

BİR KARŞI KÜLTÜR ANSİKLOPEDİSİ

TEKNOKRATİK TOPLUM VE GENÇLİĞİN
MUHALEFETİ ÜZERİNE

THEODORE ROSZAK



SUB Yayınları 2017. Yayın Danışmanı: Şenol Erdoğan. Genel Yayın Yönetmeni: Murat Arslan. Editör: Şenol Erdoğan. Sertifika No: 33455. Birinci Baskı: Mayıs 2017. Bir Karşı Kültür Yaratmak – Theodore Roszak. Çeviri: Billur Karayalçın. Kapak İmaj: Janis Joplin. Kapak Uygulama: Gamze Yeşildağ. Yayın Koordinatörü: Ece Cömert. Baskı ve Cilt: Step Ajans Matbaacılık Göztepe Mah. Bosna Cad. No: 11 Mahmutbey – Bağcılar / İSTANBUL 0212 446 88 46 Matbaa. Sertifika No: 12266. SUB Basın Yayın Dağıtım Reklam Organizasyon Tic. Ltd. Şti. Bağlarbaşı Mah. Güllü Cad. No: 71A 1 Gaziosmanpaşa / İSTANBUL. e-posta: subpress@yandex.com facebook: Sub Press twitter: @Subyayim instagram: sub.press

BİR KARŞI KÜLTÜR YARATMAK

Theodore Roszak

Teknokratik Toplum ve Gençliğin Muhalefeti Üzerine
Düşünceler

Türkçe diline çeviren

Billur Karayalçın



İÇİNDEKİLER

1995 Baskısı için Giriş

Önsöz

- I. Teknokrasiin Evlatları**
- II. Bir Sentor İstilas**
- III. Özgürleşmenin Diyalektiği: Herbert Marcuse ve Norman Brown**
- IV. Doğuya Yolculuk... ve Ötesi: Allen Ginsberg ve Alan Watts**
- V. Düzmece Sonsuzluk: Saykodelik Deneyimin İstismarı ve İstismarı**
- VI. Ütopayı Araştırmak: Paul Goodman'ın Öncezili Sosyolojisi**
- VII. Nesnel Bilinç Miti**
- VIII. Etten Gözler, Ateşten Gözler**

Ek: Sınırları Kalkmış Nesnellik

Bibliyografik Notlar

Teşekkür

1995 Baskısı için Giriş

Aslında bence 1960'ların, insan türünün tamamen ortadan kalkmadan önce yaptığı son hamleyi temsil ediyor olması gayet olası. Ve yine büyük ihtimalle şu an, geleceğin geri kalanının başındayız ve artık etrafta yalnızca yürüyen robotlar olacak, hiçbir şey hissetmeden, hiçbir şey düşünmeden. Ve bir zamanlar adına insan denen, hisleri ve düşünceleri olan bir türün var olduğunu onlara hatırlatacak hemen hemen hiç kimse kalmamış olacak. Ve tarih ve hafıza şu anda silinmekte ve yakın zamanda hiç kimse bu gezegende yaşam olduğunu hatırlamayacak.

Wallace Shawn ve Andre Gregory,

Andre ile Akşam Yemeğim (1981)

Tarihin on yıllık dönemlerle ölçülmesi pek akla yatkın değildir. Genelde “altmışlar” olarak andığımız ayaklanma döneminin 1942-1972 arasına yayılan bir düzlemde değerlendirilmesi daha yerindedir. Bu tarihler de fazlaca keyfi ama Amerikan tarihinin dikkate değer bir dönemini bir nebze daha isabetli bir şekilde belirtiyor. Gelin bu döneme Refah Çağı diyelim.

1942 yılı Birleşik Devletler'in nihayet Büyük Buhran'dan çıktığı noktayı belirtir. Bu geçiş Franklin Roosevelt'in savaş döneminin yeni ekonomik düzenini ilân ettiği, dönüm noktası niteliğindeki konuşmasıyla somutlaşmıştı.

“Dr. Yeni Düzen emekliye ayrıldı,” diye duyurdu FDR. “Yerine Dr. Savaşı Kazan geldi.” Bu duyurunun ardından gelen kısacık üç buçuk yıl içinde, buhranın bütün amansız husumetleri ve baskıcı zorunlulukları sahneyi hızla terk etti. Geçen on iki yılı FDR’yi “sınıfına ihanet eden biri” diyerek yermekle geçirmiş olan kurumsal liderler şimdi sembolik ücretlerle çalışan devlet görevlileri olmuşlar ve şişirilmiş, kâr ilaveli askerî anlaşmalar karşılığında Washington’a akın ediyorlardı. Savaş bittiğinde, Birleşik Devletler’in kurulu endüstriyel sisteminin tamamı, en son teknolojik imkânlar bakımından dünyada tek olacak şekilde tepeden tırnağa yenilendi. Yeni bir nitelikli iş gücü sağlanmış ve gelişmekte olan yeni sanayi kolları (elektronik, kimyasallar, plastikler, havacılık) doğmuştu. Diğer ulusların savaştan aldığı hasarın yakınından bile geçmemiş olan Birleşik Devletler’in ekonomi alanında hiçbir rakibi yoktu. Savaştan dünya sanayi dağınının kralı olarak çıkmıştı ve öylesine varsıldı ki ileride başlıca rakipleri haline gelecek olan Avrupa ve Japon ekonomilerini diriltmek için gereken sermayeyi karşılayabilecek durumdaydı.

Bir nesil sonraya, 1972’ye baktığımızda ise Amerika’yı yumuşak karnından -yakıt deposu dolayısıyla cebinden-vuran petrol sıkıntılarının orta yerinde buluruz kendimizi. Mühendisliği her ne şekilde yapılmış olursa olsun bu “yakıt pompası krizi,” bütün ileri sanayi toplumları için, ciddi bir ekolojik kısıtlamanın halk için ilk kez görünür hâle gelişinin ifadesidir. Bu durumdan huzursuzluk verici bir ders alınmak üzereydi: *Madde tükenir. Her şeye birden sahip olamazsın. Dünyanın sana sunduğuyla sınırlısın; havalara uçma.*

Benim “karşı kültür” adını verdiğim şey tarihin bu iki noktası arasında, temellerini yüksek sanayi ekonomisinin başarısızlığından değil de, paradoksal biçimde başarısından alan bir protesto olarak şekillendi. Sefaletten değil, bolluktan çıktı; rolü, yaşam standardında meydana gelen, daha önce eşi benzeri görülmemiş bu yükselişin yol açtığı bir dizi yeni meseleyi ele almaktı. Dünyanın refah düzeyi en yüksek sanayi toplumu, yaklaşık yirmi yıl boyunca, -en azından varlıkları, güçleri ve otoriteleri riske girecek olanlar seslerini çıkarmadıkça- benzerlerini belki de bir daha asla göremeyecek olduğumuz, yaygaralı ve zorlu ahlaki sorgulamalara meydan oldu.

Altmışların ortalarından sonuna doğru yaklaşılrken, İngiltere’de yaşıyor ve ufak bir radikal barış yanlısı derginin editörlüğünü yapıyordum. Bu dergi çoğu Avrupalı protestocunun büyük ölçüde Birleşik Devletler’i sorumlu tutmaya hazır olduğu bu silahlanma yarışına bir son verilmesi talebiyle nükleer silahlanmaya karşı yapılan büyük Aldermaston yürüyüşleri ile yakından bağlantılıydı. Bu kitabın ilk bölümleri o döneme özgü bir deneyin - çalkantılı, kısa ömürlü bir “Londra Karşı-üniversitesi”nin kuruluşunun- bir parçası olurken *The Nation (Ulus)* dergisi için yazıp memleketime göndermiş olduğum makalelerden oluşmaktadır. Öğrenciler bu karşı-üniversiteye gelirken yanlarında gitarlar, dilenci kâseleri ve Timothy Leary’nin öğretilerin, anarşist politika ve Tantrik seks üzerine çalışmalar yaparken kullanmak üzere halüsinojen mantarlar haricinde, kendilerine ait pek fazla bir şey getirmiyorlardı. Bunu o yıllardaki ayaklanmanın bir Amerikan fenomeninden daha fazlası olduğunu hatırlatmak üzere söylüyorum; bu büyük değişim

Avrupa'nın batısına da uzanıyordu. Başka bir ülkede, böylesine yoğun ve genellikle Amerikan karşıtı bir politik havanın estiği bir yerde yaşamak bana kendi ülkemde olup bittiğini gördüğüm şeylere dair tuhaf ve mesafeli bir bakış açısı sağlıyordu. Amerika'da yapılan protestolarla başka ülkelerde yapılanlar arasındaki nüansların farkına vardım. Elimde olmadan, Birleşik Devletler'in elindeki fevkalade gücü dünyanın çeşitli yerlerinde kullanış biçimini giderek daha da sertçe eleştiriyordum, fakat aynı zamanda yaşadığımız dönemde Amerikan protesto hareketinin garip bir şekilde yeni yeni önem kazanıyor olmasından da giderek daha hâlden anlar bir hoşnutluk duyuyordum. Avrupa'daki genç ayaklanmacılar genellikle geriye doğru bir hareketle, bu ülkede esamesi okunmayan, köklü bir sol görüş gele-neğine başvuruyorlardı. Başta, bunun Amerika'nın politik yeni yetmeliğinin bir işareti olduğu görüşüne katılmaya meyilliydim. Ama bu kitabı yazmayı henüz tamamlamamışken, belki de Avrupalı meslektaşlarımın Birleşik Devletler'in ideolojik naifliği hakkında yaptıkları burnu havada yorumların beni çok incitmesinden dolayı, Birleşik Devletler'deki mutlak ideolojik politik zayıflığın, karşı kültüre o eşsiz kavrayışını sağlayan şeyin ta kendisi olduğu sonucuna varmıştım. Yaşamın niteliğine ve amacına, deneyime ve bilince, endüstriyel büyümenin akla uygunluğuna ve sürekliliğine, doğal çevreyle uzun vadeli ilişkilerimize ilişkin sorular Amerika'da, daha eski sanayi toplumlarında olduğundan daha kolaylıkla ortaya çıktı. Birleşik Devletler, alışılmadık türden meselelerin göz önüne alınmaya başlandığı sanayileşme sonrası ufka daha yakındı.

İşin garip yanı, o meselelerin birçoğunun kökenleri sanayi öncesi dönemdeydi. Romantik şairlerin Kara Şeytani Değirmenler'e* (ç.n.: İngiliz şair William Blake'in "Jerusalem (And did those feet in ancient time)" adlı şiirinden bir alıntı. Şairin bu ifadeyle Üniversite'yi, Kilise'yi ya da Fabrika'yı kastettiği düşünülmektedir.) karşı yaktıkları ağıt kadar eski bir muhalif anlayıştan alıyorlardı köklerini. Ancak modern dünyanın politik arenasında bir etken olarak, bu gönülden haykırış belirgin şekilde yeniydi -öylesine yeniydi ki, toplumun büyük bölümüne başarıyla iletilebileceğini hayal etmek güçtü. Ve elbette, iletilememişti de. Kitle iletişim araçlarının süzgecinden, bu protestonun sansasyonel yanının haricinde pek bir şey geçemedi: uyuşturucu ve seksle alakalı hürmet-siz aykırı hareketler, uyumsuz yeni müzik ve giyim tarzları, müstehcen konuşmalar ve tuhaf alternatif hayat tarzları. Tüm bunlara rağmen, dikkate değer ölçüde felsefî nitelik taşıyan konular da, başka modern toplumların ciddi politik müzakerelerine dâhil olan kitlelerden çok daha büyük bir kitle tarafından, ateşli bir şekilde tartışılır hâle geldi. Üniversite eğitimi almış, yükselmekte olan bir neslin üyeleri -ki bazı yorumcular onlardan "yeni sınıf" diye söz eder- iyi eğitilmiş zekâlarını, içinde gönenecekleri sistemi desteklemek için değil, onu temellerine kadar sarsmak için kullanıyorlardı. Tabii ki, yeni sınıfın çoğu üyesi o zamandan beri tüm ileri sanayi toplumlarında baş göstermiş olan uzmanlık rejiminin, teknokratik elitin içine hızla dahil oldu. Büyük bir kısmı sefil hippiler olmak yerine, beklendiği üzere IBM ve ITT'de orta düzey yöneticiler oldular. Ama o döneme kendine has damgasını vuracak olanlar, ayrıcalıklı orta sınıftan çıkmayı ve sorun çıkarmayı seçenlerdi. Bu tatminsizlerin nankörlüğü kaçınılmaz olarak diğerlerini kaygılandırarak dikkatlerini

çekti. Bu nankör taşkınlığın karşısında afallamış olan izleyiciler bile mesajın en azından şu kadarını almıştı: *Burada yolunda olmayan bir şeyler var. Bir yerlerde vahim hatalar yapıldı. Ve bu sorunların giderilmesi için baştakilere güvenemeyiz.*

Bu anlamda, sözcüklere ve müziğe de..

Amerika'nın savaş dönemi ekonomisinin icatlarından veya yatırımlarından en çok önem taşıyanı 1942 ve 1945 yılları arasında ortaya çıkan politik gruplaşmaydı. Bunun adı daha sonra Başkan Dwight Eisenhower tarafından, yaptığı konuşmalar içinde hatırlanmaya değer olan tek konuşmasında koyulacaktı. 1960'ta yaptığı veda konuşmasında, Ike ülkesinin yurttaşlarını "askerî-endüstriyel kompleksin . . . haksız bir nüfuz edinmesi"ne karşı uyarmaya çalıştı. Ama bu uyarı, eğer birilerinin umrunda olduysa bile, zaten çok geç gelmişti. 1960'a gelindiğinde, askerî-endüstriyel kompleks Amerikan politik sistemi denen şeyin düpedüz *ta kendisiydi* ve bunu dert eden pek kimse yoktu. Oldukça pürüzsüz bir şekilde işliyordu; en tepede dolgun kârlar, en alt düzeyde ise eksiksiz maaşlar vardı. 20'lerde ve 30'larda ekonomiyi canlandırmak için varsıllara avantaj sağlama ve çeşitli teşvik edici yatırımlar yapma politikaları arasında gidip gelinirken, 40'lar, 50'ler ve 60'lar bu iki ekonomik politikanın tatlı bir birleşimiydi ve bu olabilecek en iyi şey gibi görünüyordu.

Hayat pahalılığı düzenlemesi -ki HPD* (ç.n.: COLA: the cost of living adjustment) olarak anılır olmuştur- o dönemde dair açıklayıcı bir göstergedir. Eugene Debs'in ve Big Bill Haywood'un zamanında, aldıkları ücretleri yalnızca kuruluş düzeyinde arttırabilmek için işçilerin grev sabotajcılara, grev kırıcılara ve federal birliklere karşı mücadele etmeleri gerekiyordu -ve sonra da genellikle amaçlarına ulaşamıyorlardı. 1960'larda HPD'nin meydana çıkışıyla ise

maaş zamlarının yanı sıra ücretli izinler, fazla mesai teşvikleri, sağlık sigortası ve emeklilik planları da sözleşmelerde yer alır hale geldi. Bu dönem Amerikalılar için Büyük İşçilik çağıydı. 1930’larda hayat mücadelesi vermek zorunda kalmış olan Büyük İş Gücü* (ç.n.: Özellikle Birleşik Devletler’de büyük, örgütlü sendikalar için kullanılan aşağılayıcı bir tabir. Sendika lehtarları genellikle bu terim yerine örgütlü iş gücü ifadesini kullanmayı tercih ederler.) askerî-endüstriyel kompleksin, küçük de olsa bir paydaşıydı. Birleşik Devletler kadar zengin bir ulusta, daha makul ne olabilirdi ki? İyi işler, sistemin ihtiyacı olan alım gücünü sağlıyordu. Bu işler, yağ bol endüstriyel ilişkilere yapılmış akıllıca yatırımlardı.

Karşı-kültürel bir dönem olan 60’lara dair tüm tartışmaların tam göbeğinde yer alan şey refahtır. Dönemin protestosuna, o eşsiz radikal muhalif niteliğini sağlayan şey refahtı. Refah bunu iki şekilde yapmıştır: en bariz olanı, orta sınıf gençleri için “ayrılmanın” bolluk içindeyken çok daha kolay olmasıdır. Toplum, onlara alttan büyük bir ekonomik destek sağlıyordu: sosyal programlar, olmadı ebeveynlerinin banka hesapları. Ve geri dönmek hiç de zor değildi.

Fakat savaş sonrası bolluk karşı kültürü çok daha önemli olan, başka bir yolla da ortaya çıkardı. Hâli vakti yerinde olan Amerika’da, yeni ve cüretli bir toplumsal kontrol stratejisi devreye girdi: ödül, ceza kadar büyüdü -hatta belki de daha çok. İkinci Dünya Savaşı’nın ardından gürül gürül akıp taşan bolluk, kurumsallaşmış Amerika’nın “serveti paylaşma”ya dair yılanmış halkçı talebe göz kırpmasını maddi olarak mümkün ve makul hale getirdi. Gümbürtülü savaş yıllarının ardından ekonomi yeni bir düzenle idare ediliyor gibiydi. Bu kadar bolluk içindeyken üç kuruşluk

maaş artışı isteği dolayısıyla işçilere boyun eğdirmeye çalışmanın ne âlemi vardı? Montaj hattında huzur ve pazara istikrarlı bir mal akışı, çatışmadan ve ayaklanmadan iyiydi. O zaman en kötü günümüz böyle olsundu! Karşı kültürü anlamak, üst sınıfın yeni büründüğü ve kurumsal zirvenin gönlünü eden eli açıklık ve hoşgörü ruhunu hesaba katmadan mümkün olamaz.

Refah Çağı'nı yaşamış olanlarımız için, bu düzenin sona ereceğine inanmak zordu. Tarihimizin ve özelemlerimizin içine öylesine derinden yerleşmişti, genişleyen ekonomiye dair teorilerle o kadar us-sallaştırılmıştı ki, adeta Amerikan medeniyetinin bariz kaderiydi. Şimdi, geriye dönüp İkinci Dünya Savaşı sonrası yaşamdan görüntülere baktığımızda, böyle bir dönemin gerçekten yaşanmış olduğuna inanmak daha da zor geliyor. Gülünç kuyruk yüzgecimsi biçimleriyle, yeni yapılmış otobanlarda seyreden arabalar şimdi dinazorların mekanik muadilleri gibi geliyor göze. Bu lıkır lıkır yakıt içen araçların günlük seyahatlerini yaptıkları rotanın bir ucunda, sıklaşıp sıklaşıp karakterden yoksun "metropolitan alanlara" dönüşmeye henüz başlamakta olan şehirler yer alıyordu. Öbür ucunda ise, televizyonda tekrar tekrar gösterilen dizilerde yaygın olarak yer alan şişirme ailelerin yaşadığı, şişirme yaşam alanlarından oluşan, düzenli bölümlere ayrılmış, keyfi bol banliyö arazileri vardı. Bu evlerin hepsinin, çim biçme makinelerinin düzenli bakımına muhtaç, yarımşar dönümlük çim bahçeleri vardı ve gıcır gıcır mutfaklarında tıka basa dolu, yük vagonu büyüklüğünde birer buzdolabı bulunuyordu. Ve işte orada, pırıl pırıl eşyaların ve uğuldayan küçük aletlerin arasında, gülümsemesi ve mutfak önlüğü daima

üstünde olan, saç başı yapılı, kendini parke cilası konusunda verdiği günlük mücadeleye adanmış, koşuşturan bir ev kadını ve anne yer alıyordu.

Dilimize herkesin tanıdığı bir tabir girdi: Kendi odaları sorulsa Büyük Buhran'a denk gelen çocukluk anılarında salondaki kanepeden başka bir yerin canlanamayacağı kesin olan ebeveynlerin, davranışlarını onaylanmadıkları altı yaşındaki çocuklarına hitaben söyledikleri "Çabuk odana!" cümlesi. Bu ailenin akşam yemeğinden sonra, evine ekmek parası getirmek için gittiği işinden yuvasının rahatlığına dönmüş olan babayla birlikte, ön planda sorulardan ya da yarışmacıların verdikleri yanıtlardan çok, dağıtılan ürünlerin teşhirinin yer aldığı hediye bilgi yarışmalarından birini izlemek üzere yerini alış gelir gözlerimizin önüne. Almak, edinmek, sahip olmak: hayatın anlamı bundan ibaretti. Almak, edinmek ve sahip olmak için gereken olanaklara sahip olmayanlar için ise, tüketiciyi borçlanmaya teşvik etmenin, tasarlanmış en gaddarca etkili aracı olarak kredi kartı peyda oldu.

Savaştan ağır hasar almış olan Avrupalılar, onları Faşizm'den kurtardıktan sonra böylesi bir bolluğa boğulmuş olan Amerikalılar'ı haset ve kin içinde izliyor ve bizlerden "cennette yaşayan domuzlar" diye söz ediyorlardı. Dönemin neorealist bir İtalyan film yapımcısı, filmlerinden birinde Birleşik Devletler'de bolluk içinde yaşayan akrabalarına yaptığı ziyaretin ardından Napoli'deki evine dönen bir adamın öyküsünü konu aldı. Adam Amerika'da yaşamın nasıl olduğu sorusuna, önüne bir kutu kâğıt mendil alıp, içinden bir mendile burnunu silip sonra da kutuyu camdan dışarı atarak karşılık veriyordu. "Tüket, fırlatıp at. Tüket,

fırlatıp at.” Günüümüzde sürdürebilirliğin gizemleri üzerine kafa yoruyoruz. Ama 40’lı, 50’li ve 60’lı yılların ülküsü tek kullanımlıktır* (ç.n.: metinde “disposability” sözcüğü yerine göre tek kullanımlılık, elden çıkarılabilirlik; “disposable” sözcüğü ise hazır, kullan-at, tek kullanımlık şeklinde karşılanmıştır.): televizyon karşısında yemek için (ambalaj miktarının yiyecekte çok olduğu) hazır yemekler gibi, televizyonun kendisi de kullan-at idi -düzenli olarak daha büyük, renkli, düğme ve ayar sayısı daha fazla olan bir şey piyasaya çıktığında hemen iskartaya dönüşüyordu-; televizyonu çevreleyen evin durumu da farklı değildi -evin babası ülkenin öbür ucunda daha yüksek maaşlı bir iş bulduğu anda boşaltılabilirdi. İki yıl kadar kullanıldıktan sonra, Amerikan şehirlerinin önemli birer ögesi hâline gelmekte olan otomobil mezarlıklarından birinde paslı bir hurda olarak son bulacakları belli olan dev yakıt içiciler de tek kullanımlıktı.

Peki ya bütün bu tek kullanımlık nesneler, kullanıldıktan sonra nereye gidiyordu? Ne tuhaf bir soruydu bu! İşte öylece ... yok olmuyorlar mıydı? Çöp öğütücüsüne giriyor ve geri dönmek üzere yokluğa karışıyorlardı. Gözden ırak olan, gönülden de ırak oluyordu. Çöpleri sıgıdıracak yerimiz kalmayacağı endişesini taşıyan yoktu. Dünya, sınırsız kapasiteli bir atık deposu olarak algılanıyordu. Çöpe dönüştürülecek kaynakların tükenebileceğine dair hiçbir endişe yoktu. Her şeyin yerine koyulabilecek bir şey mevcuttu. Plastiği keşfetmemiş miydik ki zaten?

Evlilikler ve aileler de elden çıkarılabilir bir hâl aldılar. Bir zamanlar yalnızca tuzu kurulara özgü bir lüks olan boşanma, maddi bedeli karşılanabilir bir orta sınıf ayrıcalığına dönüştü. Sonradan “aile değerleri” adını alacak

olan âdet ve gelenekler, toplumsal âdetlerin sağlıklı bir şekilde sorgulanmasına imkân sağlayan refahın hücumu karşısında un ufak oldu. Çok zamandır aile politikası sınırları içinde tutulan gizli dertler ve kırgınlıklar, ansızın çekilmez şeyler olarak görülmeye başlandı. Toplum tarihçilerinin on dokuzuncu yüzyılın idealleştirilmiş burjuva ailesi hakkında bildikleri her şey -yani, bu düzenin kadın ve çocukların ataerkil zaptına dayandığı- nihayet su yüzüne çıkıyordu; tıpkı bitmek bilmeyen kuşaklar arası sürtüşme gibi. Artık çalışmayacak durumda olan büyükanne ve büyükbabaların, yani bir zamanlar çocuklarının evlerine doluşan bağımlı nüfusun derdi, artık bağımsızlıklarını garanti eden Sosyal Güvenlik ve Medicare* (ç.n.: 65 yaş üstü vatandaşlara yönelik sağlık sigortası) tarafından “uygun bir ücret karşılığında” çözülebiliyordu. Yaşlılar karavanlarıyla başlarını alıp gittiler veya emekli evlerine taşındılar. Bugünlerde bunu açık yüreklilikle söyleyebilecek insanlar bulmak pek mümkün olmayacaktır ama, son zamanlarda anlaşmazlık konusu hâline gelmiş olan bu haklar yaşlıların açgözlülüğünden ziyade gençlerin bencilliği üzerine gündeme gelmiştir. Tüm bunlar yaşlıların yükünü, giderek daha da fazla kariyer öncelikli ve geçici düzenlerle yaşamaya başlayan genç neslin üstünden almaya yönelik bir çabaydı.

Daha da önemlisi, refah anne-babaların sorun çıkaran çocuklarını, taleplerini maddi imkânlarını kullanarak karşılamak yoluyla zapt etmelerini olası kıldı. Eğer çocukların kendi odaları olabiliyorduyorsa, neden kendi arabaları, kendi paraları, kendi kültürleri de olmasındı? Dr. Spock’ın serbest çocuk yetiştirme teorisi hoşgörüyü onaylıyordu; dolgun maaşlar da eli açıklığa fırsat veriyordu.

Bunun sonucu da daha önce hiç eşi görülmemiş ölçüde üstüne düşülmüş çocuklardan oluşan bir nesil oldu -bebek patlaması* (ç.n.: Soğuk Savaş ile İkinci Dünya Savaşı arasında doğum oranlarında görülen devasa artışı ifade etmek için kullanılan tabir.)- anaokulundan eve getirdikleri bütün parmak boyası resimlerin hayranlıkla karşılanması ve lise hayatında karşılaştıkları bütün sorunların bir aile saplantısı hâline gelmesi gerektiğine inanarak büyüyen bir nesil. Ceplerinde gönülleri istediğince harcayabilecekleri bir paraları olan yeni yetmeler kısa zamanda bir potansiyel kazanç kapısı hâline geldiler. Gençlik kültürü başta mallardan ibaretti: kıyafetler, plaklar, filmler, kozmetik ürünler. Ergen ise bir piyasa olarak icat edildi. Ama bu piyasa yaşamın derin iç gözlemlere en teşne olan yeni yetmelik yıllarında öz farkındalığı tehlikeli biçimde yoğunlaştırdı. Bu vahim bir gelişmeydi. Sebepsizce yola çıkan isyankârlar, çok geçmeden isyanlarını gerekçelendirecek bir dava bulabilirlerdi.

Ne acayip bir yaşam biçimiydi bu! Ancak herkesin artmakta olan beklentilerinin rahatlıkla karşılanabileceğinin varsayıldığı bir ekolojik cehalet serasında coşabilecek olan aldatıcı bir tüketici cenneti. Bugünlerde ders verdiğim öğrenciler bir zamanlar gerçekten de orta sınıftan her çocuğun (ve benim gibi işçi sınıfından gelen pek çok çocuğun) muhakkak ucuz bir üniversite eğitimi alabilecek olduğuna, her üniversite mezununun işinin hazır olduğuna, ekonomi teorisyenlerinin garantili bir yıllık gelir karşılığında çalışma kavramını ortadan kaldırma olasılığını ciddi bir şekilde tartıştıklarına inanmakta zorlanıyorlar. Şimdi bulunduğumuz yerden, bütün bunların Roma aristokrasisinin ırmağın öte yanında barbarlar görünüş su kemeri

sızıntıları başlamadan önceki altın çağı gibi geçici bir evre olduğunu görebiliyoruz. Refah Çağı tarih kitaplarında dünyanın bolluk açısından kalıcı bir düzliğe girişi olarak değil, yeryüzündeki canlıların durumuna dair gerçeklerden haberdar olmadan önce, kitlesel düzeyde gerçekleşmiş olan son aşırılık feveranı olarak anılacaktır.

Elbette, gerçeklik görünenden bir hayli farklıydı. Herkes de büyük tüketici cümbüşüne dâhil değildi. İç bölgelerdeki şehirler “öteki Amerika” idi. Bu yerler düşük vasıflı, çalıştırılmaz işçilerin sığındığı limanlara dönüşüyordu. Göz zevkini bozan yoksulları yol üstünden çekerek alışveriş merkezlerine ve apartman dairelerine yer açmaya “kentsel yenileme” adı veriliyordu; sokaklarda ise bunun adına başka bir şey deniyordu: “Zenci Öteleme.” Ama öte yandan, ekonomi kesin sayılar kadar -belki daha da büyük ölçüde- hayal ve arzulara da dayanan bir çalışma alanıdır. Bir ekonomik sistemin vadettikleri, temin ettikleri kadar önemlidir: vaatler avutur ve şevklendirir. 2. Dünya Savaşı’nı izleyen otuz yıl boyunca, refah norm olarak görüldü; refahın olmadığı yerde, yoksul “kesimler”den söz ediyorduk. Bu ifade biçimi bile durumu gözler önüne sermeye yeter. Yoksulluk, endüstriyel gelişimin yakında dünyayı tamamen saracak olan muzaffer yükselişine karşı çetin ve talihsiz bir direniş olarak görülüyordu. Herkes de refah trenine binmiş değildi, ama insanlar politik çalkantı ve reformlar yoluyla, olmadı kaçınılmaz refah mantığıyla bunu başaracaklarına veya başarabileceklerine inanıyorlardı. “Bir dalga yükseldi mi, bütün tekneleri kaldırır,” beyanında bulunuyordu John Kennedy. Bırakiverin sistem bolluk yağdırmaya devam etsin, yakında hepimiz Ozzie ve Harriet* (ç.n.: Amerikan ev

yaşantsını konu alan bir televizyon dizisi.) gibi bir hayat süreceğiz.

