal isterse kişisel olsunlar, fenomenlerin içsel olarak yaşanma biçimlerinde karşılıklarını bulurlar. Hiyerarşik toplumdaki ben yalnızca hiyerarşik olarak yaşamak, eylemde bulunmak ve iletişim kurmakla kalmaz; geniş duyu verileri, anılar, değerler, arzular ve düşünceler dizisini hiyerarşik hatlar boyunca örgütleyerek, hiyerarşik olarak düşünür ve duyar. Şeyler, insanlar ve ilişkiler arasındaki farklılıklar kendi içlerinde amaçlar olarak var olmazlar; zihinde bile hiyerarşik olarak örgütlenmişlerdir ve mevcut gerçeklikte birbirleri için tamamlayıcı olabilecekleri zamanlarda bile, değişen tahakküm ve itaat oranlarına göre, uzlaşmaz olarak birbirlerinin karşısına çıkarılırlar.

Eski organik insan topluluğunun bakış açısı, en azından en ahenkli biçimiyle, hiyerarşik algılama tarzlarından temelde özgür kalmıştır; aslında, insanlığın, savanlarda yaşayan çelimsiz bir primatin fiziksel sınırlılıklarını telafi eden bir toplumsal karşılıklılık sistemi olmaksızın hayvanlıktan çıkıp çıkamayacağı tartışma konusudur. Bu erken dönem hiyerarşik olmayan bakış açısı, büyük oranda, gizemle yüklüdür; o zamanlar yalnız bitkiler ve hayvanlar değil, rüzgârlar ve kayalar bile canlı olarak görülürdü. Bunların her biri, yine de, insanın ötekinin ne altında ne de üstünde olduğu, her şey ve herkes gibi katıldığı bir bütünün tinselleştirilmiş ögesi olarak görülüyordu. İdeal haliyle, bu bakış açısı kökten eşitlikçiydi ve topluluğun eşitlikçi doğasını yansıtıyordu. Eğer Dorothy Lee'nin Winto Yerlilerinin sözdizimine ilişkin çözümlemesini kabul edersek, tahakkümün herhangi bir dilsel biçimi dilde bile yoktu; bundan dolayı bir Winto anne çocuğunu gölgeye "taşımıyor", onunla birlikte gölgeye "gidiyor"du. Doğal

dünyaya, en azından insan topluluğu hiyerarşik hale gelene kadar, hiyerarşi atfedilmemişti. Bundan sonra, deneyim, erken dönem organik insan topluluğunun birliğini zayıflatan bölünmeleri yansıtacak biçimde, giderek hiyerarşik hale geldi. Pederşahiliğin, toplumsal sınıfların, kentlerin ve ardından kentle kır arasındaki uzlaşmazlığın, devletin ve nihayet bireyi içsel olarak bölen zihinsel ve fiziksel emek ayrımının ortaya çıkışı bu bakış açısını tümüyle zayıflattı.

Burjuva toplumu, tüm toplumsal bağları bir meta ilişkisi seviyesine düşürerek ve tüm üretken etkinlikleri "kendi için üretme" indirgeyerek, hiyerarşik bakış açısını doğal dünyayla mutlak bir uzlaşmazlık noktasına taşıdı. Bu bakış açısının ve ürettiği çeşitli çalışma biçimlerinin teknolojiye inanılmaz ilerlemeler yaratmış olduklarını söylemek kesinlikle doğru olsa da, bu ilerlemelerin, insanlıkla doğa arasındaki çatışmaların yaşamın doğal temellerinin tehlikeli bir biçimde dengede durduğu bir noktaya getirildikleri ortadadır. Hiyerarşik toplumun ortaya çıkardığı kurumlar artık tarihsel sınırlarına ulaşmaktadır. Bir zamanlar teknik ilerlemeyi destekleyen toplumsal birimler şimdi artık ekolojik dengeyi en çok zorlayan güçler haline gelmiştir. Pederşahi aile, sınıf sistemi, kent ve devlet kendi içinde çöküyor; daha kötüsü, muazzam toplumsal dağılma ve çatışma kaynakları haline geliyorlar. Başka bir yerde değindiğim gibi, üretim araçları tahakküm araçları olarak kullanılamayacak kadar başa çıkılmaz hale geliyor. Defedilmek zorunda olan tahakkümün kendisidir; ve de tahakkümle birlikte deneyime ilişkin hiyerarşik bakışı ayakta tutan tarihsel miras.

Toplumsal bir konu olarak ekolojinin öne çıkması bize, toplum içindeki ve toplumla doğa arasındaki çatlakların kapandığı bir toplumun, organik bir toplumun sorunlarına yeniden dönüyor olduğumuzu gösterir. Karşı-kültürün esin bulmak için Kızılderili ve Asya yaşam perspektiflerine yönelmesi hiç de tesadüf değildir. Arkaik mitler, felsefeler ve dinlerin daha birleşik, organik dünyası yeniden canlılık kazandı; bunun tek nedeni yüzleştikleri konuların yeniden canlanmış olmasıdır. Tarihsel gelişmenin iki ucu "komünizm" sözcüğünde birleşmiştir: İlki, hâlâ doğaya korku ve hayranlık duyarak yaşayan teknolojik bakımdan ilkel bir toplum;

ikincisi, doğa karşısında saygıyla eğilen ve bilincini yaşamın hizmetine sunan teknolojik bakımdan görgülü ve bilinçli bir ütopya. Dahası birincisi, gelenek ve zorlayıcı ihtiyaca dayalı çok sıkı bir biçimde belirlenmiş karşılıklılıkların bir toplumsal ağında yaşamaktaydı; ikincisi de akıl ve arzuya dayalı tamamlayıcı ilişkilerin oluşturduğu özgür bir kümede yaşayabilirdi. İkisi de, teknolojinin o muazzam gelişmesiyle, zorunluluk alanını aşma olanağını sağlayan gelişmesiyle birbirinden ayrılmaktadır.

Sosyalist hareketin şimdi ortaya çıkmakta olan komünist konuların içerimlerini görmekte tamamen başarısız kalması ekolojiye karşı olan tutumuyla da kanıtlanmaktadır: Bu, tepeden bakan alaycı gözlerle ortaya çıkmadığında bile nadiren küçük gezvelikleri aşan bir tutumdur. Burada, ekolojiden söz ediyorum, çevrecilikten değil. Çevrecilik insani ortamın, kısaca, insanların "doğal kaynaklar" ve "kentsel kaynaklar" denen şeylerin bir toplamından yararlandıkları pasif bir ortamın hizmet kapasitesiyle ilgilidir. Kendi başlarına alındığında, çevresel konular, kent planlamacılarının, mühendislerin, hekimlerin, hukukçuların ve sosyalistlerin yararlandığı araççı düşünce tarzları ve yöntemlerinden daha geniş bir bilgelige gerek duymazlar. Ekoloji ise, aksine, sanatsal bir bilim ya da bilimsel sanat, en iyi halde de, bilimi ve sanatı tek bir sentezde birleştiren bir şiiirdir.* Her şeyden önce, doğal olduğu kadar toplumsal ve psikolojik de olan, tüm karşılıklı bağımlılıkları hiyerarşik olmayan bir tarzda yorumlayan bir bakıştır bu. Ekoloji, doğanın hiyerarşik bir görüşle yorumlanabileceği düşüncesine karşı çıkar. Dahası, çeşitlilik ve kendiliğinden gelişmenin kendi içinde amaçlar olduklarını ve buna göre saygı görmeleri gerektiğini olumlar. Ekolojinin "ekosistem yaklaşımı"na göre formüle edilmiş bu görüş, her yaşam biçiminin

* Bu, ekolojinin sürekli doğaçılama eylem talep ettiği anlamında "sanat"tır. Bu talep, konusunun yani ekosistemin ya da başka bir deyişle ekolojik araştırmanın asli birimini oluşturan yaşayan cemaat ve çevresinin zenginliğinden doğar. Hiçbir ekosistem diğerine benzemez ve ekolojistler araştırmalarında her bir ekosistemin eşsizliğini göz önünde bulundurmakla yükümlüdür. Ekolojiyi sistemler çözümlemesi düzeyine düşürme yönünde gerici bir çaba olmasına karşın konu sürekli olarak kendini gösterir, hatta öyle ki, en sıradan yazarlar bile malzemeleriyle başa çıkmak için en şiirsel metaforları kullanmak zorunda kalmışlardır.

doğal dengede eşsiz bir yer tuttuğunu ve ekosistemden koparılmasının bütünü istikrarını bozacağını savunur. Doğal dünya, kendi haline olduğu gibi bırakıldığında, gezegeni, giderek zenginleşen yaşam biçimleriyle, yiyecek ağları ve yiyecek zincirleri biçiminde türler arasında giderek karmaşılaşan karşılıklı ilişkilerle kuşatarak evrilir. Ekoloji "hayvanlar kralı"nı tanımaz; tüm yaşam biçimlerinin biyolojik evrim sürecinde gün be gün çeşitlenen bir biyosferde yerleri vardır. Her bir ekosistem kendilerince çeşitlenmiş yaşam biçimlerinin eşsiz bir bütünlüğü olarak görülmelidir. İnsanlar da bütüne aittir, ancak sadece bütünün bir parçası olarak. İnsanlar bu bütünlüğe müdahale edebilir, hatta onu bilinçli olarak yönetmeye de çalışabilirler; yeter ki, toplumun olduğu kadar onun da yararına hareket edilsin. Ancak ona "hükmetmeye", yani, talan etmeye çalıştıklarında, insanlar toplumsal yaşamın doğal dayanaklarını zayıflatma tehlikesine girerler.

Farklılaşmayı, iç gelişmeyi ve çeşitlilik içinde birliği vurgulayan bir bakış olan ekolojik bakışın diyalektik doğası, Hegel'in yazılarını okuyan herkes için açık olsa gerek. Hatta ekolojinin diliyle diyalektik felsefe önemli oranda örtüşür. İronik olarak, ekoloji Marx'ın bilim vizyonunu, onun kendi gözdesi politik ekonomi alanı da dahil, günümüzdeki diğer tüm bilimlerden daha iyi bir biçimde diyalektik gözle görür. Ekolojinin bu haliyle eşsiz bir yer tuttuğu söylenebilir; çünkü uygulanabilir, ahenkli bir gelecek ütopyası için kılavuzluk yaparken, bir bütün olarak hiyerarşik toplumun yakıcı bir eleştirisine, hem biyolojik hem de toplumsal açıdan zemin oluşturur. Zira, her ikisinin de yerleştiği ekosisteme son derece sanatsal bir bakış açısıyla uydurulduğu yeni teknoloji biçimleri ve yeni cemaat tarzlarına dayalı toplumsal ademimerkezleşme gereğini bilimsel temelde geçerli kılan özellikle ekolojidir. Aslında, ilişki grubu biçimi ve hatta geleneksel sağlıklı birey idealinin ekolojik kavramlar olarak görülebileceklerini söylemek tamamen doğrudur. Ekolojik bakış, hangi alana uygulanırsa uygulansın, çeşitlilik içinde birliği, yansız olarak karşılıklı var olan öğelerin bir yığıntısı olarak değil, farklı parçaları ahenk içinde bütünleştiren holistik bir dinamik bütünlük olarak görür.

Sosyalist hareketin ekolojik bakışı kavramasını engelleyen tek şey zekâ geriliği değildir. Açıkça söyleyelim, Marksizm şimdi or-

taya çıkmakta olan komünist vizyonu kavramakta artık yeterli değildir. Buna karşılık, sosyalist hareket içerdikleri zengin görüşleri anlamaksızın Marx'ın eserlerinin en sınırlı özelliklerini benimsemiş ve abartmıştır. Bu hareketin *çalışma yöntemini* oluşturan şey, Marx'ın içsel olarak ve doğayla bütünleşmiş bir insanlık vizyonu değil, onun görüşünü de lekeleyen tikelci nosyonlar, belirsizlikler ve onu zayıflatan araççılıktır.

Tarih bize o kurnazca oyununu oynuyor. Yeni çürütmeler yaratarak değil, yeni bir düzeyde toplumsal olanaklar yaratarak, dünün doğrularını bugünün yanlışlarına çeviriyor. Maddi sömürü alanından daha geniş bir tahakküm alanının olduğunu görmeye başlıyoruz. Sosyalist hareketin trajedisi, geçmişe çakılı bir halde, tahakküm yöntemlerini kullanarak bizi maddi sömürden kurtarmaya çalışmasıdır.

En ileri sınıf bilinci biçiminin özbilinç olduğunu görmeye başlıyoruz. Sosyalist hareketin trajedisi, sınıf bilincini özbilincin karşısına koyması ve ben'in "bireycilik" olarak; özyönetime dayalı, en ileri kolektiflik biçimini doğurabilecek bir ben olarak ortaya çıkışına karşı durmasıdır.

Kendiliğindenliğin kendi özgürlükçü toplumsal örgütlenme biçimlerini doğurduğunu görmeye başlıyoruz. Sosyalist hareketin trajedisi, kendiliğindenliğin örgütlenmesine karşı çıkması ve toplumsal süreci politik ve örgütsel araççılıkta massetmeye çalışmasıdır.

Genel çıkarın kıtlık-sonrası bir teknoloji tarafından yapılan bir devrimin ardından şimdi gözetilebileceğini görmeye başlıyoruz. Sosyalist hareketin trajedisi, proletaryanın tikel çıkarını bir bütün olarak tahakküm altındakilerin -tüm ezilen kesimler, cinsler, yaşlar ve etnik gruplar- yükselen genel çıkarları karşısında gözetmesidir.

Verili olandan, doğrudan gözlerimiz önünde dikilen toplumsal kümelenmeden kopmaya girişmeli ve arkasında uzun bir tarih, önünde uzun bir gelecek olan bir sürecin bir yerlerinde olduğumuzu görmeyi dönemeliyiz. Daha on yılı bile bulmayan bir sürede, insanlara tamamen inanılmaz gelen bir hız ve boyutta yerleşik doğruların ve değerlerin parçalanmasına tanık oluyoruz. Ve belki de, en ses getiren etkilerini gelecekte göreceğimiz bir dağılma sürecinin daha başındayız sadece. Bu devrimci bir çağ, ge-

nelde göze görülmez bir biçimde bilinçdışının derinliklerinde oluşmuş ve amaçları sürekli olarak gelişmenin kendisiyle birlikte genişleyen muazzam bir tarihsel akımdır. Her zamankinden daha fazla, yaşadığımız deneyimlerden hiçbir teorik külliyyatın öğretemeyeceği bir gerçeği biliyoruz: Bilinç hızla, aslında, sahibi için bile baş döndürücü bir hızla değişebiliyor. Devrimci bir çağda, bir yıl ya da birkaç ay halkın bilincinde ve tavırlarında normalde onlarca yılda olabilecek değişimler yaratabiliyor.

Ve hedeflerimizi tümüyle güçten düşürecek araçlara dönmek için ne istediğimizi bilmek zorundayız. Bugün toplumun gündeminde olan, bizi ancak üstesinden gelmeye çalıştığımız bir dünyada çamura batıracak olan sosyalist bir "aşamalar" ve "geçişler" uydurması değil, komünizmdir. Kızıl bir sancağa sarılmış hiyerarşik bir sistem değil, hiyerarşik olmayan bir toplum, öz-yönetime dayalı ve tahakkümü tüm biçimleriyle dışlayan bir toplum bugün gündemdedir. Aradığımız diyalektik ne "öteki"ni uzlaşmaz bir tutumla karşıya koyan Prometeci bir irade ne de olguları ifadesiz gören bir edilgenliktir. Mutluluğu ve statükonun edilgenleştirilmesini de aramıyoruz. Yaşam, yaşamın sürmesine engel olmayan tüm yasaklanmış deneyimleri benimsemeye hazır olduğumuzda başlar. Arzu, yaşamla birlikte ortaya çıkan insani olanak duyusudur ve haz bu olanağın gerçekleşmesidir. Sonuç olarak, aradığımız diyalektik en insani ifadesini sanat ve oyunda bulan bitimsiz, ama yumuşak ve nazik bir aşkınlıktır. Öz-tanımımız, zahmetli çalışma ve tahakkümün canavarlaşmış "öteki"sinden değil, sanat ve oyunun insani "öteki"sinden çıkacaktır.