Refah toplumunun bu gönenç dolu manzarasını tepeden izleyen yönetici tayfa için Amerika'nın basbayağı toplu hâlde eli açıklığa evrilmiş olduğuna inanmak güç değildi. Ama şöyle bir durum da vardı ki, iyi yönetilen refah sayesinde cömert üstlerine hiç zorluk çıkarmayan bir (C. Wright Mills'in tabiriyle) "şen robot" nüfusu ortaya çıkmıştı. Göz yumdurmaya güvence altına almanın yolu olarak, hoyrat baskıcılığın yerini rüşvetçilik aldı. Anlaşma şöyleydi: meydana Pentagon, CIA ve General Dynamics'e bırakın ve bereket kazanı kaynamaya devam etsin. İtaatkarlığın ödülü hiç böylesine büyük olmamıştı. Öte yandan, muhalefetin cezasının bu kadar ağır olduğu da nadiren görülmüştü. Haddini aşanlar için McCarthy'nin sopası hazırды. Bu günler, insanların işlerinden, erişim yetkilerinden ve kredi notlarından olma korkusuyla İnsan Hakları Beyannamesi'ni destekleyen kampanyalar için imza vermeyi reddettikleri günlerdi.

Ne yazık ki, askerî-endüstriyel komplekse politik gündemi belirlemek üzere tam yetki vermenin bazı bedelleri vardı -demokrasinin iptali gibi. Ya da daha da beteri, uygar dünyanın büyük kısmını yakıp kül etmek gibi. Askerî-endüstriyel kompleks, ne de olsa, başta kendi varlığını sürdürebilmek için otoriter bir tarza ve paranoyak bir jeopolitik dünya görüşüne dayanan bir sistemdir. Öyle olmasa, giderek genişleyen savaş devleti ve bitmek bilmeyen silahlanma yarışı nasıl gerekçelendirilebilir? SSCB'nin Stalin sonrası yönetimi barış içinde bir arada yaşama konusunda

ciddi idiyse bile (ve zaten bundan nasıl emin olunabilirdi?), birleşik-askerî yapımız bu teklifi kabul etmeyi nasıl göze alabilirdi ki? Soğuk Savaş askerî-endüstriyel kompleksin can damarıydı ve Soğuk Savaş beraberinde dehşet dengesini ve dünya çapında bir korku topluluğunu getirdi. Er ya da geç, parmağı düşmanın üstünde olanlardan biri illaki bir hesap hatası yapacaktı. Peki ya o zaman? Mahşerî güçle kendinden geçmiş olan, yüksek yerlerdeki düşünürler, “kabul edilebilir kayıp seviyeleri”ne dair gerçeküstü termonükleer senaryolarla flört etmeye başladılar -ki söz konusu seviyeler yüz milyona ulaşıyordu ... en fazla.

1960’ların başında, *Dr. Garipaşk (Dr. Strangelove)* filmi bu tür uç dehşet senaryoları üstüne kara mizah yapıyordu. Film hicvi Eski Üslup gibi tınlıyordu (“endişelenmeyi bırakmayı ve bombayı sevmeyi öğrenin”), ama öyle değildi. Önemli bir yeni karşı-kültür temasının sesi duyulmaya başlanmıştı: yüksek makamlarda delilik. Freud’un bilinçdışını keşfiyle başlamış olan bu yüzyılda, nihayet politikanın psikolojik boyutu su yüzüne çıkıyordu. Belki hastalıklı fantaziler ve cinsel sapkınlık, akıl ve sayılardan daha çok ilişkiliydi politikayla. Psikoz, esenliğimize karşı basit yozlaşmadan daha ciddi bir tehdit olabilirdi. Korktukları şeyleri tam da korkularından ötürü yapan bu generaller ve kompulsif bir şekilde maço olan stratejistler söyledikleri şeylere gerçekten inanıyor olabilirler miydi? RAND Corporation’daki* (ç.n.: 1948’de California’da kurulmuş olan bir araştırma merkezi. Başlıca çalışma alanları ulusal güvenlik ve kamu yararıdır. Devlet, eyalet yönetimleri ve yerel yönetimler tarafından desteklenmektedir.) uzun masaların etrafında oturan takım elbiseli adamların 3. Dünya Savaşı’ndan

küstahça bir “şiddet orgazmı” olarak söz etmelerine ne anlam verecektik?

Refah Çağı’nda yaşam birtakım sürtüşmeleri ortaya çıkarıyordu. Gani gani kredi kartı ve arka bahçede barbekü keyfi... gizli hükümetin ve yırtıcı hayvanın Beytüllahm’a aldırışsızca yürüyerek* (ç.n.: Şair William Butler Yeats’in İkinci Geliş adlı şiirinden bir alıntıdır. Cevat Çapan çeviri-siyle.) her zamankinden çok yaklaşması karşılığında. Sonunda elde edilen kazançlar alınan risklere değer miydi? Annebabaların aşırı ilgisiyle yetiştirilmiş olan nesil bunu sorgulayabilecek durumda değildi. Buhran sırasında olup savaşın içine doğarak, gerekenden fazlasını kurban etmişti. Artık gevşeyip hayatın tadını çıkarma şansını kucaklıyordu. Ve tadı çıkarılacak çok şey vardı. Aşırı serbestlik yalnızca gençliğin kültürel mülkiyetinde değildi. Dr. Spock’ın çocuklar için yaptığını, Dr. Kinsey de yetişkinler için yapmıştı. Çoktandır baskılanmakta olan ne varsa hepsinden neşe içinde sıyrılınyordu. Sansürcülük ortadan kalkıyordu ve daima başlıca toplumsal kontrol araçları arasında yer almış olan cinsel hicap hızla demode oluyordu. Erotik keyif suçluluktan muaf bir şekilde yaşanabilir hâle geliyordu. Açıkça tartışılabiliyor ve gösterilebiliyordu ve Hap* (ç.n.: Genel olarak oral kontraseptiflerden söz etmek için kullanılır.) sağ olsun, sınırsızca tadına varılabiliyordu. Doğrusu, seks sisteme hizmet eden çeşitli biçimlere bürünüyordu. Playboy Club tavşanlarının arasında kendinden geçmek, başarılı Şirket Adamı’nın en büyük ödülleriendi. 70’lerin başına gelindiğinde, Club Med tatilleri ve coşkulu bekâr barları kurumsal statü ikramiyeleri hâlini almıştı. Neo-Marksist eleştirmen Herbert Marcuse bu taktiğe “baskılayıcı desüb-

limasyon” adını vermişti: huzursuzluğu şöyle bir kırmaya ve bütünlemeye yetecek ama istikrarlı bir endüstriyel düzen için gereken disiplini tehlikeye atmayacak kadar.

Refah Çağı egemen elitler açısından, üstünlüklerini karşı tarafı aç bırakıp ezip geçerek itaate zorlamak yerine boyun eğmeye ayartarak sürdürmek konusunda cüretkâr bir deneyi temsil ediyordu. Belki kurumsal liderler bunu daha çok bir toplumsal kontrol stratejisi olarak görüyor; içtenlikle, sistemi uygarlaştırmakta olduklarına inanıyorlardı. Hızla gelişen dernekleri aracılığıyla kendilerine bel bağlamış olan milyonlarca kişiye hibeler ve ödüller savuruyorlardı. Üniversitelere bağışlar yapıyor, araştırmalara ve sanata destek veriyorlardı. Belki de heybetli isimlerinin *İlyada*’nın Helenistik kabilelerindeki gibi bir çarşı ozanı aracılığıyla çağlar boyu yankılanmaya başlayacağı günü öngörmüşlerdi. GM, GE, AT&T, IT&T* (ç.n.: Elektronik, bilişim, telekomünikasyon şirketleri.): yokluk sonrası uygarlığının çiçekleri. Pek çok kurumsal liderin Amerikan toplumunu yeni bir insanlık ve mükemmeliyet düzeyine yükseltmekte olduğuna açık yüreklilikle inanmış olabileceği gerçeği kuşkusuz, çok geçmeden başlıca yararlanıcılarından görecekleleri kıymet bilmezliğin yol açtığı kırgınlık ve içlenmeyi arttırmıştır.

Nihayetinde, yetişmekte olan yeni nesil için bu insanların gösteriyor oldukları cazip insancılığın kıymeti var mıydı? Bebekliklerinde her istediklerinde karınları doyurulmuş olan yeni nesil için, istediklerine hemen kavuşmak bir iyi hâl ödülü değil, olayların doğal akışı demektir. Altmışların başında bu aşırı serbestlik içinde yetiştirilmiş gençlik, üniversite kampüslerine anne-babalarının onlara doğdukları andan beri sağlamak için çırpındıkları özgürlük ve

mutluluğun aynısını bulma beklentisiyle ayak basıyordu. Bu, *MAD* dergisiyle* (ç.n.: 1952 yılından beri yayımlanmakta olan Amerikan hicvi mizah dergisi.) ve *Çavdar Tarlasındaki Çocuklar* kitabıyla büyümüş bir nesildi. Onlara anne-babalarının yaşam tarzının alay konusu olduğu öğretilmişti. Onlara (Paul Goodman'ın tabiriyle) “büyüyüp absürt bir hâl almak” dışında ne şans bırakmışlardı ki? Ellili yılların sonuna doğru, bu neslin kimlik krizindeki daha gözüpek üyeleri çoktan hippî şairlerin ve Greenwich Köyü halk şarkıcılarının, ruhlarını General Motors firmasına satmış babalarından ya da bütün gün kafalarını daha iyi bir bisküvi pişirebilmenin yolunu bulmaya yoran annelerinden daha iyi rol modelleri olduklarına karar vermişlerdi. İşlerinin başında olmaktan ziyade, “yolda” olma hayalleri kuruyorlardı. Saç bir mesele hâline geldi: saç uzatmak muhalefet etmek demek oluyordu. Argo konuşmak bir mesele hâline geldi: laf aralarına boşlukları doldurmak için serpiştirilen argo sözcükler saygısızlık demek oluyordu. Evlilik dışı seks bir mesele hâline geldi: riskten muaf hafifmeşreplik ve yüksek olasılıkla kontrolden çıkmış kadınlar demek oluyordu. Bir cigaralık tüttürmek de bir mesele hâline geldi: yasadışı hâl ve yasadışı bilinç demek oluyordu. Mesele bulmak kolaydı. Can çekişmekte olan mahrumiyet ahlakı ile temel işlevi hazzı zorunlu kılmak olan bereketli yeni ekonomik düzenin arasında kalan boşluklarda bolca mesele türüyordu.

Altmışların başlarının genç insanları kampüse, eğitimin kendini ifade etmekle, özgür seçimlerle ve radikal olasılıklarla alakalı olduğu izlenimiyle ayak basıyordu. Çok geçmeden ise bu çok yönlü ve çok kollu tesisin çok farklı bir politik gündeme adanmış olduğunu öğreniyorlardı: buralar,

savaş efendilerine taahhüt edilen bomba fiziği çalışmaları sayesinde geliyordu. Zorunlu, kalabalık üniversite dersleri yoluyla, Pentagon akademilerini yönetenler askerî-endüstriyel komplekse hizmet edecek olan personeli işe almak üzere orada bulunuyorlardı. Daha da fenası, savaş efendileri kimi zaman insanlardan canlarını vermelerini de bekleyebiliyorlardı. Çünkü dünyanın çeşitli yerlerinde gerçekleştirdikleri birkaç ufak askerî macera arasında, Vi-etnam adı verilen ve kan dökme işinin beklenenden epeyce uzun sürdüğü, küçük çaplı bir çarpışma da yer alıyordu. Ama dert edilecek bir şey yoktu. Bu mesele çok geçmeden temizlenebilirdi -yeterince piyon asker* (ç.n.: *cannon fodder*. Savaş sırasında top atışlarıyla öleceği kesin olan askerleri ifade eden bir tabir.) bulunabildiği sürece.

Altmışların ortasına gelindiğinde, piyon bulmak zorlaşmıştı - yeterli malzeme ancak alt sınıfta vardı. Ve hatta azınlıklar bile esas yeri Yoksullukla Savaş'ın ön safları olan siyahi gençliğin sırtından, Büyük Toplum'un kaynaklarını yiyip bitirmekte olan bir savaş gayretine karşı yükseltile -Martin Luther King Jr. ve Malcolm X gibi- sesleri duyuyorlardı. Pohpohlanan beyaz gençliğe gelince, giderek artan sayılarla, Vietnam'a bir kariyer fırsatı olarak bakmayı düpedüz reddediyorlardı. Bolluk ve serbestlik içindeki yaşam tarzının hüküm sürdüğü alışılmadık geçmişleri onlardan çürük askerler çıkarmıştı. Kimileri "Savaşma, seviş" gibi sloganlarla kafa buluyordu ama bu, hoş ve nazik bir duyarlılıktı ve o zaman için söylemesi cesaret gerektiren bir şeydi.

O hâlde burada eski solcu ideologların hiç ön-görememiş oldukları bir çelişki söz konusuydu. Marksistler hep, devrim niteliğinde bir değişimin proleteryanın "yoksullaştırılması" temelinde gerçekleşeceği öngörüsünde bulunmuşlardı. Ancak yoksulluktan çıkmış Amerika'da, isyan en az beklendiği yerden çıkıyordu: askerî-endüstriyel kompleksin, çıkarlarını korur görüldüğü, ziyadesiyle burjuva elitin genç üyeleri arasından. Genel refahın sağladığı güvenliğin bütün avantajını kullanarak, bu nesil yaşamı edinmekten ve harcamaktan ibaret olmayan bir şey olarak gördüğünü gösteren düzeylerde özgürlük, kendini ifade etme imkânı ve keyif talep etmeye başladı. Daha kötüsü, yaşamın yetişkinlik döneminde nadiren göze alınabilecek türden bir idealizm istiyordu. Kendilerine bu imkânları sağlayanlara teşekkür

etmek yerine, şarkılarında ve şiirlerinde onlara verip veriş-tirdiler ve kentsel sanayi toplumunun haklılığına ve akla uygunluğuna dair ciddi şüpheler ima eden meseleleri gündeme getirmeye geçtiler. Yaptıkları şeyin maddesel ilerleme mitini sorgulamaktan aşağı kalır yanı yoktu. Bu neslin kimi üyeleri toprakta kendi hâlinde bir yaşam sürme isteğiyle kırsal topluluklara çekildi; kimileri ise kendilerine birer Kızılderili çadırı veya Moğol çadırı uydurup gönüllü olarak göçebe bir yaşam tarzına geçtiler. Bunlar, liderlerimizin gelecek planlarının doğru olmayabileceğini ima eden rahatsızlık verici hareketlerdi.

O dönemin McCarthyçileri sisteme dair her türlü şikâyetin Komünist zihniyetten esinlenmiş olduğu teşhisine varıyorlardı. Ama karşı-kültürün eleştirisi, geçmişin bilindik ideolojilerine dayanmıyordu. Komünist ve Sosyalist Sol, sanayiciliğe her zaman kapitalist hasımları kadar bağlı olmuş, onu kaçınılmaz bir tarihsel evre olarak görüp sorgulamamıştı. Bu açıdan bakıldığında, tartışılması gereken tek şey sistemin mülkiyeti ve kontrolüydü. Ama burada söz konusu olan şey, tamamen farklı bir yaşam kalitesinin hasretini çeken bir muhalif hareketti. Yalnızca politik üstyapiyı sorgulamaktan ibaret değildi; erkenden gelişmiş bir ekolojik içgörüyü, o üstyapiya temel teşkil eden sanayi şehri kültürüne meydan okuyordu. Ve daha da can sıkıcı olan yanı, muhalifler arasında doğrudan o kültürün akli başındalığını sorgulayanların oluşuydu. Bu psikik ayrılıkçılar, değişik toplum durumları oluşturma ihtimali olabilecek, değişik bilinç durumlarına ilişkin bir arayışla yola çıktılar. Bugün, uyuşturucular öyle bir çaresizlik sığınağı ve temel bir organize suç ögesi hâline geldiler ki, onların politik-kültürel-

ruhani gündemin ayrılmaz bir parçası olarak görüldükleri bir zamanın ne kadar kıymetli olduğunu görmek zor. Altmışlı yıllarda, saykodelik deneyimin amacı algı kapılarını arındırmak ve böylece doğal dünyaya ve insan ruhuna dair hiçbir şeyin artık herhangi bir kutsallık taşımadığı bir kültürün içinde, her şeyin ilahî nitelikte görülebilmesini sağlamaktı. Bu, modern hayatın resmi amaçlarını destekleyen bir Gerçeklik İlkesi değil tabii.

Karşı kültür yandaşlarının sayısını hiçbir zaman kesin olarak bilemeyeceğiz. Karşı kültür söz konusu olduğunda bir aidiyetten söz etmek bile hatalı olabilir. Karşı kültür daha ziyade, şu ya da bu ölçüde, kendisine denk gelen pek çok kişinin dikkatini çekmiş ve onları kendine hayran bırakmış bir tasavvurdu. Muhalefetin büyüklüğünden çok derinliği idi önemli olan. Daha önce protesto hiç felsefi olarak böylesine derine inip tam da gerçekliğin, akli başındalığın ve insanlığın amacının anlamına dalan konular öne sürmemişti. O muhalefet, gelmiş geçmiş bütün toplumlarca yaratılmış bütün kültürel değerlerin yeniden değerlendirilmesi için, görülmemiş ölçüde tutkulu bir politik gündemin gelişmesine zemin sağladı. Her şey sorgulanmaktaydı: aile, iş, eğitim, başarı, çocuk yetiştirme, kadın-erkek ilişkileri, cinsellik, kentçilik, bilim, teknoloji, ilerleme. Servetin anlamı, sevginin anlamı, hayatın anlamı -hepsi de üzerine kafa yorulması gereken konular hâlini aldı. “Kültür” nedir? “Mükemmeliyetin” ne olduğunu kim belirler? Ya da “bilgi” veya “akıl”? Ve köklü kurumların tartışmaya katılmak için yeterince hızlı davranmadığı noktalarda, eldeki imkânlarla yeni kurumlar oluşturuluyordu: bağımsız üniversiteler, bağımsız klinikler, gıda komploları, yeraltı basını, kolektifler,

komünler, kabile aileleri, birbiri ardında ortaya çıkan zanaatler. Egemen kültürün gururu olan teknoloji bile yeniden düşünölme ve yeniden yapılma sürecine tabi tutuldu. Pürneşe, IBM'in devasa bilgisayar motorlarını acayip görünümlü ama, tatlı bir cingözlükle elde yapılmış, bir daktilo klavyesiyle çalışan ve televizyon ekranını ikili sayılarla kodlanmış anlamları göstermek üzere tuhaf, yeni bir kullanım biçimine uyarlayan iletişim araçlarına dönüştürmeye koyulanlar oldu. Bu araç, şahsi bilgisayar, elektronik küresel köyün sinir sistemi olabilir miydi?

Heyecan verici zamanlar. Cambridge, Madison, Ann Arbor, Berkeley, New Haven gibi hayat dolu merkezlerde yeni bir fikrin, yeni bir protestonun, yeni bir deneyin gündeme gelmediği tek bir gün geçmiyordu. Ama sonunda çok geldi. Değerlendirip sindirmek için çok fazla malzeme. Bu, gününü gün eden bir nesildi. Bu hafta Berkeley'de parlak bir fikir oluşturan insanlar, haftaya Santa Fe'de, sonraki hafta da Katmandu'da olabiliyordu. İdealist niyetlerle yapıverdikleri şeylerin çok azı köklenebildi. Doğrusu, karşı kültürün gereğince tartışmaya açtığı konuların çoğunun - evlilik, aile hayatı, iş, okul- sağlam bir değişikliğe uğraması için ufak bir azınlığın birkaç yıllık eleştirel ilgisi yeterli değildi. Hiçbir toplumun bütün tarihini, mitolojisini, ahlak anlayışını ve bilinç durumunu tek bir nesil içinde yeniden değerlendirmesi beklenemez. Nihayet, bütün muhalif enerji önce Vietnam'ın üstünde toplandı, sonra da Watergate'in - bunların ikisi de zekâ inceliklerini ve narin yeni içgörülerini yutan, gaddarca ortada duran konulardı.

Karşı kültür protestosunun iz bırakan kalıcı başarıları da oldu. Kentçi sanayi toplumunun sınırları üzerine kafa

yormaya istekli birileri olmasaydı, çevre hareketi asla muhafazakâr yöneliminin ötesine geçemezdi. Karşı kültür, büyüme ekonomisinin aşırı tüketim odaklı yaşam tarzının ve insan merkezli bilimin yeniden değerlendirilmesini gerektiren can alıcı bir kuvvet olarak insan ekolojisini yeniden keşfetti. Soylu vahşi mitine* (ç.n.: İnsanın medeniyet öncesi, doğal hâliyle iyi olan ve medeniyetin etkisiyle yoldan çıkmamış hâlini anlatmak için kullanılan bir terimdir. Fransız edebiyatında çok rağbet görmüştür.) dair yeni, ekolojik temelli bir okuma geliştirdi. Sanayi toplumunun kalbinin attığı yerde, gençler ilkel insanların kültürlerini yüceltiyorlardı; onların kendi yaşam alanlarında sürdürülebilir bir yaşam sürme kapasitelerinde bir bilgelik görüyorlardı. Bu, çevre hareketine yalnızca kaynak idaresi konusundan ibaret olmayan kültürel bir itki kazandırdı.

Aynı şekilde, yalnızca ataerkil kurumlara değil, kendi kocalarının ve sevgililerinin erkek şovenizmine de karşı durmuş olan kadınların cesareti olmasaydı, bugün bildiğimiz hâliyle bir kadın hareketinden de söz edemiyor olurduk. Bugün, başarılı kariyerleri olan profesyonel kadınlar da dâhil olmak üzere, ne zaman bir kadının ağzından “Ben feminist değilim” feragatini duysam, geçmiş nesillerin feministleri olmadan şu anda bulundukları yere nasıl gelebilirlerdi diye düşünüyorum. Acaba bu kadınların kaç 1950’lerin kadın dünyasında yaşamayı isterdi? O dünyanın kuyusunu kazanın kim olduğunu düşünüyorlar acaba?

Bir zamanlar büyük cesaretle cinselliğe dair tüm basmakalıp düşüncelerin yerindeliğini sorgulayanlar olmasaydı eşcinsel özgürlük diye bir şey de olmazdı. Orta sınıf, beyaz müttefikleri olmasaydı eğer, ırksal ve etnik özgürlük

hareketleri de ırkçılığın kültürel ve psikolojik alt desteğine dair derin bir okumadan yoksun, tek taraflı bir savunma olmaktan öteye geçemezdi. Beyazlar da projeye dâhil olup yeni bir karşı kültür standardı olarak çeşitliliği onayladıklarında, beyaz olmanın yapısökümü kitlesel temayülde son derece huzursuzluk verici bir hâl alır. Bu çabanın arkasında, tıpkı kadın hareketinin arkasında olduğu gibi, insan kişiliğinin gerçek, değerli ve sonsuz ölçüde ilgi çekici olduğuna dair yeni bir anlayış yatar. “Amerika’nın şarkısını duyuyorum,” demiştir karşı kültürün ortaya çıkışından önce de kâhince bir karşı kültürel tutumu olan Walt Whitman bir zamanlar. Coşkuyla söz ettiği o “çeşit çeşit şarkılar” hiçbir zaman bu olağanüstü dönemde olduğu kadar çok sayıda farklı gırtlaktan, öylesine görkemli bir şekilde duyulmamıştır.

Başlangıcından itibaren, otoriteye böylesine güvenmeyen ve baştakilerden böylesine şüphe duyan karşı kültür, uzun vadeli bir örgütlenme yoksunluğundan mustarıptı. Değerlerine kalıcı bir politik yapı kazandırmaya en çok yaklaştığı an, yetmişlerin başında Demokratik Parti'nin başına McGovern'ın geçmesi gayreti oldu -idealist ve de bir felaketle sonuçlanan bir gayretti bu. Bu çabanın başarısızlıkla sonuçlanmasıyla birlikte, eski Demokrat Parti seçim bölgeleri birer birer muhafazakâr tarafa kayarken, Amerikan politikasının liberal kanadı genel ulusun gözündeki konumunun istikrarlı bir şekilde itibar kaybetmekte olduğunu gördü. Miras aldığı kurumları yeniden canlandırarak kullanmanın bir yolunu bulamayan bir hareket - söz konusu kurumlar siyasî parti sistemimiz kadar kusurlu olsa bile- önderlik sunmayı bekleyemez.

Ama karşı kültür daha da kötü bir hata yaptı. Sanayi toplumunun en yüksek iktidar odağı olan kurumsal egemen çevrenin istikrarını ve işini bilirliğini fena ölçüde hafife aldı. Amerikan politikasında paranın sözü geçer. Parası olan, istediği kadar sağlam kafayı ve örgütlenmek için gereken tüm hüneri elde edebilir. Askerî-endüstriyel kompleks aleyhinde su yüzüne çıkan her şey için, dudak uçuklatan bir itibarla misilleme yapan kurumsal sistemin karşısındaki muhalefetten daha dayanıklı olduğu ortaya çıktı. Her şeyden önce, askerî harcamanın sürekli olarak güneydeki eyaletlere yönlendirilmesi askerî ve ticari cemiyete beklenmedik ve öngörülememiş olan bir müttefik kazandırdı: koyu Hıristi-

yanlar. Yatırımların sendikasız iş gücü arayışı içinde güneye yönelmesiyle, oy hakkı ve politik nüfuz da oraya kaydı. Eski Usül Din kiliseleri, ki buralarda artık televizyon üzerinden vaaz veriliyordu, güney eyaletlerini bir muhafazakârlık kalesine dönüştürmek için gereken kadroları, örgütlenmeyi ve şevki sağlıyordu. Bunun bir sonucu olarak, liberallerin kilise-devlet ayrılığını lağvetme konusuna eğilmiş olan dinci bir “toplumsal gündem” karşısında temel medeni hakları savunmak için her zamankinden daha fazla kaynak ayırmaları gerekiyordu. Esneklik ve serbestlik içinde salınılan altmışlarda kim derdi ki seksenlere ve doksanlara varıldığında Amerikan politikasının liberal kanadı zamanının bu kadar büyük bir kısmını eşcinsellik ve kürtaj haklarını savunmaya ve duaları ve yaratılışçılığı okullardan uzak tutmaya ayırmak zorunda kalacak? Çoğunluğunu Amerika’nın en iyi üniversitelerinden mezun olmuş ve kozmopolit hayatlar süren insanların oluşturduğu kurumsal elitlerin Scopes Davası’nı * (ç.n.: 1925 yılında, Tennessee eyaletinin insan evriminin okullarda öğretilmesini kesin olarak yasaklayan Butler Yasası’nı ihlâl ettiği gerekçesiyle lise öğretmeni John Thomas Scopes’a karşı açılmış bir davadır. Bu dava, kamuoyundan büyük ilgi görmüştür.) andıran hamlelerin yanına kıvrılmaya gönüllü olması politik alaycılığın kesinlikle en tatsız önlemlerinden biri olmuştur. Toplumumuzun en karanlıkta kalmış ve şiddetle tahammülsüz olan kuvvetlerini bile isteye desteklemişlerdir -ki bu kuvvetlerin içleri gücenmişlikle öylesine yanıp tutuşuyordu ki eğer tam yetkileri olsaydı cadı yakar, zinacı kadınları damgalarlardı* (ç.n.: Salem cadı mahkemelerine ve Nathaniel Hawthorne’un *Kızıl Damga -Scarlet Letter-* adlı eserine gönderme yapılmaktadır.).

Gelgelelim kurumsal cemiyetin İncil Kuşağı* (ç.n.: A.B.D.'nin Güneydoğu ve Merkez Güney eyaletlerini ifade eden bir tabir. Bu bölgelerde toplum ve politikada muhafazakâr koyu Protestanlık hüküm sürer. Düzenli olarak kiliseye gitme oranları ülkenin geri kalanına kıyasla genel olarak daha yüksektir.) gericileriyle yaptığı iş birliğinden daha da etkili olan şey, refah toplumunu sistematik bir şekilde lağvetmesi olmuştur. Dolgun maaş çeklerinin ve kültürel serbestliğin nasıl korkunç sonuçlara yol açtığını gören iş dünyası liderleri daha kestirme ve geleneksel bir silah kullanmaya karar vermişlerdir: ekonomik güvencesizlik. Bir zamanlar refahı herkes için mümkün kılmayı vadeden işleri ihraç etmiş ve yüksek maaşları savunan sendikaları mahvetmişlerdir. Bunun kurumsal cömertlikten çok daha verimli bir toplumsal kontrol biçimi olduğu görülmektedir. Yeni küresel ekonomi içinde Amerikalı işçiler, tek istedikleri çalışacak bir işleri olmasıyken bile kölece çalışma şartlarıyla baş etmeye mecbur tutuluyorlar. Seksenlerin başından beri sokaklarımızı ve televizyonlarımızın ekranlarını dolduran evsizler, Amerika'da insanın ne kadar aşağılara düşebileceğinin sürekli bir anımsatıcısıdır. Reagan yıllarının sözde mali muhafazakârlarının yönetimi altında artan bütçe açıkları, bir zamanlar ekonomik kaymayı sonlandırmayı vadeden bütün toplumsal programları lime lime etmiştir. Hovarda liberaller bile ulusu böylesi derin bir borca sokma ihtimali karşısında geri çekiliyorlar. Bir zamanlar iş gücünü zor zamanlara karşı destekleyen güvenlik ağı tel tel ayrılarak paramparça edilmiştir ve artık yeni bir Sosyal Darwincilik, bunu kendine hak görerek işsizleri ve evsizleri sokaklarda gerçekten aç kalma tehlikesiyle yüz yüze bırakmaktadır. İnsan neredeyse, gelişmekte olan sağ kanat düşünce ku-

rumlarında şevkli (ve dolgun maaşlı) bir danışman grubunun oturup Andrew Ure, Edwin Chadwick ve Papaz Malthus'un eserlerinin sayfalarını çevirerek endüstriyel geleceğimiz için "yeni fikirler" bulmaya çalıştığını düşünüyor: yetimhaneler, düşkün evleri, prangalı mahkûmlar, devlete mali yardım başvurusu yapanların mali durumlarını ortaya koymaya yönelik araştırmalar, işkence, halka açık infazlar, şirket sendikaları ve tunç kanunu.

Şefkate ve genel edebe yapılan bu fırsatçı saldırı, kendini "halkçılık" adı altında pazarlar. Ama bu, adını aldığı kaynağın koca savaş narasıyla uzaktan yakından alakası olmayan bir halkçılıktır: "Zenginlere yağdır." Tarihsel halkçılık büyük mesele konusunda netti: "İnsanlara karşı çıkarlar." Ve hiçbir çıkar "para gücü"nden daha öldürücü değildi. Bugün öfke hâlâ ortada, ama öfkeye makul bir ahlaki hedef sunan politik kavrayıştan eser yok. Kin artık kurumsal çevrenin tepelerinden aşağıya, yoksullara doğru yönlendirilmiştir. Olay bir günah keçisi aramaya dönüşmüştür. Bunun ötesinde ise yükselip "hükûmete" yönelik serbestçe süzülen bir düşmanlığa doğru uçmaktadır. Böylesine kafasız bir husumet, yeterince ileri bir noktaya taşındığında, asgari sağlık, güvenlik ve sosyal güvenlik düzeyine karşı bir tehdide dönüşmektedir. Güçsüzleri mağdur etmenin ve federal hükûmetin elinden, halkın Theodore Roosevelt'in bir zamanlar "büyük servet sahibi suçlular" diye andığı insanlara karşı tek savunması olan düzenleme yetkilerini almanın kimin çıkarlarına hizmet edeceğini görmek için engin bir hayal gücü gerekmez.

Uğurlu olmamakla birlikte bir anlamda bu, karşı kültürün en kalıcı katkısı olarak görülebilir: insanlara gücün

ulusun önderlerini ne kadar kolaylıkla yoldan çıkardığını öğretmiştir. Ama muhafazakâr öğeler alınacak bu dersi şeytanca bir zekâyla öyle bir biçime soktular ki, halkın gazabını “Washington” a yönlendirerek genişlemekte olan kurumsal egemen çevreleri” eleştiriden muaf kıldılar. Altmışlarda, protestocular “iktidar yapısına” saldırdıklarında akıllarında Sosyal Güvenlik sisteminden ya da Ulusal Park Hizmeti’nden çok, federal hükümetin savaş çıkarma gücü, denetimci gücü ve polis gücü vardı. Hayatın o alanlarında güç istismarı kurumsal elitin tam iş birliğiyle yapılıyordu. Bugün içinde bulunduğumuz şey, mağduriyetinin esas kaynağını göremeyen tek gözlü bir halkçılıktır.

“Karşı kültüre ne olduğu” sorusu bana ilk kez 1970’te, bu kitabın yayımlanmasını takip eden altı ay içinde soruldu. Bu soru, *Newsweek* dergisinden, hevesle bir sonraki gündem yaratacak konuya geçmeyi bekleyen bir muhabir tarafından soruldu. Ayrıca, kitap piyasaya çıkınca, medyada kitabın ismini hemen protesto hareketinin bir reddi olarak yorumlayanlar oldu. *Karşı* kültür . . . bu olumsuz, kaba saba, gerici bir şey demek değil miydi? Bana bu yaygaracı genç insanlara verip veriştirmem beklentisiyle telefonlar açtılar.

Ben protesto hareketini yerin dibine sokmaya dair bu hevesi her zaman, karşı kültürün bam teline dokunmuş olduğunun bir göstergesi olarak aldım. Karşı kültür saç stillerine ve Kool Aid asit denemelerine indirgenerek önemsizleştirildiğinde bile hâlâ tehditkâr görünüyordu. Daha sonra, aşağı yukarı seksenlerin ortalarından itibaren, olağan muamele sanki olup biten gençlerin biraz eğlenip oyunlar oynamasından ibaretmiş ve asla bunun dışında birşey olmamış gibi neşeli bir hoşgörülle yaklaşmak şeklindeydi. Ama bu protestonun başka bir etkisi olmuş olmalıydı, yoksa muhafazakâr çevrenin tepkisi nasıl açıklanabilirdi? Günümüzde, “karşı-kültürel” terimi hala Sağ’ın önde gelen sesleri tarafından karalama ve kötüleme amaçlı olarak kullanılmakta. Endüstriyel ilerlemenin kıymet vermesi beklenen her şeyi terk eden ayrık bir gençlik imgesi statükoyu karşı-kültürcülerin kendilerinin bile fark edemediği ölçüde tehdit etmiş olabilir.

Bir yanık toprak politikasından aşığı kalır yanı olma-
yan bu dönem içinde, Birleşik Devletler'in kurumsal önder-
leri Robert LaFollette zamanından beri yapılan tüm reform-
ların kökünü kazımaya kararlı gibi görünüyorlar. Ta ilerleme
hareketi zamanında kurulmuş olan Düzenleme kurulları,
Yeni Düzen sendikacılığı ve Sosyal Güvenlik -görünüşe göre
bunların hepsi, ulusu hırsız baronlar dünyasına geri dö-
ndürmeye yönelik gözü dönmüş bir gayretle iskartaya
çıkarmaya çalışılıyor. On dokuzuncu yüzyıl sonu Ameri-
kasının yerli halklara yönelik düşmanlığı bile yeniden can-
lanmakta, çünkü yabancılar öfkeyle afallatılmış ve işsizlik
endişesi içindeki halk için gelişigüzel hedefler hâlini almış
durumda. Hedefi kurumsal düzenin tepesinden tabanına,
sistemi ekonomik olarak canlı tutmaya yetecek kadar servet
yaymanın pek de ötesine geçmeyen liberalizm artık Ameri-
kan politik yelpazesinin "radikal" ucu olarak görölmekte.

Yeni Sosyal Darwinci muhafazakârlık her ne kadar
kısa vadede göz korkutucu ölçüde etkili olmaya muktedirse
de, ihtiyatsız ve riskli bir seçenektir. Kurumsal Amerika
psikolojik dinamitle oyun oynamaktadır. Yeni küresel
ekonomik düzen sanayi toplumunun milyonlarca çalışanına
sunabilecek olduğu tek şeyden caymaktadır: bir noktada
maddi bolluğa erişme vaadi. Yalnızca kendinden ibaret bir
amaç olarak bu asla ulu bir ölkü olmadı, ama kurumsal
egemen çevre ancak bu kadarını tasavvur edebiliyordu:
kendi doyumsuz, rekabetçi ele geçirme tasvirinin içine inşa
edilmiş bir dünya. Ama milyonlarca insan o aşırı tüketimci
geleceğe evrensel olarak erişme umudu ellerinden
alındıktan sonra neden çalışır, boyun eğer ve gündelik
kölletleri sırtlanır ki? Sonsuza kadar maddi güvensizlik içinde

olacağını bilmek çirkin, demoralize olmuş bir insan topluluğu yaratır ve harap olmakta olan bir yaşam bölgesi, yeni bir karanlık çağa giden en kısa yoldur.

Bütün tuhafliklarına rağmen, karşı kültür daha iyi bir gelecek tasavvur etmeye cüret etti ve doğrusu bu, sanayileşmenin ardından bu zamana kadar bize sunulmuş olan tek ilgi çekici tasavvurdur. Ben hep bunun William Morris'in *Hiçbir Yerden Hayaller*'inde canlandığı ütopyaya çok benzeyen ama angaryaları hafifletmek üzere "ufak güzeldir" zihniyetiyle eklenmiş bir teknolojik üssü de barındıran, Arkadyavari bir uluslar topluluğu olduğunu hayal etmişimdir. Orada günün öncelikleri, kişiliğin özgürce çiçek açtığı organik toplum ideali, etnik çeşitlilik macerası, insan doğasının daha nerelere erebildiğinin araştırılması, toprakta nazıkçe sürülen bir hayat, bir süreklilik ekonomisi, türümüzle yaşamımızı sürdürmek için ihtiyaç duyduklarımızı temin ettiğimiz insandan öte dünya arasında yaşam odaklı yeni bir sözleşmeden oluşur. Bütün bunların bir *karşı* kültür olmak zorunda kalmasının tek sebebi karşı çıktığı kültürün - indirgemeci bilim, çevrekırım sanayiciliği ve kurumsal sistematik düzen ve kontrol kültürünün- ruhun derdine derman olamayacak kadar ufak bir tasavvur oluşuydu.

Bu kitabın metninde, birkaç tipografik hatanın düzeltilmesi dışında hiçbir değişiklik yapılmamıştır. Tarihin son yirmi beş yılında olup bitenleri de ekleyerek arayı kapatmak mümkün olsaydı bile, elinizde tuttuğunuz çalışma güncellenmekten fayda elde eden bir çalışma değildir. Ona değer katan başlıca özelliklerinden biri sunduğu çağdaş bakış açısıdır. O günlerde olan bitenin ayaklanmanın orta yerindeki katılımcı-gözlemcilerden birine nasıl görüldüğünü anlatır. Dilerim dönemin idealizmini ve serüveninin biraz olsun yakalaya-bilmiştir -en azından o zamanın en etkili zihinlerinin sözcükleri ve düşünceleri aracılığıyla aktarılabildiği hâliyle.

Şimdi bakıp da o dönemin bu sayfalarda daha çok yer vermiş olmayı dilediğim bir yanı varsa, o da müziktir. Müzik karşı kültürün en iyi içgörülerine ilham vermiş ve onları yaymıştır -başlangıçtaki muhalif halk şarkılarından ve toplumsal önem taşıyan şarkılardan Vietnam Savaşı'nın doruğunda Amerika'nın gireceği gerçeküstü yolu yansıtanın tek yolu haline gelen asit rock'a kadar. Francis Ford Coppola bu dönemi destansı filmi *Kıyamet'te (Apocalypse Now)* gözler önüne sermeye çalışırken, filmin son dakikalarının müziği ancak Jim Morrison'ın müziği olabilirdi. Burada Bob Dylan, John Lennon, Joan Baez, Jimi Hendrix, The Who, the Rolling Stones, Peter, Paul and Mary, the Grateful Dead ... ve bu hareketin tüm halk şairleri üzerine bir bölüm yer almalıydı. Öte yandan da, bu eserlerin tadına varmanın en iyi aracı okuyan gözler değil, hissederek dinleyen kulaklardır.

Bu, tarihimizin o delişmen protesto günlerinden bugüne kadarki gidişatına dair son bir düşünceye varmamı sağlıyor. Geriye bakıp tüm bu yılları gözden geçirdiğimizde, kaçımız karşı kültürü şiirinden, müziğinden, sanatından ve hicvi mizah anlayışından ayrı olarak düşünebiliyor? Doğru, havada çokça nezaketsizlik rüzgârı esmekteydi ama bu hava Vietnam'ın ölüm tarlalarından ve termonükleer imha tehdidinden feyz almıştır -bunlar da okulların öğle yemeği programlarının maliyetinden ya da saldırı tüfeklerinin ruhsatlandırılmasına kıyasla, daha hınçlanmaya değer olan, daha fazlaca önem taşıyan konulardı. Hâl böyleyken, öfkenin şefkat ve yaratıcı bir coşkuyla dengelenmeye çalışılmadığı hiçbir eyleme katıldığımı hatırlayamıyorum. Yüksek makamlarda deliliğin hüküm sürdüğü bir zamanda karşı kültürü son derece akli başında tutanlar ve her zaman aramızda yer almış olan aşırılıkçı kimselerin ehlileştirilmesine yardımcı olanlar, şairlerdi. Cinai niyetlerinin meşrulaştırılması beklentisiyle hazırda duran, Manson Ailesi* (ç.n: 1960'ların sonunda Kaliforniya'da Charles Manson'ın liderliğinde ortaya çıkmış bir topluluk. Charles Manson'ın azmettirici olduğu cinayetler işlemişlerdir.) gibi başka dengesizler de bulunmadığını kim söyleyebilir ki?

Altmışlarda çekilmiş olan her bir kızgın surat fotoğrafına karşılık olarak, bizde Sevgi-toplaşmalarının ve Oluş-toplaşmalarının, battaniyelerin altında şefkatle birbirine sokulmuş, parklarda danslar eden ya da Pentagon'un etrafını saran silahların namlularının ağızlarına çiçekler koyan çocukların onlarca fotoğrafı var. Pek çok insan hâlâ bu görüntüleri dumanlı kafalarla yapılmış ve fazlasıyla yumuşaklık içermesi sebebiyle boğucu olan şeyler olarak

değerlendiriyor. Gerçekten de öylelerdi. Ama merak ediyorum, acaba bütün -ya da en azından zamanın aşırılıklarını dengelemeye yetecek kadar- farkı yaratan şey tam da bu basit nezaket ve karşılıklı hoşnutluk gösterileri değil miydi? Her şeyden önemlisi, hem insan dostlarımızın hem de şehrin sınırlarının ötesinde yer alan insan-dışı dünyanın çeşitliliğine dair içten bir büyülenme hâli söz konusuydu. Karşı kültürün başlangıcını imleyen ifadelerden biri 1961 yılında San Francisco’da basılan hippie dergilerden biri olan *Journal for the Protection of All Beings* (Tüm Varlıkların Korunmasından Yana Dergi) adlı dergide yer almıştır. Orada Gary Snyder şöyle yazmıştı: “evren ve içindeki bütün varlıklar doğaları gereği tam bir bilgelik, sevgi ve şefkat durumu içindedirler ve doğal bir tepki ve karşılıklı bir birbirine bağlılık içinde yaşarlar.” Ah, ama Robert Duncan buna tipik bir itirazda bulunmuştur: “ama *Dergi*’nin hazırlanmasına katkıda bulunanlar listesinde hiçbir ağacın adını görüyoruz.”

O günlerde de bunun gibi duyarlı hâller çoğu insana bugün olduğu kadar budalaca geliyordu. Ama bu, şairlerin bilgece budalalığıydı ve karşı kültürün en karanlık öfke dolu günlerinde alacağı hâlden bağımsız olarak kalıcı olması kaçınılmazdı. Doksanların Amerikasında bizleri kuşatan hilekâr halkçılığın neresinde buna benzer bir gönül zenginliği bulabiliriz? Görebilseydik eğer, ardından gelen muhafazakâr kültürün gönlünün her yanı safi paradan ibaret olurdu sanki. Ve o ölü ve ölümcül özün etrafında, protestonun en ayırt edici özelliği radyo konuşmalarının dinmeyen hiddeti ve sövücülüğüdür: kendine acıyan ve intikam ateşiyle yanıp tutuşan -yalnızca reklamlarla bölünen- binlerce ses.

O fırtına sonrası yerle bir olmuş dönemde bir karşı kültür metinleri antolojisinin editörlüğünü yapmam istendiğinde, kapanışı zamanın diğer, daha bilge zihinlerinden öğrenmiş olduğum üzere, benim politik amentüme bir birlik kazandıran bir şiirle yapmıştım:

Nasıl ki bir kuş
Tümcennet'ten azına yurttaş olmazsa,
Ne de balık
Herokyanus'tan küçük bir denize,
Pekseven demek olan
Dahaöven demek olan
Eninsan'dan azına bağlılık yemini etmeyesin

Her şey birbirine mensup
Biz de insandan öteye
Ve insandan öte olanlar otlara
Ve otlar toprağa
Ve toprak denizlere
Ve denizler yağmurlara
Ve yağmurlar göklere
Ve gökler yüce katmanlara
Numaralar ya da isimler olmadan
Ki onların müziği (dur dinle!)
Tanrı'nın aşk şarkısıdır
Yarattıklarına söylediği

Daha başka marş bilmeyesin

Ve dahi anlaşıla ki
Kadın, Erkeklikçe
O masumiyet bahçesinde
Dişi olan biline, kavrana, idrak edile

Sadakati çoğaltmayan şey hakikat değildir
Ne de hakiki sadakattir
Gönlü esritmeyen

ÖNSÖZ

Bir inceleme konusu olarak, bu kitabın ele aldığı karşı kültür, makul bir entelektüel temkinle yaklaşan bir insanı bu koldan vebadan kaçınır gibi kaçınmaya ikna edecek bütün dezavantajları içinde barındırıyor. Akademide beni “Roman-tik Hareket” veya “Rönesans” gibi şeylerin -şayet insan tarihinin mikroskobik fenomenlerini mercek altına almaya girişmezsek- asla var olmamış olduğuna ikna etmeye çok yaklaşmış olan çalışma arkadaşlarım var. O düzeyde, insanın gördüğü şey, pek çok farklı şey yapmakta olan ve pek çok farklı fikri olan, pek çok farklı insandan ibaret olabiliyor. Böylesi geniş kapsamlı sınıflandırmalar fırtınalı çağdaş tablonun öğelerini toparlama ve onları yorumlanmak üzere sabit tutma niyetiyle yapıldıklarında çok daha kolay incinir hâle gelirler! Ve fakat “zamanın ruhu” denen o ele gelmez mefhum insanın başının etini yemeyi ve teşhis edilme talebini sürdürür; çünkü insanın içinde yaşadığı dünyaya eğreti de olsa bir anlam verebilmesinin mümkün olan tek yolu bu gibidir. Saptanması uğursuzca güç olan bu *Zeitgeist*’ların birer genel merkezi, yönetim kurulu ve resmi manifesto dosyası olan adı sanı belli hareketler olmaları kesinlikle çok işe yarardı. Ama elbette öyle değiller. Dolayısıyla insan, belli bir ürpermeyle istisnaları yaptığı çok sayıda genellemenin süzgecinden geçiriyor. Ve bunu yaparken arada bazı kaynaklar olmasına izin veriyor. Fakat hep geride kalanlar içinde sağlam ve değerli olanların süzülüp gidenlerden daha çok olacağını ümit ederek onları eline almaya mecbur kalıyor.

Bütün bunlar burada çağdaş gençlik kültürümüze dair söylenenlerin çoğunun sonsuz sayıda kısıtlamaya maruz olduğunu açıkça itiraf etmek yoluyla oluyor. Üniversite çağındaki ve yeni yetme gençlerimizin yabancılaşma psikolojisine, doğu mistisizmine, saykodelik uyuşturuculara ve toplululukçu denemelere duyduğu ilginin, en azından on yedinci yüzyılda gerçekleşen Bilim Devrimi'nden bu yana toplumumuzda yaygın olarak görülen değer ve kabullerden kökten bir biçimde ayrılan bir kültürel kümelenme içerdiğinin tartışmaya mahal bırakmayacak şekilde aşikâr olduğu izlenimindeyim. Ama bu kümelenmenin önceliklerinin yerli yerine oturması ve etrafında iyi gelişmiş bir toplumsal bütünlüğün oluşabilmesi için daha çokça olgunlaşması gerektiğinin de gayet farkındayım.

Bu noktada, benim sözünü ettiğim karşı kültür ancak gençliğin çok sıkı bir azınlığını ve onların bir avuç yetişkin akıl hocasını içine almaktadır. Büyük Toplum'un gözlerinde şahane bir şeye dönüşmesi için biraz daha az Sosyal Güvenlik'i ve biraz daha anam babam usûlü dini (artı biraz daha polis devriyesini) kâfi bulacak olan, daha muhafazakâr gençliğimizi dışarıda bırakır. Politikanın başlıca ögesini hala o Kennedy üslubu olarak gören daha liberal gençliğimizi kapsamaz. Üyeleri tıpkı önceden babalarının yapmış olduğu gibi işçi devriminin küllerini karıştırmaya devam eden, atılım yapmak için bir kıvılcım bekleyen Marksist gençlik gruplarını dışarıda bırakır. Daha da önemlisi, militan siyahi gençleri büyük ölçüde dışarıda bırakır; çünkü siyasi projelerinin kapsamı etnik meselelerle öylesine daraltılmıştır ki, aciliyetine rağmen, şu an için kültürel açıdan on dokuzuncu yüzyılın ulusalcı mit yapıcılığı kadar eski moda bir hal

almıştır. Her halükârda, siyahi gençliğin durumu kendi başına bir kitap konusu olacak kadar özel bir muamele gerektirmektedir.

Gençliğe dair bir tartışmada bu tür istisnaları gerçekleştirmeyi sağlayacak bir şey varsa, o da karşı kültür gençliğinin hem sayıca hem de eleştiri gücü bakımından ayrıca ele alınmayı hak edecek kadar önemli oluşu olmalıdır. Fakat benim şahsi bakış açımdan, karşı kültür, dikkate alınmayı ancak “hak etmenin” çok ötesinde, son derece yoğun bir şekilde gerektirmektedir; çünkü bu yolunu kaybetmiş uygarlığımızı bir insan canlısının yuva olarak görebileceği bir şeye dönüştürebilecek olan kökten hoşnutsuzluğun ve yenilenmenin, bu muhalif gençlerin ve sonraki birkaç nesildeki varislerinin arasından başka nerede bulunabileceğini bilemez durumdayım. Onlar, alternatif ama yine de ziyadesiyle narin bir geleceği şekillendiren kalıptır. Kabul edelim ki bu alternatif cafcacılı, alacalı bir kılığa bürünmüş hâlde gelir; kostümünü pek çok ve yabancıl kaynaktan ödünç almıştır -derinlik psikiyatrisinden, sol görüş ideolojisinin yumuşatılmış kalıntılarından, doğu dinlerinden, Romantik *Weltschmerz*’den, anarşist sosyal kuramdan, Dada’dan ve Amerikan Kızılderili ilminden ve zannediyorum ki, ebedî bilgelikten. Yine de bana, kendimizi tarih boyunca insanlığın yaşamını ilginç bir macera kılmış olan her şeye tamamen yabancılaştırılmış bir varoluşa ustalıkla uyumlanmış hâlde bulacağımız bir teknokratik totaliterliğin kesin olarak sağlamlaştırılmasına karşı, tutunmamız gereken her şey oymuş gibi görünüyor.

Şayet karşı kültürün direnişi amacına ulaşamazsa, sanıyorum ki elimizde Huxley ve Orwell gibi karşı üto-

pyacıların öngörmüş oldukları şeylerden başka hiçbir şey kalmayacak -kaldı ki bu kasvetli baskı yönetimlerinin, önderlerinin öngörmüş olduklarından çok daha istikrarlı ve etkili olacaklarından hiç şüphem yok. Zira örümcek ağı kadar zor fark edilebilecek ince içsel manipölasyon teknikleriyle donatılmış olacaklar. Hepsinden önemlisi, ortaya çıkmakta olan teknokratik cennetimizin Akıl, Gerçeklik, İlerleme ve Bilgi'nin bütün anlamını kendi amaçlarına uygun hâle getirerek hayal gücünü denşirme kapasitesi, insanların rahatsızlık verici derecede değerdendirilemeden kalan potansiyellerine bir ad koymalarını imkânsız kılacaktır. Ve böylesi bir delilik için, bonkörce insancıl terapiler sağlanacaktır.

Bu kitapta ele alınan konuları zırva kadar anlamsız bulacak pek çok okur olabilir. Teknokrasinin kendini kuşattığı enikonu akla yatkın, enikonu iyi niyetli ama yine de indirgeyici insancılığı ölü ve itibarsız bir dil kullanmadan sorgulamak kolay iş değildir. Özellikle de insan -benim yaptığım gibi (eski ve yeni solun doktrinci eskatolojisinin *müsaadesiyle*)- teknokrasinin endüstriyel hünerini, toplum mühendisliğini, katıksız bolluğunu ve ustaca geliştirilmiş oyalama taktiklerini, mevcut durumda hayatlarımızı sarsan ve düzensizlikten, mahrumiyetten ve adaletsizlikten doğan bütün gerilimi çoğu insanın tamamen kabul edilebilir bulacağı yollarla azaltmak için kullanmaya gayet muktedir olduğunu itiraf ediyorsa. (Dikkat ediniz ki sorunları *çözeceğini* söylemiyorum; daha ziyade, uyumlandırıcı psikoterapi gibi, nörotik acıyı kurnazca yatıştıracaktır.) Teknokrasi elindeki engin maddi nüfuzu kullanan bir iktidar yapısından ibaret değildir; muazzam bir kültürel buyruğun,

avam tarafından derinden onaylanıp desteklenen sahici bir öğreti ve değer çerçevesinin dışı vurumudur. Dolayısıyla da fevkalade miktarlarda huzursuzluk ve çalkantıyı, genellikle de gülünç ayrıksılıklar ya da yersiz sapmalar olarak görülür hâle gelmeden çok önce emebilen geniş kapasiteli bir süngerdir. Hâliyle şu soru belirir: “Eğer teknokrasi tarihteki hareketiyle gerçekten de Hakikat Arayışı, Doğanın Fethi, Bolluk Toplumu, Yaratıcı Dinlence, Uyumlu Yaşam gibi evrensel kabul gören pek çok değeri beslemenin peşindeyse, arkamıza yaslanıp yolculuğun tadını çıkarmamak neden?”

Sanırım yanıt, böylesine kendinden emin bir ivmeyle takip ettiğimiz bu yolun sonunda Samuel Beckett’in o solgun ağacın altında sonsuza kadar yaşamlarının başlamasını bekleyen iki gamlı avaresinden başka hiçbir şey göremiyor olmam. Tek fark şu ki, ağacın gerçek bir ağaç dahi olmayacağını düşünüyorum -yalnızca plastik bir taklit. Doğrusu, avarelerin bile otomat olduğu ortaya çıkabilir ... ama elbette yüzlerinde harika, programlanmış sırtışılar olacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

TEKNOKRASİNİN EVLATLARI

Kuşak çatışması, insan ilişkilerinin hiç değişmediği aşikâr olan öğelerinden biridir. Dolayısıyla insan bir süredir Batı toplumunda gençlerle yetişkinler arasında yaşanan çekişmenin eşi görülmemiş ölçüde eleştirel olduğunu öne sürerken biraz cüretkârca davranma riskini alıyor. Öte yandan, çağımızın en önemli radikal muhalefet ve yenilik kaynağını gözden kaçırmak istemiyorsa bu riske girmesi şarttır. İyi ya da kötü, şu anda politikada, eğitimde, sanatta, toplumsal ilişkilerde olup bitmekte olan yeni, kışkırtıcı ve merak uyandıran şeylerin çoğu ya anne-babalarının nesline derinlemesine, hatta fanatikçe yabancılaşmış olan gençliğin ya da kendilerini öncelikli olarak gençliğe adanmış olan kimselerin eseridir. Kayda değer toplum eleştirisi, karşılık alabilmek için sesini artık gençliğe duyurmaya çalışmaktadır; çünkü her geçen gün genel beklenti eyleme geçenlerin, bir şeyler gerçekleştirenlerin, risk alanların ve genel olarak ateşi harlayanların gençler olması gerektiği biçiminde gelişmektedir. Çok zamandır süregelen kuşak ayrılığı sürecinin bireyin ve ailenin yaşamında ikincil bir deneyim olmaktan çıkarılıp büyük bir radikal toplumsal değişim vasıtasına dönüştürülmesi kendi çapında çok iş görürdü. Ancak eğer benim gibi, yabancılaşmış gençliğin tehlike altındaki uygarlığımızın ihtiyaç duyduğu kurtarıcı taassavvuru andıran bir şeye şekil vermekte olduğuna inanıyorsanız,

uğraştıkları şeyi anlama ve onları bu konuda eğitme gerekliliğinden kaçınmak olmaz.

Bu kitap esas olarak Amerika'dan bahsetmektedir, ama kuşaklar arası karşıtlığın uluslararası boyutlara ulaşmış olduğu herkesin malumudur. Batı'nın her yanında (Japonya'da ve Latin Amerika'nın belli bölümlerinde de olduğu gibi) kendilerini yaşadıkları toplumdaki tek etkili radikal muhalefet gücü olarak seçilmiş hâlde bulanlar gençlerdir. Bütün gençler değil elbette: belki üniversite kampüslerindeki genç nüfusun yalnızca ufak bir kısmı. Ancak görünüşe göre, ufak bir militan muhalif genç grubunu orta-sınıf büyüklerinin mıymıntı konsensüs-ve-koalisyon politikasıyla karşı karşıya getiren çözümleme dışında başka hiçbir çözümleme, içinde bulunduğumuz on yılın büyük politik çalkantılarını anlamlandıramamaktadır. Bu kuşaklar arası bölünmüşlük politik yaşamın yeni bir olgusudur ve Avrupalı gençler bunu kabullenmekte Amerikalı emsallerine kıyasla daha çekimser davranmaktadırlar. Kurumsallaşmış bir sol görüş mirasının varisleri olan Avrupalı genç radikaller hala kendilerini "halkı" (yani işçi sınıfını) burjuva (yani, çoğu durumda, kendi anne-babaları) zulmüne karşı savunan mücadeleçiler olarak görme eğilimindedirler. Buna uygun olarak da, kendilerini geçmişin bilindik modellerine uydurmaya yönelik gözüpek bir çaba içindedirler. Kendilerine müttefik bulabilmek için otomatik olarak yılların ideolojik safları boyunca uzanıyor -işçilere, sendikalara, sol görüşlü partilere ... ve görüyorlar ki bekledikleri bu ittifaklar tuhaf bir şekilde bir türlü somutlaşmak bilmiyor ve yalnız başlarına, izole bir şekilde kalıyorlar, takip edeni olmayan bir öncü birlik gibi.

Almanya ve İtalya’da başlıca sol muhalefet partileri kendilerine çoğunluk temayülüne uygun saygıdeğer politika uğraşının içine girme izni vermiş durumdalar -hatta belki yönetici koalisyonlara katılma noktasına kadar. Alman öğrencilerin (ki bunların yüzde 5’inden azı işçi sınıfı ailelere mensuptur) polisin gazabını göze alarak Rosa Luxemburg ve Karl Liebknecht’in isimlerini taşıyan afişler altında mücadele veriyor olmalarına karşın, sokak politikalarının yol açtığı güçlü karşıt tepkiler işçiler arasında da burjuvalar arasında olduğu kadar keskindir. Berlin’deki öğrenciler Vietnam’daki savaş aleyhinde protesto yaptıkları zaman, sendikalar (Şubat 1968’de olduğu gibi) “barış ve özgürlüğün” Güneydoğu Asya’daki Washington versiyonunu destekleyen karşı protestolarla karşılık verirler.

Britanya’da, Aldermaston kuşağı ve gözü açılmış varisleri bundan uzun zaman önce, hep artık belirleyici olan orta-sınıf oylarını tavlama çabasına çalışan İşçi Partisi’nin Muhafazakâr Parti’nin tek yumurta değilse bile, çift yumurta ikizi olduğunu kabul etmek zorunda kalmıştır. İngiliz işçi sınıfına gelince, altmışlı yıllarda kendilerinde mücadelecî bir ruh görebilmemizi sağlayan tek şey (standart olduğu üzere ücretlerin gidişatı ve sınırlara ilişkin şikâyetler dışında) koyu tenli göçmenleri topraklarından çıkarmaya yönelik aksi gayret olmuştur.