Daima yeninin, dünyanın gelişmesiyle olgunlaşan *potansiyellerin* ve onlarla ortaya çıkan yeni vizyonların arayışında olmalıyız. "Gerçekçilik" adına yeniye ve potansiyele gözlerini kapatan bir yaklaşım zaten şimdiyle olan ilişkisini yitirmiştir, çünkü şimdi her zaman gelecekle koşullanmıştır. Gerçek gelişme ardışık değil, birikimseldir; olayların art arda dizilmesi değil, büyümedir. Yeni her zaman şimdiye ve geçmişe somutluk kazandırır, ancak bunu daha büyük bir bütünün parçaları olarak yeni biçimlerde ve yeterlilikle yapar.

Kasım 1971

SONUÇ: ÜTOPYACILIK VE FÜTÜRİZM

Aziz ölülerimiz, Nicolo Sacco ve Bartolemeo Vanzetti'nin anısına
-zaman onları bize unutturmasın...

Geleceği, günümüzün toplumsal barbarlığının yarattığı felç edici sınırlamalardan değil, insanlığın zengin potansiyellerinden hareketle kurmak; durağan, verili ve gerici değil, taze, yeni ve insan koşulunda yükseleni aramak; ne olduğu değil, ne *olması gerektiği* konusunda çalışmak; işte bu alternatifler dünya hakkında düşünmenin tümüyle uzlaşmaz iki ayrı yoldur. Evrilen bir gerçeklik ve düşünce süreci olarak anlaşılan hakikat, merkez zafer kazanmış ve neredeyse her şeyi etkisine almış görüldüğünde bile, deneyim ve pratiğin marjinlerinde görülür hep. Azınlıktan olmak zorunlu olarak bir idealin ya da bir vizyonun geçersizliğine kanıt değildir; genelde insan ve toplum potansiyellerinden hangisinin gerçekleşmiş olduğunun bir göstergesidir. Aslında, hızlı başarı ve

popülerliğin hakikatin kanıtı olduğu mitinden daha sinsi hiçbir şey yoktur. Bir ideale kitlesel insani bağlanma anlamında başarı ve popülerlik, büyüme, zahmetli eğitim, gelişme ile insani ve toplumsal potansiyellerin fiilileşmesini birey ve toplumdaki gerçek çağcıl değişimler kılan koşulların olgunlaşması meselesidir.

Geleceği toplumdaki mevcut toplumsal kısıtlılıklardan, durağan, verili ve gerici olandan kurmak "geleceği" yalnızca şimdinin verileriyle kestirilen bir şey olarak görmektir. Bu, ister genişleme isterse yıpranma yoluyla olsun, nicelleşmiş şimdi olarak "gelecek"tir. Alvin Toffler'lar gibi kaba kestirimciler fütürizmi bir "şok" konusu yapıyorlar; tıpkı Paul Ehrlich'lerin demografik katastrof, Marshall MacLuhan'ların medya, Herman Kahn ve Anthony Weiners'ların teknokratik "senaryolar", Buckminster Fuller'ların mekanistik tasarım, Garrett Hardin'lerin eko-faşist etiğinde olduğu gibi. Bu fütüristlerin iddiaları ne anlama gelirse gelsin, "vizyon"ları, "hayal"leri ya da senaryoları ilginç bir olguya işaret ediyor: Bunlar statükonun temellerine meydan okumuyorlar. Neredeyse tüm fütürist "senaryo" ve "vizyon"larda var olan şey, şimdinin genişletilmesidir; ister ikibin yılına, ister uzaya, isterse okyanuslara ya da toprağın altına doğru olsun. Statüko, aslında, "minyatürleştirme" ve "ademimerkezileşme"den yana olduklarını duyuran fütüristler tarafından bile tehdit edilmez, genelleştirilir. Mevcut politik, ekonomik, mülkiyet ve değer sistemleri, çoğunlukla mevcut kentler, medya şebekeleri, parasal ilişkiler ve hatta askeri ve polis aygıtı; bunların hepsinin şu ya da bu biçimde *var olmayı sürdürecekleri* önvarsayılır. Fütüristler çok seyrek olarak bu son derece bildik önvarsayımları irdeler. Arkaik toplumların âdetleri gibi, mevcut toplumun öncülleri de benimsenmekle kalınmaz, fütürist düşünceye öylesine eksiksiz yedirilir ki, hiyerarşik, tahakkümcü ve mülkiyetçi yapılar bilincin yüzeyinde bile görünmez olur. Bu yapılar *olduğu gibi* geleceğe doğru genişletilirler, böylece gelecek ütopyacı bir sözdağarından laflarla verniklenerek iyice irileştirilmiş (ya da ufaltılmış) şimdi haline gelir. Kubrick'in kült filmi "2001" in, askeri kadroları, bilimsel saçmalıkları, soğuk savaş atmosferini, hatta fast-food zincirlerini ve filmin yapıldığı dönemin sıırım gibi havayolu hosteslerini bir araya getirdiğini görmek ilginçtir. Filmin sonlarında

patlayan, otuzların dans pistlerinin bir ürünü olan "ışıklı şovu" Kubrick'in altmışların karşı-kültürüne -o zamandan beri kendisinin bir karikatürü haline gelen kültüre- verdiği başlıca tavizdi.

Fütürizm, aslında, ekolojinin rahatsız edici mantığından farklı olarak çevreciliğe has "ütopyacılık"tır. Şizoit ve çelişkili olabilir; çünkü "vizyon"larının yansıdığı toplumun kendisi şizoit ve çelişkilidir. Buckminster Fuller insanı "özdengeleyici, 28 devreli, iki ayaklı adaptör, depolama pillerindeki özel enerji çıkışlarının ayrılmış birikintileriyle bütünleşmiş, elektro-kimyasal redaksiyon aygıtı", insanın sinir sistemini "eğer iyi idare edilirse, 70 yıl tamirat gerektirmeyen evrensel dağıtımli bir telefon sistemine" ve insan zihnini "kendiliğinden kayıt ve düzenleme yapan teleskobik ve mikroskobik tarayıcıların, bir spektroskopun ve benzerlerinin yerleştirildiği bir taret" olarak betimleyebiliyor; ve buna rağmen hâlâ kafası bulanık çömezleri tarafından bir "ekolojist", bir "dünya vatandaşı" (haklı olarak "hangi dünyanın?" diye sorulabilir) ve bir "ütopyacı bilge" olarak betimlenebiliyor olması da hiç şaşırtıcı değil. Fuller'ın "ekoloji"sinin La Mettrie'nin insanı bir makine olarak almasıyla ne kadar paralellik taşıdığını irdelemek boşuna zahmet olur. Önemli olan, yandaşlarının onun analitik mekanik bakış açısına bir parça bile içgörü getirmemiş olmaları ve organik bir ekolojik duyarlılığa karşı getirdiği ciddi meydan okumayı iyi sergileyememiş olmalarıdır. Son tahlilde, şaşırtıcı olan Fuller'ın şizofrenisi ve çömezlerinin mekanist çelişkilerini ekolojiyle ne ölçüde karıştırdıkları değil, daha temel olarak, günümüz toplumunu kalbura çeviren şizofreni ve çelişkilerdir. Eğer holizm, en azından, ilişkilerin bir birliği ve tutarlılığı anlama geliyorsa, günümüz toplumu tarihin gördüğü en parçalanmış toplumdur.

Amaçların yerine araçları, doğrular yerine kalıcılığı, erdemin yerine tekniği ve öznenin yerine nesneyi geçiren bir toplum kelimenin tam anlamıyla her koşulda ayakta kalma dışında amacı olmayan bir toplumdur. Varoluşun anlamlı, doyurucu, yaratıcı olup olmadığına ve insan tinselliğinin potansiyellerini gerçekleştirip gerçekleştirmediğine bakmaksızın, "varolmayı" sürdürmek, kendi içinde bir amaç olarak uyum göstermeye yol açar. Hayatta kalma günümüz toplumunun davranışına yön veren tek ilke ya da amaç olduğu oranda, o amacı destekleyebilecek her

araç toplumsal bakımdan kabul edilebilir. Dolayısıyla, güneş enerjisi nükleer güçle, "uygun" teknoloji yüksek teknolojiyle, "gönüllü basitlik" medyanın yönlendirdiği bollukla, merkezileşme ademimerkezileşmeyle, "büyümenin sınırları" sınırsız birikimle, komünler çokuluslu şirketlerle, hazcılık kemer sıkmayla ve karşılıklı yardım rekabetle yan yana var olabilir.

Ancak bu hayatta kalma hedefinin altında yatan genelde sadece varoluş değildir. Günümüz toplumu belli bir karaktere sahiptir. Bu, ekonomik gücü şirket elitlerinde yoğunlaştıran mülkiyetçi bir toplumdur. Şiddet araçlarını profesyonel askerlerin eline veren militarist bir toplumdur. Politik gücü merkezi devlet kurumlarında yoğunlaştıran bürokratik bir toplumdur. Otoriteyi değişen oranlarda erkeklere dağıtan pederşahi bir toplumdur. Ve beyazlardan oluşan bir azınlığa dünya çapında renkli insanlar çoğunluğu üzerinde aldatici bir egemenlik veren ırkçı bir toplumdur. Bunların hepsi birlikte ele alındığında, mevcut toplumun bilinçten ihtiyatla saklanan ekonomi, politika, cinsel roller ve insanlığın etnik mirası hakkında varsayımlar barındırdığı ortaya çıkar. Bundan dolayı, bu toplumun hayatta kalma ve uyum sağlama kaygısı, her zaman eleştirel değerlendirmeye açık tutulması gereken farklı kurumlar, değerler, önyargılar ve gelenekler tarafından yönlendirilir. Hayatta kalma ve uyum gösterme, onları "hoşgörü" ve "birlikte var olma" retoriği ile gizlemenin bir tekniğini sağlayarak bu varsayımları gizli tutmaktadır. Toplum, kendisinin eleştiri ve gerçekleştirme mantığını izlemeyen hiçbir şeyle ya da hiçbir vizyonla "birlikte var olmayacaktır". İçten bir gülücükle "oyunu oynamak", en olmaz çelişkileri nezaketle aynı kaba koymak, fikirlerde ve yandaşlarda örnek bir "duyarlılık"la en küçük ortak bölümleri aramak, "konsensüs" ve "birlik" çağrısıyla tutarlılık ve bağdaşırlığı gözardı etmek; tüm bunlar "birlikte varoluş"u, mükemmel bir biçimde uyum göstermenin, hayatta kalmanın ve hepsinden önce de statükonun tahakkümü ve egemenliğinin aygıtı kılar.

Fütürizmin ve aynı şekilde, çevreciliğin ve Marksizmin özünde yatan şey, toplumun kurumlarının, değerlerinin ve önyargılarının gerçekten köklü bir biçimde irdelenmemişliğidir. Fütürizm nerede şimdiyi geleceğe genişletmenin ötesine geçerse,

orada sıklıkla şimdinin yerine radikal bir biçimde nitel bakımdan yeni bir toplumu koymayı tasarlayan alternatiflerin yapısını bozar. Le Corbusier ve geleneksel muhalifi Frank Lloyd Wright, birlikte kenti bir "makine" olarak betimlediklerinde, kentin aşırı büyümesi ve merkezileşme üzerine anlaşmazlıkları anlamını yitirmişti. İnsan topluluklarının mekanik terimlerle betimlenebileceğine ilişkin ortak nosyonları farklılıklarının gerçek anlamını zedeliyordu. Fullér, şimdi yeryüzünü bir "uzay gemisi" olarak betimlediğinde, ekolojik bir duyarlılığa ilişkin iddiaları ekolojinin kötü bir kopyası haline gelir. MacLuhan, medyaya "küresel bir köy" yaratma yetisi bahsettiğinde, bizzat terimin çelişkili doğası "ütopyacılığı"na ütopyanın alaya alınması şeklini vermiş olur. Bu toplumu, onun kurumlarından, ilişkilerinden ve değerlerinden doğmamış üçüncü bir gözle irdelemedikçe, ideolojik ve ahlâki olarak, nefes alır gibi bilincinde olmaksızın normal düşüncemize yer etmiş önvarsayımların tuzağına düşeriz.

Günümüz toplumunun *tüm* önvarsayımlarını sorgulayan yeni toplum vizyonu olarak doğru bir şekilde anlaşıldığında, ütopyacı düşüncenin gücü, geleceği radikal olarak yeni biçimler ve değerler açısından görmeye ilişkin doğal yetisinden gelir. "Yeni" ile yalnızca "değişim"i kastetmiyorum; ancak nicel, süredurumsal ve fiziksel olabilen "değişim"i kastediyorum. "Devinim" ve "yerinden etme"den çok *gelişme* ve *sürece* göre "yeni"yi kastediyorum. Birinciler yalnızca lojistik fenomenlerdir: Niteliksel olan bir gelişmeden farklı olarak yer ve nicelik değişimleridir. Bundan dolayı, "ütopya" başlığı altına, yalnızca tutarlı biçimde *yükselen* devrimci gelecek vizyonlarını, kişiliğin radikal yeniden yapılanmasını, duyarlılığı, cinselliği, toplumsal yönetimi, tekniği, insan ilişkilerini ve insanın doğa ile ilişkisini gerektiren köklü süreçlerin sonuçlarını koyuyorum. Şimdiyi geleceğe dönüştüren zaman kayması yalnızca nicel değildir; gelişme, biçim ve nitelikte de bir değişimdir bu.

Ütopik düşüncelerin, ütopyaların yerinden etmeyi istedikleri toplumdan bilinçsizce özümledikleri tarihsel olarak özgül vizyonları kadar, kendi tarihleri de vardır. More'un ütopyasının köleliğe hoşgörü gösterdiği, Andrea'nın zamanının manastırlarını model aldığı ve Rabelais'nin Abbey of Theleme'sinin kısmen Ver-

sailles'daki saray yaşamının bir önanlatımı olduğu tartışma götürmez. Ütopyalar, kabile toplumunun, Atina polisi'nin, modern "ilkel" toplulukların yitip gitmiş anılarını ya da Bacon örneğinde olduğu gibi laboratuvarı, Sade'daki gibi yatak odasını ve çağdaş sinemadaki gibi tüm haftanın acısının çıkarıldığı "Cumartesi gecesi" diskoteğini model almaktadır. Gerçek olsun aldatıcı olsun, ütopyaları bir diğerinden özellikle ayıran şey, ne kadar özgürlükçü olduklarıdır. Bu açıdan, bırakın Platon, Campanella, Andrea, Bacon, Defoe ve Aydınlanma'nın "komünistleri" denen Mably ve Morelly, sonra Saint-Simon, Cabet ve Bellamy'yi, "ütopya" sözcüğünü ortaya atan büyük insan Thomas More bile bir ütopyacı sayılmaz.

Aksine, Land of Cockayne gibi halk ütopyaları, İngiliz Devrimi'nin Kazıcı'ları (Diggers) tarafından savunulan gelecek vizyonları, Rabelais'in Abbey of Theleme'si ve en önemlisi, Charles Fourier'nin *phalanstery*'si ve William Morris'in yarı-ortaçağ komünü içkin olarak özgürlükçüdür. Bu vizyonlarda bizi çarpan şey, "uygarlığın" (sözcüğü Fourierci anlamda aldığımızda) telaffuz edilmemiş önvarsayımlarına karşı görünüşte bilinçdışı karşı-hamleleridir. Mülkiyet haklarını kabul eder gördükleri yerlerde bile (Rabelais ve Fourier'de olduğu gibi), bunun özgürlük üzerindeki otoritesini içkin olarak reddederler. Rabelais'in Abbey of Theleme'sinin açık düsturu ve Fourier'nin *phalanstery*'sinin örtük düsturu "Ne istersen onu yap!", bizzat otoritenin gücünü reddederek, zorunlu olarak mülkiyetin gücünü yıkarlar. Günümüz toplumunun gizli önvarsayımlarına karşı, bu ütopyacılar aşağıda inceleyeceğimiz kendi gizli önvarsayımlarını ileri sürerler. Bundan dolayı, ütopyacı düşüncenin somutluğu, özgün ve günü birlik nitelikleri ve anlatı niteliklerini bilmemiz gerekir. Günlük yaşamın bir biçimi, gerçek anlamda diğer günlük yaşam biçimleriyle karşıtlık içindedir. İronik olarak, ütöpik düşüncenin, en azından geçmişteki teorik yetmezliği onun varlık nedenidir; zihin ve davranış üzerindeki etkisinin nedeni budur. Bu gücün önemini, Sade Yatak Odasında Felsefe'de, Rousseau da Emile'de fark etmişti. İdeallerin beden bulmuş hali olarak insanlar bizimle güvenilirliklerini ve somutluklarını yitirmeden ilişki kurarlar. İnsan oluşları yaşamın ve kişisel ilgilerin bütünlüğü içinde bizim insan

oluşumuza karışır; burada özellikle Rabelais'in *Gargantua ve Pantagruel*'i, Diderot'nun *Jacques le Fataliste* ve *Bougainville* diyalogu ve Claude Tillier'nin *Mon Oncle Benjamin*'i akla geliyor.

"Ne istersen onu yap!" düsturunun muhteşemliği, en geniş demokrasi nosyonlarının, Atina halk meclisinde, 1760'ların New England kasaba toplantılarında ve 1793 Paris devrimci sekisyonlarında uygulanan doğrudan demokrasinin bile ötesine geçen doğrudan bir demokrasiyi ifade edişinden gelir. Son tahlilde, bu ütopyacıların olumladığı, *kişiliğin* (yalnızca soyut olarak kavranan "birey" in değil) örf, gelenek ve kurumlar üzerinde iddialarıdır. 1930'ların İspanyol Anarşistleri "Halka değil, kurumlara ölüm!" sloganını atarken, bu Rabelaisci ve Fourierci gelip geçici kişilik tanımına çağımızın herhangi bir radikal hareketinden daha yakındılar. Bu, her ikisi de bir malikâne anlayışına saplanan Rabelais ve Fourier'nin ütopyalarında genelde kurumların ortadan kaldırıldığı anlamına gelmez. Ancak onların kurumları, insanın eşsizliğini ve yaratıcılığını zayıflatmak yerine, kişiliği güçlendirmek ve zenginleştirmek için var oluyordu. *Polis*'in çöküş aşamasında bile belirgin olan birey ve toplum arasında ortaya çıkan bu gerilim ortadan kaldırılmıştı.

Bu gerilimin ortadan kaldırılması özgürlükçü ütopyaların en anlamlı özelliğidir. Bu, gerçek anlamda, yalnızca özgürlüğün değil, kendiliğinden dışavurumun da iddialarını tanıyarak gerçekleştirilir. Cinsellik, sanat, haz, çeşitlilik, oyun ve engel tanımadan kendini ifade, otoriter ütopyacılarla otoriter sosyalistlerin ve daha az olmamak üzere, günümüzün birçok fütüristinin ortak özellikleri olan teknik rasyonelleşme, propaganda, mutluluk, tek tiplik ve kitlesel seferberliğin üzerinde görülür. Tarihsel "mutluluk" talebinin yerini daha özgürlükçü haz talebi almıştır. Kısıtlanmamış cinsellik, çeşitlilik, yaratım ve bireysel eğilimlerle kişisel eşsizliğin eksiksiz kabulü iddiaları, verimliliğin, eşgüdümün, çalışmanın ve tekniğin hizmet ettiği amaçlar haline gelir. Platon'dan Freud'a, tüm büyük toplum teorisyenlerinin karşıt taraflara yerleştirdiği, iki önemli yaşam parçası; yani özgürlük ve zorunluluk "alanları" böylece bütünleştirilmiştir.

Geçmişteki özgürlükçü ütopyacıların gelecekle ilgili kabul

edilebilir diyebileceğimiz "projeler" üretemediği ortadadır. "Projeler", her halükârda, eskinin karşısına yeni önvarsayımlar koyan bir somutluğun araçlarıydı. Tamamen özgürleşmiş ekolojik bir topluma ulaşma açısından, bu projelerin ayrıntılandırılma ihtiyacı artık, ister statükonun isterse ütopyacıların örtük önvarsayımları olsun, *bütün* önvarsayımların tam olarak *bilincine varılmasını* gerektiren bir çağda önemini yitirmiştir. Tarih tarafından yaratılmak değil, tarihi *yaratmak* için, bir anlamda, onun anısından değil, bilinci donuklaştırmasından kendimizi kurtarmalıyız. Eski ütopyacıların tarihsel kökleri çok şey isteyen bir çağda kabul edilemeyecek kadar ortadadır. Abbey of Theleme'de işleri seyisler, çiftçiler, demirciler, kısaca, tarihin düsturunu hayata geçiremeyecek sıradan hizmetçiler topluluğu görüyordu. Fourier de *phalanstery*'sinin kapısını, kendisinin vahşice saldırdığı yeni endüstri burjuvazinin kurbanları olan çaresiz ve sakatlara kapatmıştı. Bu ütopyaların herhangi birisinin kendi başına, teknik gelişmenin o düzeydeki maddi bağlamında, mümkün olup olmadığı hep belirsiz kalacaktır. Vizyonlarının önemli yanı olağanüstü derinlikte radikal doğasıdır: İhtiyacın özgürlük üzerindeki gücüne meydan okumuşlar, kararsız bir biçimde olsa da özgürlük üzerinde ihtiyacın gücünü; aslında, arkaik ihtiyaç nosyonu tarafından özgürlük idealinin lekelenmesi olgusunu ortadan kaldırmaya çabalamışlardır. Her şey bu meydan okumadan doğmuştur: Toplumsal ve ekonomik rasyonelleştirmenin kişilik üzerindeki gücünün, işin oyun üzerindeki, hoşgörüsüzlüğün güzellik, kurumların toplumsal yönetim, devletin toplum üzerindeki gücünün kaldırılması.

Ütopya bugün mitsel olmaktan çıkmıştır. Hiyerarşinin fiziksel ve psişik olarak kumanda edebileceği hayal bile edilemez gücünden doğan bir kaygı olarak, bu kuşağın, geleceğe yönelik kaygısı ütopyayı hayale dayanan bir vizyon olmaktan çıkarıp bir geleceği kestirme meselesi haline getirmiştir. Fütürizm geleceği yok etmektedir. Bunu, geleceği şimdiye massederek, böylelikle de önümüzdeki çağa nüfuz ettiği oranda geleceğe durağan bir ebedilik kazandırarak yapmıştır. Şimdiyle radikal bir kopuş olmaksızın bir vizyon oluşturmak şimdiden nitel olarak farklı bir geleceği inkâr etmektir. Bu, tarihin bilgeliğini yok etmekten daha

kötüdür; bu, toplumun daha insancıl bir dünyaya ilerleme vaadini ortadan kaldırmaktır.

Ütopya geleceği kurtarır. Geleceği gelecek kuşakların eline verir ve bu, onların gizli önvarsayımlarla değil, bilinçli maharetle yaratıcı olarak oluşturabilecekleri ve bütünüyle kurtarabilecekleri bir gelecektir. Rabelais, Fourier ve Morris'inki gibi, büyük ütöpik idealler zamanlarının sınırları ötesine ışık tutmalıdır. "Mutluluk"tan küçük tatminlerden çok haz, bireycilikten gelen egoizmden çok kişilik, biteviye çalışmadan çok oyun, rekabetten çok karşılıklı yardım, sertlikten çok estetik arayışıyla yetinemeyiz; doğayla yeni bir birlik, tahakküm ve hiyerarşinin ortadan kaldırılması, kendiliğindenliğin tamlığı ve çeşitliliğin zenginliğini de isteriz.

Böylesi bir ütopyanın gerçekleşmesi için bir proje, bir "senaryo" kaleme almak, erken dönem ütopyaların kendi toplumlarının örtük önvarsayımları ile açık gerçekliklerini birbirlerine karşıt olarak yerleştirdikleri somutluklara ve örtük önvarsayımlara geri gitmektir. Geleneksel ütopyaların günlük yaşamın bir biçimini öteki karşısına koymak için yararlandıkları romanlara, çizelgelere, karakter incelemelerine ve diyaloglara ihtiyacımız yok bizim. Gündelik yaşamın zamanımızın devrimci projesinin merkezinde olması gereği artık açık olarak dile getirilebilir ve bir bilinç zenginliğiyle, ayrıca devrimcilerin hareketlerine yalnızca örgütlenme olarak değil, kültür olarak da bağlı oluşlarıyla temellendirilebilir. Bugünün ekolojik zorunlulukları, dünün "projeleri"ne oranla daha fazla şey talep ediyor. Biçimsiz kentsel yığıntılar aşamasından, insani boyutlu, içinde yerleştikleri özgül eko-sistemlere büyüklük, nüfus, ihtiyaçlar ve mimari bakımından duyarlılıkla uydurulmuş eko-cemaatler "aşamasına sıçramalıyız." Modern teknikleri, fabrikalarımızın, tarım çiftliklerimizin, teşebbüslerimizin ve madenlerimizin yerine, kavranabilir bir halk teknolojisi yaratmak üzere, güneş, rüzgâr, akarsu, yeniden çevrime sokulan atıklar ve bitkilerden yararlanan yeni, insani ölçekli eko-teknolojiler geçirmek için kullanmalıyız. Profesyonel şiddete dayalı devlet kurumları yerine karşılıklı yardım ve insani dayanışmaya dayalı toplumsal kurumları geçirmeliyiz. Merkezi toplumsal biçimlerin yerine ademimerkezi

halk meclisleri; temsilciler ve bürokrasilerin yerine her biri dönüşüme, kurayla seçilmeye ve dolaysız geri çağırmaya tabi, yetkilendirilmiş idari güç ile sözcülerden oluşan topluluklar koymalıyız.

Önümüzdeki on yıllarda biyosferin varlığını tehdit eden ekolojik bunalımı çözeceksek, tüm bunlar yapılmalıdır. Toplumsal kurumlarımız ve ilişkilerimizdeki bu kapsamlı değişimleri yönlendirecek olan yaratıcı bir "proje" ya da "senaryo" değil, bizzat doğanın dayatmasıdır. Ancak bu değişimler artık toplumsal gerçeklik haline gelmiştir, çünkü bunlar yeni bir doğayla birlikte yenilenme duygusu yaratmak üzere güneşi, rüzgârı, toprağı, bitkileri ve hayvan pisliklerini yeniden hayatımıza sokmaktadır. Biyosferle ekolojik bir ilişkiyi yeniden oluşturmadan ve doğal dünyaya ilişkin duyarlılıklarımızı değiştirmeden, ekolojik bir toplum yaratma umutlarımız yalnızca "fütürist" bir senaryoya ge-rileyecektir.

Aynı şekilde, birbirimizle ilişkilerimizi, türümüz arasında tüm hiyerarşik ve hükmedici ilişkilere son veren, zengin bir dayanışma ve sevgi bağı temelinde yenilemeliyiz. Yalnızca lojistik, teknik etkinlik ve koruma nedenleriyle ademimerkezileşmek, "uygun teknoloji" geliştirmek, basitliği arzulamak insani ölçek, insani katılım ve insani özgeleşim ideallerine ihanet etmektir. "Zorunlu olduğunda" (Marcuse'ün unutulmaz formülünü kullanırsak) ademimerkezileşmeyle merkezileşmeyi uzlaştırmak, düşüncesiz bir bolluk ortasında "gönüllü basitliği" güçlendirmek tüm ekolojik projeyi, ekolojik bunalımı çözümsüz kılacak bir tarzda lekelemek demektir. Gresham'ın Yasası gibi, kötü para yalnızca iyi parayı kovmakla kalmaz, fütürist "senaryo"lar devrimci projenin ütöpik boyutunu tahrip eder. Son derece açık, tutarlı ve kararlı olmaya geçmişte hiç olmadığı kadar zorunluyuz. Hayatta kalma, uyum gösterme ve birlikte varoluşu bir tahakküm ve yok etme biçimi haline getiren bir toplumda, çelişkilerle uzlaşmanın yolu yoktur; yalnızca yeni bir ekolojik toplumda bunların tümüyle çözümü ya da umutsuz bir teslimiyetin kaçınılmazlığı bizi beklemektedir.

Kasım 1979

ANDREGORZ YİNE ALMIŞ BAŞINI GİDİYOR- YADA ÇEVRECİLİK OLARAK POLİTİKA

Ekoloji ve günümüzün ekolojik dengesizlikleri ideolojik yelpazede yer alan bütün bildik teorilere tamamen kafa tutan geniş bir toplumsal ufuk açıyor. İnsanlıkla doğa arasındaki bölünme; insanın doğaya hükmedebileceği nosyonu, insanın insan üzerindeki tahakkümünden türeyen bir nosyon; yalnızca birkaç kuşakta doğal evrimin eserini yıkabilen teknolojinin geliştirilmesinde piyasanın rolü; hiyerarşik terimlerle ekosistemleri ve beslenme ağlarını ele almanın saçmalığı; tüm bu konular ve öğretiler, bir aşırı uçta ortodoks Sol, öteki uçta da sosyo-biyolojinin saçmalıklarını aşan radikal bir toplumsal ekoloji geliştirme açısından muazzam olanaklar sağlıyor. Ciddi bir teorisyen, bu konuları keşfetmek ve bunları, hem olgu hem de duyarlılık olarak insanı insanla ve in-

sanı doğayla yeniden uyumlu hale getirmek için yeniden kur-
gulamak üzere kullanmak isteyecektir.

Aslında, insanlıkla doğa arasında yeni bir ahenk yaratma ça-
bası, insanlığın doğayla metabolik ilişkisini Prometeci olmayan
bir yolla yeniden oluşturma teknik ve yaratıcı araçları olarak
ekoteknolojiler kullanmanın keşfini gerektirir. Burada, yiyecek
üretiminin yeni yöntemlerinden yararlanmayı, ekolojik enerji kay-
naklarını (güneş, rüzgâr, metan vb.), el becerisinin "yüksek" tek-
noloji ile bütünleştirilmesini, çalışmanın doyurucu biçimlerini ya
da oyun olarak çalışmayı kastediyorum. Bu, ademimerkezi, kon-
federal eko-cemaatleri ve yeni bir toplumun yaratmayı istediği
doğrudan demokrasi biçimlerini bulmayı gerektirir. Duyarlılık
olarak, insanlıkla doğa arasında yeni bir ahenk yaratma girişimi,
yeni bir etiğe temel olarak bir doğa felsefesi, yeni bir duyarlılığa
temel olarak feminizm ve insan ilişkilerinin yeni biçimi ve öz-
gelişim arenası olarak komünler hakkında ilginç bir tartışma baş-
latır.

Radikal bir toplumsal ekoloji projesi olarak kavranan ekolojik
proje böylelikle, politik ekonominin geleneksel "radikal" eleş-
tirisini aşan, burjuva ya da sosyalist fark etmez, mevcut ide-
olojiler hakkında kapsamlı bir değerlendirme için temeller sağlar.
Bu, yeni örgütlenme biçimleri (örneğin, ilişki grupları), yeni mü-
cadele biçimleri (yalnızca nükleer enerji tesislerinin işgali değil,
özyönetim pratiği olarak kavranan doğrudan eylem), yeni yurt-
taşlık biçimleri (kendini gerçekleştirme biçimi olarak görülen
özeylemcilik) üzerine tartışmanın yolunu açacaktır. Ekolojik
proje, böyle anlaşıldığında, kamusal alanı insan toplumsallığının
tüm biçimleri için bürokratik bir ikame düzeyine düşürmekle teh-
dit eden güçsüzlük duygusunu engellemek için toplumsal okul iş-
levi görecektir.