Fransa’da Mayıs 1968 İsyanı’nın savaş izlerini taşıyan öğrenciler ziyadesiyle yumuşatılmış CGT’nin* (ç.n.: Confédération générale du travail. Fransa’nın genel çalışma konfederasyonu. İşçi haklarını koruyan bir sendikadır.) ve Komünist Parti’nin sokaklardaki “anarşi” tehdidine karşı sorumluluk sahibi, düzenli bir hükümetin sağlanmasında

Başkan de Gaulle'ün işçi muavinleri olarak iş görmeye göz yumarak onlara suç ortaklığı yapışını seyretmek zorunda kalmışlardır. Eğer öğrenciler binlerce isyankârla beraber barikatlara yürürlerse, ihtiyatlı anne-babaları da statüko lehine on binlerce kişilik yürüyüşler yapar ve milyonlarca kişiyle beraber, de Gaulle'ün yeni Fransız refahının beyin takımını oluşturmak amacıyla *Ecole polytechnique*'ten devşirdiği genel ve yönetici elit kitleye oy verirlerdi. Mayıs 1968 Genel Grevi'nin ilk safhalarında öğrenci saflarını binlerce kişiden milyonlara yükseltmiş olan fabrika işçileri bile, öyle görünmektedir ki, devrimin özünün daha kabarık bir maaş zarfında olduğuna karar vermişlerdir.

Batı Avrupa'da aynı hikâye tekrar tekrar yinelenmektedir: öğrenciler toplumlarını sarsabilirler; ama yetişkin toplumsal kuvvetlerin desteği olmadan, yerleşik düzeni yerle bir edemezler. Ve o desteğin izine bir türlü rastlanamıyordu. Buna karşılık, yetişkin toplumsal kuvvetler -geleneksel solunkiler de dâhil olmak üzere- statükonun olduğu yerde sağlam bir şekilde durmasını sağlayan ağır taşlardır. Öğrenciler Enternasyonal eşliğinde yürüyüş yapar, kırmızı bayrağı çeker, barikatlara eski ve yeni Marksist kahramanların fotoğraflarını yapıştırırlar ... ama karşı durdukları durum yerini konvansiyonel bir sağ-sol analizine bırakmayı inatla reddeder. Bazı Fransız öğrencilerin çaresizlikten ellerinde tebeşirle sağa sola hoşnutsuzca "*Je suis marxiste, tendance Groucho*" (*Ben Groucho tipi bir Marksist'im*) sloganını yazmaları şaşılacak bir şey midir? Sonunda, yaptıkları muhalefeti geri püskürten kemikleşmiş konsensüsün, Fransız ve Alman gençliğinin "babacığının politi-

kası” diye söz etmeye başladıkları bir kuşaksal fenomen olduğunu kabullenmeye mecbur kalmışlardır.

Eğer Amerikan gençliğinin deneyiminin bu ikileme dair kavrayışımıza katabileceği herhangi bir şey varsa, bu tam olarak bizim politik yelpazemizin sol kanadının her zaman çok acınası bir şekilde, olduğundan daha küçük hâle getirilmiş olmasıdır. Dolayısıyla bizim gençlerimiz de radikalizmin klasikleşmiş söylemini etkili bir şekilde kullanmakta Avrupalı emsalleri kadar hünerli değillerdir. Ama eski toplumsal analiz kategorilerinin bize söyleyecek pek bir şeyinin olmadığı yerde (ya da en azından ben burada öyle olduğunu öne süreceğim), babacığın politikasıyla miadını doldurmuş ideolojik peşin hükümlerden muaf bir hâlde karşılaşmak olumlu bir avantaja dönüşmektedir. Böyle olunca, sonuç da durumumuza dair daha esnek, daha deneysel, ama belki aynı zamanda biraz daha tuhaf görünen bir yaklaşım olabilir. İronik bir şekilde, Vietnam savaşı, ırksal adaletsizlik ve ziyadesiyle sert yoksulluk gibi birincil önem taşıyan acil durumlar bir miktar eski usül politikacılık gerekirse de, günümüzün en yüksek mücadelesinin çok daha az bariz oluşundan ötürü çok daha zorlu olan bir rakibe, benim “teknokrasi” adını vereceğim -Amerika’da başka hiçbir toplumda olmadığı kadar çok gelişmiş olan bir toplum biçimi- karşı verilmekte olduğunu en açık biçimde kavramış görünen de, radikal zemini yeterince gelişmemiş olan Amerikan gençliğidir. Amerikan gençliği *bu* düşmana karşı verilen mücadelede, büyük ölçüde acil ölüm-kalım krizlerine deva olmakla sınırlı olan konvansiyonel politik direniş taktiklerinin çok ufak bir yeri olduğunu bir nebze daha hızlı algılamıştır. Bununla birlikte, ön cephede yer alan bu tür konuların

ötesinde, gündelik davranış biçimlerimizin ve düşünce yapılarımızın içinde gerçekleştiği topyekün kültürel bağlamı değiştirmek gibi daha büyük bir görev bulunmaktadır.

* * * *

Teknokrasi derken bir sanayi toplumunun, örgütsel bütünlüğünün zirvesine ulaşması için uygun ortamı sağlayan toplum biçimini kastediyorum. İnsanlar modernleştirmeden, güncelleştirmeden, akılsallaştırmadan, planlamadan söz ederken genelde akıllarında bulunan ideal budur. Verimliliğe, sosyal güvenliğe, insanların ve kaynakların büyük ölçekli koordinasyonuna, her zaman daha da yüksek refah düzeylerine ve her zaman daha da etkileyici kolektif insan gücü gösterilerine dair talepler gibi hiç sorgulanamayacak zorunluluklardan yarar elde eden teknokrasi, sanayi toplumunun çağ dışı boşluklarını ve çatlaklarını örerek birleştirmeye çalışır. Adam Smith'in bir zamanlar meşhur toplu iğne fabrikasında göklere çıkardığı kılı kırk yaran sistemleştirme, artık yaşamın her alanına uzanmakta ve böylelikle bize mekanik düzenlemenin inceliğiyle eşleşen bir insan düzenlemesi sağlamaktadır. Böylece girişimcilik yeteneğinin, yetki alanını endüstriyel kompleksi çevreleyen topyekün insani bağlamı düzenleyecek şekilde genişlettiği toplum mühendisliği çağına varıyoruz. Politika, eğitim, dinlence, eğlence, bir bütün olarak kültür, bilinçdışı dürtüler ve hatta, göreceğimiz üzere, bizzat teknokrasiye karşı itiraz: tüm bunlar katıksız olarak teknik bir tetkike ve katıksız olarak teknik bir manipölasyona konu oluyor. Bu, sağlığı teknolojik kalbi düzenli bir şekilde atar hâlde tutma kapa-

sitesine bağı olan yeni bir toplumsal düzen yaratma çabasıdır. Jacques Ellul'un sözleriyle:

Teknik öngörülebilirliği gerektirir ve, dahası, öngörünün sağlığını. O halde, tekniğin insan canlısına baskın gelmesi şarttır. Teknik için bu bir ölüm kalım meselesidir. Teknik, insanı tekniğin kölelerinin kralı olan teknik bir hayvana indirmektedir. İnsanın hevesleri zorunluluk karşısında un ufak olur; teknik otonomi karşısında insan otonomisinin lafı dahi edilemez. Birey ya olumsuz biçimde (anlayan insanın teknikleriyle) ya da olumlu biçimde (insanın teknik çerçeveye uyumlandırılması yoluyla) tekniklerle biçimlendirilmelidir ki, kişisel kararlılığının düzenlemenin kusursuz tasarımına getirdiği lekeleri silip yok etsin.

Teknokraside, teknik olmayan insan için artık hiçbir şey ufak veya basit ya da kolaylıkla anlaşılır değildir. Bunun yerine, bütün insan etkinliklerinin -politik, ekonomik, kültürel- ölçeği ve çetrefili acemi yurттаşın yeterliliğini aşar ve merhametsizce, özel eğitim almış uzmanların ilgisini gerektirir. Dahası, büyük ölçekli kamusal ihtiyaçlarla uğraşan bu merkezî uzman nüvesinin etrafında, teknik becerinin teknokrasideki genel toplumsal prestijinin sırtından geçinen bir yan uzman çevresi oluşur ve bunlar da yaşamın en kişisel görünen yanları üzerinde otoriter bir nüfuz takınır: cinsel davranış, çocuk yetiştirme, zihin sağlığı, serbest zaman etkinlikleri, vs. Teknokraside her şey safi teknik olmanın peşindedir; profesyonel ilgiye konu olmanın. Dolayısıyla

teknokrasi uzmanların rejimidir -ya da uzmanları istihdam edebilecek olanların. Başlıca kurumları arasında, içinde, düpedüz ne var ne yoksa önceden görmeye ve toplumsal planlamaya dâhil etmeye çabalayan multi-milyar-dolarlık beyin fırtınası endüstrisini barındıran “düşünce kuruluşu”nu buluruz. Dolayısıyla, kamu daha yeni gelişmelerden tam olarak haberdar olmadan önce, teknokrasi bu gelişmeleri önceden kestirmiş ve benimsemeye ya da reddetmeye, desteklemeye ya da kötülemeye dair planlarını hazır etmiş olur.

Böylesi bir toplum içinde, hayret verici bir büyüklükle ve karmaşıklıkla karşı karşıya kalan yurttaş, bütün meseleleri daha iyi bilenlere havale etmeyi gerekli görür. Doğrusu, başka türlüşünü yapmak bir akıl ihlâli olurdu, çünkü evrensel olarak kabul edilmektedir ki toplumun ana hedefi üretim aygıtlarını verimli bir şekilde işler hâlde tutmaktır. Uzmanlığın yokluğunda, büyük mekanizma muhakkak açmaza sürüklenir ve bizleri kaosun ve yoksulluğun ortasında bırakır. İlerideki bölümlerde göreceğimiz üzere, teknokrasinin kökleri derinlere, ta kültürel geçmişimize uzanır ve en sonunda Batı geleneğinin bilimsel dünya görüşünde birbirine dolanmıştır. Ama buradaki amaçlarımız göz önünde bulundurulduğunda teknokrasiyi, yönetenlerin kendilerini teknik uzmanlara başvurarak, bu uzmanların da kendilerini bilimsel bilgi biçimlerine başvurarak gerekçelendirdikleri toplum şeklinde tanımlamak yeterli olacaktır. Ve bilimin otoritesinin ötesinde, hiçbir müracaat yoktur.

Bu terimlerle anlaşıldığında, teknolojik ilerlemenin ve bilimsel değerler sisteminin olgun meyvesi olarak,

teknokrasi kolaylıkla bütün geleneksel politik kategorilerden sıyrılır. Aslında, teknokrasinin kendini ideolojik olarak görünmez kılması onun karakteristiğidir. Teknokrasinin gerçeklik ve değerleri hakkındaki varsayımları, soluduğumuz hava gibi, fark edilmeden her yana nüfuz eden bir hâl almıştır. Dünyanın kapitalist ve kolektivist toplumları içinde ve arasında gündelik politik tartışmalar sürerken, teknokrasi endüstriyel verimliliğin, akılsallığın ve zorunluluğun diktalarını izleyen politika ötesi bir fenomen olarak her iki tür toplumda da gücünü artırır ve sağlamlaştırır. Bütün bu tartışmalarda, teknokrasi bir spor karşılaşmasında tamamen tarafsız olan yardımcı hakeminkine benzer bir konum alır. Hakem normalde sahadaki en fark edilmeyen kişidir. Neden? Çünkü dikkatimizi ve tutkulu bağlılığımızı kurallar içinde çekişen takımlara yöneltir; karşılaşmanın üstünde yer alan ve basitçe kuralları yorumlayan ve yürüten kişiyi görmezden gelme eğilimi gösteririz. Ancak bir anlamda, hakem oyundaki en kayda değer figürdür, çünkü karşılaşmanın sınırlarını ve hedeflerini belirleyen ve rakipler hakkında hüküm veren yalnızca odur.

Teknokrasi, en dehşet verici hatalarına ve suçlarına rağmen dahi, direniş olmaksızın büyür. Bunun başlıca sebebi potansiyel muhaliflerinin bu arızalarla köhne kategoriler üzerinden başa çıkmaya çalışmayı sürdürmesidir. Şu ya da bu felaketin suçu Cumhuriteyçiler tarafından Demokratlar'a (ya da tam tersi), Muhafazakârlar tarafından İşçiler'e (ya da tam tersi), Fransız Komünistler tarafından Gaullecüler'e (ya da tam tersi), sosyalistler tarafından kapitalistlere (ya da tam tersi), Maocular tarafından Revizyonistler'e (ya da tam tersi) atılır. Ama sol, sağ ve merkezde, bunlar teknokratlar

arasındaki ya da teknokratik değerlere baştan sona taraftar olan gruplar arasındaki çekişmelerdir. Muhfazakâr ve liberalin, radikal ve irticacının öfkeli tartışmaları teknokrasi dışında her şeye değinir, çünkü ileri sanayi toplumlarımızda teknokrasi genelde bir politik fenomen olarak algılanmaz. Teknokrasi daha ziyade, sorgulanamayacak, tartışılmayacak bir büyük kültürel buyruk yerini tutar.

Herhangi bir politika sistemi çevre kültürü yalayıp yuttuğunda, totaliterlikten söz ederiz; yaşamın bütünü otoriter kontrolün altında toplama girişiminden. Bütünleşmelerini sopalar ve süngülerle gerçekleştiren gaddar rejimler biçiminde, totaliter politikaya acı bir aşinalığımız var. Ama teknokrasinin durumunda, totaliterizm tamamlanma noktasına erer çünkü teknikleri giderek daha da sübliminal bir hâl alır. Uzmanlar rejiminin ayırt edici özelliği, bolca zorlama gücü olmasına rağmen, bilimsel dünya görüşüne olan kemikleşmiş bağlılığımızdan faydalanan ve bilimin bize vermiş olduğu endüstriyel refahın güvencelerini ve rahatlıklarını manipüle ederek bizi boyun eğecek şekilde cezbetmeyi tercih ediyor oluşudur.

İleri sanayi toplumlarımızda teknokratik egemenliğin hileleri öylesine incelikli bi hâle getirilmiş ve ustaca akılsallaştırılmıştır ki, devlet ve/veya tüzel yapı içinde olup da hayatımıza hükmedenler dahi kendilerini bir totaliter kontrolün aktörleri olarak görmekte güçlük çekiyor olmalıdırlar. Daha ziyade, kendilerini kolaylıkla eli açık bir toplumsal sistemin -ki bu sistem onların gözünde, tam da yaygın refahından ötürü herhangi bir türden sömürüyle bağdaşamayacak bir sistemdir- vicdanlı idarecileri olarak görürler. En kötü ihtimalle, sistemde dağıtıma ilişkin

birtakım verimsizlikler bulunuyor olabilir. Ama bunlar da muhakkak giderilecektir . . . zamanla. Ve bu konuda hiçbir şüpheye yer yoktur. Kapitalizmin ya da kolektivizmin, bizzat doğası gereği, sonunda maddî yoksulluğu ve büyük fiziksel sömürüyü ortadan kaldıracak olan, bütünüyle etkin bir teknokrasiye aykırı olduğu bahsini öne sürenler riskli bir bahse tutuşmaktadırlar. Bu kesinlikle kapitalizmin *doğası gereği* herkes için altın yumurtalar yumurtlayamayacak olduğu konusunda inatla ısrar eden, en eski ama en zayıf radikal argümanlardan biridir.

O hâlde, teknokrasinin büyük sırrı bizi birbirine bağlı olan üç öncül önermeye ikna etme kapasitesinde gizlidir. Bu öncüller şunlardır:

1. İnsanın hayati ihtiyaçlarının (tarihteki bütün büyük şahsiyetlerin bize söylemiş olduğunun aksine) karakter bakımından bütünüyle ve yalnızca teknik olduğu. Yani: insanlığımızın gereklilikleri bizi tümüyle, birtakım akıl ermez becerileri olan uzmanlarca yapılabilecek ve sonrasında onlar tarafından doğrudan bir toplumsal ve ekonomik programlar, personel idare prosedürleri, mal ve mekanik alet edevat kümesine çevrilebilecek olan bir biçimsel çözümlemeye götürür. Eğer bir sorunun bu türden teknik bir çözümü yoksa, o hâlde o *gerçek* bir sorun olamaz. O ancak bir yanılsamadır . . . geriletici bir kültürel eğilimden doğan bir hayal ürünüdür.

2. İhtiyaçlarımıza dair bu biçimsel (ve ziyadesiyle ezoterik) çözümlemenin artık yüzde 99 oranında tamamlanmış olduğu. Böylelikle, aramızdaki akıldışı öğelerden kaynaklanan ufak aksilikler ve engeller dışında,

insanın tamamlanmasının ön koşulları hemen hemen bütünüyle karşılanmıştır. Teknokraside toplumsal sürtüşmenin görüldüğü her yerde, buna sebep olan şeyin “iletişimde yaşanan bir aksaklık” olması gerektiği sonucuna götüren bu varsayımdır. Çünkü insan mutluluğu böylesine hassas bir şekilde ayarlanmış ve baştakiler böyle bütünüyle iyi niyetli iken, karşıtlığın asli bir meseleden çıkmasına ihtimal yoktur; ancak yanlış anlaşmadan doğabilir. Dolayısıyla tek ihtiyacımız olan oturup beraber akıl yürütmektir ve her şey yoluna girecektir.

3. Gönlümüzün arzularını derinliğine kavramış olan ve ihtiyaçlarımızın karşılanmaya devam etmesini temin edebilecek tek merci olan uzmanların, neden bahsettiklerini *gerçekten* biliyor olan uzmanların, hepsinin devlet ve/veya tüzel yapı tarafından maaşa bağlanmış oldukları. Geçerli sayılan uzmanlar, sertifikalı uzmanlardır. Ve sertifikalı uzmanların yeri genel merkezdir.

Toplumumuzda teknokratın sesini duymak işten bile değildir. Bu ses güçlü ve açık bir şekilde konuşur. Ve yüksek yerlerden. Örneğin:

Bugün bu eski köklü meseleler büyük ölçüde ortadan kalkmıştır. Zamanımızın esas iç sorunları daha incelikli ve basitlikten daha uzaktır. Felsefenin ya da ideolojinin temel ayrılıklarıyla değil, ortak hedeflere ulaşmanın yolları ve araçları ile ilgilidirler -karmaşık ve direngen meselelere ince çözümler araştırmakla

Bugün verilen ekonomik kararlarda tehlikede olan şey rakip ideolojiler arasında yaşanacak ve ülkeyi tutkuyla istila edecek büyük bir savaş falan değil, modern bir ekonominin icrası mümkün şekilde idare edilmesidir. İhtiyacımız olan şey etiketler ve klişeler değil, büyük bir ekonomik mekanizmanın ilerleyişinin sürdürülmesine ilişkin ince ve teknik meseleler hakkında daha temel bir tartışmadır. . . .

Bana öyle geliyor ki, Altmışlar'ın mali ve parasal politikasına dair sorunlar, Otuzlar'da karşı karşıya olduğumuz sorunlarla karşılaştırılığında teknik yanıtlar verilmesi gereken -politik yanıtlar değil- ve ilk bakışta kavranması güç olan zorluklar ortaya çıkarmaktadır.

Yahut, elitist işletmecilik yaklaşımını bizzat akıl ile tertemiz bir şekilde özdeşleştiren bir örnek daha vermek gerekirse:

Bugün bazı muhalifler demokratik, özgür toplumlarımızın aşırı yönetilir hâle gelmekte olduğundan endişe duyuyorlar. Ben ise tam tersinin doğru olduğunu öne sürüyorum. Kulağa ne kadar paradoksal gelirse gelsin, demokrasinin karşısındaki gerçek tehdit aşırı yönetimden değil, yetersiz yönetimden gelir. Gerçekliği yetersizce yönetmek, onu özgür tutmak değildir. Düpedüz, gerçekliği akıldan başka bir kuvvetin şekillendirmesine izin vermektir. O kuvvet dizginlenmemiş duygu olabilir; açgözlülük olabilir; saldırganlık olabilir; nefret olabilir; cehalet olabilir; atalet olabilir; akıldan başka her şey

olabilir. Ama her ne olursa olsun, eğer insanı yöneten şey akıl değilse, insan potansiyelinden geri kalır.

Hayati önem taşıyan karar verme işi, özellikle de politika meselelerinde, en tepede kalmalıdır. Bu, tümüyle olmasa da kısmen, tepenin var oluş sebebidir. Fakat akılcı karar verme, içinden seçim yapılacak eksiksiz bir akılcı seçenek yelpazesi olmasına dayanır ve başarılı bir idare girişimi düzenler ki süreç en iyi şekilde gerçekleşsin. Bu, özgür insanların akıllarını, inisiyatiflerini, yaratıcılıklarını ve kişisel sorumluluklarını en etkili şekilde kullanabilecekleri bir mekanizmadır. Verimli bir organizasyonun maceralı ve son derece tatmin edici görevi, bu seçenekleri formüle etmek ve çözümlenektir.

Besbelli işinin ehli, besbelli aydınlanmış liderler tarafından sarf edilen bu türden ifadeler, teknokrasinin baş stratejisine fazlasıyla açıklık kazandırır. Bu strateji, hayatı teknik uzmanlığın başa çıkabileceği bir sözde yaşam standardına indirgemektir -ve sonrasında, o yanlış ve dışlayıcı temel üzerinde, uzmanları tekelinde bulundurmak suretiyle bize karşı göz korkutucu bir her şeye yeterlik iddiasında bulunmak. Olgun sanayi toplumlarımızın, *hakikaten* modern toplumlarımızın politikası işte böyledir. Bu toplumlarda iki yüz yıllık saldırgan şüphecilik, yaşamın geleneksel olarak aşkın olagelmış uçlarını insafsızca aşındırdıktan sonra bize beraberinde teknik araçlara dair, artık saçma bir şekilde boş bolluk üretimi ile soykırım mühimmatı üretimi arasında

gidip gelen bir yeterlilik getirmiştir. Teknokratik yönetim altında, toplumların en bilimseline dönüşürüz; ancak, Kafka'nın K.'si gibi, "gelişmiş dünya"nın her yanında insanlar giderek, kaderleri erişime kapalı kalelerin içindeki esrarengiz teknisyenlerin ellerinde bulunan afallamış bağımlılar hâline gelmektedir. Doğru, dört dörtlük sistem başkaldırıda, kayıtsız çürümede ya da fazla genişletilmiş merkezleşmenin yanlış hesaplarında tekrar tekrar açmaza girer. Doğru, kronik termonükleer savaş iğrençliği sistemin üzerinde refahımızın ve zekâmızın fazlasıyla beslenen doymaz bir yırtıcı kuş gibi dolaşıp durur. Ama sınır koymayan ana-babalarla büyümüş olan bu kuşağın üyeleri, buhranın, savaşın ve uzatmalı savaş korkusunun sillesini yemiş hâlde, imkân verdiği göz yanıltıcı dört başı mamur güvenlik hissi için teknokrasiye sıkı sıkı tutunur. Yalnızca iyi olanı yapmaya niyet edenlerden, demokratik konsesüsün temsilcileri gibi görünenlerden ve bilimsel dünya görüşünün, en şüphe duyulamaz mitolojimizin yüksek tumturaklı onayına başvuranlardan hangi hakla yakınabilirler ki? İnsan nasıl olur da böyle teknokratik Büyük Engizitörler'in babacan lütfundan hoşnutluk duymaz? Onlar ekmek vermekle kalmazlar, verdikleri ekmek bir de ipek gibi yumuşacıktır: çiğnemek için hiç gayret gerekmez ve üstelik vitamin takviyeliidir.

Şüphesiz, kendi ülkemizin "öteki Amerikalılar"ı gibi henüz maddi avantajlardan faydalanma fırsatına nail olamamış olanlar da vardır. Durum böyle olduğunda, sonuç da kaçınılmaz ve haklı olarak, dışarıda kalmış olanları genel refaha dâhil etme meselesine odaklanmış kuvvetli, içermiş bir kampanya olur. Belki de bu sırada bütün diğer değerlerin gözden kaçırıldığı zahmetli bir mücadele vardır. Ama, so-

nunda (bundan niye şüphe duyalım ki?), bütün dezavantajlı azınlıklar uygun şekilde yerleştirilir. Ve böylelikle, yorgun meydan okuyucularını asimile eden teknokrasinin tabanı genişler. Bu tür politikaların işleyiş biçimi neredeyse bir taktik olabilir. Bu daha ziyade, ele geçirmek istediğiniz birinin aklını çelerek bütün ağırlığını kapalı tutmakta olduğunuz bir kapiya vermesini sağlama . . . ve sonra da kapıyı bir anda açırma dalaveresi gibidir. Bu kişi kendini içeride, olmasını istediğiniz yerde bulmakla kalmaz, üstüne bir de tam hızla çarparak gelir.

Herbert Marcuse bu “yeni yetkecilik”e ilişkin çözümlemesinde bizi dikkatimizi özellikle teknokrasinin “emici gücü”ne yöneltmeye davet eder: onun “itaat yaratan ve muhalefetin akılsallığını zayıflatan bir şekilde tatmin” sağlama kapasitesine. Olgunluk noktasına yaklaşırken, teknokrasi gerçekten de her biçimden huzursuzluğu sisteminin bütünlüğüne katmaya muktedir görünmektedir.

Gelin, böylesi bir (Marcuse’nin deyişiyle) “baskılayıcı desüblimasyon”un kayda değer bir örneğini bir ele alalım. Mesele cinsellik; geleneksel olarak medeni insanın huzursuzluğunun en etkili kaynaklarından biri. Cinsellikte özgürleşme demek, teknokratik disiplinin imkânsız olduğu bir toplum yaratmak demek olurdu. Oysa cinselliğe doğrudan engel olmak, sürekli denetim gerektirecek yaygın, patlayıcı bir içlenme yaratır; ve üstelik bu, teknokrasiyi aydınlanmış insanların ancak batıl inanç olarak değerlendirecekleri türden muhtelif püritan geleneklerle bağdaştırır. Dolayısıyla seçilmiş olan strateji kaba bir baskılama değil, daha ziyade ortaya çıkan her kof filmle ve şatafatlı dergiyle bize tasvirini dayatan topyekün

serbestliğin *Playboy* versiyonudur. Refah toplumda gani gani seksimiz var -ya da öyle olduğuna inanıyoruz. Ama daha yakından bakınca, görüyoruz ki bu sefaşinas hafifmeşrepliğin özel bir toplumsal aroması vardır. Yalnızca hâli vakti yerinde orta düzey yöneticilerimiz ve jet set için mümkün olan bir gelir seviyesine ve toplumsal statüye uydurulmuştur. Sonuçta, nemfomanyak genç şeylerle dolu olan, playboylarımızın binip Bahamalar'da sefahatli yüzme partilerine açıldığı bu yatları kiralamak kaç paradır? Gerçek *seksin* en iyi viski, yirmi yedi dolarlık güneş gözlükleri ve platinyum uçlu ayakkabı bağcıkları olmadan olamayacağına inanmaya yönlendiriliyoruz. Bundan daha aşağısının her halükârda adi bir ikâme olacağına. Evet, teknokratik toplumda serbestlik vardır; ama yalnızca zamparalar ve müsri-fler için. Teknokratik toplumdaki serbestlik, statükonun güvenilir, politik açıdan güvenli yandaşlarına verilen ödüdür. Sözüm ona “playboy”umuz önde gelen gönülçelenlerden olmak için önce sadık bir çalışan olmalıdır.

Dahası, *Playboy* cinselliği ideal olarak gelişigüzel, eğlenceye düşkün ve çokça hafifmeşreptir. Haremin anonim cinselliğidir. Hiçbir bağlayıcı sadakat, kişisel bağlılık, insanın dikkatini birincil sorumluluklarından -ki bunlar şirkete, kişinin kariyerine ve toplumsal konumuna ve genel olarak sisteme dairdir- alıkoyacak hiçbir şey yaratmaz. Kusursuz “playboy” müphem fasa fisolarla sarılı bir kariyer yapar: yuva, aile, kalbi acıyla yaran romans yoktur. İş dışındaki yaşam sürekli olarak embesilce, refah ve kişisel olmayan orgazmlar peşinde koşarak tükenir.

Son olarak, hoş ve ufak bir kazanç olarak, zampara hayatın *Playboy*'da bulduğumuz ideali bize toplumsal bu-

dalalıktan ayırt edilemez olan bir dişilik kavrayışı verir. Kadın yalnızca bir “oyun arkadaşı”na, itaatkâr bir tavşancığa, akıl yoksunu bir dekorasyona indirgenir. Tek darbede, nüfusun yarısı teknokrasinin pohpohlanan elitinin incir çekirdeğini doldurmayan eğlencesi olmaya indirgenir.

Cinsellikte olduğu gibi, yaşamın bütün diğer yanları da bu durumdadır. Hain özgürlük, neşe ve tatmin parodileri icat etme ve onları geliştirme işi, teknokrasinin altında elzem bir toplumsal kontrol biçimi hâline gelir. Toplumun her kesiminde, imaj danışmanları ve halka ilişkiler uzmanları giderek daha da önem kazanmaktadır. Uzmanlar rejimi, akıllı yanıtlama yoluyla engellenen arzulardan doğan huzursuzluğa yer kazandırmaya çalışan bir kalpazanlar teğmenliğine dayanır.

Dolayısıyla:

Biz ona “eğitim” deriz, “zihnin yaşamı”, “hakikat arayışı”. Ama aslında, gençleri muhtelif barok bürokrasilerimizin -kurumsal, hükümete dair, askerî, ticaret sendikalarına dair, eğitimsel- ihtiyaçlarına göre tornadan geçirmenin bir yoludur.

Biz ona “serbest girişim” deriz. Ama aslında ziyadesiyle kısıtlayıcı bir oligopolcü piyasa manipölasyonu sistemidir. Kurumsallaşmış yolsuzlukla tarihin en büyük mühimmat müsrifliğine bağlanmış ve halkı bir kompulsif tüketici sürüsüne dönüştürerek ona çocuk muamelesi yapmaya adanmıştır.