Eleştiri ve pratik böylece bağdaşık ve tutarlı olarak devrimci
bir perspektif oluşturmak üzere iç içe geçecektir. Bu perspektif
pederşahilik, kentsel çöküş, şirket gücü, hiyerarşi, tahakküm, kir-
lenme, teknolojik manipülasyon gibi yaşamsal sorunların radikal
bir eleştirisine, hatta, toplumsal ekolojinin özgürlükçü ve elbette,
anarşist bir yorumu ışığında anlam ve sahiçilik kazanan bir ko-
nular yığınının eleştirisine açılacaktır. Böylesi bir teorisyen açı-

sından en önemli şey, radikal bir toplumsal ekoloji, özellikle devrimci anarşist bir yaklaşıma sahip bir ekoloji tarafından açılan teorik ve pratik olanakların bir sonucu olarak ulaşılması beklenen bağdaşırlık ve devrimci tutarlılık olacaktır.

Bu kapsamlı vurguların ışığında, Andre Gorz'un *Politika Olarak Ekoloji*'si çok hayal kırıklığı yaratan, aslında, son derece yanlış yönlendiren bir kitap özelliği kazanır. Gorz'un geçmişteki anarşist teorisyenlerin ve Amerikan Yeni Solu'nun çalışmalarından hiç sakınmadan aşırıldığı fikirler dışında, kitap yeni ve ilginç çok az fikir içermektedir. Fransız okurlarının, en azından, yapılan değişiklikler ve bir olasılıkla Gorz'un yeni yorumlarının yanı sıra bu orijinal biçimleriyle fikirlere ilişkin eksiksiz bilgiler edinmeleri iyi olurdu. Ancak Gorz yalnızca onları gelişigüzel, ya hiç bilmeden ya da az bir bilgiyle, genelde özensizce tekrarlamaktan hoşnuttur. Daha da kötüsünü yapar, onları köklerinden koparır, tutarlılıklarını, iç mantıklarını ve devrimci yönelimlerini yok eder. *Politika Olarak Ekoloji* yalnızca teorik öncülleri Gorz'unkinden tamamen farklı fikirlerin entelektüel bir demeti değildir; bu kitap, Gorz'un yaslandığı gerçek geleneklere saygısız bir biçimde kalemle alınmış, kötü politika kadar kötü ekolojinin de bir örneğidir.

Gorz'un kitabını özellikle tatsızlaştıran şey ortodoks bir ekonomist Marksizmi yeni bir ekolojik anarşizmle süsleme çabasıdır. Neredeyse her sayfa yanlış bir nota gibi ses verir. 200 sayfalık bir kitabın tüm ayrıntılarının eleştirel bir değerlendirmesini yapmak orijinalinden iki, üç misli kalın yeni bir kitap yazmak anlamına geleceğinden, sorunun büyüklüğünü göstermek için, güya kitabın teorik temelini sunan "giriş" bölümünü yakından irdeleyelim. Gorz'un "giriş"i yedi basılı sayfayı geçmiyor olsa da, içerik ve kapsam olarak iddialarının ötesine baktığımızda, özel bir ilgiyi hak eder. Gorz'un teorik tefekkürünün örtüsü altında korkunç bir entelektüel şaşkınlık ve Gorz'un yönteminin ilginç bir pırıltısı, özellikle her zaman yazarın "yaratı" ve "keşif" duygusunu yok eden sekter bir Marksist ortodokslik yatmaktadır.

"Giriş", ta başından, semantik bir şaşkınlıkla tökezlemeye başlar. Amacı "İki Tür Ekoloji"yi (bu "giriş" in belirtilen altbaşlığıdır) ayırt etmektir. Gorz aslında iki tür politikayla ilgilidir. Eğer Gorz ekoloji olarak *politikayla*, yani, ekolojik koşullarda politikanın

nasil geliştirilebileceğini belirlemeyle sahiden ilgilenseydi, uygulanabilir bir politikadan yararlanabilecek ekolojistler açısından bu, övgüye değer bir çaba olurdu. Ama gerçekte Gorz'un iddiası bu değil. O, toplumsal sorunlarla ilgili olduğu kadarıyla ekolojinin kendisiyle ilgili bir şeyler anlatmaya; özel niteliklerini ve toplumla nasıl bağlantılı olduğunu irdelemeye çalışıyor. Ve kitap özellikle burada tökezlemeye başlıyor; zira Andre Gorz'un ekolojiyle ya da özellikle, kendi ifadesiyle söylersek "ekolojik düşünce"yle ilgili çok az şey bildiği tam burada ortaya çıkıyor. Aslında farklı iki tür "ekoloji" -adını koyarsak, *ekoloji* ve *çevrecilik*-vardır, ancak Gorz bu farka gözlerini kapar. Gorz "İki Tür Ekoloji"den bahsettiğinde, aslında iki tür politikadan; kendi politikası ve burjuva politikasından bahsetmektedir. Ekolojinin onun ortaya attığı ayrımla hiçbir ilgisinin olmadığı, "giriş"ten birkaç satır okuduktan sonra, ciddi bir havada bize, "Ekolojik düşüncenin şirket yönetim odalarında çok sayıda muhalifleri *hâlâ vardır, ancak daha şimdiden yönetici elite konunun belli başlı modern kapitalizm kurumları tarafından kabul göreceğini gösteren belirtiler baş göstermektedir*" dendiğinde ortaya çıkar. (Vurgu bana ait - M.B.)

Bu tür dikkatsiz formülasyonlara yıllar önce hoşgörüyle bakılabiliirdi, ancak bugün bunlar son derece kafa karıştırıcı hale gelmiştir. "Ekolojik" olarak şirket "yönetim odaları"na giren türden bir çevreci düşünceyi anlatmaya çalışmak, ekolojik düşüncenin akreple yelkovanını ve tarihsel olarak ekolojik düşünceyi geriye almaktır. "Ekoloji"yi "yönetim odası"ndan ve Gorz gibi yazarların elinden kurtarma çabası çoktan beri gündemdedir. Özellikle *toplumsal* ekoloji olarak kavranan ekoloji çok radikal ve kültürel anlamlar içerir. Bunlar ekosistemlerin hiyerarşik olmayan doğası ve biyotik istikrarın bir işlevi olarak çeşitliliğin önemi etrafında odaklanır. Topluma aktarıldıklarında, insanlar arasında ve doğayla gerçekten ahenkli bir denge yaratmak için hiyerarşik olmayan toplumsal ilişkiler ve hiyerarşik olmayan bir duyarlılığa ihtiyaç duyulduğunu akla getirirler. "Yönetim odaları"ndaki "ekolojik düşünce"yle Gorz'un kastettiği şey, aslında, büyük ölçüde doğayı manipüle etmek için *teknokratik* dolaplar çevirmek ya da doğru adıyla "çevrecilik"tir. Akademik bir disiplin olarak alın-

diğında, "çevrecilik" öz olarak Massachusetts Teknoloji Enstitüsü'nün bir zamanlar "sağlık mühendisliği" olarak öğrettiği tekniklerden oluşan araçsal bir organdır. Bilinçli olarak "ekoloji" yerine "çevrecilik"i tercih eden Barry Commoner gibi, Gorz da politik bir yönseme üretmek anlamına gelecek bir ekolojik duyarlılık değil, çevreci yönsemeli bir *politika* savunduğunun farkındadır. Ekolojiyi çevrecilikten ayırmak ve çevreciliğin sadece teknik stratejilerinden ayrı olarak ekolojik düşüncenin toplumsal anlamını keşfetmek, aslında Gorz'u, radikal bir toplumsal ekolojinin *kendi düşünce tarzının*, özellikle, *sosyalist* "düşüncenin" karşısına diktiği ciddi meydan okuyuşları göğüslemeye zorlayacaktır. Çünkü toplum ve doğal dünya söz konusu olduğunda Sol'un yüzleştiği gerçek çatışma, *aldatıcı bir burjuva "ekoloji" biçimiyle sosyalist politika arasında değil, özgürlükçü bir toplumsal ekoloji biçimiyle ekonomik ve teknolojik yönsemeli bir sosyalizm biçimi, kısaca Marksizm arasındadır*. Ekoloji, aslında, bilhassa Marksist "düşünce" ile çağımızın ekolojik konularını aldatıcı bir biçimde iç içe geçirmek için çevreciliğe indirgeniyor.

Aynı şekilde, Gorz kendi çevreci "düşüncesi"ni, kapitalizmin, tüm biyosferi yerle bir edebilecek ekolojik bir açmazla karşı karşıya olmaktan uzak, fiili olarak "ekolojik zorunlulukları teknik kısıtlamalar olarak massedebileceği ve sömürü koşullarını bu kısıtlamalara uyarlayabileceği"ni söyleyerek pekiştirmeye girişir. İronik olarak, bu formülasyon adamakıllı bir "sağlık mühendisliği" olmakla kalmaz, aynı zamanda kötü Marksizmdir. *Kapital*'in I. cildinden ciddi bir ekolojik sonuç çıkarılacaksa, bu Marx'ın, kapitalist rekabetin ve tam gelişkin piyasa ekonomisinin yaşam kuralının "ya büyü ya öl" düsturuna dayandığına ilişkin ilginç saptamasından çıkarılacaktır. Ekolojik terimlere çevrildiğinde, bunun anlamı, tam gelişkin bir piyasa ekonomisinin doğayı jeolojik ve biyolojik olarak gerçekten geriletici bir noktaya (Marx'ın bile öngöremediği bir noktaya) kadar acımasızca sömürmesi gerektiğidir. Kapitalizm, gerçekte, dünyayı tarihte eşine rastlanmadık bir düzeyde kirletmekle kalmamakta, aynı zamanda, toprağı kuma, okyanusları cansız bataklıklara dönüştürerek, hatta, atmosferdeki oksijen kaynaklarımızın bütünlüğünü tehdit ederek, gezegenin tüm ekosistemlerini de basitleştirmektedir. Bu eğilimin

mantığını sonuna kadar izlersek, kapitalist -ve hiyerarşik- toplum canlı bir biyosferle hiçbir biçimde bağdaşmaz. Marx'ın görüşlerinin ekolojik geçerliliğini sınırlayan şey, kapitalizmin "yaşam kuralı"na ilişkin ilahi açıklaması değil, varsayım olarak doğanın teknik tahakkümünü yaratmada kapitalizmin "başarısı"na atfettiği "ilerici" roldür. Marx'ın yazılarının bu Janus yüzlü özelliği, onları sahici bir ekolojik duyarlılıkla çatışmaya sürükleyen şeydir. Gorz, aksine, *tam da* Marx'ın çelişkili tutumundan, yani "teknik kısıtlamalar olarak ekolojik zorunlulukları" *masnetmekten* uzak kapitalizmin teknik başarılarının teknolojik olarak hiçbir "kısıtlama" tanımayan bir "yaşam kuralı" tarafından yönlendiriliyor olması olgusundan çıkarmamız gereken derslerden kaçmaktadır.

Kendini bir çubuk krakere dönüştüren Gorz, durmaksızın tekrarlanan bir soru ortaya atar: "Reform mu, devrim mi?" Doğayla aramızdaki dengesizliği teknoloji aracılığıyla çözen reformist türde "bir ekoloji" mi, yoksa doğayla aramızdaki dengesizliği devrimle çözen türden başka bir "ekoloji" mi savunacağız? Görüldüğü kadarıyla, dağ fare doğurmuştur. Eğer Gorz doğruysa ve eğer kapitalizm "ekolojik zorunluluklara" sadece kirlenmeyi denetleyen aygıtlar (ve bu Gorz'un "teknik kısıtlama" ile kastettiği şeydir) geliştirerek uyum gösterebilirse, o zaman neden ortalığı karıştırıcı, muhtemelen kanlı bir devrim yerine bir dizi hoş, düzenli, incelikli reform olmasın ki?

Ekolojiyle çevrecilik arasındaki, görünüşte "semantik" ayrım işte bu noktada dikkate değer bir önem kazanır. Kişisel olarak kuşkulandığım gibi, eğer Barry Commoner gerçekten merkezi ekonomik planlamaya yürekten bağlı bir gizli Avrupa-Komünisti ise, haklı olarak kendisini bir ekolojist olmaktan çok bir çevreci olarak tanımlamayı tercih eder. Toplumsal ekoloji kavramı onun temelde ortodoks Marksçı görüşüyle taban tabana zıttır. Marx'ın toplumsal teorilerini ekolojik olarak reddeden Commoner, gayet tutarlı bir biçimde, kılık değiştirmiş Marksçı görüşlerini toplumsal olarak yansız bir terim olan "çevrecilik" altında koruyabilir.

Gorz da, durumun farkında olsun olmasın, tamamen aynı şeyi yapmaktadır. Ve Gorz, görüşlerine teorik dayanak olarak Marx'ın yazdıkları arasında en geçerli olanları değil de asıl olarak can ce-

kişmekte olanları ya da en azından, en kuşkulu olanları seçmiştir. Gorz'a göre, kapitalizm *ekolojik* dengesizlik ve yıkımın bir biçimi olarak değil, *ekonomik* dengesizlik ve yıkımın bir biçimi olarak derin bir toplumsal bunalım yaratma tehlikesi doğurur. Eğer Gorz'un "giriş"i ciddiye alınırsa, ekoloji kapitalizmin yüz yüze olduğu çok daha büyük bir ekonomik bunalımın yalnızca azdırıcı bir faktörü olarak görülebilir. Eğer Gorzcu "ekoloji"nin zengin çayırlarının derinlerine gözlerimizi dikersek, gördüğümüz şey ortodoks Marksizmin en karanlık örümcek ağlarıdır. Çünkü, bütün söylenen ve yazılanlardan sonra, Gorz'un gerçekte "giriş"te tartıştığı şey, kapitalizmin, kirlenmeyi denetleme aygıtları gibi "teknik sınırlamalar" getirerek, "sermayenin organik bileşimini", yani, değişken sermaye (emek) karşısında sabit sermaye (makineler ve ham maddeler) oranını arttırdığıdır. Marksist ekonomik teoride, emek tüm değerlerin, dolayısıyla tüm kârların kaynağı olduğu oranda, bu oran değişimi "ya kâr oranı düşer ya da ürünlerin fiyatı yükselir" gibi korkutucu bir sonuç doğurur. Bundan dolayı, "fiyat ücretlerden daha hızlı yükselecek, satın alma gücü düşecek ve o hale gelecek ki, sanki kirlenme denetiminin maliyeti bireylere tüketici mallarını satın almaları için sağlanan gelirden çıkacaktır".* Gorz'un ekolojiyle ya da hatta çevrecilikle değil, politikayla, özellikle de ekonomiyle ilgili olduğu kuşkusu yalnızca tüm açıklığıyla ortaya çıkmakla kalmaz, ekonomisi de son derece kuşkulu hale gelir. Ekonomisinin kabalığı basitliğiyle boy ölçüşür düzeydedir. Gorz'a göre, fiyat artışları birincil olarak yalnızca piyasanın te-

* On dokuzuncu yüzyıl gibi erken bir dönemde, Marx'ın emek değer teorisinin haklı olarak şizoit doğası nedeniyle eleştirildiğini görmek ilginçtir. *Kapital*'in I. cildinde, emek değer teorisi, burjuva toplumsal ilişkilerinin ortaya çıkışı ve biçiminin *nitel* bir çözümlemesi olarak parlak bir iş görür. Ancak *Kapital*'in III. cildinde, teori, fiyat oluşumunun çok kuşku götürür bir açıklaması olarak *nicel* bakımdan iş görür; kârların farklı girişimler arasında dağıtılması ve "kâr oranlarının düşme eğilimi" dediğimiz şey. Bu "eğilim" hiçbir zaman Marx'ın emek teorisine göre oluşmaz, çünkü büyük ölçüde kanıtlanamaz bir şeydir. Aslında, değer sadece nicelik açısından görüldüğünde, anlamsız ve mekanik hale gelir ve haklı olarak Marx'ın kendisinin ortaya attığı karşı faktörler, -ki bunlar ekonomik bir gerçeklik olarak "eğilim"in güvenilirliğini sarsan faktörlerdir- ışığında kaçamak olarak görülebilir. Aynı şekilde, bu "eğilim" yalnızca Marksist ekonomistleri Marksist olmayanlardan ayırmakla kalmaz, kuşaklar boyunca efendinin en sadık çömezleri arasında sonsuz kavgalara da yol açar. Gorz açısından, bu son derece tartışmalı "eğilim" tartışmasız veri olarak alınır; ve işte olanları

kelci ya da oligopolcü manipölasyonları sonucu değil, sermaye maliyetlerinin artması yüzünden azalan kârların da sonucudur. Sonuç olarak, *bu bizzat burjuvazinin çevresel denetimlere karşı kullandığı argümanların ta kendisidir*. Gorz'un, son yüzyılın "serbest piyasa" çağında Marx'ın en kuşkulu teorilerini yeniden kazanmak için, fiyatları dondurmak gibi modern kapitalizmdeki köklü yapısal değişimleri gözardı etmesi, yalnızca çevreci Gorz'u değil, ekonomist Gorz'u da zavalılı bir duruma düşürür. "Giriş"i izleyen makaleler hiçbir biçimde bu kabalıkları kurtarmaz. Aksine, göstereceğimiz gibi, burjuva medya propagandasının en işe yaramaz sloganlarına benzerler.