Biz ona “yaratıcı dinlence” deriz: yüksekokullarda parmak boyası ve seramik, tropik tatiller, dünyanın uzak

dağlarına ve güneşli sahillerine yapılan büyük atletik geziler. Ama aslında, tıpkı cinsel arzularımız gibi, kariyerçi yüksek başarının pahalı bir tamamlayıcısıdır: güvenilir uşağa verilen ödöl.

Biz ona “çoğulculuk” deriz. Ama aslında, kamusal otoritelerin herhangi birinin zorlayıcı bir talebini gözden gelmenin bir bahanesi olarak, herkesin kendi fikrine sahip olma hakkını ciddiyetle onaylaması meselesidir. Böylesi bir çoğulculukta eleştirel bakış açıları, incir çekirdeğini doldurmayacak bir ifade özgürlüğü anlayışı mihrabında edilen özel dualara indirgenir.

Biz ona “demokrasi” deriz. Ama aslında, “rastgele seçilmiş bir örnek gruptan” önceden hazırlanmış, genellikle de karar mercilerinin oldubittileriyle ilişkili olan -ki onlar her zaman yoklamaları kendi amaçlarına uygun şekilde yorumlayabilirler-, bir dizi alternatifte yanıt olarak başını sağa sola ya da aşağı yukarı sallamasının istendiği bir kamuoyu yoklaması meselesidir. Dolayısıyla, eğer halkın yüzde 80’i Vietnam’a “girmiş” olmamızın bir “hata” olduğunu düşünüyor ama yüzde 51’i de “bu noktada çekilmiş olsaydık prestij kaybederdik” diye düşünüyorsa, bu durumda “halk” a “danışılmıştır” ve savaş onların “onayı” ile devam eder.

Biz ona “tartışma” deriz. Ama aslında, eşit derecede müphem adaylar arasında, televizyon izleme oranının en yüksek olduğu otuz dakikalık süreye uyacak şekilde özenle ayarlanmış, amacı ise bir yeterli “imajı” yaratmak olan danışıklı karşılaşmalar düzenleme meselesidir. Eğer taraflara

sorular yönelten kimseler de mevcutsa, onlar da tek tek seçilmiş, sorular ise önceden prova edilmiştir.

Biz ona “yönetilenlerin rızasıyla yönetim” deriz. Ama şu anda dahi, paramiliter kurumlar labirentinin bir yerlerinde, ne sizin ne benim seçmiş olduğumuz bir “bölge uzmanı”, bir sonraki Vietnam olacak olan, uzaktaki bir “so-runlu nokta”ya “özel danışmanlar” göndermektedir. Ve okyanusların derinliklerinde bir yerlerde, ne sizin ne de benim seçmiş olduğumuz bir denizaltı komutanı, dehşet verici bir yıkıma yol açabilecek bir ateş gücüyle donatılmış bir deniz aracını yönetmekte ve belki de -ne sizin ne de benim bildiğimiz sebeplerle- düğmeye basma vaktinin gelip gelmediğine karar vermeye çalışmaktadır.

Bunların hepsine “özgür” olmak, “mutlu” olmak, Büyük Toplum olmak denir.

Geleneksel solun durduğu noktadan, çağdaş Amerika’nın burada sözünü ettiğimiz kusurları kolaylıkla -doğrusu, fazlaca kolay bir biçimde- açıklanabilir. Bu kötülükler basitçe, sınırlandırılmamış kâr arayışından ileri gelmektedir. Manipülatif aldatmacaların ardında, ellerini uzatabildikleri bütün mangırlar için toplumun yolunu kesen gözü dönmüş kapitalistler vardır.

Şüphesiz ki gözü dönmüşler oradadır ve toplumun bir vebasındırlar. Kapitalist bir teknokrasi için, vurgunculuk her zaman başlıca teşvik edicilerden ve ana ayartıcı etki olacaktır. Ancak bizim toplumumuzda bile, kâr elde etmek artık kuruluş başarısının bir kanıtı olarak önceliğini kaybetmiştir -her şey bir yana, insanın sadece en büyük

endüstriyel girişimlerimizin artık güvenle kesintisiz bir rahat yüksek kazanç akışına bel bağlayabiliyor olmaları sebebiyle bile düşünebileceği üzere. Bu noktada, yöneticiler arasında tamamen farklı bir düzene dair değerlendirmeler devreye girer. Seymour Melman'ın şu gözlemleriyle bize anımsattığı gibi:

Endüstriyel yatırımın makine ve yapılarla temsil edilen “sabit” doğası, herhangi bir muhasebe döneminin giderlerinin büyük kısımlarının gelişigüzel bir biçimde belirlenmesi gerektiği anlamına gelir. Böylelikle, herhangi bir muhasebe döneminde gösterilen kârların büyüklüğü tamamen yönetimin “sabit” masraflarını belirlemek için kendi kendine yaptığı düzenlemelere göre değişiklik gösterir. Böylece, kâr ekonomistlerin bağımsız bir başarı veya başarısızlık ölçüsü olmaktan çıkmıştır. Büyük endüstriyel girişimlerin davranış ve idaresindeki sistematik niteliği kâr bakımından değil, ancak sahip oldukları karar yetkisini korumak ya da genişletmek üzere hareket etmeleri bakımından tanımlayabiliriz. Üretim kararı yetkisi istihdam edilen ya da işleri yönetilen insan sayısı, bir yönetimin hâkim olduğu piyasaların oranıyla, kontrol edilen sermaye yatırımının büyüklüğüyle, kararları kontrol edilen diğer yönetimlerin sayısı ile ölçülebilir. Kârlar bu amaçlara yönelik olarak bir yardımcı niteliğindedir -belli muhasebe dönemlerinde karar yetkisinin kapsamına tabidir.

Bu demektir ki, kapitalist girişim artık büyük ölçekli toplumsal bütünleşmenin ve kontrolün kendi başlarına üstün çıkarlar hâline gelmiş oldukları sahneye çıkmaktadır: kurumlar topyekûn ekonomiyi akılsallaştırma kaygısı güden kamusal otoriteler gibi davranmaya başlamaktadır. Eğer kâr sistemin önemsiz bir yağlayıcısı olarak kalırsa, başka sistemlerin de aynı kusursuz, merkezileştirilmiş teşkilât amacına ulaşmak için pekâla başka yağlayıcılar kullanabileceklerini teslim etmemiz gerekir. Ama bunu yaparken, yine de kendi teşvik yöntemlerini kullanan *teknokratik* sistemler teşkil ederler.

Önceki paragraflarda verilmiş olan *Playboy* serbestliği örneğinde, cinselliği endüstriyel akılsallıkla bütünleştirmek için kullanılan araçlar yüksek gelir ve ölçsüz alışveriş ile ilişkilidir. Nazi yönetimi altında ise, aynı bütünleştirici amaç için gençlik kampları ve parti metresleri kullanılmıştı -elit tabakanın daha sapkın üyelerinin canlarının çektiğini serbestçe yapabilmekle ödüllendirildiği toplama kampları da. Bu durumda, cinsel özgürlük gelir düzeyine ya da prestij tüketimine değil, parti ayrıcalığına ayrılmıştı. Eğer dünyadaki komünist rejimler henüz cinsel serbestliği bütünleştirmenin bir yolunu bulamamışlarsa, bunun sebebi parti örgütlerinin hâlâ ilkel birikim günlerinden kalma bir püritanlık içinde olan sıkıcı, yaşlı adamların kontrolünde olmasıdır. Ama bu kasvetli karakterlerin sahneden çıkışıyla birlikte -mesela Kennedy kuşağı yönetiminin Sovyet versiyonu oluştuğunda- kulağımıza Karadeniz kıyılarında verilen üstsüz güneşlenme partilerinin ve *dachalardaki* (*ç.n.: Rus kır evi veya villası.) alemlerin çalınacağından şüphelenebilir miyiz? O zamana kadar, iyi

aparatçikler ve sanayi komiserleri de zampara hayat ikramiyesi alırlar.

Teknokrasinin yalnızca o ihtiyar kapitalizm şeytanının bir ürünü olmadığını fark etmek elzemdir. Daha ziyade, olgun ve hızlanan bir sanayiciliğin ürünüdür. Vurgunculuk ortadan kalkabilirdi; ama teknokrasi yine geçerliliğini korurdu. İcabına bakmamız gereken esas sorun, uzmanlığa içinden çıkılmaz biçimde medyun olacak şekilde düzenlenmiş olan bir sosyoekonomik sistemdeki uzmanlık paternalizmidir. Ve üstelik, farkına varılamayacak bir kurnazlıkla uysallığımızı manipüle etmenin binlerce yolunu öğrenmiş olan bir uzmanlığa.

Belki de bu noktayı anlatmanın en açık yolu, teknokrasiye dair bu kısa tanımlamayı sonlandırmadan önce, kapitalist olmayan, kusursuz bir idealizm kurumundan bu tür bir teknisyen-paternalizmi örneğini ele almaktır: İngiliz Ulusal Sağlık Hizmeti (NHS). Kusurlarına rağmen, NHS İngiliz sosyalizminin en yüksek düzeyde ilkeli başarılarından biridir, tıp biliminin toplumuna verimli bir şekilde hizmet etmesini sağlamaya yönelik cesur bir çabadır. Ama elbette, vakit geçtikçe, NHS'in büyümesi ve olgunlaşan bir endüstriyel düzene ayak uydurması gerekecektir. Haziran 1968'de, BBC kanalı NHS hakkında bir belgesel çalışması yapmış ve bu çalışma, şimdi bu hizmetin gelecekteki sorumlulukları üzerine kafa yormakta olan uzmanlar arasında bilinen birtakım "ileriye yönelik düşüncelere" özel bir önem vermiştir. Bu düşünceler arasında, meslekten olmayanların aşırı müdahalesinin NHS'e yük olmakta ve mesleki anlamda yetkin ellere bırakılana dek bu hizmetin asla potansiyelinin

tamamını kullanamayacak olduğu hissi ş p he götürmez bir şekilde göze çarpmaktaydı.

O hâlde bu profesyonellerden ne bekleniyor olabilir? Evvela, daha iyi tasarlanmış ve donatılmış - bilhassa, daha otomatikleştirilmiş- hastaneler. Yeterince makul diye düşünebilir insan. Ama bu noktanın ötesinde, belgeselin incelediği beyin fırtınası gerçekten hırslı bir hâl aldı -ve, dikkat ediniz ki, bunun ardından gelenler, alanlarında saygın uzmanlar tarafından öne sürülen son derece doğrudan, son derece ciddi tekliflerdir. Bunlar gösteriş amaçlı takınılan sahte tutumlar ve vahim uyarılar değil, “gerçeklikler” ve “zorunluluklar”dan bahseden adamlar tarafından, geleceğe dair pratikleşmek üzere yapılan çıkarıcı, ödün vermez girişimlerdir.

 ne sürülen şey, NHS’in psikiyatrik tesislerinin “normal” davranışı belgeleme ve “anormal olanları” -yani, “mutsuz ve verimsiz” olanları- modern toplumun müşkülpesent taleplerine uygun şekilde düzeltme işine soyunacağı günü iple çekmesi gerektiğiydi. Böylece NHS bir “Esenlik Bakanlığı” hâlini alacak ve psikiyatrik manip lasyon muhtemelen onun en büyük ve tek görevi olacaktı.

Dahası: NHS’in nüfus planlaması konusunda da daha fazla sorumluluk alması gerekecekti -bu, verimsiz ve yetersiz yaşlılara yönelik bir “gönüllü  tenazi” programının idaresini de kapsıyordu. NHS’in bütün erginlere zorunlu doğum kontrolü programı uygulaması gerekebilirdi. Bu insanların yaşamlarının ilerleyen dönemlerinde  ocuk sahibi olmak için Hizmet’ten izin almak üzere başvuru yapmaları gerekecekti. Bu durumda NHS, gebelik izni vermeden önce müstakbel

ebeveynlerin genetik niteliklerini değerlendirme işini yapacaktı.

Bu türden bir düşünüşü nasıl tarif edebiliriz? “Sol kanat”tan mıdır, “sağ kanat”tan mı? Liberal midir, yoksa gerici mi? Kapitalizmin bir ayıbı mıdır, sosyalizmin mi? Yanıt şu: bunların hiçbiri. Böyle düşünen uzmanlar artık politik ikiliklerin bir paręası değildirler. Onların duruşları, ideolojinin üstüne çıkmış insanların duruşudur -ve gerçekten de, geleneksel ideolojiler söz konusu olduğunda, öyle yapmışlardır. Onlar yalnızca. . . “uzmanlar”dır. Onlar olgulardan ve olasılıklardan ve pratik çözümlerden söz ederler. Onların politikası teknokrasinin ta kendisidir: amansız bir verimlilik, düzen ve kapsamı giderek daha da genişleyen bir akılcı kontrol arayışı. Partiler ve hükümetler gelip geçer, ama uzmanların yeri daimidir. Çünkü onlar olmadan, sistem işlemez. Makine durur. *O zaman* nereye varırız?

Geleneksel sol-kanat ideolojileri bizi ağdaş teknik uzmanlığın yaşamlarımızı daha rahat ve güvenli kılmak amacıyla böylesi iyi niyetli bir şekilde kullanılmasına karşı çıkmaya nasıl hazırlarlar? Yanıt: hazırlamazlar. Neticede, bu dev endüstriyel aygıtın içinde mahsur kalmış olan bizler, ikilemelerimize çözüm bulmak için uzmanlardan başka nereye başvurabiliriz ki? Yahut, oyunun bu aşamasında, bilime olan güvenimizi terk mi etmeliyiz? Ya akla olan güvenimizi? Başta bu sistemi inşa etmiş olan teknik zekâya olan güvenimizi?

Gençliğin Mayıs 1968’de savaşa hazır hâlde bulunan Sorbonne’un ana girişine asılmış olan şu gibi manifestolarla hitap ettiği sorular tam da bu türden sorulardır:

Başlamakta olan devrim yalnızca kapitalist toplumu değil, sanayi toplumunu da sorgulayacaktır. Tüketici toplum korkunç bir ölümle can vermelidir. Yabancılaşma toplumu tarihten silinmelidir. Biz yeni ve özgün bir dünya yaratmaktayız. Hayal gücü yönetime el koymaktadır.

Teknokrasinin yayılmasına karşı en dikkat çekici şekilde ayaklananlar neden gençler oldu?

Bunun en bariz yanıtını görmezden gelmenin hiçbir yolu yoktur: gençler böyle belirgin bir şekilde ön saflarda yer alırlar çünkü erişkin kuşağın neredeyse patolojik pasifliğinin hâkim olduğu bir mazinin aksine hareket etmektedirler. Üst neslimizi hayret verici ihmâlinin suçundan azat etmemiz ancak vatandaşlık kavrayışımızı sifıra indirgeyerek mümkün olur. 2. Dünya Savaşı döneminin erişkinleri, donuk bir afallamış yumuşak başlılık duruşuna hapsedilmiş hâllerleriyle - Paul Goodman bu duruma “yapılabilecek hiçbir şey yok hastalığı” der- sonuç itibarıyla kendilerini erişkinliklerinden mahrum etmişlerdir. Şayet erişkinliğin uzun boylu ve borçlarının kaygısında olmaktan ve kimlik göstermeden alkollü içecek satın alabilmekten başka bir anlamı var ise. Bu, şu demektir: ahlaki açıdan talepkâr kararlar alma, idealler yaratma, kamu otoritesini kontrol altında tutma ve toplumu

kendi yağmacılarına karşı koruma sorumluluklarından feragat etmişlerdir.

Bu neslin kendi yaşamına hâkim olan kurumların kontrolünü neden ve nasıl kaybetmiş olduğu konusu burada ele alamayacağımız kadar kapsamlıdır. Otuzlu yıllardaki unutulmayan ekonomik çöküş geçmişi, savaşın yarattığı büyük delilik ve bitkinlik, ardından gelen anlaşılabilir ama yine de acınası güvenlik ve rahatlama arayışı, yeni bolluğun göz kamaştırıcılığı, kırklı yılların sonları ve elliler boyunca süren termonükleer terör ve sürüncemeli uluslararası tehlike durumunun ardından gelen tamamen kendini korumaya yönelik uyuşukluk, McCarthy yıllarının solcu aleyhtarlığı, cadı avı ve su katılmamış barbarlığı . . . kuşkusuz bunların hepsinin payı var. Ve bir de, savaş yıllarından ve soğuk savaş döneminin başlarından gürleyerek gelen, büyük savaş dönemi yatırımlarından ve halkın bilimin önünde huşu içinde eğilmesinden faydalanan teknokratik totaliterizmin hızı ve momentumu var. Durum seri ve ağır bir şekilde inişe geçti. Belki de hiçbir toplum soğukkanlılığını koruyamazdı; en azından bizimkinin koruyamamış olduğu kesin. Ve bu yalnızca Amerika'ya özgü bir başarısızlık değildi. İtalyan gençliğinin huzursuz sabırsızlığını açıklamaya çalışan Nicola Chiaromonte şöyle diyor:

... gençler -1940'tan sonra doğmuş olanlar- kendilerini saygıyı ne buyuran ne de hak eden bir toplumda yaşar hâlde buluyorlar . . . Çünkü modern insan, kolektif varoluşunda, mülkiyet ve sefa tanrısından ve maddesel ihtiyaçların sınırsızca tatmin edilmesinden başka herhangi bir tanrı ya

da ideal üzerinde hak iddia etmiş midir? Çalışmak için haz ve bolluk ödülü dışında herhangi bir sebep öne sürmüş müdür? Sahiden, son derece kolaylıkla ve yanlış bir şekilde reddedilen bu” tüketici toplum” dışında herhangi bir şey geliştirmiş midir?

Amerikan tablosunda ise bunun karşılığı, ebeveynlerinin aşırı serbestliğiyle yetişmiş olan ve Allen Ginsberg’in ellili yılların ortasında tanrılarının verimsiz ve hepçil “Molok”* (ç.n: Yahudi mitolojisinde çocuk kurban sunulan tanrı.) olduğunu söylediği kuşaktı. İşte bu neslin vaktinden önce yaşadığı bunaklık Dwight Eisenhower tarafından öylesine hayret verici şekilde canlandırılmış ve ruhunun hastalığı kamusal müstehcenliğin içinden öylesine mahzun bir şekilde parlamıştır ki John Foster Dulles, Herman Kahn ve Edward Teller gibi adamlar buna “politika” demeye hazırlardı. Manevi işlerde hiçbir zaman çokça açık dönüm noktası olmaz ama Ginsberg’in *Howl (Uluma)* eseri, kuşaklar arasındaki savaşı duyuran en kamusal rapor olarak görülebilir. Birkaç başka kayda değer fenomenle birlikte anılabilir. Bunlardan biri, çıktığından beri ortaokul öğrencilerinin ellerinden düşmeyen *MAD* dergisinin yayımlanmaya başlamasıdır. Doğrudur, *MAD*’in muhalefeti genellikle Katzenjammer Kids* (ç.n.: *The Captain and The Kids* adlı çizgi romandan, yola gelmez ikiz kardeşler) düzeyinde kalır: ama yine de *MAD*’in Amerikan yaşam tarzına -politika, reklamcılık, kitle iletişim araçları, eğitim- uygulamaya başladığı edepsiz alaycılık, bir etki yapmıştır. *MAD* gençliğin takıldığı büfelere, Mort Sahl ve Lenny Bruce gibi çizgi romanların ellili yılların sonlarında gece kulüplerine getirdiği öfkeli orta sınıf Amerikan istismarının aynısını getirmiştir. *MAD* ilk çıktığında on iki

yaşında olan çocuklar şimdi yirmili yaşlarının başındalar -ve ebeveynlerinin yaşamlarına dair şeylere adi eğlencelik malzeme muamelesi yapma konusunda on yıllık bir deneyimleri var.

Daha kayda değer bir entelektüel düzeyde, Ginsberg ve hippiler kronolojik olarak C. Wright Mills'in saldırganca aktivist sosyolojisi ile -Mills'in *Causes of World War III* (1957) (3. *Dünya Savaşı'nın Nedenleri*) kitabının yayımlanmasıyla diyelim, ki bu yaklaşık olarak Mills'in yazınının akademisyenlikten birinci sınıf hiciv yazarlığına dönüştüğü noktadır- ilişkilendirilebilir. Mills elbette Amerikan halk yaşamının ve kültürünün durumunu olduğu gibi anlatmaya çalışan ilk savaş sonrası figür değildir; *Liberation* ve *Dissent* gibi radikal süreli yayınlar çıkaran yürekli gruplar epey zamandır ıssızlığı haykırılarıyla doldurmaktaydılar. Ve ta savaşın sonlarında, Paul Goodman ve Dwight Macdonald, Mills'in hiç erişmemiş olduğu bir düzeyde daha akılcıca bir iş yaparak teknokratik Amerika'yı analiz ediyorlardı -ve bunu, insancıl üsluplarını elden bırakmadan yapıyorlardı. Ama rağbet gören Mills oldu. Onun tonu daha küstahtı; hitabeti daha akılda kalıcı. O, uykudaki bir toplumun uykudaki bir mesleğinde aniden eylem çağrısı yapmaya başlamış olan başarılı bir akademisyendi. İleriye adım atmaya ve ithamını bir ok gibi düşmanın göğsüne küstahça saplamaya hazırlıklıydı. Ve Emile Zola rolünü oynamayı bitirdiğinde artık görünürde sonradan suçlamak üzere bir kenara ayırmadığı neredeyse hiç kimse kalmamıştı.

En önemlisi, Mills söylediklerini duyan kulaklar bulabilecek kadar şanslıydı: gazabı bir dinleyici kitlesi bulmuştu. Ama 1961'de öldüğünde peşinde olduğu Yeni Sol,

akranlarının arasında ortaya çıkmadı. Öğrenciler arasında ortasında çıktı -ve diyebiliriz ki, başka hiçbir yerde de görülmedi. Eğer Mills bugün hayatta olsaydı, takipçileri yine otuz yaş altı insanlardan oluşurdu (Vietnam savaşı Mills'in akademik meslektaşlarının hayret verici bir kısmını açıkça muhalefet eder hâle getirmiştir ama bu kimseler savaş nihayet muğlak sonuna erdiğinde de bulundukları yerde mi kalacaklardır?).

Kabul etmek gerekir ki, ellili yılların ortasında patlama noktasına yaklaşan muhalefet gençlikle sınırlı değildi. 1957 yılı, erişkinler arasında SANE ve biraz sonrasında Turn Toward Peace (TTP) gibi direniş gayretlerinin yaratılışını gördü. Ama SANE ve TTP gibi gruplar bize erişkin Amerika hakkında tam olarak ne söylerler -politik olarak bilinçli unsurlarla başa çıkma konusunda bulduğumuz yerde bile? İnsan geriye dönüp bakınca, bu grupların absürt sığılığı ve konformizmi, Amerikan yaşam kalitesine dair temel meseleleri gündeme getirmek konusundaki topyekûn isteksizliğı, kılı kırk yaran komunizm karşıtlığı ve hepsinden öte, politik durumda herhangi bir kayda değer inisiyatif sürdürme konusundaki yetersizliğı karşısında afallar. Kıdemli akademisyenler tarafından gösterilen umut vadedici bir gayret olan Haberleşme Komitesi bile (1961 civarında kurulmuştur), kısa sürede yeni bir süreli yayın çıkarmaya razı olmuştur. Öyle görünmektedir ki mevcut durumda, SANE ve TTP'nin azalmakta olan kalıntıları, Students for a Democratic Society ya da Berkeley Veitnam Day Committee veya 1967 Spring Mobilization gibi çok daha dinamik gençlik gruplarının tez canlı aşırılıklarına ve solcu flörtleşmelerine (genelde bir adalet payıyla) kusur bulucu rolüne in-

dirgenmiştir. Ama babacan eleştiri inisiyatif değildir. Ve bu başlı başına bir meşgaleye dönüştüğünde can sıkıcı bir şeydir -iyi niyetli olsa bile. Benzer şekilde, erişkin örgütlenmelerin ateşini çalmaya başlayanlar genç Negro gruplar olmuştur -ama bu durumda, bana felâket niteliğinde olacak gibi görünen sonuçlarla.

Mesele şudur ki, görüş ayrılığını erişkinlerin eskiz defterinden kendi amatörce ve hatta tuhaf, gülünç yöntemleriyle almış olanlar gençlerdir. Onu yaşça daha ileri radikallerden oluşan bir kuşağın yazmış olduğu kitap ve süreli yayınlardan yırtıp almış ve bir yaşam biçimi hâline getirmişlerdir. Huysuz yaşlıların hipotezlerini deneylere dönüştürmüş, ama bunu genelde, insanın her gerçek deneyin sonunda başarısızlığı teslim etmek zorunda kalabileceğini itiraf etmeye istekli olmadan yapmışlardır.

Gelgelelim, her şey düşünülüp tartıldığında, insan gençliğin bu telâfi edici dinamizmine karşı karışık duygular beslemeden edemez. Çünkü o nihayetinde, enikonu hastalıklı bir gidişatin belirtisidir. Gençlerin bir bütün olarak toplumları için bir çözüm icat etmek ya da başlatmak kadar büyük bir sorumluluğu taşımaları ideal değildir, hatta muhtemelen iyi bir şey bile değildir. Bu, başarıyla altından kalkamayacakları kadar büyük bir iştir. Olgunluğun denliliğini ve bilgeliğini gerektiren bir krizde, kültürümüzde en umut verici görünen her şeyin sıfırdan inşa edilmesinin gerekmesi -çünkü inşa işini yapacak olanlar çaylaksa durum bu olmalıdır- doğrusu trajiktir.

Ebeveyn hatalarının ötesinde, muhalif gençliğin kültürümüzdeki belirginliğini açıklamaya yardımcı olacak

çeşitli sosyal ve psişik yaşam olguları vardır. Çok çeşitli yollarla, bu yeni nesil özel olarak eylem için iyi bir yerde durmaktadır ve buna hazırlanmıştır.

Gayet aşikârdır ki, toplum gençleşmektedir -öyle ki, Amerika'da, birkaç Avrupa ülkesinde de olduğu gibi, nüfusun yüzde 50'sinden biraz daha fazlası yirmi beş yaşın altındadır. Yirmili yaşlarının ortalarındaki insanların "genç" olduklarını iddia etmeye ya da "genç" statüsünde değerlendirilmelerine müsaade etmeye hakları olmadığı kabul edilse bile, gerçekten genç kabul edilecek on üç-on dokuz yaş aralığında yine de yirmi beş milyon kişilik ufak bir ulus kalır. (Gelgelelim, biraz ileride göreceğimiz üzere yirmili yaşlarının ortasındaki insanları ergen astlarıyla aynı grup içinde ele almanın makul gerekçeleri vardır.)

Ama günümüz gençliğinin sert belirginliğini yalnızca sayılarla açıklayamayız. Bundan daha önemlisi, görünüşe göre gençler sayılarının potansiyel gücünü daha önce hiç olmadığı kadar *hissetmektedirler*. Şüphesiz bu büyük ölçüde tüketim toplumunun piyasa aygıtının hem gençlere hem de yaşlılara yaşından rahatsız olmayı işlemek için canla başla çalışmış olmasından kaynaklanmaktadır. Ergenler tek başlarına hayret verici miktarda paranın kontrolünü ellerinde bulunduruyor ve çokça boş vakitleri var; dolayısıyla, kaçınılmaz olarak, kafayı kendine takmış bir piyasaya dönüştürüldüler. Pohpohlandılar, sömürüldüler, putlaştırıldılar ve insanı tiksinderecek ölçüde el üstünde tutuldular. Bunun sonucu da gençlerin kendilerine uygun buldukları ne varsa hepsinin hızla ticaret çarkına alet edilmesi ve çeşit çeşit madrabaz tarafından utanmazca pazarlanması oldu -yeni muhalefet ruhu da *dâhil olmak üzere*-

ki bu durum muhalif gençler (ve onların muhalifleri) için kahredici bir yer-yön kaybetme hâli yaratmaktadır. Bu durumu hemen aşağıda ele alacağız.

Bununla birlikte, piyasanın gücü yaşımdan rahatsızlık duyma eğiliminin yoğunlaşmasında etkili olan tek etken olmamıştır. Yüksek eğitimin yaygınlaşmasının bu yöndeki etkisi çok daha fazla olmuştur. Birleşik Devletler’de yaklaşık altı milyonluk bir yüksekokul nüfusumuz var -bu, 1950’ye kıyasla iki katı aşan bir artıştır. Ve bu yayılma, yüksekokulun orta sınıf gençlerin standart eğitim kalıbı hâline gelmesiyle devam etmektedir. Tıpkı endüstriyalizmin başlarında kara şeytanî değirmenlerin iş gücünü toplayıp proleteryanın sınıf bilincininin oluşmasına yardımcı oldukları gibi, otuz bin kadar öğrencinin bir araya gelebildiği üniversite kampüsü de, gençlerin grup kimliğini billurlaştırmaya yaramıştır -ve on yedi on sekiz yaşlarındaki birinci sınıf öğrencilerini yirmili yaşlarında epey yol almış lisansüstü öğrencileriyle kaynaştırmak gibi de önemli bir etkisi olmuştur. Büyük kampüslerde, liderlik pozisyonlarına geçip öğrenci hareketlerine daha genç öğrencilerin toparlayamayacakları bir yeterlik kazandıracak yeterli sayıda mezun öğrenci vardır. Bu ittifaka bir de o çok önemli yeni oluşumu, “öğrenci-olmayan kampüs insanlarını” -yirmilerinin sonlarında falan olan kampüs çalışanlarını- katınca, bugünlerde “gençliğin” neden böylesine uzun vadeli bir kariyere dönüşmüş olduğu görülür. Mezunlar ve öğrenci olmayan kampüs insanları ilgilerini ve tabiiyetlerini fark edilir ölçüde daha küçük olan bir yaş grubuyla kolaylıkla ilişkilendiriverirler. Daha önceki nesillerde olsa, çoktan bu yeni yetmeleri geride bırakıp gitmiş olurlardı. Ama artık onlar ve liseden yeni mezun

olmuş birinci sınıf öğrencileri kendilerini tek bir kampüs topluluğu içinde bir arada buluyorlar.