Her halükârda, gerçekte çevreciliği kastederken "ekoloji" hakkında konuşmak sadece bir kelime oyunu değildir. Bunun anlamı, toplumsal ekolojinin yerine başka bir şeyin geçmesi için ekolojiyi çevreciliğe indirgemektir; Commoner örneğinde, toplumsal ekoloji Avrupa-Komünizminin gizli bir biçimine; Gorz'un örneğinde ise, ekonomik indirgemecilik temelinde yükselen Marksist sosyalizmin çok naif bir biçimine dönüştürölür. Şunu kaydedelim ki, Gorz'un ekolojiyi ekonomikleştirmesi, kitabında yalnızca yer yer rastlanan bir şey değildir; aslında temeldeki teorik dayanak ve anatemadır. Ekolojist Gorz'u kazıyın, altında çevreci Gorz'u bulursunuz. Çevreci Gorz'u kazıyın, altında kaba Marksist Gorz'u bulursunuz. Kaba Marksist Gorz'u kazıyın, altında reformcu Gorz'u bulursunuz. Bu, büyük oranda, tüm kitabın ana içeriğini özetler.

Gorz, "giriş"ini "ütopya"sını açıklayarak noktalar; ancak çalışmasının kalan bölümleri ağırlıklı olarak başka, daha özgün eserlerde daha büyük bir açıklık ve tutarlılıkla ifade edilen nutuklardan ibaret olarak kalır. Gorz'un ciddi ciddi üstünde durduğu gibi, kapitalizm koşullarında sınırlı büyümenin işsizlik ve sefalet doğuracağı maalesef ortadadır. Burjuvazi bile, çevreci hareketi yoksayarak, bundan daha fazlasını söyler. Belli mallarda (örneğin, transatlantikler, kaleler, kayak pistleri ve uzay gemileri; Gorz, aslında, Mercedes Benz'ler ve yüzme havuzları gibi sıradan ve hoş parçalar üstünde durur) gerek kıtlık gerekse doğanın hain maddi kısıtlamaları yüzünden bunların herkes tarafından paylaşılması gerektiği fikri üzerinde durulmaya bile değmez. Gorz'un görkemli

etiği -"Bir kişiye layık olan tek şey herkes için iyi olan şeydir"- o kadar basmakalıptır ki, kulakta Benthamcı tınlar bırakır. Evet, Bentham haklıydı: İyi en çok sayıda insan için en büyük mutluluktur; yine de bu, Marx'ı Bentham'ı bir ahlâki özürlü olarak görmekten alıkoymamıştı.

Gorz'un bir konuyu tam bir saçmalık düzeyine alçaltma kapasitesi en ilginç ifadesini "giriş"in son bölümünde, yani "ütopya"sında bulur. Allah aşkına, nedir bu Gorzütopya? Bize, nefes kesen bir şevkle, Gorzütopyanın "kesinlikle tahrip edilemez maddi üretim" (sağlam yapılmış yüzme havuzları değilse bile inşallah, "tahrip edilemez" Mercedes Benz'dir), "kolektif mekânlar" ve kolektif kullanımlı ulaşım araçları, bisikletler, insanların temel gereksinimlerini tarzları ve modayı dikkate almaksızın karşılamak anlamına gelen "merkezi planlı, büyük endüstriler", her bireyin kullanabileceği alet ve makinelerle donatılacak yerel "kamu işyerleri" ve entelektüel soyağaçlarına en ufak bir atıfta bulunmaksızın Peter Kropotkin, Paul Goodman ve öteki anarşistlerin bahçelerinden rastgele toparlananlardan yapılan bir öneriler salatası üzerinde odaklanacağı anlatılır. Bu insanlardan hiçbirinin, sözcüleri oldukları geniş fikirler, temsil ettikleri gelenekler, bu fikirlerin yakın dönem anarşist teorilerde ve yeniden yapılanmacı önerilerde sürekliliği açısından isimleri zikredilmez. Maya ekşimeye yüz tutsa da tıka basa Marx'la doyarız ve elbette, bol bol Gorzcüreklektizmle birlikte.

Tüm bunlar piyasa ekonomisinde mümkün müdür, diye haykırır Gorz. Ve yanıtı yankılanır: "Hayır! Çünkü böyle bir 'ütopya' en *ilkel* değil, en *ileri* sosyalizm biçimine denk düşer (insan kendini Gorz'un bu harika zıtlıkla neyi kastettiğini sormaktan alamıyor: Hippi kabileciliği mi, yoksa Gorz'un bir ütopya kurmak için fikirlerinin çoğunu aşırıldığı "ilkel" anarşist "isyanlar" mı? - M.B.); bürokrasisi olmayan, *piyasanın sönüp gittiği*, her şeyin herkese yettiği, insanların bireysel ve kolektif olarak yaşamlarını biçimlendirmekte özgür oldukları, insanların ihtiyaçlarına göre değil, fantezilerine göre ürettikleri bir topluma denk düşer". Bu Fouriervari retorik patlamasını bir kenara bırakacağız ve bir an için, yalnızca, Gorzütopyanın aşağıdaki alıntıyla kapanarak adına layık bir onay aldığını kaydedeceğiz: "Kısaca, 'tek bireyin özgür

gelişmesinin herkesin özgür gelişmesinin koşulu olduğu" bir toplum". (Karl Marx, *Komünist Manifesto*, 1848), (Vurgu bana ait - M.B.) Böylelikle Üstad'ın başındaki hale, acımasız bir eleştirinin parlak bir örneği olan *Gotha Programının Eleştirisi*'nin yazarı kadar titiz bir teorisyeni bile havarilerini tanıma noktasına getiren, bir entelektüel gulaş parçasının üzerine konmuştur.

Şimdi bunların hepsi belli bir kesim Parisli *goşist* ve Com-moner'ın Yurttaş Partisi'nin daha da naif yandaşları için eğlence malzemesi olabilir, ama radikal toplumsal ekolojiyle en alt düzeyde tanışıklığı olan biri için bile son derece tatsız bir malzemedir. Nitelik üretimi, özgürlükçü kolektivizm ve "ilkel" sosyalistlerle anarşistlerden alınan diğer Gorzütopik şeyler bir yana, Gorz'un "vizyon"unda yan yana duran paradokslar insanın başını döndürür. Entelektül bağdaşırlık adına Andre Gorz nasıl oluyor da, "büyük endüstrileri" (küçük de değil!) "merkezi planlı" olan bir "bürokrasisiz toplumu" hayal edebiliyor? Dikkat edin, Gorz sadece planlamadan ya da eşgüdümünden, hatta bölgesellikten söz etmiyor; *merkezileşmeden* söz ediyor. Bu "büyük endüstriler" zekâsız robotlar, "iyi titreşimler", dumancı hippiler tarafından mı, yoksa kadrolarını bürokratlardan oluşturacak birimler (siz buna bürolar deyin) tarafından mı merkezileştirilecektir? Bu planlama ve merkezileşme nasıl yürütülecek; belki karşılıklı sevgi ya da Rus Bolşeviklerinin soylu yüksek ahlâki dürüstlüğü, belki de Engels'in sinsi makalesi "Otorite Üzerine"de gündeme getirdiği katı bir emir-komuta sistemi tarafından. Gorz utana sıkıla her aileye düşen Mercedes Benz ve yüzme havuzu olmaksızın yaşamayı öğrenmemiz gerektiğini anlatır, ama ütopyasının örgütleneceği idari yapılar hakkında neredeyse hiçbir şey söylemez.

Eğer Gorz'un, "büyük endüstrileri merkezi planlı" bir "bürokrasisiz toplum" çağrısı sindirilemez görünüyorsa, "sönüp giden bir piyasa" imgesi de doğrudan doğruya kalbe zarar verir. Piyasanın sönüp gitmesinin "devletin sönüp gitmesi" gibi uğursuz formülasyonlardan çok farklı olmadığı fark ediliyor. Gorz burada bizi yanıltmaz: Formülasyon kitapta yoktur! Gorzütopya'da "piyasanın sönüp gideceği"nden bahsedilmişse şayet, her şeyden önce Gorzütopya'da ta başından bir piyasa olacağını varsaymak haksız olmaz. Marx'ın piyasaların ortaya çıkışı, tüm karşılıklılık

ve dayanışma biçimlerini zayıflatma kapasitesi ve nihayet ekonomik yaşamın tüm yönleri üzerindeki zaferi üzerine derin çözümlmeleri geliyor akla hemen. Marx'ın değere ve piyasa ilişkilerine verdiği muazzam çözücü rolü kabul etmek için Marksist olmaya gerek yok; aynı şekilde Proudhon'un "Halk Bankası", pederşahi aile ilişkileri ve sözleşmeye dayalı toplumsal ilişkiler teorisi ile alay etmek için anarşizmi reddetmeye de gerek yoktur.

En "ileri sosyalizm biçimi"ni ana hatlarıyla çizmeyi planlamışsa bile, Gorz'un bunu en ilkel teorik aygıtla yapmayacağı beklenebilirdi. Kuşkusuz, -umuyoruz ki- acımasız kâr arayışı, asalakça mübadele ve haince egoizmin vahşi tarihsel mirasını yüklenmiş teknolojik olarak "ileri" bir kapitalizmin devletin sönüp gitmesi kadar piyasanın sönüp gitmesini de gülünç duruma düşüreceğini biliyordu. Gorz'un "giriş"inden çıkardığımız gerçekten temel sorunlardan birkaçını sıralayalım: Gorz reformla devrim arasında fiili olarak sahici bir tercih yapıyor mu? Yoksa, her zaman Gorz'un retorığının altına bakmalı ve *Politika olarak Ekoloji*'nin iç mantığından çıkan can sıkıcı sorular mı sormalıyız: Çevrecilik mi yoksa ekoloji mi? Merkezileşme mi yoksa ademimerkezileşme mi? Bir piyasa ekonomisi mi yoksa karşılıklılık ve dayanışma mı? Devlet mi yoksa toplum mu? Marksçı ortodoksinin ayrılmaz bir çeşitlemesi mi yoksa tutarlı olarak özgürlükçü bir teori mi? Merkezi güç mü yoksa ademimerkezi eşgüdüm mü? Bu sorular ve ötekiler, çelişkili alternatifleri, soyağacı ve iç mantığıyla kitap boyunca sık sık karşımıza çıkar. Niyet olarak ne kadar iyi olursa olsun, Gorz'un ne niyetleri ne de retorigi, şu ara bir Andre Gorz'dan daha uğursuz yayıncılarla başı belada olan okuyan kamuoyunda muhtemelen ortaya çıkacak entelektüel kafa karışıklığını yok edebilir.

Politika Olarak Ekoloji'nin ilk yedi sayfasını ortalama bir dikkatle çevirdiğinizde, diğer makalelerin eleştirel bir analizini aynı düzeyde ayrıntıya inerek yürütmenin olanaksızlığı ortaya çıkar. Bu yüzden, kendimi kitapta bol miktarda bulunan belli başlı "tuhaflik"larla sınırlayacağım. Gelgelelim, bütün seçmeciliğime rağmen, daha ilk paragrafın ilk bölümünün bizi tam bir saçmalık tuzağına düşürdüğünü kaydetmekten kendimi alamıyorum. Bölüm yankı uyandıran bir saptamayla açılır: "Büyüme-yönsemeli ka-

pitalizm ölmüştür"; ve aslında, "büyüme-yönsemeli sosyalizm" de. "Marksizm, bir analiz aracı olarak yeri doldurulamaz olmakla birlikte, kehanet değerini yitirmiştir".

Şimdi, bunların hepsi gerçekten bir tekerleme gibi; ve görüldüğü kadarıyla, Gorz için bunlar çocuk oyuncağı. Ne yazık ki, "büyüme-yönsemeli kapitalizm" (her ne demekse bu?) metaforik olarak bile, hiç de ölü değildir. Aksine, canlı ve tekmeler savuruyor. Hatta, Karl Polanyi'nin onlarca yıl önce parlak bir biçimde meydan okuduğu bir görüş olan, artık tarihsel bakımdan "büyük uygarlaştırıcı etki"sini yitiren (Marx'ın *Grundrisse*'deki formülasyonunu kullanırsak) Marksçı anlamda bile "ölü" değildir. Dahası, "bir analiz aracı olarak" Marksizmin kendisi de "büyüme-yönsemeli" olan dışında hiçbir zaman bir sosyalizm teorisi ortaya atamamış (bkz. *Kapital*, Cilt III, *The Grundrisse* ve Marx'ın çok sayıda diğer çalışmaları). Bu yüzden, başka bir Gorzvari paradoksla karşı karşıyayız: Ya Marksizm "bir analiz aracı olarak" çok yetersiz ya da en önemli sonuçlarından biri -büyümenin ve "ihtiyaçlar"ın genişlemesinin tarihsel, aslında, ilerici rolü- temelde yanlıştır. Nihayet, Marx'a karşı dürüst olacaksak, Üstat hiçbir zaman teorilerine "kehanet değeri" biçmemiştir. Aslında, gelecekteki bir komünist toplumun ayrıntılarını betimleyen her projeyi "ütopik" olarak açıkça reddetmiştir. Bu yüzden Gorz'un saptamaları saçma bir biçimde başlar ve saçma bir biçimde sona erer. Yine, Gorz'un kitabının hemen her sayfasında çınlayan yanlış nota daha başlangıçta duyulur. Tüm retorik bir kenara bırakıldığında, Gorz'un gerçekten inanır görüldüğü şey, Marx'ın "analiz aracı"nın "yerinin doldurulamayacağı"dır.

Marksizm en hatalı teorik sonuçlarını her savunduğunda hayalet gibi başını kaldırdığı için, bu argüman üzerinde biraz durup onu irdelemek yararlı olabilir. Marksçı ceset, gazdan şişmiş ve küften ve kurtlardan çürümüş halde, üstü açık bir mezarda yatıyor. Bilimsel bir sosyalizm projesi, toplumsal gelişmenin bir alt-yapı-üstyapı teorisi olarak tarihsel materyalizm, proleter ayaklanma çağrısı, merkezi planlı bir ekonomi ideali, dünyanın endüstriyel bakımdan ileri ülkelerinde devrimci işçi partileri geliştirme stratejisi ile, bir zamanlar zengin ve kapsamlı olan tüm hareket hastalıklı, kötü kokan bir pelteye dönmektedir. Ancak

Marksçı projenin çöküşüyle yüzleşmeyelim ve onun trajik akıbetinden dersler çıkarmayalım diye, Marksist allameler tarafından kaçınılmaz olarak "analiz aracı"nın hep ayakta kalacağı, hatta, "yeri doldurulamaz" olduğu konusunda uyarılırız. Marksizm, aslında, bir teori olarak ne kadar başarısızsa, bir "yöntem" olarak o kadar başarılıdır.

Böylesi "yeri doldurulamaz" bir yöntemin böylesi yoksul sonuçlar vermesi açıklanamayacak biçimde anlaşılmazdır. Aslında, yöntemle gerçeklik arasındaki önemli ilişki burada uzun uzun ele alamayacağımız geniş kapsamlı felsefi sorunlar ortaya çıkarır. Bizzat felsefenin dünyanın bir yorumlanmasıdan sırf bir "analiz yöntemi"ne indirgenmesinin özellikle Max Horkheimer ve Theodor Adorno gibi Frankfurt Okulu'nun teorisyenleri tarafından parlak bir eleştiriye konu olduğuna değinmeden geçemiyoruz. Bu eleştiri haklı olarak, havarileri tarafından giderek gerçek toplumsal değişimin bir teorisi olmaktan çok analitik bir araççı yöntemle dönüştürülen Marksizme yöneltilebilir. Hegel'in diyalektiğinin bile Marx tarafından bir "yöntem"e indirgenmesi bize Marx'ın kendi eserini zayıf düşüren araçsal boyut hakkında çok şey anlatabilir, ancak en azından onun söz konusu "yöntem"i kullanışından doğal olarak çıkan bir *gerçeklik* içinde sarıp sarmalar bu diyalektiği. Marksizm de şimdi bir "yöntem"e, yani, toplumsal özü ya da ontolojik içeriğinden yoksun sırf bir analiz *teknikine* indirgenmeliyse, haklı olarak bu eğilimin Marksizmin toplumsal teorisinin bütünlüğü için ne anlama geldiğini sorabiliriz.

Her halükârda, Marksizmin mantıksal teorik sonuçlarını saf dışı etmeyi amaçlayan bu araççı strateji tüm külliyyatın tepesinde, en kuşkucu neo-Marksistin bile kovamadığı bir gölge gibi durmaktadır. Ortodoks Marksist fraksiyonların, elbette, hiçbir sorunları yoktur. Külliyyat yeri doldurulamaz bir başarısızlık değil, yalnızca "küçük burjuva" entelektüellerin ya da Lenin'in zengin politik literatürünü kullanırsak, yöntemi, teoriyi ya da her ikisini de etkisiz hale getiren "toplumsal yurtseverlerin", "hainlerin" ve "döneklerin" komplocu bir "ihanet"inin kurbanı olarak görülür. Her şeye rağmen, "yöntem" olarak "yaşayan Marksizm"ın fetişleştirilmesi, akademideki radikallerden gelen ve onu candan savunanlar kadar kurbanlarını da ahlâki olarak alçaltan yoğun bas-

kıdan da güç olarak sürer. Ekoloji, feminizm ve yöresel özyönetim gibi çağımızın tamamen aykırı konularını yakalamak için -onlara "öncülük" etmek için değil- sürdürülen ısrarlı yarışta sendikalizm, anarko-komünizm ve ütopyacı sosyalizm ve kuşkusuz Freudculuk ile yapısalcılık gibi tamamen yabancı teoriler Marksizme yamanır.

Yine de soru ortadadır: Bir yüzyıllık "ihamet" ve talihsizliğe rağmen ayakta kalmış u takdire şayan "yöntem" nedir? Gayet açık olarak dile getirildiğinde, bu Marx'ın sınıfsal çözümleme yöntemidir; teknolojik gelişme, genişleyen ihtiyaçlar ve insanın insan üzerindeki tahakkümü aracılığıyla artan bir biçimde insanlığın doğa üzerinde "tahakkümü"nü getiren çatışan maddi çıkarları belirlemenin toplumsal ve tarihsel bir stratejisi. Marx'a göre, bu yöntemi böylesine güçlü kılan şey, (Marx'ın kendi formülasyonu ile ifade edersek) "ideolojik" örtüyü, yani "toplumsal, politik ve entelektüel yaşamın genel işleyişini" kaldırmasıdır. Bunlar insanların "iradelerinden bağımsız olarak" katıldıkları, "üzerinde yasal ve politik bir üstyapının yükseldiği ve belli toplumsal bilinç biçimlerine denk düşen somut bir temel" oluşturan bütünü, yani üretim ilişkilerini gizlerler. (*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, "Önsöz")

Marksist külliyattan ayrı olarak Marx'ın "yöntemi" üzerine yürütülen bir tartışmada belirleyici olan, Marx'ın toplumun altyapı-üstyapı yorumu olarak bilinen asıl teorisidir. Bu altyapı-üstyapı teorisi olmadan, Marx'ın "yöntemi", yani "sınıfsal çözümlemesi" anlamsız kalır. Kısaca, "yöntem" ancak "toplumsal bilincin" altında yatan maddi çıkarları ortaya sererse, yani, toplumsal bilinç ancak genel ve dolayimli olarak da olsa üretim ilişkilerinin türevi olarak görülürse, anlamlıdır. Kültür, toplumsal kurumlar, aile ilişkileri, ideolojiler ve benzerleri ancak nihai ekonomik temelleri ve daha özgün olarak, hizmet ettikleri maddi ve sınıfsal çıkarlar açığa çıkarıldığı takdirde açık bir biçimde çözümlenebilir. Marx'ın "yöntemi"nin gücü ve uygulanabilirliği işte burada yatar. Sonuçta görüldüğü gibi, adı kötüye çıkmış Marksist sekterler, suçlamaları ne kadar keskin ve itici olursa olsun, aslında çok sağlam Marksistlerdir. Neo-Marksist eleştirmenlerden (ve muhtemelen Gorz bunlardan biri sayılabilir) çok daha fazla, ekoloji, feminizm

ve bu tür "ideolojiler"in gizlediği -Marx'ın yönteminin ifşa ettiği gerçek "altyapı"- "altta yatan" maddi ya da sınıf çıkarlarını "açığa çıkarmada" ısrarlıdırlar. "Yöntem", dayandığı altyapı-üstyapı teorisi kabul edilmeksizin savunulamaz.

Gorz'un buradaki gerçek açmazı, bu keki eline alıp yemek istemesidir. Marx'ın altyapı-üstyapı teorisi, ister yüzyılın başlarında Max Weber eliyle olsun, isterse yakın dönemde Frankfurt Okulu eliyle, öylesine güçlü eleştirel çözümlemelerin hedefi olmuştur ki, geçerliliği tamamen sorgulanır hale gelmiştir. Çok yakın bir dönemde, Devlet gibi "üstyapısal" olgular bile "teknolojiler" olarak görülmeye başlanmıştır; öyle ki, "altyapı" ve "üstyapı" kavramları ayrıştırılamayacak kadar kendi içlerinde değiştirilir hale gelmiştir. Modern toplumun açıkça kapitalist bir toplum olduğu ve "sosyalist" dünyayı da haklı olarak bu kategoriye ekleyebileceğimiz gerçeği bir yana, Marx tarafından modern dünya için geliştirilen sınıfsal çözümleme pamuk ipliğine bağlıdır. Kuşkusuz, Gorz kendisini Weber ve Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü gibi üstün toplumsal eleştirmenlerden oluşan cazip çevreden koparmak istemeyecektir, ama öte yandan Marx'ın önünde diz çökmeyen Parisli sahici bir *goşist* olma prestijini de koruyamaz. Ne "neo-Marksistler"in ne de Gorz'un, Marx'ın "yöntemi" üzerine çözümlemelerini bir altyapı-üstyapı teorisi olarak indirgemeci temellerine götürmemiş olmaları, bir bütün olarak Marksizm konusunun etrafında oluşan baskıyı ortadan kaldırmakta hiçbir yarar getirmemiştir. Hiçbir ontolojik içerik, toplumsal gerçeklik ve entelektüel geçerlilik taşımadan havada asılı duran bir "yöntem"in sıradan bir araçsalcılıktan öte bir şey olmaması, yine de "neo-Marksist"leri, burjuva araççılığına yönelttikleri eleştirilerini Marx'a da uygulamaya pek ikna etmeyecektir.*

Gorz'un *Ekoloji Olarak Politika'sı*, böylelikle, yazarı için bile açık olmayan sorunlarla iç içe girer. Ekoloji çevrecilikle, devrim reformizmle, merkezileşme ademimerkezileşmeyle, "piyasanın

* Albrecht Wellmer'in *Eleştirel Toplum Teorisi*, aslında Marx'ın yazılarının "araççı boyutu"na işaret eder ve onları değerli bir eleştiriye tabi tutar. Ancak Wellmer'in eleştirisi, ne yazık ki, Marksizmi bir toplumsal teori olarak reddetme noktasına gelmez ve temelde tutarlı bir özgürlükçü eleştiri olmaktan çok Jürgen Habermas'ın yöreğinde kalır.

sönüp gitmesi" piyasa toplumunun yüreklendirici kınamalarıyla karıştırılmakla kalmaz (Gorz'un "devletin sönüp gitmesi"ni kabul etme becerisini bir yana bırakıyorum), Marksizmin kararlı bir reddi onun teorik çekirdeğinin -toplumun altyapı-üstyapı teorisinin- zımnen kabul edilişiyile tamamen zedelenmiştir. Eğer Gorz kitabını, ekolojik bunalımın yalnızca gazeteci diliyle anlatımı olarak sınırlamış olsaydı, naif ama iyi niyetli olarak görülebilirdi. Gelgelelim, *Politika Olarak Ekoloji* haber kabilinden sohbetler kadar teorik "zirve" olma kaygısı da taşıdığından, en iyi halde gülünç, en kötü halde de berbat bir kafa karıştırmadır.

Kitabın geri kalanı ağırlıklı olarak bir gazeteci üslubuyla kelleme alınmıştır. Ne yazık ki, beklenebileceği gibi, olayları ele alış teorileri ele alışından daha az çelişkili değildir. Gorz sokabildiği her yere burnunu sokar, ama görüşlerini nadiren açık açık, ikircimsiz olarak ortaya koyar. Kuşkusuz, çelişkiler, her bir makalesi ya da "bölüm"ünün Marksçı ortodoksluktan özgürlükçü ekolojinin melezleştirilmiş bir versiyonuna gelişme yönünde bir adım şeklinde görülerek bağışlanabilir. Ancak Hegel'in Schelling hakkında belirttiği gibi, eğitimi neden kamuoyu önünde yürütsün ki? Zira tanık olduğumuz şey, Gorz'un nasıl açık bir özgürlükçü bakış (son kitabı, *Elveda Proletarya'da* bile henüz kazanılamamış bir bakış) kazandığı değil, böylesi bir ateşten gömleğin ne kadar acı verdiğidir; yalnızca yazarına değil, kafası iyice karışmış okuruna da.

Gorz'un kapitalizmden hoşlanmaması işimize yarayan tek kesinliktir. "Giriş"i izleyen, geriye kalan hemen her şey ya bulanık ya da sadece arapsaçıdır. Birkaç örnek ne demek istediğimi gösterebilir:

Parça: "Ekolojiden bir etik türetmek olanaksızdır." (s.16)

Olgu: Hans Jonas ve diğer araştırmacı yazarların ileri sürdüğü gibi, bugünlerde belki hiçbir alan bir etik savunusu için ekolojiden *daha fazla* umut verici değildir. Tek başına bir doğa felsefesi sorunu onun kavrayışı ötesinde olduğundan dolayı, Gorz burada, neden söz ettiğini bilmiyor sadece.

Parça: "Merkezi kurumlardan ve ağır teknolojilerden (bu hali hazırda yarısını katettiğimiz tekno-faşist bir seçenektir)" uzak durmalıyız.(s.17)

Olgu: Ama yalnızca birkaç sayfa önce (s.9) Gorz bize "büyük endüstrilerimizin merkezi planlı" olması gerektiğini söylüyordu. "Büyük endüstrilerimiz", "sert teknolojiler" değilse, nedir ve bunlar "merkezi kurumlar" olmaksızın nasıl "merkezi planlanabilirler"?

Parça: "Doğanın bütünüyle tahakküm altına alınması kaçınılmaz olarak insanların tahakküm teknikleriyle tahakküm altına alınmasını getirir." (s.20)

Olgu: Gorz'un bu cümleyi küçük değişikliklerle son dönem Amerikan anarşist yazılarından aşırımı olması tartışma bile götürmez. İlginç olan, bunları aşırıldığında bile, hatalı olarak kullanmasıdır. İnsanlık hiçbir zaman "doğayı bütünüyle tahakküm altına" alamaz, çünkü kendisi doğanın bir parçasıdır, fiziksel olarak onun ötesinde ya da üzerinde değildir. İnsanlığın "doğayı tümüyle (daha az değil -M.B.) tahakküm altına almayı" başarması bir insanın kendini ayakkabı bağlarından tutup havaya kaldırmasına benzer; hoş bir metafor belki, ama yerçekimsel bir olanaksızlık. Gorz'un, görüldüğü kadarıyla, söylemek istediği şey (benim on beş yıl önce söylediğim gibi), doğanın tahakküm altına alınması *nosyonunun* insanın insan tarafından tahakküm altına alınmasından türediğidir; bu, insanın insan üzerindeki tahakkümünün doğaya egemen olma ihtiyacından kaynaklandığını iddia eden Marksist nosyonla çelişir. Bu önemli oranda tartışılması gereken can alıcı bir formülasyondur. Gorz bu *nosyonu* yanılısına içeren bir gerçeklikle karıştırır. *Nosyonun* aslında ürettiği şey, doğanın artan oranda basitleştirilmesi, organik olanın inorganik olana indirgenmesidir; gezegeni insan gibi karmaşık bir tür için yaşanmaz kılacak bir bunalım.

Parça: "Tüm üretim aynı zamanda tahribattır." (s.20)

Olgu: "Tüm tahribat aynı zamanda yaratımdır." (Mikhail Bakunin) Ya da, aynı şekilde, Hegel.

Parça: "Marx, er ya da geç, ortalama kâr oranının düşeceğini göstermiştir." (s.22)

Olgu: Tamamen saçma! Marx bu sorunu tümüyle açık bırakır; ve bir "eğilim"den söz eder, kesinlikten değil. Gorz, açık bir şekilde sınırlı bilgiye sahip olduğu bir alana balıklama dalmadan önce en azından Maurice Dobb'un konuyla ilgili makalesine ve

diğer tartışmalara bakmalıydı.

Parça: "Hava, su ve kentsel (!) alan kıt hale geldiğinde" (s.25)... "en elverişli mineral kaynaklarının tükenmesi" (s. 25)... doğal kaynakların artan kıtlığı" (s.27) ve biktırırçasına diğerleri. Kısaca, Gorz enerji ve mineral kaynaklarının yetmezliği üzerine tüm bir medya mitini gündeme getiriyor.

Olgı: Bugün büyük olasılıkla toprak altında altı trilyon varil civarı petrol kaldığı ve hatta en abartılı petrol rezervi tahminlerinin bile tarihsel olarak eksik tahminler olduğu kanıtlanmaktadır. Aslında, bu jeolojik ummanın tümüne ulaşmamız olanaksızdır; muhtemelen tarihsel olarak da bu böyledir. Bu dönem ve belki gelecek iki kuşak için önemli olan, kapitalizmin "somut" sınırları değil, yapısal sınırlarıdır. İngiliz hükümeti enerji danışmanı Peter Odell'in gözlediği gibi, "Şu 'genelde benimsenen petrol yetmezliği' dünyanın petrol kaynakları hakkındaki temel gerçekliklere ait bir ifade olmaktan çok ticari olarak yönlendirilmiş çıkarların bir sonucudur". 1920'lerin Texas ve Oklahoma gibi "zengin" petrol alanları ve 1960'ların Yakındoğu'daki petrol alanlarının sınırlı olması büyük ihtimalle doğrudur, ancak bir yığın madde, mevcut enerji ve mineral yetmezliğinin oligopolistik piyasa manipölasyonları ve fiyat avantajı için denetimli petrol üretimi sonucu ortaya çıktığını göstermektedir. Gerçekten de, eğer çeşitli hükümetler tarafından (neredeyse tamamen petrol şirketlerinin raporlarına dayalı) yapılan "resmi" tahminlere inanacak olursak, petrol rezervlerimizi 1925'te, 1950'de ve şimdi de 1980-90'da tüketmiş olmalıydık. Son tahminlerin, enerji endüstrisinin bizi inandırmaya çalıştığı tahminlerden öte, doğru olduğunu ve somut olgulara dayandığını gösteren hiçbir ciddi kanıt yoktur. Örneğin, *Oil and Gas Journal* "sosyalist dünya" dışında dünyanın "saptanan rezervlerinin" 72 milyar varil olduğunu belirtmişti. Son dönem bulgular 1950'den önce keşfedilen 230 milyar varil petrolün 1950 tahminlerini yanlış çıkardığını gösteriyor. Bu oyun böyle sürer ve Gorz'un kitabında izine rastlanmaz.