Kampüsteki bu yaşça büyük kişilerin rolü kritiktir, çünkü bu kimseler genellikle üniversitenin yeni ekonomik rolünü en canlı şekilde kavrayabilenlerdir. Yüksek eğitimin onları Büyük Toplum'da edinmeleri için hazırlaması beklenen teknokratik kariyerlere daha yakın olmaları dolayısıyla, çok yakında karşılarında bulacakları toplumsal tasnife karşı ince bir duyarlılıkları ve toplumun eğitilmiş personele olan ihtiyacının kendilerine vakfettiği potansiyel güce dair daha kuvvetli bir algıları vardır. Bazı durumlarda huzursuz sabırsızlıkları günümüzdeki eğitim hayatının temel olgularına dair zorunlu bir farkındalıktan kaynaklanır, çünkü İngiltere, Almanya ve Fransa'da en sorunlu öğrenciler beşeri ve toplumsal bilimler bölümlerini doldurup da sonra toplumun okullarından gerçek beklentisinin düşün insanları değil teknisyenler çıkarması olduğunu fark etmiş olanlardır. Britanya'da geçtiğimiz dört yıl içinde görülen, fen bilimlerinden uzaklaşmaya dair bu kuvvetli eğilim, bu ülkenin parasını şairler ve Eski Mısır bilimcileri yetiştirmek için harcamadığını yüksek sesle belirterek -ve sonra da üniversite hibe ve burslarında ağır bir kesinti yapılmasını talep eden- iyi burjuvazi filistinizmlerini açığa vurmaktan bir nebze olsun utanmayan birtakım kamuya mal olmuş kimseleri rahatsız edici bir endişe vermeye devam etmektedir.

Ancak aynı zamanda, teknisyen-olmayan bu kimseler toplumun üniversiteler olmadan yapamayacağını, bu kurumları kapatamayacağını ya da öğrencilere hudutsuzca gaddarlık yapamayacağını da farkındadırlar. Üniversiteler teknokrasinin muhtaç olduğu kafaları üretirler; bu nedenle,

üniversitede sorun çıkarmak demek ekonominin en hayati sektörlerinden birinde sorun çıkarmak demektir. Ve mezun öğrenciler -ki çoğu alt düzey öğretim asistanlığı yapmaktadır- bir kez mide bulantılarına ve zararlı huzursuzluklara bulaştılar mı, genç öğretim kadrosu -ki zaten çoğu bu kimselerden oluşmaktadır- kısa sürede muhalefet hummasına tutulabilir ve kendini “gençliğin” yörüngesine çekilmiş hâlde bulabilir.

1966 yılının sonuna doğru Berkeley’de yaşanan sorunlar gençliğin protestosunun ne kadar geniş kapsamlı olduğunu gözler önüne serer. İlk olarak, bir grup lisans öğrencisi Öğrenci Birliği’nde deniz kuvvetlerine katılan öğrencilere karşı bir oturma eylemi düzenler. Kısa bir süre sonra onlara öğrenci olmayan kampüs insanlarının oluşturduğu bir grup da katılır ve bu kimseler idare tarafından bir seçmece tutuklama olayına kurban edilir. Otuz yaşlarında, öğrenci olmayan biri –çoktan evlenip çoluk çocuğa karışmış olan Mario Savio- hemen protestonun sözcüsü olarak seçilir. Nihayet, öğretim asistanları gözdağına maruz kalan bu gösteriyi desteklemek için grev duyurusunda bulunurlar. Sonunda bu tahrik belirsiz sonucuna ulaştığında, binlerce insanın oluşturduğu bir destek grubu merkezî yönetim binası olan Sproul Binası’nın önünde toplanarak Beatles’ın “Yellow Submarine” adlı şarkısını söyler -bu, o zamanlar bütün yerel lise binalarının hit parçasıdır. Eğer bu şamatacı nüfustan söz ederken “gençlik” sözcüğünü kullanmayacaksak, yeni bir sözcük bulmamız gerekir. Ama inkâr edilemez ki, bu toplumsal gruplaşma ne yaptığını bilen bir dayanışma içindedir.

Eğer bu baş belası çocukların hâinden kimin sorumlu olduğunu soracak olursak, bunun tek bir yanıtı olabilir: onları sönük bir süperego ile donatmış olan ebeveynleri. Günümüz öğrencilerinin nesli, savaş sonrası toplumumuzun bir parçası olan ziyadesiyle hoşgörülü çocuk yetiştirme biçiminin faydalanıcısıdır. Dr. Spock'ın alımlı özgür düşünceliliği (tuvalet eğitiminde yumuşak olun, mastürbasyon konusunda panik olmayın, ağır disiplinden kaçının), orta sınıfamıza hâkim olan yeni (ve bilgece) düzgün ebeveyn-çocuk ilişkisi anlayışının bir nedeni olmaktan çok bir yansımasıdır. Yüksek tüketimli, aylaklık varsılı bir toplumun katı bir şekilde eğitilmiş "sorumluluk sahibi" genç işçi birliklerine düpedüz gereksinimi yoktur. Liseden yeni mezun olmuş, eğitimsiz yeni yetmelerin olsa olsa ufak bir kısmını istihdam edebilir. Dolayısıyla da orta sınıfın gücü çocukluk döneminin kolaylığını ve gayesizliğini uzatmaya yetebilmektedir ve öyle de yapar. Hiç kimse yüksekokula başlayana dek bir çocuktan hiçbir pazarlanabilir beceri öğrenmesini beklemediği için lise, aidatlarını ailelerin ödediği bir sosyal kulüp hâlini alır. Böylelikle gençler "şımarır", yani insan olmanın keyif ve özgürlükle bir ilgisi olduğuna inanacak şekilde etkilenirler. Ama kendileri de tüketim toplumunun bolluğuna ve aylaklığına hevesli olan ebeveynlerinin aksine, gençlerin sahip oldukları rahatlıklar için kendilerini satmaları yahut bu rahatlıkları yarı zamanlı olarak kabul etmeleri gerekmemiştir. Ekonomik güvence çantada keklik sayabilecekleri bir şeydir -ve bunun üstüne yeni, ödünsüz bir kişilik inşa ederler. Bu kişilik belki sorumsuz bir rahatlıktan ötürü kusurlu olabilir ama aynı zamanda sözünü sakınmayan bir meşrebin etkisi altındadır. Ekmeklerini kazandıkları kurumlara secde etmek zorunda

olan ebeveynlerinin aksine, yeni yetmeler evlerinde soğukta dışarıya atılmaktan neredeyse hiç korkmaksızın ağızlarına geleni söyleyebilmektedirler. Savaş sonrası Amerika'nın acınası, ama şimdi görüyoruz ki ümit vadeden karakteristiklerinden biri ergenlerin burnu havadalığı ve bunun beraberinde aile reisinin Basri düzeyinde bir genel etkisizliğine indirgenmesi olmuştur. Geçtiğimiz yirmi yılda çekilen bütün aile komedilerinde baba şaklabandır.

Savaş sonrası çocuk yetiştirme usulünün aşırı serbestliği muhtemelen nadiren A.S. Neill standartlarına ulaşmıştır -ama bu düzeyde bir beklenti yaratmaya yetmiştir. Orta sınıf gençliği bebekken yaygarayı bastığında kucağa alınmıştır. Çocukken anaokulunda parmak boyasıyla yaptığı resimler başlangıç düzeyindeki sanatkârlığın hevesini kırmamak gerektiğini çok iyi bilen annelerce salon duvarlarına asılmıştır. Ergenken, belki kendine ait bir arabası bile olmuştur (ya da aile arabasını dilediği gibi kullanabilmiştir), elbette bütün cinsel ayrıcalıklarla birlikte. Pek çok bakımdan kasvetli olmalarına rağmen yine de İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana "yaratıcılık" ve "kendini ifade yetisi" ile ilgili olan "gelişimsel" dersleri sunmakla övünegelmış okul sistemlerinden geçmiştir. Bunlar aynı zamanda ergenlerin "yaşam dertlerinin" vurdumduymazlığını son derece ciddiye alan bütün uyduruk kursların pıtrak gibi çoğalışına tanıklık etmiş yıllardır. Bu türden eğitsel saçmalıklar, ticari dünyanın yalnızca eğlence ve oyunlara dayalı topyekûn bir ergen kültürü yaratma gayretiyle kolayca harmanlanır. (Zaten bir ergen kültürü başka neye dayalı olabilir ki?) Bunların sonucu ergenliği yetişkinliğin başlangıcı değil, başlı başına bir durum

hâline getirmek olmuştur: hâlihazırda aşırı serbest olan bir bebekliğin uzatması olmaktan öte bir şey olmayan bir araf.

Şüphesiz, orta sınıf gençliğine böyle bir çocuk muamelesi yapmanın yozlaştırıcı bir etkisi vardır. Onları gerçek dünyaya ve onun daima fark edilmesi güç olmakla beraber insanın gözünün yaşına da bakmayan terbiye yöntemlerine yanlış bir şekilde hazırlar. Yaşamlarının çok ileri bir noktasına kadar çocukça hayalleri beslemelerine fırsat verir; ta ki önlenemez darboğazla karşılaşınca dek. Zira multi-versitede yaşam bu pohpohlanmış genç insanlar insanlar için can sıkıcı bir hâl aldıkça, teknokratik gerçeklik ilkesi gaddarca imtiyazlarını talep etmeye başlar. Gençlere artık resmen “büyümüş” oldukları söylenir, ancak erişkinlikten beklenen esnemezliklerin ve riyakârlıkların tadına hiç bakmadan fazlaca uzun bir süre geçirmişlerdir. General Motors bir anda düzgün bir saç kesimi, dakiklik ve kurumsal hiyerarşinin gereklerine uygun şekilde hürmet edilmesi talbinde bulunur. Washington sorgu sual olmaksızın canını savaşa feda edecek vatanseverler ister. Bu tür ihtimaller, on sekiz ilâ yirmi yılını nispeten kaygısızca oradan oraya savru-larak geçirmiş olan insanların durduğu yerden bakıldığında pek de eğlenceli görünmez.

Gençlerin bir kısmı (aslında çoğunluğu) sorumluluğun esas tanımını, erişkinliğin önceden belirlenmiş kalıplarına uygun gelecek şekilde toparlarlar; diğerleri ise, çocukça davranarak, bunu yapmazlar. Haz ve özgürlüğü insan hakları olarak öne sürmeye devam eder ve ne kadar sübliminal olduğundan bağımsız olarak, bariz bir bolluk içinde, disiplinin sürekli gerekliliği konusunda ısrarcı davranan o kuvvetlere sert sorular sormaya başlarlar. İşte bu

yüzdendir ki, mesela üniversite idarecileri öğrencilerine bu kadar yapmacık bir oyun oynamaya mecbur kalırlar; bir yandan öğrencilerine ısrarla artık “büyümüş, sorumluluk sahibi adamlar ve kadınlar” olduklarını söyler, ama diğer yandan da böylesine sebatsız çocuklara kendi eğitimleri üzerinde herhangi yetki vermeye cüret etmemeyi gayet iyi bilirler. Çünkü teknokratik tasnifin ihtiyaçlarına uygun düşecek ne gibi bir şey yapacakları konusunda bel bağlanabilir ki onlara?

Bu yola gelmezler ya siyasi olurlar ya da okulu bırakırlar. Ya da belki ikisi arasında gidip gelirler; huzursuz, afallamış ve erişkinlik hakkında GM, IBM veya LBJ’nin sunabildiklerinden daha iyi fikirlere aç bir hâlde. Kendi erişkinlik ideallerini doğaçlama olarak yaşıyor olduklarından -ki bu kendi göbeğini kesmeye benzer bir iştir- acınası hatalar yapmaları işten bile değildir. Kimileri hiç dikiş tutturamadan birilerine yük olarak yaşar, evden gelen parayla Amerika ve Avrupa kıtalarının bohem mekânlarında aylakça günlerini gün ederler; öbürleri ise düpedüz tüyerler. FBI 1966 yılında doksan binin üstünde evden kaçmış gencin tutuklandığını bildirmektedir; bunların çoğu hâli vakti yerinde orta sınıf evlerden kaçıp her yıl binlerle büyükşehirlerin bohem merkezlerinde zafiyet ve zührevi hastalıklarla mücadele ederken bulunmaktadır. Avrupa göçmenlik daireleri geçtiğimiz birkaç yıl boyunca sabit bir düzeyde on bin kadar (çoğu Amerikalı, İngiliz, Alman ve İskandinavyalı) saç baş birbirine karışmış “çiçek çocuğun” Yakın Doğu’ya ve Hindistan’a -genellikle Katmandu’ya (orada uyuşturucular yasal ve ucuzdur) ve yol üstündeki birtakım “sıkıntılara” doğru göç ettiğini kaydetmektedir. Akış İran ve Afganistan’ı ülkeye giriş

yapacak turistlerin “yanlarında getirmeleri gereken nakit para” miktarını hatırı sayılır oranda arttırmaya mecbur etmeye yetmiştir. Ve İstanbul’daki İngiliz başkonsolosu 1967’nin sonuna doğru Meclis’ten resmi olarak geçici olarak konaklamak ya da belki Türk narkotik yetkililerinden kaçmak üzere yer arayışı içinde doğuya doğru ilerlerken konsoloslukta bitiveren meteliksiz genç İngiliz “sürüsü” için konaklama tesislerinin arttırılmasını talep etmiştir.

Bu göç hafife alınarak sirke katılıp kaçmanın çağdaş versiyonu olarak yorumlanabilir; ama üçüncü yüzyıl Hristiyanları’nın (benzer şekilde pejmürde, tuhaf ve genelde de yarı-deli bir gruptur) Helenistik toplumun ahlaksızlıklarından kaçma arayışı daha yerinde bir kıyas olabilir: bir şeye/yere *doğru* olmaktan çok, bir şeyden/yerden *öteye* bir harekettir. Şüphesiz ki, on yedi yaşında bir delikanlı için orta-sınıf ailesinin bağrından kopup da bir dilenci olmak çetin bir muhalefet gösterisidir. Bu, toplumsal sağlığımızın kayda değer bir bölümünü yok sayma pahasına küçümsenir.

Böylece, Marx’ın asla tasavvur edemeyeceği bir diyalektik yoluyla, teknokratik Amerika kendi gençliği içinde potansiyel olarak devrimci bir öge yaratır. Burjuvazi, sınıf düşmanını fabrikalarında keşfetmek yerine, kahvaltı sofrasında, kendi pohpohlanmış çocuklarının şahsında bulur. Hiç şüphe yok ki, gençler kendi başlarına umutsuz bir keşmekeşe ve çaresizliğe kapılabilirler. Ama şimdi bu fıkır fıkır gençlik muhalefetine, ona bir biçim ve yön bulma şansı veren son bir öge eklememiz gerekir. Bu, kendini Marksist kuramdaki burjuva entelektüel çok andıran bir zor durumda bulan yetişkin radikaldir. Marx’ın kendi sınıfının tutukluğu ve rehaveti için umutsuzluğa kapılan orta sınıf devrimcisinin

sonunda saf değiştirerek proleteryanın yanında yer alması bekleniyordu. Savaş sonrası Amerika'da da, kendi kuşağının "şen robotları" arasında giderek küçülen bir halk ile karşı karşıya kalan yetişkin radikal, doğal olarak huzursuz orta-sınıf gençliğine meyletmektedir. Başka nerede kendisine kulak verecek birini bulabilir ki? İşçi sınıfı, ki radikal ideolojinin geleneksel yandaşlarını temin etmiştir, artık ne başı çeker ne de peşe takılır, yalnızca olduğu yerde oturur ve risk almaz: yerleşik düzenin en sağlam payandası. Eğer yetişkin radikal beyazsa, Siyahi Güç ideali onun Zenci örgütlerine girişinin yolunu aşamalı olarak keser. Üçüncü Dünya'nın sömürülen kitlelerine gelince, onların beyaz Batılı ideologlara duyduğu ihtiyaç bizim yerli siyahilerimizinki kadar azdır -ve her halükârda çok uzaktadırlar. Eğer gayretli bir örnek olan Regis Debray gibilerin izinden gitmezse, beyaz Amerikalı radikal Asya, Afrika ve Latin Amerika'nın devrimci hareketleriyle uzaktan duygudaşlık kurmanın pek ötesine geçemez.

Öte yandan hoşnutsuz orta-sınıf gençleri, aşırı serbest geçmiş bir çocuklukla tiksindirici biçimde konformist bir yetişkinlik arasında çıkmaza düşmekten ileri gelen yeni ve tuhaf bir tür "örselenme"den mustarip hâlde, hor gördükleri bir dünyada kendilerine saygı duyarak büyümek için çaresizce yeni yollar denemekte, yardıma muhtaç durumdadılar. Böylece radikal yetişkinler yabancılaşmış gençlere guruluk yapmayı önerirler ya da belki gençler onları bu işi yapmak üzere alıkoyarlar.

Elbette, görünürdeki bütün liberal ve radikal yetişkinleri kendi saflarına çekemezler. Bu gençlerin muhtelif muhalif yaşam tarzlarını denemeye hazır bulunuşları

yetişkinlerin epey bir kısmının ağır bir yergisine maruz kalır - bunun da gençleri çileden çıkaracağı kesindir. Ne düşünseler yerinde olur? Kuşaklardır, sol-kanat entelektüelleri burjuva toplumun kötü alışkanlıklarını paylamışlardır. “Burjuvazi” diye tutturmuşlardır, “açgözlülğe takıntılıdır; seks hayatı yavan ve dar görüşlüdür; aile kalıpları bayağıdır; giyim kuşam kurallarına kölece riayet edişleri alçaltıcıdır; varoluşu paragöz bir biçimde rutinleştirmesi dayanılmazdır; hayat vizyonu donuk ve neşeden yoksundur; vs., vs.” Böyle olunca da, her duyduklarına inanan huzursuz ve sabırsız gençler önce şunu, sonra bunu denemeye başlar ve kendi çocukluk ve ergenliklerinin daha az yapılandırılmış usüllerini tercih ederek ebeveynlerinin kusurlarını tek tek ıskartaya ayırırlar - ancak karşılarında, küstah cinsellikten, yıkanmayan ayaklardan, salkım saçak kıyafetlerden ve oyunbaz tarzlardan utanarak hep bir ağızdan “Hayır, demek istediğim bu değildi. Kesinlikle bunu kastetmemiştim” diyen birçok eski muhalif bulurlar.

Sözelimi, Hans Toch gibi iyi bir liberal hippilere “tüketen ama katkıda bulunmayan” yöntemleri hakkında babacan bir şekilde fırça atmak için Protestan iş ahlâkına başvurur. “Asalak” bir yaşam sürüyorlar, der Profesör Toch, “hippiler, sonuçta toplumsal hizmetlerden yararlanıyor -ve hatta bunları talep ediyorlar, ama aynı zamanda ekonomiye katkıda bulunmanın cazibesini de reddediyorlar.” Ama *elbette* öyle yapıyorlar. Çünkü onların emeğine gereksinimi olmayan, bilgisayarlarla kontrol edilen bir bolluk ekonomimiz var; bu emek ve ücret arasındaki bağı hızla koparan ve yetersizlikten değil, yanlış dağıtımdan dolayı sağlam bir yoksulluktan mustarip bir ekonomidir. Bu bakış açısından, yeni

gençlerin kendi istekleriyle okulu bırakmaları neden yoksul bırakılan varoş sakinlerinin okuldan ayrılmaya mecbur bırakılmalarından daha “asalakça” sayılmaktadır? Ekonomi bütün bu iş gücü olmadan da gayet rahat bir şekilde işleyebilir. O hâlde, bolluğumuzu harcamak için mümkün olduğunca büyük bir kısmımıza serbest zaman sağlanmasına destek verecek asgari mal ve hizmetlerden daha iyi ne bulabiliriz? Yoksa bu hippileri ayıplayabilmemizin sebebi, görünüşe göre yoksullardan beklendiği üzere dargın hisler içinde olmak ve haftada kırk saat çalışacakları iyi ve saygın bir iş için delice savaşmak yerine dilenci aylıklığından keyif alıyorsa benziyor olmaları mıdır? Gençlik kültürümüzün beat-hip kesiminin eleştirilecek yanları elbette vardır, ama bu kesinlikle onlardan biri değildir.

Gençlerin kitlesel medyanın yaptıkları ilk ufak deneyleri kamuya çarpıtarak sunmak suretiyle onları içine sokmuş olduğu zor durumla başa çıkmak konusunda fena hâlde kötü bir iş çıkardıklarını söylemek daha iyi bir genel eleştiri olacaktır. Çok sıklıkla, medyanın lunaparak aynasındaki kendi yansımalarına kendini beğenmiş ya da savunmacı tavırlarla tepki verme tuzağına düşmüşlerdir. “Beatnik” ya da “hippi” denen bu şeyler aslında her ne idiler ise, ya da ne iseler, bunun Time, Esquire, Cheeta, CBSNBCABC, Broadway komedisi ve Hollywood’un onlara biçtiği kalıpla hiçbir ilgisi yoktur. Basın açık bir şekilde, muhalefetin (re)prodüksiyon olduğuna kanaat getirmiştir. Üstelik, medya en tuhaf sapmaları izole etme ve bunun sonucu olarak da, dışarıya karşı poz kesen pek çok kimseyi harekete dâhil olmak üzere cezbetme eğilimi gösterir. Ama bohemlerin mekânı kendini içine pek çok iyi niyetli sosyoloğun (ve artık aniden belirmiş

olan uzmanlaşmış “ergenlik sosyologlarımız” da var), sansasyon yaratan gazeteciler, meraklı turistler ve hafta sonu gezisi yapan ahbablar sızmış hâlde bulunca ne yapar? Onların üstüne hangi kapıları kapatır? Sorun yeni ve çetin bir sorundur: muhalefet müstehzi bir şekilde haber yoğunluğuna boğulur ve teşkilâtın ellerinde açık bir bastırmadan çok daha heybetli bir silaha dönüşür.

Yine, İtalyan öğrenciler hakkındaki daha önce alıntı yapmış olduğum muhteşem makalesinde Nicola Chiaromonte bize muhalifler için şöyle der:

Kendilerini soyutlamalıdır, iradeli “heretiklere” dönüşmelidirler. Kendilerini sessizce soyutlamalıdır, bağırtılar ya da kargaşalar olmadan, hakikaten sükûnet ve gizlilik içinde; yalnız başlarına değil gruplar içinde, mümkün olduğu ölçüde bağımsız ve bilge bir yaşam kuracak olan gerçek “toplumlar” içinde.... Böylesi... sözlü olmayan bir “topyekûn reddetme” biçimi olur.

Ama teşkilât tam da insanın amaçlarını alt edecek silahı -her bilgiye haiz kitlesel iletişimi- keşfetmişken nasıl bu türden ağırbaşlı bir gizlilik içinde stratejiler geliştirebilir? Bugünlerde birinin ya da bir şeyin yer altında kalmasının tek yolu tuhaf bir biçimde çok çaba göstermektir -Ed Sanders ve bir grup New York şairinin özel bir yayıma gazete standlarından uzak kalmasını sağlamak için *Fuck You* (ç.n.: *Siktir*) adını vermeleri gibi. Ama bütün vaktini kendini dünyanın elektronik gözlerinden ve kulaklarından sakınmaya

vakfетmek de, onların yapacağı yanlış haberlere konu olmak kadar tahrip edici olabilir.

Ancak medyanın çarpıtma yaptığını kabul etmek, gençlerin kendilerine ait bir yaşam biçimi geliştirmemiş ya da bu konuda ciddiyetsiz olduklarını söylemekle aynı şey değildir. Kitlese medyanın etkisi altında olan kitlenin dokunduğı her şeyin otomatik olarak temelsiz ve hatta hiçbir gerçeklik taşımaz hâle geldiğı görüşünü izleyecek olursak, bu kitleye kesinlikle yok edici bir potansiyel teslim ediyor oluruz. Londra'da bugün bazı iyi dükkânlarda bir Çin ordusu tipi ceket alınabilmekte ve "Burberry Ülkesinde Mao Düşünceleri: elege lacivert pazen, piriç düğmeleri ve Mao yakasıyla devrim niteliğinde." Ederi: £28... yalnızca \$68. Mao ve kültürel devrim böylesi reklam kitlesi saçmalıkları sayesinde bir anda uydurmaya mı indirgendi?

Ticari adileştirme yirminci yüzyıl Batılı yaşamının endemik zararlılarından, yazın tatlılara akın eden sinekler gibi. Ama tatlıları yaratan sinekler değildir (gerçi onları daha az makbul bir hâle getirebilirler); yazı da onlar getirmezler. Benim savım gençliğimiz içinde, kenarlarının etrafında toplanan sahtekârlığa ve ahmaklığa karşın, yeni doğuvmekte olan kayda değer, yeni bir kültür olduğı ve bu kültürün, başka hiçbir sebepten değilse bile en azından potansiyel olarak kapsadığı nüfusun katışıksız büyüklüğünden ötürü dikkatli bir kavrayışa layık olduğudur.

Fakat başka sebepler de *vardır*, yani gençlerin oluşturmakta olduğı şeyin içsel değeri. Gelgelelim eğer bu kavrayışa erişmek istiyorsak medyanın bize sunduğı egzotik eğlencelikleri ve sansasyonel olay hikâyelerini aşmakta

ısrarcı olmamız şarttır. Bohem mekânları yerel renklere ve içlerindeki uyuşturuculara dair arayış içinde ve sıklıkla da kuşe kâğıtlı dergilerde yayımlanacak bir yazı çıkarma niyetiyle, birkaç heyecan dolu gün geçirmek üzere gezmekten gelen yüzeysel burun sokmalara da başvurmamalıyız. Daha ziyade, mevcut modadan daha uzun ömürlü olan başlıca eğilimler aramalıyız. Gençliğin yaratmış ya da kulak vermiş olduğu kamusal inanç ve değer ifadelerinin en açık seçik şekilde dile getirilmiş olanlarını bulmaya çalışmalıyız; öylesine söylenmiş boş laflar yerine, ince düşünülmüş açık ve kesin ifadeleri. Her şeyden önemlisi, bir eleştirel yardım-severlik ruhuyla, bu yabancılaşmış gençlerin projelerinde başarıya ulaşmaları bizim için sahiden önemliymiş tutumuy-la, bu kültürde değerli ve ümit verici görünen şeyleri ayıklamaya istekli olmalıyız.

Bunun epeyce sabır gerektirdiği doğrudur. Çünkü karşı karşıya olduğumuz şey muhalif düşüncenin ve kültürün, onu yaratanlar tarafından değilse de ona kulak verenlerin büyük kısmı tarafından aşamalı bir şekilde “ergenleştirilmesidir.” Ve bu tatların ta ergenliğin yeni başladığı ilk yıllara kadar uzandığını görmemek gibi bir hata yapmamalıyız. Sizlere bu noktayı aydınlatacak bir örnek vereyim. Aralık 1967’de Londra’daki bir bağış evinden* (ç.n.: imkânları yetersiz olan bölgelerde toplum hizmetleri sunan merkezler.) gelen ve on üç yaşındaki çocuklardan oluşan bir grubun sağaltıcı bir tiyatro programı kapsamında doğaçlama olarak oynadıkları bir Noel piyesini seyretmiştim. Çocuklar Noel Baba’nın ülkeye gerekli izinler olmadan girmiş olduğu için göçmenlik yetkilileri tarafından hapishaneye atıldığı bir gösteri hazırlamışlardı. Resmi toplumun kapısını çalmaları

özellikle iğneleyicidir, çünkü neredeyse hiçbir ileri düzey entelektüel etkiye maruz kalmamış olan, son derece sıradan bazı yeni yetmelerden içgüdüsel olarak gelmiş olan bir şeydir. Ve on üç yaşındaki bu çocuklar Noel Baba'yı özgürlüğüne kavuşturmaları için kimleri sahneye çağırdılar dersiniz? "Hippiler" adıyla tanıdıkları egzotik bir türü. Bu kişiler hapishaneye karşı bir şiva dansı yaptılar ve hızla yanıp sönen ışıkların ve tıngırdayan sitarların eşliğinde Noel Baba'yı büyülü bir şekilde serbest bıraktılar.

Yaşça daha ileri olan radikaller hippileri sahicilik ya da devrimci potansiyel bakımından ne kadar eksik bulurlarsa bulsunlar, hippiler açıkça radikal ayrılmayı -Herbert Marcuse'nin Büyük Ret dediği şeyi- gençlerin kısıtlanmamış neşeye olan ihtiyaçlarını yakalayan bir biçimde somutlaştırmakta başarılı olmuşlardır. Hippî, gerçek de olsa hayalî de, artık çok genç kimselerin çocuksu büyülenme ve oyunbazlık anlayışından vazgeçmeye mecbur kalmadan kendisini örnek alarak büyüyebilecekleri az sayıda imgeden biri durumundadır; belki hippinin bir ayağı hep çocukluğunda kaldığından. Neredeyse otuz yaşına gelmiş hippiler üzerinde "Frodo Yaşıyor" yazan rozetler takabilir ve kılıflarını Orta Dünya haritalarıyla süsleyebilirler (bu aynı zamanda şu anda Londra'da bulunan rock kulüplerinden birinin ismidir). Berkeley Lisesi'ndeki (benim mahalleimde bulunan okulu seçiverdim) en iyi ve en parlak öğrencilerin şimdiden derslere yalınayak, saçlarında çiçekleriyle ve inek çanları çalarak gelmeleri şaşırtıcı mıdır?

Bu tür gelişmeler bu kuşağın isyanının birkaç yıl içinde geçip gitmesinin pek olası olmadığını açıkça göstermektedir. Ayıksılık ruhu hâlâ vakit geçtikçe artan bir

sayıyla ergenlik yıllarının başlarına doğru genişleme sürecindedir. Mevcut durumla belki de Büyük Britanya'daki sendikacılığın bir işçi hareketinin ideallerinin ve ruhunun oluşturulmuş ama henüz sınıfları kapsayan boyutlara ulaşmamış olduğu Çartizm aşamasıyla kıyaslanabilecek bir safhadayız. Benzer şekilde, kuşak çatışmasını tanımlayanlar yine de gençliğin şamatalı olmakla beraber ufak bir azınlıktır. Ama bu çatışma şimdi yirmi yaşında olanlar otuz yaşına geldiklerinde ortadan kalkmayacaktır; şu anda onbir oniki yaşında olanlar yirmili yaşlarının sonuna vardıklarında ancak zirveye ulaşmış olabilir. (Yani 1984 civarında.) O zaman Allen Ginsberg'ün gençliğinde yalnızca bir avuç beatnikin öncülük etmiş olduğu şeyin artık yüksekokul çağındaki milyonlarca gencin yaşam tarzı hâline gelmiş olduğunu görebiliriz. Gençlerin büyürken örnek almaları için bunun yarısı kadar bile olsa cazip görünen başka herhangi bir ideal var mıdır?

“Hiçbir şey,” demiştir Goethe, “olgunluğa erişmemiş bir zihnin olgun bir yargıyı benimsemesinden daha kifayetsiz değildir.” Radikal entelektüellerin böylesine gençleşen bir muhalif halkla başa çıkmaları gerektiğinde, bütün sorunlar büyür. Muhalefetin ergenleştirilmesi, kültürümüzü iyi olan, doğru olan ve güzel olan yönünde iyileştirme gayretlerinde ittifak yapmaları gereken kişiler işçi sınıfının üyeleriymen, sol-kanat kuramcılarını çileden çıkartmış olan “muhalefetin proleterleştirilmesi” kadar kafa karıştırıcı ikilemler ortaya çıkarır. O zamanlar radikal düşüncenin aracı olma işini birahanenin elleri nasırlı değerlerinin ve sendikanın görmesi gerekmişti. Şimdi ise bu görev rock kulüplerinin,

sevgi-toplaşmalarının ve öğrenme-toplaşmalarının gençlik dolu coşkusuna düşmektedir.

Gençler, ne kadar sefil bir eğitim almış da olsalar, yanlarında sağlık içgüdülerden başka neredeyse hiçbir şey getirmemektedirler. O içgüdülerin üstünde sofistike bir düşünce çerçevesi inşa etme projesi bir yabani çiçeğe bir meşe ağacı aşılama epeyce benzer. Meşe ağacını nasıl ayakta tutabiliriz? Ve daha da önemlisi, yabani çiçeği ezmeyi nasıl başarabiliriz? Ama işte, radikal toplumsal değişime ilgi duyanlarımızın karşısında böyle bir proje durmaktadır. Çünkü gençler muhalefetin birlikte iş görmesi gereken çok az sayıdaki toplumsal koldan biri hâline gelmişlerdir. İşte bu, Büyük Ret'in içine kök salmaya başladığı o "önemli topraktır." Eğer onu yanında onunla birlikte biten gençlik hatası filizleri karşısındaki hüsranimızdan dolayı yadsırsak, o zaman dönüp bakacak başka neyimiz kalır?

BÖLÜM II

BİR SENTOR İSTİLASI

“Günümüzde,” her “gün”de muhtelif kuşaklar bir arada var olurlar ve aralarında kurulan ilişkiler, yaşlarının farklı durumuna göre, çekilmeler ve itilmelerin oluşturduğu, fikir birliklerinin ve ayrılıkların oluşturduğu ve her anda tarihsel yaşamın gerçekliğini teşkil eden dinamik sistemi temsil eder.¹”

Eğer Ortega’nın kuşaklar arasındaki düzensiz geçişin tarihsel değişimin kayda değer bir ögesi olduğu görüşüne katılıyorsa, gençlerin miras aldıkları kültürü ufak tefek ya da sıra dışı yollarla yeniden biçimlendirmekten daha fazlasını yapabilmeleri gerektiğini de teslim etmemiz gerekir. Bir yüzeysel üslûp değişimine denk gelen, yalnızca gücenklikten ya da geçici bir hevesle üstlenilmiş olan başkalaşmalara razı olabilirler. İçinde bulunduğumuz kuşak geçişini özel kılan şey, gerçekleştiği ölçek ve ortaya çıkardığı karşıtlığın derinliğidir. Esasen, gençler arasında yükselmekte olduğunu gördüğümüz şeyden bir “karşı kültür” olarak söz etmek pek de mübalağa etmek olmaz. Yani: toplumumuzun çoğunluk tarafından benimsenen kabullerinden, pek çok insana bir kültür dâhi olamayacak gibi görünecek ama endişe verici bir

¹ José Ortega y Gasset, *Man and Crisis*, çev. Mildred Adams (Londra: Allen&Unwin, 1959), s. 45.

barbarca istila görünüşüne bürünecek kadar kökten bir biçimde ayrılan bir kültür.

İnsanın gözünün önüne hemen şu geliyor: Olimpiya'daki Zeus Tapınağı'nın alınlığına resmedilerek kaydedilmiş olan, sentorların işgali. Sarhoş ve öfkeli bir hâlde, sentorlar sürmekte olan medeni şöleni yarıda keserler. Ama yavuz Apollo, geleneksel kültürün koruyucusu, bu davetsiz misafirlerin kulağını çekmek ve onları püskürtmek için atılır. Görüntü etkili bir görüntüdür, çünkü her türlü medeniyetin yaşamında ürkütücü bir deneyim olması gereken bir olayı anımsatır: kökten kültürel kopma deneyimini, bağdaştırılamaz yaşam anlayışlarının çarpışmasını. Ve bu karşılaşmada galip gelen her zaman Apollo olmaz.

Toynbee paradigma olarak ilk Hristiyanlar'ın Roma İmparatorluğu içinde oynadıkları rolü kullanarak -klasik bir, Apollo'nun azılı sentorlar tarafından yoldan çıkarılması vakası- bu tür kültürel kopmaları miras hakkından yoksun bırakılmış bir "proleteryanın" eseri olarak tanımlamıştır. Hristiyanlar'a dair örnek günümüz gençlerinin çoğunun hızla başvurduğu bir örnektir, belki de onları eleştirenlerin pek çoğunun teslim ettiğiinden daha büyük bir yerindeliikle. Resmi kültürden meşrep ve toplumsal sınıf yoluyla çaresizce uzaklaşmış olan ilk Hristiyan topluluğu Yahudilik'ten ve gizemli kültlerinden el yordamıyla, Greko-Romen gelenekselliğine ancak bir abeslik gibi görünebilecek bir azınlık kültürü yaratmıştır. Ama bu abeslik, bir itibarsızlaştırma olarak hissedilmekten çok uzak bir şekilde, topluluğun bir sancağı hâline gelmiştir.

Çünkü (diye böbürlendi Aziz Paul) bilgenin bilgeliğini yok edeceğim ve basiretli olanın anlayışını hiçe indirgeyeceğim yazılıdır... Çünkü Yahudiler'e bir işaret gerekir ve Yunanlılar bilgelik peşinde koşarlar. . . Ama Tanrı dünyanın aptalca şeylerini bilgeleri kahretmek için seçmiştir; ve Tanrı dünyanın güçsüz şeylerini kudretli olanları kahretmek için seçmiştir. (I Kor. 1:19, 22, 27)

Bu, artık baskıcı bir biçimde saygıdeğer bir kaynak olan şeyden alıntılanmış, tanıdık bir bölümdür. Öylesine tanıdık ve öylesine saygındır ki ne denli saldırganca aksi bir bildiri olduğunu kolaylıkla gözden geçiririz... başarılarla dolu, köklü bir medeniyete karşı ne çok arsız aşağılamayla dolu olduğunu. Ve bu kimin aşağılamasıydı? Tamamen hiç kimse olanların; dünyanın yüz karalarının ta kendilerinin; kendi karşı kültürleri bu ilk aşamasında, oraya buraya saçılmış akıl çelen fikirlerden, birkaç inceliksiz sembolden ve ümitsiz bir özlemde pek de öteye geçmeyenlerin. Bunlardan en önemli olanı özlemde, çünkü Greko-Romen medeniyetinin bütün ihtişamı bile Hristiyanlık'ın doğuşuna zemin hazırlayan ruh perişanlığını doldurmaya yetmezdi. Şimdi Hristiyan *skandalının* zaman içinde nelere yol açtığını bolca geçmiş deneyimimize dayanarak bildiğimizden, bizim gençlerimizin henüz yeni palazlanmakta olan karşı kültürüyle yapılacak kıyaslama tuhaf görünmeye mahkûmdur. Ama öte yandan, devrim niteliğindeki bütün değişimler gerçekleşene kadar akla hayale sığmaz . . . ve sonra da kaçınılmaz oldukları anlaşılır. Paul'un zamanında kim bir avuç hırpani tatminsizin küstah düşmanlığının doğuracağı şeyleri öngörebilirdi? Ve yeni oluşmaya başlayan Hristiyan

hareketi o zamanın kitlesel iletişim araçlarının acımasızca tutacağı ışığın altında neye benzerdi? Hakkında dört koldan yapılan eş sesli haberlerden sağ çıkmayı bile başarabilir miydi acaba?

Belki de bu neslin gençlerinde aradıkları çığır açan dönüşümü başlatacak canlılık yoktur; ama istedikleri şeyin bundan daha azı olduğunu düşünme hatasına düşülmemelidir. “Toptan ret” ağızlarından hemen çıkıveren bir tabirdir, sıklıkla da henüz gözlerinin önünde eskisini yerinden edecek yeni bir kültüre dair bulanık da olsa bir şey canlanmadan. Siyahi Güç ruhunda, bu harekete erişim hakkı alamayan beyaz ayırık gençler için bile özellikle cazip kıldığı kesin olan bir şey varsa o da Siyahi Güç’ün bir şekilde tamamen yeni bir yaşam biçimini ima ettiği hissidir: bir siyahi kültür, bir siyahi bilinç . . . beyaz topluma tamamen aykırı olan ve bununla saldırganca gurur duyan bir siyahi ruh. Siyahi Güç beyaz ve Zenci gençlik arasına çok sayıda bariyer koyabilir, ama bu bariyerlerin arasından yine de ortak bir dil duyulabilir. Mesela burada, Eylül 1968’de Katılımcı Eğitim Merkezi’nin (Center for Participative Education) Berkeley’deki Kaliforniya Üniversitesi’nde gerçekleştirilen bir toplantısında Oakland Siyah Kaplanlar’dan (Oakland Black Panthers) Bobby Seale konuşma yapıyor. Tartışılmakta olan krizin kaynağı, Kaliforniya Üniversitesi idarecilerinin verdiği, bir Siyah Panter sözcüsünün kampüse erişimine izin vermemesi kararıydı. Ama Seale için, öğrenciler için de olduğu gibi, meselenin daha derin kültürel imaları vardı. Her şey-otoritenin, kişisel kimliğin, Yahudi-Hristiyan etiğinin, cinsel özgürlüğün anlamı- tek bir idari sansürcülük eyleminde bir şekilde kapsanıyordu.

Archie ve Jughead, Veronica'yı ve Betty'yi hiç öpmemişlerdir. Süpermen Lois Lane'i hiç öpmemiştir. Çizgi romanların anlayışlarıyla bağdaşır olmaktan bıktık. Adem Cennet Bahçesi'ni kadir-i mutlak idareci karşısında savunmuş olmalıydı. Evime gidip yatağında karımla dünyayı tazelerken kendimi güvende hissedemeyeceksem yaşam, özgürlük ve mutluluk peşinde koşmak bana hiçbir anlam ifade etmiyor.²

İlk bakışta, bu türden hisli düşüncelerin (ve konuşmanın özü onlardı) bir akademik özgürlük meselesiyle ne ilgisi olduğu apaçık görünmeyebilir. Ama Seale'i dinleyenler bunu anlamakta hiç güçlük çekmediler. Toplumumuzdaki yetkeciliğin çizgi roman çizimlerinden Hristiyan teolojisine, yüksek okul sınıfından yatak odasının mahremiyetine kadar yaşamın her düzeyinde açıkça ya da fark edilmesi güç bir şekilde işlediğini hemen teslim ettiler -ve böylesi pespaye bir zorlamaya dayanan bu kültürü kökünden söküp atmaya hazırlıklıydılar.

Ya da gençlerimizi dört bir yandan kuşatan bu mahşerî hasretlere dair bir başka örneği ele alalım. 1968 yılında Londra Karşı-üniversitesi açıldığında ki bizim özgür üniversitelerimizin ilk İngiliz versiyonudur, bülteni "anti-kültürlere," "anti-çevrelere," "anti-şiiire," "anti-tiyatroya," "anti-ailelere" ve "karşı kurumlara" ayrılmış derslerle doluydu. Belli ki erişkin toplumun sunduğu herhangi bir şeyin artık hiçbir kabul edilebilir yanı kalmamıştı. Okulun ziyadesiyle ateşli köktencililiği zaman içinde öyle yüksek bir

² 24 Eylül 1968'de KPFA (Berkeley) üzerinden sunulan konuşmanın bir kaydından.

noktaya ulaştı ki, asırlık ğrenci-ğretmen ilişkisi bile tahammül edilemez bir yetkecilik biçimi olarak topa tutuldu. Böylece o da, kimsenin artık gençlere öğretecek bir şeyi kalmadığı kabulüyle çürüğü çıkarıldı; gençler kendi ğitimlerini kendi başlarına sıfırdan dzenleyeceklerdi. Ne yazık ki -ama bu talihsizliğin komikliği mi yoksa trajikliği mi ağır basıyordu?- okul bu kökten yeniden yapılandırma edimin-den sağ çıkamadı.

Böyle akkor tatminsizlikte her zaman buğulaşarak vahşi, biçimsiz bir buhara dönüşme riski vardır -öyle ki, binyılcı aydınlanmaları katıksız boş laflardan ayırmak güçleşir. Karşıniversitede sunulan tipik tarife, “izgi Romanlardan şiva’nın Dansına: Manevi Bellek Yitimi ve Kendinden Uzaklaşmanın Fizyolojisi” isimli bir “dersten” bir alıntıyla örneklenebilir. (Yine, izgi roman ve yüce din arasındaki tuhaf ama marifetli çağrışım fark ediliyor.)

Dersin tanımı: serbestçe ilerleyen bir açık uçlu durumlar silsilesi. Süregelen titreşimler son derece izafi. İçsel Alan’ın araştırılması, insan robotunun şartlandırılmalarından muaf hâle getirilmesi, psiko-kimyasalların önemi ve Batı Avrupalı İnsan’ın dönüşümü. Kullanılacak kaynaklar: Artaud, Zimmer, Gurdjieff, W. Reich, K. Mrx, Gnostik, Sufi ve Tantrik metinler, deliliğe ve bilincin esrik hâllerine dair otobiyo-grafik anlatımlar -Pop sanat ve yirminci yüzyıl nesri.

Gerçekten de ağır havalardır. Ama büsbütün zgr niversite tarzını yansıtır. Çoğu zaman yeni yetmelik dönemlerini

ancak geride bırakmış olan ders sorumlularının himayesi altında yapılan böylesi zıpır beyin fırtınaları yozlaşarak görünürde yeni, garip ve gürültülü olan ne varsa hepsine dair yarım yamalak ifade edilmiş, fark gözetmeyen bir kutlamaya dönüşür; bir ufak bebeğin parlak, tanıdık olmayan nesnelerle oynadığı oyun kadar başka hiçbir şeyi andırmayan bir fikir okşama etkinliğine. İştah sağlıklı ve cüretkâr biçimde hepçildir, ama beslenmek için acilen olgun zihinlere gereksinimi vardır. Bundan sonraki bölümlerde amacım büyük ölçüde, şu anda tam da bunu yapmakta olan birkaç önemli figürü ele almak olacaktır. Ama kendi bakış açımı daha baştan açıklığa kavuşturmam gerekirse, inanıyorum ki yaptıkları hatalara rağmen, bu genç sentorlar toplumumuzu savunan Apollolar ile olan karşılaşmalarından galip çıkmayı hak ediyorlar. Zira karşısına çıktıkları alışılmış toplum ölümcül ve bulaşıcı biçimde hastalıktır. O hastalığın başlıca belirtisi, altında korkuyla sinmiş olduğumuz termonükleer imha gölgesidir. Karşı kültür bu mutlak belanın arka planının karşısına dikilir ki bu, yalnızca bomba *olgusuyla* değil, politikamızın, kamusal ahlakımızın, ekonomik hayatımızın, entelektüel uğraşımızın artık bol miktarda mahirane akılsallaştırmayla içine gömülmüş olduğu topyekûn bomba *zihniyetiyle* tanımlanan bir beladır. Biz, soykırıma sarsılmaz bir şekilde bağlı olan, türümüzün evrensel olarak ortadan kalkması üzerine çılgınca kumar oynayan bir uygarlığız. Ve böylesi bir dehşet, bir günlüğüne bile olsa, “normal” ve “gerekli” olarak kabul görebilsin diye ne kadar alçakça bir biçimde insanlık anlayışımızın ırzına geçiyoruz! Ne zaman gençliğin protestolarını kayıtlamaya, hafifletmeye ya da onlar karşısında ihtiyatlı bir “evet... *ama*” ile demeye kalkacak olsak, gelin geri dönüp teknokrasinin

vazgeçilmez suçluluğunun belirleyici bir ölçütü olarak şu olguya bakalım: teknokrasinin ilerleme adına, akıl adına, düşünölemeyecek olanın düşünölebilir hâle gelmesinde ve katlanılmaz olanın katlanılır bir hâl almasında ne ölçüde ısrarcı olduğu.

Eğer karşı költür, benim burada ileri süreceğim gibi, insani duyarlılıklarımıza böylesine soğukkanlı bir şekilde tecavüz edilmesini hem kişisel hem de politik düzeyde reddeden o sağlıklı içgüdü ise, o hâlde günümüzde gençler ve yetişkinler arasındaki sürtüşmenin neden böylesi alışılmadık ve acı verici ölçüde derine ulaştığı açık olmalıdır. Kesinlikle daha önce eşine rastlanmamış boyutlardaki, tarihsel açıdan olağanüstü bir durumda, biz biyolojik hayatta kalma dürtüsü kendini *kuşaksal olarak* açığa vuran o garip, költüre bağılı hayvanız. Büyüklerinin ölümcül költürünü yeniden biçimlendirmesi ve bunu da her şeyi göze almış bir hızla yapması gereken kimseler, gün gibi ortada olanı görebilen gözlerle gelen gençlerdir.

Burada bulunduğum tarafı seçmek inkâr edilemeyecek bir şekilde risklidir. Çünkü toplumda bir kez költürel bir yarık açıldı mı, hiçbir şey garanti edilemez. Kendini bu yarıkla izole edilmiş bulan azınlığın arasında olacaklar yüce olabileceğı kadar çirkin ya da acınası da olmaya da eğimlidir. İlkel Hristiyan saçmalığına en azından kudretli zekâ ürünleri ve gizemli içgörülerin yanında bir de kutsal hizmet ideali yaratma kapasitesi dolayısıyla paye verilebilir. Öte yandan, Birinci Dünya Savaşı sonrası Almanyası'nın yabancılaşmış raf sorumluları ve duvar kâğıdı kaplamacıları bön antropoloji konuşmaları yapmak ve Buchenwald dehşetlerini hazırlamak üzere asık suratlarıyla birahanelerine çekilmişlerdir.

Günümüz Amerikası'nın dışlanmış azınlıkları arasında da Hell's Angels ve Minutemen bulunur ki onlardan güzel ya da şefkatli bir şey beklemek mümkün değildir.

Ve bizim yabancılaşmış gençlerimiz: apar topar toplama yolunda oldukları karşı kültürü nasıl nitelendirebiliriz? Açıktır ki bu soru hoşnutsuz genç nesil tarafından oybirliğiyle tasdik edilmiş bir manifestonun oluşturulmasıyla yanıtlanamaz: karşı kültür hiç de öylesi disiplinli bir hareket sayılamaz. Orta Çağ Haçlıları havasında bir şeydir: sürekli akış hâlinde olan, yürüyüş rotası boyunca kimilerinin katılıp kimilerinin ayrıldığı, alacalı bir kafile. Çoğu kez kendi kimliğini, bulutsu bir simgede ya da "biz özeliz... biz farklıyız... biz başını dünyanın eski yozluklarından uzaklara çevirmiş olanlarız"dan öte pek de bir iddiası olmayan bir şarkıda bulur. Kimileri birliğe yalnızca kısa bir süreliğine, aşikâr ve acil bir mücadeleye girmeye yetecek kadar katılır: bir kampüs ayaklanması, bir savaş karşıtı eylem, ırksal adaletsizliğe karşı bir gösteri. Kimileri ise teknokrasinin insaniyetsizliklerine karşı ufak bir afiş sallamaktan fazlasını yapmaz; belki "Ben bir insanım: kesmeyin, delmeyin ve yırtmayın" diyen bir rozet de takarlar. Toplumun onayıyla ilişkilerini umutsuzca kesmiş olan diğerlerinin ise, üzerinde bulundukları yoldan Kutsal Şehir'e varana dek ayrılmamaktan başka bir seçenekleri yoktur. Geride bıraktıkları üzerinde yapılacak hiçbir bölük pörçük reform ya da ufak çaplı düzenleme onlar için geri dönmeyi mümkün kılamaz.

Fakat teknokrasinin ötesindeki bu Kutsal Şehir nerede bulunmaktadır -ve nasıl bir şey olacaktır? Yol boyunca, bunun hakkında söylenecek çok şey vardır; kimisi saçma, kimisi bilgece olan. Kafilede yer alanların çoğu ancak neye

benzemeyeceğinden emin olabilir. Sezili olan birkaçının ise - ki bundan sonraki bölümlerde ele alacağım isimler bunların arasında yer almaktadır- teknokrasinin bitip de Cennet'in başladığı yere dair zekice bir hissi vardır: sınıf, parti ya da kurum düzeyinde değil, daha ziyade bu politik ve toplumsal biçimlerin içinden çıktığı kişilik düzeyinde. İyi toplumu inşa etmenin aslen toplumsal değil psişik bir görev olduğunu görürler ve onların izinden giden pek çok kimse de bu görüşü cazip bulur. Zamanımız gençliğinin ayrışıklığını yalnızca bir politik hareket olmaktan ziyade kültürel bir fenomene dönüştüren şey, kendimize, ötekine, çevreye dair en derin algımızı dönüştürme çabasıyla ideolojinin ötesine atılıp bilinç düzeyine ulaşmasıdır.

Psikiyatr R. D. Laing şu gözlemiyle meselenin özünü yakalar: “Kuramlara, kuramın kaynağı olan deneyim kadar ihtiyacımız yoktur.” Kuram ve deneyim arasında yapılan böyle bir ayrımın, bilginin ya da kanının temeli olarak yalnızca analitik netliğin geçerliliğine meydan okuyuşu dolayısıyla, kaçınılmaz olarak anti-entelektüel bir tınısı vardır. Laing “esas aklıselimliğin” hedefini aşağıdaki gibi tanımlayarak devam edince bu tını daha da belirginleşir:

şu ya da bu şekilde, normal egonun tasfiyesi, o sahte benlik, bizim yabancılaşmış toplumsal gerçekliğimize ehilce uyumlandı: “içsel” arketipsel ilâhi güç araçlarının ortaya çıkışı ve bu ölümden bir yeniden doğuş ve eninde sonunda,

egonun artık ilâhi olana hainlik değil, hizmetkârlık yaptığı yeni bir tür ego-işleyişinin yeniden tesisi.³

Psikiyatri bu dili konuşmaya başlayınca, mutat bilimsel saygınlığın sınırlarının epey ötesine geçer. Ama eğer muhalif gençler dikkatlerini Laing gibi isimlere yöneltiyorsa (kendisi İngiltere'nin yeni gelişmekte olan karşı kültürünün en önde gelen isimlerinden biridir), bu kuşkusuz zekâsı şüphe götürmez ve niyeti aydınlanmış olan çok fazla insanın insanlıktan çıkmış bir toplumsal düzeni savunmaya başladıklarını görmüş olmalarındandır. Bu kadar çok bilim insanımızın, akademisyenimizin, en sofistike politik liderlerimizin, ve hatta en gözü pek devrimci özentilerimizin teknokrasiyle barış ilân etmelerine -aslında, onun hizmetine böylesi bir neşeyle girmelerine- imkân veren ne olmuştur? İdrak yoksunluğu ya da insani değerlerden habersizlik değil. Daha ziyade, insanın, toplumun ve doğanın mizacına dair teknokratik kabullerin bu kimselerin kaynaktaki deneyimlerini çarpıtmış ve böylece de idrakin ve ahlaki yargılara temel teşkil eden gömülü öncüller hâline gelmiş olmalarıdır.

O hâlde o çarpıtıcı kabullerin kökünü kazımak için gereken şey, egosantrik ve beyinsel bilinç kipine olan sarsılmaz bağlılığıyla, bilimsel dünya görüşünün yıkılmasından daha azı değildir. Onun yerine, iyi olanın, doğru olanın ve güzel olanın hakemlerinin kişiliğin zihinsel olmayan kapasiteleri -öngörülü ihtişamın ve insani paylaşım deneyiminin kıvılcımıyla tutuşan kapasiteler- hâline geldiği yeni bir

³ R. D. Laing, *The Politics of Experience and The Bird of Paradise* (Londra: Penguin Books, 1967), s. 119.

kültür gelmelidir. Bence kuşaksal muhalefetin kendisi ile teknokrasi arasında açmakta olduğu kültürel yarık işte bu kadar büyüktür; içerimleri açısından (henüz tarihi aktarım bakımından olmadığı aşikâr olsa da) bir zamanlar Greko-Romen akılcılığı ve Hristiyan gizemciliği arasında olan kırılma kadar büyüktür. Hiç şüphe yok ki, Batı toplumu son iki yüzyıl içinde, bilimsel dünya görüşüne olan karşıtlığı uzlaştırılmaz olan ve kolaylıkla asimile edilmek karşında gösterdikleri direnç başlıca dini cemaatlerin giderek büyüyen ilerlemeci görünme arzularıyla karşılık bulmuş olan birçok azınlık grubunu içine almıştır. Teosofistler ve kökten dinciler, öte alemciler ve dünyanın düz olduğunu savunanlar, okültizme inananlar ve satanistler . . . aramızda akılcılık karşıtı öğelerin bulunması yeni bir şey değildir. Gerçekten yeni *olan* şey, bilimin ve teknolojik değerlerin radikal bir şekilde reddedilişinin toplumumuzun ihmal edilebilir uçlarında bulunmaktan ziyade, merkezine bu denli yakın görünmesidir. Bu bilinç politikasını yürütenler orta-sınıfın gençleridir ve bunu yüksek sesle, bıkip usanmadan ve saldırganca yapmaktadırlar -öyle ki teknokrasinin akademik öğrenim kalelerini işgal etmekte ve onları ele geçireceğe benzemektedirler.