Metal ve mineraller için de aynı şeyler, çoğunlukla, doğrudur. Azalan kurşun, çinko, boksit, manganez, krom ve benzer kaynaklar tahminleri basında çokça yer aldı, ancak verilerin çoğu en iyi halde uydurma, en kötü halde ise bilerek yanlış yönlendirme

amaçlıdır. Geleneksel maden işletmeleri ağırlıklı olarak özel kişilerce işletilir ve kıtlık korkuları, çıplak emperyalist politikalar bir yana, fiyat tespit operasyonlarının çıkarına hizmet eder. Brookings Institutions'dan John Titlon'ın en karamsar tahminleri bile ironiyle karışıktır. Okur eğer onun tahminlerini "tutarsız" bulursa, Titlon hemen birçok önemli mineral kaynaklarının tüketilme oranından bile hızlı arttıklarını ve bugün kullanılan her azalan mineral için kabul edilebilir bir ikame bulunabileceğini kaydeder. Bu kapitalizmin dünyayı ebediyen talan edebileceği anlamına gelmez. Ancak bu uygulamaların ortaya çıkardığı en büyük tehlike tükenme değil, basitleştirmedir ve kapitalist yayılmanın sınırları jeolojik değil, ekolojiktir.

Gorz'un kitabın bir yerindeki saptamalarını başka bir yerdekilerle kıyaslamayı ve zıtlıklarını göstermeyi istediğiniz kadar sürdürebilirsiniz. Gorz'un "kıtlık" sözcüğünü nasıl ele alacağını hiç bilmediği ortadadır. "Kıtlığın" yalnızca "doğal" değil, toplumsal bir sorun olduğu Marx'tan öğrendiği bir şeydir. Ancak nasıl "doğal" ve nasıl "toplumsal" olduğunu tümüyle karıştırır; genelde ekoloji hareketinde olduğu gibi. Gorz bu ayrımları ve diyalektiklerini açıkça ortaya koyabilseydi, bu en önemli hizmet olurdu. Bunun yerine Marksist Gorz zamanla hemen hemen tamamen en kaba çevreciye dönüşüyor. Aynı şekilde, Roma Kulübü'nün kötü ünlü raporu (Meadow versiyonunu kastediyorum), *Büyümenin Sınırları* "mantığı, ilkeleri ve sonuçları yüzünden kapitalizme karşı çıkan herkesin değirmenine su taşıyan" bir belge olarak Gorz'un hayranlığını kazanır. (s.78) Gorz, daha sonra, "Meadow raporunun sonuçları güvenilir olmazsa bile, tezinin temel doğrusu değişmeden kalır" diyerek raporla paralellliğini yineler. (s.84) Radikal ekoloji hareketinde harcanan bunca yıldan sonra, Gorz'un hangi değirmenden dem vurduğunu ya da raporun "sonuçlarının" nasıl anti-kapitalist olabildiğini anlamam mümkün değil.

Aslında Gorz, eğer böylesi inanılmaz saçma saptamalar yapmasaydı, Gorz olmazdı. Öyle ki, daha sonra raporun aynı zamanda kapitalizmi kurtarmayı da amaçladığını öğreniyoruz. "Meadow raporu, endüstriyel ülkelere sıfır büyüme tavsiye ederken, dünya çapında endüstriyel üretimi üçe katlamayı arzulamaktadır

ki bu geleceğin bahsettiğimiz neo-emperyalist vizyonu anlamına gelmez mi?" (s.85) Özellikle, Üçüncü Dünya kaynaklarının en üst düzeyde sömürüsü. "Amerikalılar başkalarının çalışmasıyla kazandıkları kârları yeniden işletmekle meşgul bir bankerler ulusu haline gelecektir." (s.85) Amerika Birleşik Devletleri'nin Batı Avrupa ve Japonya ile birlikte muazzam, aslında, tarihsel bir endüstri devrimine giriyor olması, Gorz'un entelektüel ufkuna pek girmeyen çok büyük önem taşıyan bir gerçekliktir. Bu adam hâlâ Lenin'in *Emperyalizm* seviyesinde kalmıştır ki o eser dünyanın endüstriyel olarak ileri ülkelerindeki kapsamlı yapısal değişimler tarafından uzun zaman önce gündemin dışına itilmiştir.

Buna karşılık, Gorz'un Marx'ı da ağırlıklı olarak en sık ekonomik bunalımların klasik burjuva teorileri ve aşırı-birikim teorilerinin bir kaynağıdır. Bu yüzden, "ya büyü ya öl" düsturu kitapta oldukça yer kaplamasına rağmen ekolojik içerimlerinin keşfedilmesi yönünde bir çabaya rastlanmaz; Gorz, daha çok, artık bir "eğilim" değil, bir olgu olarak ele aldığı "kâr oranındaki düşme" üzerinde vurgusunu desteklemek için yararlanır bu düsturdan. Kısaca, toplumsal bir kıtlık teorisi jeolojik bir teoriyle öyle kaba bir biçimde iç içe geçmiştir ki, Gorz'un toplumsal teoriyi ekonomi için, ekonomiyi biyoloji için ya da biyolojiyi jeoloji için terk edip etmediğini belirlemek güçtür. Aynı şekilde, bize "Giriş"inin ilk sayfalarında "ekolojik düşüncenin... modern kapitalizmin başlıca kurumları tarafından zamanla kabul edileceğini gösterecek kadar yönetici kesimde yandaşları olduğunu" söyleyen birisinin(s.3), on beş sayfa sonra "ekolojik bakış açısının kapitalizmin mantığıyla bağdaşmayacağı"nı (s. 18) vurgulaması zor olmasa gerek. Gorz bu çelişik tespitleri kelimenin gerçek anlamında her yere saçmaktadır; makalelerinde, arada ya da çorba gibi, tüm yazılarında.

Gorzütopyalar ve bunlar her yerde şu ya da bu biçimde bol miktarda vardır. "Mümkün birkaç ütopyadan bir tanesinde", Gorz bize Gorzütopya'nın (ikinci versiyon) "seçimlerden sonra, ama yeni bir yönetime geçiş süreci sırasında" nasıl gerçekleşeceğini bir senaryosunu sunar. Tam olarak kimin seçildiği ve hangi örgütsel süreçlerde seçildiği belirsiz kalır. Öğrendiğimiz tek şey, "bir çok fabrika ve işletmenin işçilerin eline geçtiğidir". Bu Paris

1871 midir? Yoksa Barselona 1936? Budapeşte 1956? Yine, Paris 1968? Eğer havai bir biçimde olsa bile, bir "geçiş dönemi" ile ilgiliyseniz, bunlar saçma sorular değildir. Tüm bildiğimiz "karmaşa"nın varlığıdır. Herkes her şeyi işgal etmeye başlar; "geçtiğimiz iki yılda terk edilmiş işletmeleri işgal eden genç işsizler"; "komünlere çevrilen...boş binalar"; okullar, öğrencileri ve öğretmenleri tarafından -ve her yerde, "hidrofonik bahçeler" (Gorz, tesadüfen, burada ekolojik bahçecilik açısından kötü bir tercih yapmamış da olabilirdi), "balık üretme çiftlikleri", "ağaç işleri, metal işleri ve öteki el becerileri" için tesisler. Burada, CRS'nin ORA'nın ekmeğine yağ sürülmesi pahasına kendi barakalarını işgal etmeyi, Parislilerin polis merkezlerini ve Fransız ordusunun uzun süre önce kaybettiği Cezayir'deki kalelerini "basmayı" tasarladığını kendi kendimize tahmin etmemiz beklenir.

Aniden perde kalkar: "Devlet Başkanı ve Başbakan" akşam televizyonunda görünürler. Kitlel medya yeni bir zafer kazanmıştır! Yanında, iki adam Fransız halkına, Fritz Schumacher ve Ivan Illich ile birlikte Andre Gorz ve Karl Marx'ın fantezilerini neşeyle karıştıran ağır bir doz Gorzütopya verir. Bize denir ki, "hükümet alternatif bir ekonomi ve alternatif kurumlara dayanan, alternatif bir büyüme programı geliştirmektedir." Fransız erkekleri ve kadınları "daha az, daha verimli ve yeni biçimlerde çalışacaktır", Herkes, "bir hak olarak, ihtiyaçlarını karşılamakta yetkili olacaktır". Başkan uyarır: "Daha iyi tüketmeliyiz ve her sektördeki belli başlı firmalar toplumun malı" haline gelecektir. "Kültürü hepimizin günlük yaşamına sokmalıyız." Başkanın ulusa hitabı, bireysel ve yerel özerklik, çevresel denetim ve "devletin diktatörlüğünü" engelleyecek (ortadan kaldıracak değil -M.B.) derecede bir ademimerkezileşme gibi eğlenceli olacak kadar çeşitli nosyonlar üzerine sürer gider.(Vurgular tümüyle bana ait -M.B.)

Senaryoya neşe katmak için Gorz, "Ulusal Meclis" tarafından "toplumsallaştırılacak" "yirmi dokuz işletme ve şirketi" hızla peş peşe sayan Başbakan üzerinde yoğunlaşır. İşçiler, öz olarak üretimi üstlenecek "genel meclisler toplamakta özgür" olacaklardır ve işin kendisi proletarya sabahları kararlarını oluşturabilmeleri için -değişen çalışma saatleri, Gorzütopyaya uygun malları tasarlama ve uygun ücretleri tespit etmek için- öğleden sonrayla

sınırlı olacaktır. Başbakan, "Paranın artık hükmü yoktur" diye ilan eder; ancak belli ki, muhtemelen bir hükümet kararıyla, Devlet'le birlikte sönümlenmeye başlayacak fiyatlar, piyasalar ve lüksler kadar para da varlığını sürdürecektir. Ancak Devlet tümünden gözden yitmeden önce, Gorz kendisini hoş bir baskı uygulamaktan alıkoyamaz: "*Mecburi eğitimi tamamladıktan sonra, Başbakan devam ediyordu, her bireyin istediğini yapmak yanında, haftada yirmi saat çalışması gerekir; ki bunun için tam gün ücreti olacaktır.*" Vurgular benim -M.B.)

Bu "senaryo" değildir; bu Gorz'un okurlarının çizgi film düzeyinde toplumsal gösteriler yapmalarına izin verdiği çocukça bir "özgürlükçü" Disneyland'dir. Kötü bir şöhreti olan "nüfus sorunu"nu şıp diye tanıırken Gorz'un eriştiği düzeyin örneği olmasaydı, kitap hemen şimdi aşırıya kaçmış bir çizgi film olarak görmezden gelinebilirdi. Burada Gorz, Marx ve Disney'den Malthus ve Farret Hardin'e geçer. "Oniki Milyar İnsan?" diye korkuyla haykırır Gorz -ve okur "açlık", "salgınlar", "nüfus baskısı", "kaynak tükenmesi" ve "bir klasik oyun teorisi senaryosu -'avamın trajedisi'"nin kesinliği karşısında titremeye çağrılır. Gorz'un Garrett Hardin'in "Avamın Trajedisi"sinin ekofaşizmin ortaya çıkışında açılış hamlelerinden biri olduğunu bilip bilmediği belli değildir. Ancak, Malthus gibi Hardin'in görüşleri de, Marx'ın görüşleri gibi güvenle tekrar tekrar yinelenir. Aynı şekilde, eğer nüfus artış oranı düşürülmezse, "nüfus 1995'te 9 milyar, 2025'te 40 milyar ve 2075'te 100 milyar olacaktır." O zamana kadar, "katastrof kaçınılmaz olacaktır" diye haykırıyor Gorz ve neşeyle ekliyor, "Hindistan hükümeti bu konuda bir şeyler biliyor": ve insan ciddi ciddi Gorzcu "kendiliğinden bir doğum oranını cesaretlendirecek bir yaşam standardı yaratma", "tarım reformu" ve "kadınların kurtuluşu" yanında "kısırlaştırma kampanyaları"nı coşkuyla karşılar. Gorz'un aklında Gandhi'nin zoraki kısırlaştırma programı mı vardı acaba diye sormadan edemiyor. Herhangi bir özgürlükçü "nüfus" tartışmasında son derece can alıcı olan feminizmin bütün kitapta iki sözcükle geçiştirilmesi kaydetmeye değer.

Gorz'un burada yaptığı sadece utanç vericidir. Nüfus üzerine düşündükleri, Nüfus Kurumu konusunda olduğu gibi, insanları sanki onlar meyvelere bulaşan sineklermiş gibi ele alır. Yöntemi

neo-Malthusçu demografinin bir kabulü anlamına gelir. Hardin'in "Avamın Trajedisi" mantığı, çözümleme ve eylem için ciddi bir programdan çok bir eklentiye benzeyen Josue de Castro'nun *Açlığın Jeopolitiği*'ndeki görüşlerine oranla daha büyük güvenirlilik ve ilgi kazanır. Bırakalım feminizm ve Marx'ın Malthus eleştirisini, nüfus artışının toplumsal kökleri, hipotetik çoğalma oranlarına tabidir. "Yeşil Devrim" kendi zorunlu uyarılarını yapıyor, ancak Gorz yalnızca, açlıkla emperyalizm, ya da, aslında, açlıkla jeopolitik arasındaki ilişkiye şöyle bir değinmekle yetiniyor. Burada, neo-Malthusçu "oriijinal günah" tanıklığı (yani, "nüfus sorunu" dünya borsalarında değil herkesin yatak odalarında tartışılıyor) olağanüstü bir öncelik kazanır. "Bunalım", kondom gibi "teknik kısıtlamalar"ın toplumsal faktörler kadar önemli olduğu toplumsal ilişkilerdeki bir bunalımdan çok sayılardaki bir bunalım olarak görülür. Ekolojinin Gorz'a tek etkisi onu şaşırtmasıdır. Bakış açısını bir doğa felsefesi, bir etik ihtiyacı, toplumun biotik dünyayla ilişkileri sorunu ve radikal bir pratikle zenginleştirmek yerine, ekoloji fiilen en kaba entelektüel niteliklerini ve ideolojik duygusallık yönündeki iç yatkınlığını beslemiştir. Radikal retoriğine rağmen, *Politika Olarak Ekoloji*, çekici olmakla birlikte, Marksist terminolojiyle zevksiz bir biçimde süslenmiş çevreci hareketin en kötü önyargılarını barındırır.

Bu eleştirel değerlendirmeye nokta koymanın zamanıdır. Gorz'u nükleer güç ve kamu sağlığı konularında yürüttüğü gösterişli tartışmalarında izlemeyeceğim. Eğer okur Anna Gyorgy'nin *No Nukes!* ve Ivan Ilich'in *Medical Nemesis* kitaplarını tararsa, ek yorumlara gereksinimi olmayacaktır. Kitap, Gorz'un Kaliforniya'ya yaptığı bir geziye ilişkin kişisel, ağırlıkla "karşı-kültürel" bir dizi izlenimini içeren "Amerikan Devrimi Sürüyor" bölümüyle son bulur. Açıkça söylemek gerekirse, Kaliforniya'da Gorz sanki dünya devrimi aramıştı; her şey dünyanın bu parçasında şöyle ya da böyle "sürüyor"du. Söylemeye bile gerek yok, izlenimler kampus politikasında hâlâ aktif o bildiğimiz "Jim", Kaliforniya sinden nefret eden vazgeçilmez "Susie", bir kenarda sosyalizm uygulayan zorunlu "George", Kaliforniya'ya Almanya'dan gelen esrarengiz "Heinz"ı anlatır. Ayrıca kişisel dostlarım Lee Swenson ve Karl Hess (bu sonuncusu West Virginia'da yaşıyor) de an-

latılmaktadır ve Gorz'un onlar hakkında söyleyebileceği hiçbir olumsuzluk yoktur.

Bu izlenimler içinde belki de en ilginç anlatımlar Ralph Nader ve Jerry Brown etrafında yoğunlaşır. Gorz Fransız okurlarına Nader'in "insanların kendi yaşamlarını örgütlemeleri ve ele geçirmeleri gerektiğine inandığını" söylemektedir.(s.203) Yakın dönemde Nader'le kısa bir sözlü düello yaptıktan sonra, bu tüketici avukatının halk eyleminden çok Düzen politikasına yatkın olduğunu açıkça beyan edebilirim. Gorz'un gözünde, Jerry Brown tam bir "neo-anarşist"tir (terim Gorz'un, benim değil). Kuşkusuz, tüm "neo-anarşistler" gibi, Jerry'nin "modelleri de Ho Chi Minh, Gandi ve Mao'dur. Başucu kitabı da *Küçük Güzeldir...zamanının çoğunu Zen (Budist) merkezinde geçirir.*" Fransız okura ayrıca şunlar anlatılır: "Brown son derece popüler oldu. Devlet lojmanında oturmayı reddediyor, kiraladığı bir apartman dairesinde, yere serdiği bir şilte üzerinde uyuyor ve personelinin sabah 7'den öğleden sonra 2'ye kadar çalışmasını sağlıyor. Bir bakıma Fidel Castro gibi, en az beklenen yerde boy gösteriyor.." işte bu kadar. "Neo-anarşist" Kaliforniya Valisi'nin bu şiirsel portresinde Linda Ronstadt'ın adı bile geçmez; dolayısıyla fazla söze gerek yok.

Bir Marksistin ya da bir tür Marksizm eğitimi almış bir reklamcının, bir Kaliforniya Valisi'nin güvenilir bir şahsiyet olduğuna inanabilmesi, yine de, bazı yorumları hak eder. Jerry Brown'un kendisinden nasıl bahsettiği ya da neleri okuduğu önemli değildir. Önemli olan, güya "önde gelen" bir Fransız "radikal"inin buna inanması ve Brown'un yapmacık kişiliğini bu kadar safça anlatmasıdır. Gorz'un saçmalıklarının ancak kendiyile ölçülebilecek bir mantığı olduğu acı bir biçimde ortaya çıkıyor. Gorz'un gerçeklik ilkesi umutsuzca tek-boyutlu, aslında, şaşkınlık verecek kadar çarpıktır. Kitap yalnızca son derece çelişkili teoriler ve olguların garip bir karışımı değil, aynı zamanda modern sosyalizmin bunalımının kendini dayatan bir göstergesidir. Gorz'un "ekolojik düşünce", "ademimerkezileşme", "özerklik", "Devlet"e verdiği ikili anlamlar ve yeni bir toplum için kaleme aldığı "ütopyacı" senaryolar sadece teorik çözümlemenin değil, toplumsal teşhislerin de sorunları haline gelmiştir. Kitapta çatışmalı fikirler olarak görünen şeyler ideolojik çelişkiler değil, gerçekte

entelektüel Sol'un normal bir koşulu olarak ortaya çıkan bir entelektüel kafa karışıklığı ve tutarsızlık çağının kültürel izleridir. Eğer Herb Gintis bu kitabı göklere çıkarabiliyorsa, eğer radikal basında çıkan değerlendirmeler şöyle ya da böyle olumluysa, bunun tek nedeni Sol'un temellendiği *kültürle* birlikte eşi görülmemiş derin çukurlara yuvarlanmış olmasıdır.

Bu teorik ve kültürel geri çekilmenin en ürkütücü yanı, Sol toplumsal eleştirinin tamamen ayrı teorilerin dayanaklarıyla mantıkları arasındaki farkı seçememesi, ya da, daha kötüsü, kaçınılmaz olarak birbirleriyle çarpışmalarına neden olacak iç çelişiklere vakur bir edayla tanıklık etmesidir. İzleyenleri mimari bir arafta bırakarak, Yunan sütunlarıyla rokoko rölyefleri birleştiren yüzyıl dönümündeki o hantal bankalar gibi, sosyalist teorisyenler de kendi bulanık ideolojilerine şekil vermek için özgürce uyuşmaz ve tamamen çelişkili gelenekler içine dalıyorlar. Eğer mevcut kültürle uyum sağlamak istiyorsanız, merkezin dışında olmak bugün yalnızca çekici değil, mutlaka gereklidir. Gorz bu ideolojik eklektizmin en zayıf örneklerinden sadece biridir. Belki kesin olan şey, devrimcilerin fikirlerini ciddiye aldıkları, karşıtlarını acımasız bir mantıkla eleştirdikleri, açıklık, tutarlılık ve derinlik istedikleri bir çağın mezar taşıdır o. *Gotha Programının Eleştirisi*'ni yazmış Marx'a katılırsınız ya da katılmazsınız, ancak onun çarpıcı ve aman vermez eleştiri gücüne, kararlı tutarlılık istemine ve kılı kırk yaran bağdaştırılık arayışına hayran olmaktan kendinizi alamazsınız. Gorz'la birlikte tümüyle farklı bir çağa giriyoruz: Burada Devlet anarşinin varoluşunu düzenler, burada Marx Malthus'un ahablığına katlanmalıdır, burada merkezi üretim ademimerkezi komünlerle yan yana yaşar, burada işçi denetimi yukarıdan planlanan bir ekonomi koşullarında yürütülür ve burada yalnızca Devlet değil piyasa da "sönümlenir". Ne Marx ne de Bakunin, ne Engels ne de Kropotkin, ne Lenin ne de Malatesta'ya kendi seslerini duyurmalarına izin verilmez. Gorz, gözlem paneliyle oynayan bir televizyon teknisyeni gibi, gazeteciliğin gereklerine göre onların seslerini açar, yükseltir ve kapatır. Aynı şekilde, moda teorinin ve en son eğlence ciddi pratiğin yerine geçer.

Politika Olarak Ekoloji gibi kitaplar yalnızca sorun değil bir meydan okumadır da. Fikirler ciddi ilgi konusu mu yoksa sadece radikal gevezelik konusu mu olacaklar? Devrim gerçekten yaşama bir somutluk kazandıran canlı bir deneyim mi yoksa eğlenceli ve gözden çıkarılabilir anlar mı olacak? Hareketler tutarlı görüşler tarafından yönlendirilecek mi yoksa tatsız gösterilere mi dönüşecek? Bu soruların bugün yanıtlanabileceğini iddia etmek yalnızca bir iddia olarak kalır. Ancak doğru her zaman bir amaç olacaksa, yanıt da yeterince açık olmalıdır. Yoksa, doğruyu ideolojik çizerlerin elinden çıkmış "radikal" çizgi romanlarda boşuna arayacağız.

Eylül 1980

MURRAY BOOKCHIN

Murray Bookchin, Çar döneminin Rus devrimci hareketinde faal bir rol oynamış olan göçmen bir ana babanın çocuğu olarak 14 Ocak 1921'de New York City'de doğdu. Daha 1930'larda Komünist gençlik hareketine katıldı, ama 1930'ların sonunda bu hareketin otoriter karakterinin farkına vardı. İspanya İç Savaşı'na ilişkin etkinliklerin örgütlenmesinde yoğun bir şekilde yer aldı. Eylül 1939 Stalin-Hitler anlaşmasına kadar komünistlerle birlikte kaldı, bu tarihte Troçkist-anarşist sapmaları nedeniyle ihraç edildi. Troçki henüz hayattayken Amerikan Troçkistlerine sempati duydu ve aktif olarak eylemlerine katıldı, ama birkaç yıl sonra, özellikle Troçki'nin ölümünden sonra, onların geleneksel Bolşevist otoritarizminden hayal kırıklığına uğradı.

Zaman içinde, özgürlükçü bir sosyalist oldu ve Yeni Sol hareketlere başlangıçlarından itibaren etkin bir şekilde katıldı; ve Amerika Birleşik Devletleri'nde toplumsal ekoloji hareketine öncülük etti.

1960'ların sonlarında Bookchin, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki en büyük özgür üniversitelerden biri olan, New York'taki Alternatif Üniversite'de, daha sonra Staten Island'da New York Şehir Üniversitesi'nde dersler verdi. 1974'te Plainfield Vermont'da, ekö-felsefe, toplumsal teori ve alternatif teknolojiler konularında Bookchin'in düşüncelerini yansıtan dersleri nedeniyle uluslararası bir ün kazanan Toplumsal Ekoloji Enstitüsü'nün kurucularından biri oldu ve enstitüyü yönetti. 1974'te, New Jersey Ramapo College'da da ders vermeye başladı, 1983'te toplumsal teori profesörü oldu.

Belli başlı çalışmaları *The Limits Of The City* [Şehrin Sınırları] (Harper and Row, 1974), *The Spanish Anarchists* [İspanyol Anarşistleri] (Harper & Row, 1977) ve *Toward An Ecological Society* [Ekolojik Bir Topluma Doğru] (Black Rose Books, 1981) çok iyi karşılandı ve *The Ecology Of Freedom*'in [Özgürlüğün Ekolojisi] (Cheshire Books, 1982; Black Rose Books tarafından yeniden yayımlandı, 1991 / Özgürlüğün Ekolojisi-Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü, Çev: Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, 1994) girişi olarak görüldü. Bu büyük yapıt yalnız *The Village Voice*'da (New York'un en büyük haftalık dergilerinden biri) değil, *American Anthropologist* gibi bilimsel dergilerde de alkışlarla karşılandı. *The Rise Of Urbanization And The Decline Of Citizenship* [Kentleşmenin Yükselişi ve Yurttaşlığın Düşüşü] (Sierra Club Books, 1987; Kanada'da *Urbanization Without Cities* [Şehirler Olmadan Kentleşme] başlığıyla yeniden yayımlandı [Black Rose Books, 1992]) bu kitabı yurttaş özyönetimi ve konfederalizme ilişkin tarihsel bir araştırmadır. En son kitapları: *Remaking Society* [Toplumu Yeniden Yapmak] (Black Rose Books, 1989) ve *The Philosophy Of Social Ecology* [Toplumsal Ekoloji Felsefesi] (Black Rose Books, 1990, gözden geçirilmiş basım 1994).

1930'larda geleneksel bir Marksist olan Bookchin, Peter Kropotkin'in anarşik geleneğinde bir sol-libertere dönuştü. Anarşist düşünce hakkında son dönemlerde yazan tarihçilerden birinin (Peter Marshall, *Demanding The Impossible* [Olanaksız İsteme] [Londra: Harper Collins, 1992] vurguladığı gibi anarşist geleneğe başlıca katkısı, sol-liberter bir felsefi ve etik bakış açısından, ademi merkeziyetçi, hiyerarşik olmayan ve popülist gelenekleri ekolojiyle bütünleştirmektir. 1950'lerde ve 1960'lı yılların başlarında büyük ölçüde orijinal olan bu görüşler, o zamandan bu yana, Fritz Schumacher'in ve birçok ekö-feministin yazıları sayesinde, zamanımızın genel bilincine girmiştir. Bookchin'in yaklaşımının radikalizmi, doğaya hâkim olma anlayışımızın, esas olarak insanın insana hâkim olmasından, tarihsel olarak ortaya çıkışını, öz gerontokrasilerde, babaerkilliklerde ve diğer baskıcı tabakalarda araştırınasında yatmaktadır. Yazılan sınıf ve sömür ilişkilerinin ötesinde, kökleri uzak geçmişte olan hiyerarşik ve tahakkümcü ilişkilerle ulaşmaya çalışmaktadır.

1970'lerden itibaren, tüm dünyada gelişmekte olan Yeşil harekette önemli bir ses olmuş ve Yeşil politikanın doğası ve geleceği konusunda birçok yazı yazmıştır. Son yıllardaki en önemli taleplerinden biri, yeni bir politika ya da onun "özgürlükçü belediyeçilik" dediği, belediye, mahalle ve kasaba düzeyinde doğrudan demokrasiye dayalı halk meclislerinin yeniden oluşturulmasını temel alan bir politika. Yurttaş dar ufukluluğu tehlikesinden kaçınmak için, merkezi ulus-devlet yerine, ademi merkezi bir yurttaşlar konfederasyonu öne sürmüştür. Ayrıca bugünkü kapitalist mülkiyet ve idare sistemine; Sosyalistlerin savunduğu millileştirilmiş ekonomiye; ve sendikalistler tarafından savunulan, sanayide işçi mülkiyeti ve özyönetime karşı olarak, yerel inisiyatiflere bağlı bir ekonomi talebini ileri sürdü. Bu düşünceler Kuzey Amerika ve Avrupa'da Yeşil hareketler içinde yoğun bir şekilde tartışılmıştır.

20. yüzyılın ikinci yarısı yeni düşünsel arayışların ve yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıkışına tanık oldu. Sınıf, cinsiyet, ırk, milliyet ve düşünce ayrımlarını sorgulayan bu hareketler arasında en büyük etkiyi ise ekoloji hareketi yarattı.

Daha önce "Özgürlüğün Ekolojisi" adlı başyapıtını yayımladığımız Boockhin bu kitabında bir eylem adamı üslubuyla ekoloji hareketinin ideolojik, politik ve toplumsal yönleri üzerinde duruyor. Salt bir çevre koruma bilinci çerçevesinde değil, bir toplum ve bilim felsefesi, anti-hiyerarşik ve anti-otoriter bir toplum projesi, bir eylem ve yaşam tarzı olarak ekolojiyi ele alıyor.

Boockhin'e göre devrim yalnızca kurumları ve ekonomik ilişkileri değil, canlı ya da cansız tüm evrenle girdiğimiz ilişkileri, bilinci, yaşamı yorumlayışımızı, erotik arzularımızı da kucaklamalıdır. Bunun için sadece ataeril aileye değil, tüm tahakküm ve hiyerarşi tarzlarına; sadece burjuva sınıfına değil, tüm toplumsal sınıflara ve mülkiyet biçimlerine karşı olan özgürlükçü bir bilinç ve eylem tarzı geliştirilmelidir.

Boockhin sanayileşme, kentleşme ve kapitalizm konularında anarşist-komünist bir yaklaşımın farklılığını ve derinliğini savunarak, kentlerin eko-cemaatlere ayrılarak eko-sistemlere uygun tasarlanmasını öneriyor. Teknolojinin "yaratım" potansiyelini "tahrip" kapasitesinden ayırıp, toplumla doğal dünyanın kucaklaşmasına katkıda bulunacak tarzda yeniden düzenlenmesini istiyor.

Boockhin'in eleştirilerinden Marksizm de nasibini alıyor. Marksizmi sınıflar, ekonomi ve iktidar eksenine hapsolarak bir kapitalizm ideolojisi haline gelmekle suçlayan Boockhin bir bütün olarak hiyerarşi ve tahakküme imkân veren temellere inilmesi ve bunların ortadan kaldırılması gerektiğini söylüyor.

Bunun için de doğrudan eylem, özyönetime ve eko-cemaatlere gerek vardır. Doğrudan eylem, özgür yurttaşlardan oluşan cemaatler yoluyla kamusal alanı doğrudan yönlendirebilen aktif inisiyatifleri amaçlar; aynı zamanda kendisi böyle bir sürecin sonucudur. Tahakküm ve hiyerarşi ilişkilerinin yerini özyönetimin alması yeni bir tür yurttaş öznenin, yani özgür ve kendi kaderini belirleyen yurttaşın sahneye çıkması, devlete karşı yurttaş örgütlerinin ve halk meclislerinin oluşturulması anlamına gelir.

İkinci Dünya Savaşı ve sonrası kuşağı biyosfere kendinden önceki tüm kuşakların verdiği toplam zarardan daha fazlasını vermiştir. Radyoaktif/kimyasal atıklar, zehirli katkı maddeleri, tıkanan yollar, yaşanmaz hale gelen kentler, çevresel ve kültürel kirlenme zararlı sonuçlardan sadece birkaçı. Kısacası her alanda tam bir ekolojik tahribat yaşanıyor. Ve artık, toplumsal ve doğal tarihin çılgınlıklarına kulak vermenin, vicdanın sesini dinlemenin zamanı geldi geçiyor.



AYRINTI·İNCELEME
ISBN 975-539-129-0



9 789755 391298