Gençlerimizin böyle derinlemesine içine girmiş oldukları, kişiliğin zihinsel olmayan güçlerini niteleme görevi kolay olmaktan çok uzaktır. Psikanalizin gelişine kadar, iş yaşamın zihinsel olmayan yanlarından konuşmaya geldiğinde toplumumuzun sözcük dağarcığı ne yazık ki kısıtlı kalıyordu. Zihnin karanlık tarafına en çok yaklaşabilmiş kişiler olan mistikler ve Romantikler bize deneyimlerini açıklamak için harikulade metaforlardan ve görüntülerden oluşan bir repertuar sunar. Aynı şekilde, Hindu ve Budist

gelenekler de bünyelerinde zihinsel olmayan bilinçten söz etmek için ince farklara müthiş bir şekilde yer veren bir sözcük dağarcığı -ve bunun yanında, içerdikleri şeylere rehberlik edecek birkaç teknik- barındırırlar. Ama bilimsel akıl, metaforu ve mistik terminolojiyi bir otomatik satış makinesinin sahte madeni paraları dışarıya attığı gibi reddeder (tek bir açıklayıcı istisna ile: bilimsel devrimin filizlenişini borçlu olduğu doğa “kanunu” metaforu). Sanatçıların ve mistiklerin varoluşun en yüksek değerlerini bulmuş olduklarını iddia ettikleri o deneyim alanına girdiğimiz anda bizleri dilden mahrum bırakır. Zihinsel olmayanın tartışılmasında psikanalizin bile çok az yardımı dokunmuştur, bunun da başlıca sebebi yaklaşımının mekanik bir sözcük dağarcığının ve bir nesnel mesafeliliğin yükü altında ezilmesidir: “içten” yapılan sıcak bir deneyimleyişten ziyade “dıştan” yapılan gözetleyici bir inceleme. Freud’un, Sorel’in, Weber’in ve Durkheim’in ortaya çıkışına tanıklık etmiş olan neslin entelektüel tarihini gözden geçirirken - insanın irrasyonel motivasyonlarına dair saygıdeğer şekilde bilimsel bir araştırma olacağını umduğu şeye girişen ilk nesil- H. Stuart Hughes şöyle der:

1890’ların toplumsal düşünürleri irrasyonel olanla yalnızca onu şeytan çıkarır gibi defetmek üzere ilgi duyuyorlardı. Onu irdeleyerek, onu terbiye etmenin, yapıcı insani amaçlara kanallandırmak etmenin yollarını aradılar.⁴

⁴ H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society* (New York: Vintage Books, 1958), ss. 35-36. Dönemin güzel sanatlar alanının dışından olan başlıca düşünürleri içinde yalnızca Bergson ve Jung

Bilimsel ya da bilimselimsi düşünüşün büyü, kültürümüzde fiziksel bilimlerden sözüm ona davranışsal bilimlere ve sonunda da sanat ve edebiyat alimliğine de bulaştıkça, belirgin eğilim uyanık bilinçte ampirik ya da matematiksel manipölasyona tam olarak ve açık seçik bir şekilde hazır bulunmayan ne varsa, “bilinçdişi” . . . ya da “irrasyonel” . . . ya da “mistik” . . . ya da “yalnızca öznel” adı altında, tamamıyla olumsuz bir kapsayıcı kategoriye (etkisi itibarıyla kültürel çöp kutusuna) tahsis etmek olmuştur. Böylesi bulanık bilinç durumlarını temel alarak davranışta bulunmak, en iyi hâliyle bir tür matrak zibidi, en kötü hâliyle ise su katılmamış deli olmaktır. Buna karşılık, normal, değerli, üretken, zihinsel olarak sağlıklı, toplumsal olarak saygı gören, entelektüel bakımdan savunulabilir, akliselim, uygun ve uygulanabilir olan davranışın öznellikle hiçbir ilişkisi olmadığı farz edilir. Birimiz birimize “makul olmasını,” “mantıklı konuşmasını,” “sadede gelmesini,” “ayaklarını yere basmasını,” “gerçeklerden uzaklaşmamasını,” “gerçekçi olmasını,” söylediğimizde, insanın “içsel” hislerinden söz etmekten kaçınması ve dünyaya daha ziyade bir mühendisin bir inşaat projesine baktığı ya da bir fizikçinin atomik parçacıkları incelediği gibi bakması gerektiğini kastederiz. Dış dokunur şeylerin böyle bir zihin durumundan gelme olduğu-bilgi, sorunların çözümleri, başarılı projeler, para, iktidar-, “önemsiz duygular” içinde yüzmekten ise ancak üretkenlikten uzak bir vurdumduymazlık tutumunun geleceği hiss-

insan doğasının akılcı olmayan yanına sezgisel bir iyi niyetle yaklaşmışlardır. Ama artık bilim camiasında ya da akademide onları “büyük düşünürler” olarak değerlendiren kim kalmıştır?

indeyizdir. Daha incelmış kimseler sanatçılara hayallere dalma izni verilmesinin meşruluğunu savunabilirler. Ama dünya, her pratik insanın bildiği üzere, şiirler ve tablolar olmadan da yapabilir; barajlar, yollar, bombalar ve sağlam politikalar olmadan idare etmesi ise neredeyse imkânsızdır. Sanat boş vakitler içindir: gerçeklerle ve zorunluluklarla başa çıkmaktan arta kalan zamanlar için.⁵

Sonraki bölümlerde bilimsel dünya görüşüne ve kusurlarına dair daha dolu bir değerlendirmeye geri döneceğiz. Burada söylenmiş olanlar yalnızca karşı kültürün sadece projesini tasarlamaya çalışırken bile karşı karşıya olduğu güçlüğü göstermek için söylenmiştir. Kendini yerleştirdiği konumda kültürel ana akımımızla arasındaki

⁵ Bize zihinsel olmayan deneyimin kesinlikle şart olduğundan bahseden, yeni ve artık müsrifçe finansal destek alan uyku araştırması alanının, zorlayıcı ölçüde faydacı olan bu akılcılığın biraz yumuşatılmasına imkân sağlaması beklenebilir. Bu çalışmalara dair hayranlık verici bir inceleme için bkz. G. Luce ve J. Segal, *Sleep* (Londra: Heinemann, 1967). Gelgelelim, uyku araştırmacıları başka her ne kanıtlarlarsa kanıtlasınlar, akılsal bilincin gevşemesinin ve rüya görme deneyiminin sağlıklı bir yaşam için elzem olduğunun ensefalograflar ve bilgisayarlar yoluyla kanıtlanmasını şart koşan bir toplumun dokunaklı yanını hâlihazırda ortaya koymuşlardır. Ama öyle görünüyor ki bunu bilimin o militan zihinselliğiyle bu olgunun karanlığa gömülmesinde oynadığı rolden bihaber hâlde yaparlar. Araştırmalarının, bugünlerde verilen finansal desteğe layık olan bütün bilim çalışmaları gibi, aptalca amaçlarla kullanılmasına yol açacak olan şey de işte bu kör noktadır. Örneğin, Herman Kahn ve Wiener, *The Year 2000* (New York: Macmillan, 1967) adlı kitaplarında bize “programlanmış rüyalar” a dair bir öngörü sunarlar. Teknokratik ilkenin bir başka örneği: teknisyenler tarafından taklidi yapılabilecek olan hiçbir şeyin doğal yoldan ve keyifle olmasına asla izin verme.

mesafeyi öyle bir açmıştır ki, yabancı bir dil kullanıyor gibi görünmeden konuşması neredeyse imkânsızdır. Toplumu giderek daha da artan bir şekilde, merkezden sürekli ve anlık bir koordinasyon gerektiren devasa bir teknolojik mekanizmaya bağlı bir ek olarak düşünen bir toplumda gençler “topluluk” ve “katılımcı demokrasi” gibi elverişsizliklerden söz etmeye başlarlar. Böylece de, gerçek politikanın ancak artık köhneleşmiş olan bu toplumsal biçimlerin imkân sağlayabileceği derinlemesine kişisel karşılaşmalarda vuku bulabileceği ısrarıyla köy ve kabileyi niteleyen bir insan ilişkileri tarzına dönüş yaparlar. Şaşaalı propagandacı sembollerle, sloganlarla ve istatistik ölçümlerle allanıp pullanmış engin politik soyutlamaların -ulus, parti, şirket, kentsel alan, büyük birlik, ortak piyasa, sosyo-ekonomik sistem. . . - hâkim olduğu bir dünyanın neresinde böylesi gösterişten uzak bir ideale dair bir anlayışlılık bulmaları nasıl mümkündür? Adam ve kadınların yaşamsal gündelik gerçeklikleri içinde *oldukları hâliyle* hayat dolu bilinçleri kültürümüzde eksiktir, bu cıfcaflı icatlarla yerinden edilmiştir. İnsan sosyalliğinin özünün, olağanüstü teknik ve ekonomik başarılarla nail olmaktan ziyade basit ve güzel bir şekilde, insanın insana ortaklaşa açılması olduğunu öne sürmek -bu bir saçmalığı öne sürmek değil de nedir?

Üstelik zihinsel olmayan güçlerin önceliğini iddia etmek kültürümüzün “akıl” ve “gerçeklik” olarak değer verdiği her şeyin yerindeliğini sorgulamak değil de nedir? Gerçek benliğin her gün köprüler ve kariyerler inşa ederken kullandığımız bu ufak, katı yoğun nesnellik atomu olduğunu inkâr etmek kesinlikle psikopatolojiyi hafife almaktır. Bu, sözcük dağarcıklarındaki en kıymetli sözcüğü kullandıkların-

da -"Ben" sözcüğü- kastettikleri her şeyin geçerliliğini inkâr ederek insanlara güvenlik hislerinin tam kalbinden saldırmaktır. Hâl böyleyken, karşı kültür mistik eğilimleri ya da uyuşturucu deneyimi yoluyla, onu kimliğin tecrit edilebilir, safi beyinsel bir birimi olarak değerlendiren egonun gerçekliğine hücum ettiğinde giriştiği şey budur. Bunu yaparken, bir kere daha egemen kültürün bilincini aşar ve sapkın bir saçmalık içindeki küstah bir uygulama gibi görünme riskini alır.

Ancak ama böylesine cesur (ve umut edelim ki insancıl) bir sapkınlıktan başka ne teknokrasiye radikal bir şekilde meydan okuyabilir? Eğer geride kalan yarım yüzyıllık melankolik devrim tarihinden öğreneceğimiz bir şey varsa, o da gözü başka hiçbir şey görmezmişçesine hükümetlerin ya da yönetici sınıfların veya ekonomik sistemlerin devrilmesine yoğunlaşan bir politikanın beyhudeliğidir. Politikanın bu türü, teknokratik hisarın taretlerini ve kulelerini yeniden tasarlamakla ilişkisini keser. Peşinde koşulması gereken şey mabedin temelleridir. Ve o temeller görsel imgelemin ve insan topluluğunun anlamının kalıntıları arasında bulunur. Doğrusu, Sanayi Devrimi'nin daha ilk zamanlarında Shelly'nin, şiiri savunmak için "baykuş kanatlı hesaplama yetisinin yükselmeye asla cüret edemediği o ebedi bölgelerden ışığı ve ateşi çağırmamız gerek"tiğini ifade ederken farkına vardığı şey budur.⁶

⁶ Shelley'nin fevkalade makalesi "The Defence of Poetry" (Şiirin Savunması), hâlâ bir karşı kültür manifestosu olarak kabul edilebilir. Keşke teknisyenlerimiz, bilim insanlarımız, her alandan uzmanlarımız bu türden ifadelerle yüzleştirilebilseler! Şüphesiz, bu işe yarardı.

İnsan gençliğin muhalefetine ilk baktığında, bu karşı kültürde benim öne sürdüğümünden hatırı sayılır ölçüde daha az uyumluluk olduğu hissine kapılabilir. Bir yanda, “beat”lerin ve hippilerin akıllara durgunluk veren bohem hayatı vardır; öte yanda, Yeni Sol öğrencilerinin dik başlı politik aktivizmi. Bunlar gerçekte iki ayrı ve karşıt gelişme değil midir?: biri (Ginsberg, Kerouac ve saz arkadaşlarının izinden) Amerikan toplumundan “caymaya” çalışan, öbürü ise (C. Wright Mills’in ve eski sosyalist solun kalıntılarının izinden) politik yaşamımıza nüfuz etmeye ve onu kökten değiştirmeye uğraşan?

Bu iki hareket arasında hissedilen gerilim yeterince gerçektir. Ama bence, daha derin bir düzeyde, bu çeşitlemeleri birleştiren ve hippilerin ve aktivist öğrencilerin birbirlerini müttefik olarak tanımayı sürdürmelerini açıklayan bir tema bulunmaktadır. Kuşkusuz güçlerini birleştirerek karşısında durdukları bir ortak düşman vardır; ama aynı zamanda olumlu bir duyarlılık benzerliği de söz konusudur.

Bu farklılık gösteren muhalefet tarzlarının altta yatan birliği, Yeni Sol aktivizmini başlangıcından itibaren karakterize eden olağanüstü kişiselcilikle ortaya çıkar. SDS gibi Yeni Sol grupları her zaman, pek rağbet gören Büyük Toplum’da “ideolojinin sonuna” gelmiş olduğumuz tezine

güçlü bir istisna olmuşlardır.⁷ Fakat bir anlamda, ideoloji *gerçekten* de politikayla ilgili olan muhalifler arasında geçmişte kalmış bir şeydir. Genel anlamda, çoğu Yeni Sol grubu öğreti mantığının politikayla olan uğraşlarındaki indirgenemez insani yumuşaklık unsurunu muğlaklaştırmasına ya da yerinden etmesine izin vermemişlerdir. SDS'yi, en azından ilk yıllarında, (mesela hâlâ ilerlemeci İşçi Hareketi'nin temsil ettiği türden) geleneksel radikal gençlik gruplarından farklı kılan şey SDS'nin öğretiyi ona insandan daha büyük bir önem atfedecek kadar şeyleştirmek konusundaki isteksizliğidir. Yeni Sol'un büyük kısmı için, hiçbir ideolojide nihai olarak bir kimsenin ona eylemiyle kattığından daha fazla bir değer ya da ikna gücü olmamıştı: politikanın malzemesi kişisel bağılıklardır, soyut düşünceler değil. Staughton Lynd'in 1968'de New University Konferansı'nda radikal eğilimleri olan akademisyenlerin bile sıkça "kampüs dışı radikal çağrı modelleri sağlamakta" başarısız olduğu olgusundan yakındığında sunduğu fikrin yükü böylesi bir yükür. Marksizm ve sosyalizm eğitimi verirler; ama "bunun bedelini ödemezler."

⁷ Bu tez, muhakkak ki, asılsızdır. Teknokraside ideoloji yok değildir; yalnızca görünmezdir, tartışılmaz nitelikte olduğu düşünülen bilimsel dünya görüşünün içine karışmıştır. Bu nedenle, teknokratlar "akılsallık," "verimlilik," ve "ilerleme" ticareti yaparlar, istatistiğin değer-nötr olduğu söylenen dilini konuşurlar ve kendilerini hiçbir ideolojik yönelimleri olmadığına ikna ederler. En etkili ideolojiler her zaman bilincin sınırlarıyla uyumlu olanlardır, çünkü o zaman sübliminal bir şekilde işlerler.

Entelektüelin ilk sorumluluğu, Noam Chomsky'nin söylediği gibi, "hakikatte ısrarcı olmaktır . . . " Ama hangi hakikati keşfettiğimiz üzerinde, ne tür hayatlar sürdürdüğümüz etkili olacaktır. . . hiçbir ilk elden deneyimimizin olmadığı konular, hiçbir şahsi deneyimle kanıtlanmamış şeyler üzerine anlayışla yorumlar yapabileceğimizi ummak . . . entelektüel kibirdir. . . . Bence artık bu sefaya fırsat yoktur ve vakit, hiç değilse, politik partilerin ve işçilerin ve genç insanların ilgilerine göre işlerini yaparak bize de ait hâle gelen deneyime açıklık kazandırmaya çalıştıkları, o mücadele sürecinin bakış açısından inandıkları şeyleri söylemekten çekinmedikleri alana girişmenin vaktidir.⁸

Bu sözler bizi R.D. Laing'in "kuram" ve "deneyim" arasında yaptığı ayrıma geri götürür. Lynd radikal entelektüel için, diğer herkes için de olduğu gibi, hakikatin yalnızca ideolojik değil, biyografik bir bağlamı olması gerektiğini iddia eder.

Yeni Sol'un yabancılaşmayı dönemin esas sorunu olarak saptamasına yol açan şey işte bu kişiselci tarzdır. Ancak bu, kapitalizmin (ya da bu bakımdan, herhangi bir ileri sanayi ekonomisinin) işçiye üretimin araçlarına ve meyvelerine yabancılaştırması anlamındaki yabancılaşma değildir; daha ziyade, insanın insana olan duyarlılığını köreltmek, her türlü insancıl niyetle yabancılaşmanın dışsal belirtilerini ortadan kaldırmaya uğraşan devrimci gayretlerin dâhi içine

⁸ Lynd'in konuşması *The New University Conference Newsletter*, Şikago, 24 Mayıs 1968, ss. 5-6'da bulunabilir.

sızabilen bir köreltme anlamındaki yabancılaşmadır. Nerede beşerî olmayan öğeler -bunlar devrimsel öğretiler de olsa, maddi mallar da olsa- insan yaşamından ve esenlikten daha fazla önem taşımaya başlarsa, orada insanın insana yabancılaşması söz konusudur ve kendini beğenen bir edayla başkalarını nesneden ibaret görerek kullanmanın yolu açılır. Bu bakımdan, devrimci terörizm sadece kapitalist sömürünün aynadaki yansımasıdır. Fransız öğrencilerin sivri dilli Mayıs 1968 sloganlarından birinde dile getirdikleri gibi: *“Une révolution qui demande que l’on se sacrifie pour elle est une révolution à la papa.”* (“Sizden uğruna kendinizi feda etmenizi bekleyen bir devrim, babanın devrimlerindendir.”)

Yeni Sol kişiselciliğinin anlamı SDS’nin 1962 Port Huron Bildirisi’nde güçlü bir şekilde ifade edilmiştir:

Klişelerden kaçınmak için toplumsal düzenin somut koşullarını çözümlememiz gerektiğinin farkındayız. Ama böylesi bir çözümlemeyi yönlendirmek için temel ilkelerin işaret direklerinden faydalanmak zorundayız. Kendi toplumsal değerlerimiz insan, insan ilişkileri ve toplumsal sistemler mefhumlarını içerir.

İnsanların sonsuz ölçüde değerli ve karşılanmamış akıl, özgürlük ve sevgi kapasitelerine sahip oldukları düşüncesindeyiz. . . . İnsanları eşya durumuna indirgeyen kişiliksizleşmeye karşı çıkıyoruz. Yirminci yüzyılın gaddarlıkları bize en azından araçlar ve amaçlar arasında derinlemesine bir ilişki olduğunu, ‘genç nesillere’ yapılan

müphem çağrılarının şimdinin sakatlamalarını gerçekleştiremeyeceğini göstermektedir. . . .

Yalnızlık, soğuma, yalıtılmışlık, insan ile günümüz insanı arasındaki engin mesafeyi tarif eder. Bu baskın eğilimler daha iyi personel idaresiyle de, iyileştirilmiş aletlerle de aşılamaz; bu ancak, bir insanın sevgisi insanın şeylere puta taparcasına duyduğu hayranlığın üstesinden geldiğinde mümkündür.⁹

Bu öğrencilerin burada, “sevgi,” “yalnızlık,” “kişisizleşme”ye dair içli ilgileriyle kafalarına taktıkları mesele, radikal seleflerinin bir çoğunun daha öğretisel olan tarzına canlı bir kontrast teşkil eder. Bir nesil önce, İspanyol İç Savaşı zamanında, İngiliz Komünist Partisi’nin lideri olan Harry Pollitt, temiz bir vicdanla şair Stephen Spender’a İspanya’ya gidip ölmesi gerektiğini söyleyebiliyordu: partinin kamusal imajını desteklemek için daha fazla sanatçının şehit düşmesi gerekiyordu. Öğretisel politika işte *budur*- kişinin partiye ve öğretiye topyekûn tabiiyeti. Bu tür sapkınlıklar Stalinci Sol ile de kısıtlı kalmamıştır. Ellili yılların başında Bertrand Russell’a yazdığı ünlü mektuplarda, mantığı ustaca kullanarak dünyanın Harry Pollittleri’nin hırslarına karşı koymanın bütün insan türünü haritadan silmeyi gerçekleştireceği sonucuna varan kişi katı bir Stalin karşıtı

⁹ Bildirinin Mitchell Cohen ve Dennis Hale, ed., *The New Student Left* (Boston: Beacon Press, gözden geçirilmiş baskı, 1967), ss. 12-13’teki hâlimden alıntıdır.

olan Sidney Hook idi.¹⁰ Böyle bir Stalin karşıtı militanlığa, ister istemez, iki milyar şehit gerekiyordu: kesinlikle katıksız eli kanlı fanatizmde dünya rekorunu kıran bir politik konum. On altıncı yüzyılda hidrojen bombası bulunmuş olsaydı, Calvin ve Loyola'nın da aynı tüyler ürpertici cakaları satmalarını . . . ve bunu kastederek yapmalarını rahatlıkla bekleyebilirdik . . . ve sonra da belki hiçbirimiz bugün burada olmazdık.

Şimdi bu, Yeni Sol politikasında neredeyse bulunmayan bir yozlaşmış insan ilişkisi türüdür. Bunun yerine, henüz vakti gelmeden oluşmuş, bilgece bir korku olmuştur - başkalarına tahakküm etme ve herhangi bir ideal için, retorik olarak ne kadar cazip görünürse görünsün, şiddeti salıverme korkusu. Yeni Sol'da, herkes *kendi* üzerine düşeni yapar; kimse kimsenin *yerine* onun üzerine düşeni yapmaz; ve hiç kimse de, dolayısıyla, hiç kimseden herhangi bir şeyi yapmasını beklemez. Yale Tıp Fakültesi'nden Kenneth Keniston'ın yakın zamanda yaptığı bir çalışmada belirttiği gibi: “. . . tutum ve tarz bakımından, bu genç radikaller son derece ‘kişiseldirler,’ öteki insanlarla yüz yüze, doğrudan ve açık ilişkilere odaklanırlar; iktidarın ve gücün daha önceden yapılandırılmış rollerine ve geleneksel bürokratik kalıplarına düşmandırlar.” Keniston bu ayırt edici özelliğin kökenini çağdaş orta-sınıf ailelerin çocuk yetiştirme alışkanlıklarında bulur. Bu özellik öylesine iyi bir şekilde gelişmiştir ki Keniston “açık, kişiselci, yönlendirmecilikten uzak ve son derece

¹⁰ Russell-Hook yazışmaları Charles McClelland, ed., *Nuclear Weapons, Missiles, and Future War* (San Francisco: Chandler, 1960), ss. 140-57'de yer almaktadır.

güven dolu bir tarzı sürdürmenin ama bunun yanında ulusal ölçekte etkili bir program tertip etmenin”¹¹ mümkün olup olmadığını merak eder. Endişe yeterince yerinde bir endişedir; örgütsel rehabetin katılımcı demokrasi idealinin peşinden koşmanın bedeli olarak ödeyeceği bedel olması kaçınılmazdır. Ama öte yandan belki de demokrasinin “katılımcılıktan” başka bir türünün olabileceğine inanmak bizim toplumca ne kadar yozlaşmış olduğumuzun bir ölçüsüdür.

Gelgelelim, ben bunları yazarken, ağırlıklı olarak aşırılıkçı Siyahi Güç yanlılarının ve romantikleştirilmiş bir gerilla savaşı kavramının etkisiyle, haklı şiddete yönelik bir ideolojik eğilimin yükselmekte olduğunun da nahoş bir şekilde farkındayım. Bu, özellikle de hızla devrime dair kalıplaşmış düşüncelere geri dönüş yapan Avrupa gençliği için geçerlidir; ama mevcut düzenin gaddarlığına ve gevşek aldatmacalarının yarattığı hüsrana büyüdükçe, “karşılaşma politikası” ve “halkın savaşı” yapıntısına yapılan tezahüratlar Birleşik Devletler’de de giderek daha çok öne çıkmaktadır. Camus’nün ifadesiyle, “cinayeti meşru kılmanın” yollarına dair trajik arayış radikal muhalifler arasında yeniden gündemde olabilir -ve bu eğilimle birlikte, Yeni Sol özgün duygululuğunu kaybetme riskine girmektedir. Zira Yeni Sol’un güzelliği her zaman, daha yumuşak duygulara politik paye verme, sevgiden ve şiddetsizlikten ve merhametten açıklıkla söz etme hevesinden ileri gelmiştir. Dolayısıyla, bu insancıl ruh kendinden gayet hoşnut bir militanlık adına, asırlık ne-

¹¹ Bkz. Kenneth Keniston, *Young Radicals* (New York: Harcourt, Brace&World, 1968). Bu çalışma 1967 Vietnam Yazı’nın Ulusal Yönlendirme Komitesi’ni temel alır.

fret, kindarlık ve fırtınalı infial politikasına boyun eğme tehdidinde bulunduğunda, bu son derece üzücüdür. Bu noktada, işler yalnızca çirkinleşmekle kalmaz; aptalca bir hâl alır. Bir anda, ikna ölçüsü el altındaki en yakın polisle ne kadar etkili bir şekilde yumruk kavgasına tutuşulabileceği olur.

Benim kendi tahminim, öğretisel şiddete ve onun yönlendirmeci yollarına kapılanların muhalif gençler arasında yine de ciddi bir azınlık olduğudur -ancak, aşikâr nedenlerle, basının çokça dikkatini çeken yaygaracı bir gruptu bu. Yeni Sol tarzı, tam da kapsayıcılığı -bu umutsuz bir karmaşa yaratsa bile, her insanın kendi tavrını almasını mümkün kılma arzusu- dolayısıyla, gösterilere “Che” ve Başkan Mao ikonlarıyla ve onlara eşlik eden, insanın kanını donduran sloganlarla gelenleri reddetmek imkânsız hâle gelir. Her şeye rağmen, Yeni Sol politikasına egemen olan ruh hâlâ SDS sloganında ifade edilen gibidir: “Bir insan, bir ruh.” Bu ifadenin anlamı yeterince açıktır: dava ya da öğreti bakımından bedeli ne olursa olsun, insan her bir bireyin biricikliğini ve onurunu önemsemeli ve varoluş anında vicdanının gerektirdiğini yapmalıdır.

Colin MacInnes; otuzlu ve altmışlı yılların genç radikalleri arasındaki farkı ele alırken, çağdaş gençler için “kendilerini kişisel olarak eski gençlerin yaptığından daha fazla sorumlu tutuyorlar” der. “Devlete ve hatta topluma değil, kendilerine karşı ‘ödevleri’ anlamında. Bence kendilerini ve saiklerini ve kendi davranışlarını daha yakından

inceliyorlar.”¹² Yeni Sol öğrencileriyle çokça vakit geçirmiş olan herkes, MacInnes’in neden söz ettiğini bilir. Bu şey, aşağı yukarı Katolik Kilisesi’nin “vicdanlı açıklık” dediği şeye tekabül eden o ayık içebakış niteliğidir. Bu genç insanların ruhani araştırma oturumlarına katılıp onların büyük tabloyu göremeyip de tali eksikliklere odaklanan motivasyon çözümlemelerine, örgütsel-hiyerarşik ayrımlardan muaf bir doğrudanlığa ve dolaysızlığa dair sebatkâr arayışlarına tanıklık ederek beklemek neredeyse tahammül edilemeyecek bir hâl alabilir. Ve fakat, teorinin de retorik de, başkalarına ve kendimize olan etkileriyle eylemlerimizin canlı gerçekliğini sular altında bırakmaması gerektiği konusunda ısrar etmek; neticede asla öğretiyeye değil, hep kişiye gelmek gerekliliğinde ısrar etmek, en kötü ihtimalle bir değer mubalağasıdır.

Ama sonra şu soru gündeme gelir: kişi dediğimiz *nedir*? Toplumsal sistemlerin ve ideolojilerin temelini oluşturan ve artık ahlaki referansın nihai noktasını teşkil etmesi gereken bu elden kaçan, genellikle değişken insan *bir şeyi*, en temelde *nedir* gerçekten? Bu soruyu sorar sormaz toplumsal sistem politiği yerini Timothy Leary’nin “sinir sistemi politikası” adını verdiği şeye bırakır. Sınıf bilinci üretici bir ilke olarak . . . *bilinçlilik* bilincine dönüşür. Ve tam da bu bağlantı noktasında Yeni Sol ve beat-hip bohemlik el ele verir. Zira en düşmanca tasvirlerinde dâhi, gençlik kültürümüzün bohem çeperi ayırıcı karakterini belli eder. Benliğin, kişisel bilincin örtük servetinin yoğun bir şekilde

¹² Colin MacInnes, “Old Youth and Young,” *Encounter*, Eylül 1967. Konuya dair, içinde aynı savın öne sürüldüğü başka bir tartışma için bkz. “Confrontation The Old Left and the New” sempozyumu, *The American Scholar*, Güz 1967, ss. 567-89.

ele alınmasına dayanır. Basmakalıp beatnik ya da hippy; elini eteğini çekmiş ve kendine gömülmüş, bir narkotik sersemliğe batmış ya da esrik tefekkürde kaybolmuş . . . bu popüler imgelerin ardında yatan, kişinin hakikatine dair kimi zaman soytarıca, kimi zaman çaresizce yetersiz bir arayış değil de nedir?

Beat-hip bohemlik toplumsal eylemden Yeni Sol'a uyamayacak kadar geri çekilmiş olabilir; ama bu geri çekiliş aktivistin anlayabileceği bir doğrultudur. "Yolculuk" içe doğrudur, benliğini incelemenin daha derin katmanlarına doğru. Karşı kültürün bir kanadından öbürüne gerçekleşen kolay geçiş kendini, özgür üniversitelerin birçoğunu yönetir hâle gelmiş olan kalıpta gösterir. Bu muhalif akademiler "yol açıklığı dileklerini" kampüsün Yeni Solcularından alırlar ve başta ağır politikaya vurgu yaparlar. Ancak aşamalı olarak, müfredat hem içerik hem de öğretim yöntemleri bakımından hipleşme eğilimi gösterir: saykodelikler, ışık gösterileri, multimedya, total tiyatro, insan yığma, McLuhan, egzotik din, dokunuş ve şefkat, esrik laboratuvarlar. . .¹³ Aynı geçişin izine muhalif gençlik kültürünün bütün kesimleri arasında saygı gören Bob Dylan'ın kariyerinde de rastlanabilir. Dylan'ın ilk dönem şarkıları bariz toplumsal adalet meselelerini gündeme getiren geleneksel protest halk müziği idi; patron karşıtı, savaş karşıtı, sömürü karşıtı. Sonra, çok ani bir şekilde, sanki Dylan geleneksel Woody Guthrie baladının yeterince derinlere ulaşamayacağına kanaat getirmişçesine, şarkılar gerçeküstü ve saykodelik bir hâl alır. Ansızın Dylan toplumsal söylemin akılsallaştırıcı beyninin aşağısında bir

¹³ Bkz. Ralph Keyes, "The Free Universities," *The Nation*, 2 Ekim 1967.

yerlerde bulunmakta, kâbus derinliklerini araştırmakta, davranış ve fikirlerin düğüm olmuş köklerine ulaşmaya çalışmaktadır. Bu noktada, ellili yılların başlarının beatlerinin girişmiş oldukları proje –kendilerini, yaşam biçimlerini, algılarını ve hassasiyetlerini yeniden şekillendirme işi- kamusal bir iş olan, kurumları ya da politikaları değiştirme işine ağır basar.

O hâlde, gençler arasında Mills’ın Yeni Sol sosyolojisini, Herbert Marcuse’nin Freudyen Marksizmini, Paul Goodman’ın Gestalt-terapi anarşizmini, Norman Brown’ın fevkalade açılıma teşvik eden beden mistisizmini, Alan Watts’ın Zen temelli psikoterapisini ve son olarak Timothy Leary’nin esrarengizliği geçit vermeyen, dünyanın ve ona dair gamların nihayet insanın kendine ait saykodelik boşluğunda bir zerrecik boyutuna kadar küçülebildiği nar-sizmini birbirine bağlayan bir düşünce ve deneyim sürekliliği görülebilir. Bu sürekliliği takip ettiğimizde, sosyolojinin yerini istikrarlı bir şekilde psikolojiye bıraktığını, politik bütünlüklerin kişiye boyun eğdiklerini, bilinçli ve açık davranışların zihinsel-olmayan derinliğin karşısında geri çekildiklerini fark ederiz.

Bu çeşitliliğin uçları ilk bakışta birbirleriyle alakasız gibi görünmekle beraber, az önce sözünü etmiş olduğumuz adamların aynı eğitim toplantısında birbirlerine denk geldiklerini duymak insanı şaşırtmayacaktır. 1967 yazında Londra’da gerçekleştirilen Özgürleşmenin Diyalektiği Üzerine Kongre aşağı yukarı böyle bir olaydı: içinde Yeni Sol devrimcilerinin ve varoluşçu psikiyatrların da bulunduğu bir katılımcı grubuyla psişik ve toplumsal özgürleşmenin öncelikleri üzerine çalışmaya yönelik bir gayret; Allen Ginsberg’in

de varlığıyla –konuşmak üzere değil de, Hare Krişna mantrası söylemek üzere. Bekleneceği gibi, önceliklerin belirlenmesi mümkün olmadı. Önemli biçimde, kongrenin Stokely Carmichael gibi, gerçek toplumsal gücün, tarihin bize tam da aksini öğretmesine rağmen, trajik olsa da anlaşılır şekilde bir silahın namlusundan akan bir şeye benzediğini düşünen Siyahi Güç sözcüleriyle fırtınalı bir yakınlıktan öte bir ilişki sağlamasının imkânsız olduğu ortaya çıktı. Ve fakat, ortak dava inkâra mahal bırakmayacak şekilde ortadaydı: nihayetinde psişeyi ve toplumu kucaklaması şart olan bir devrimsel değişim konusundaki benzer ısrar. Siyahi Güç grubu için bile bu davanın temel gerekçesi kökenini Frantz Fanon gibi, başkaldırı eyleminin esas değerinin ezilenlerin psişik özgürleşmesinde yattığını ileri süren varoluşçulardan alır.¹⁴

¹⁴ Siyahi Güç sıklıkla karşı kültürel tarza başka bakımlardan çekilir. Elridge Cleaver'ın *Soul On Ice* (New York: McGraw-Hill, 1968) adlı kitabında ırkçılığın örtük cinsel temelleri üzerine sürükleyici bir çözümleme vardır. Bkz. "The Great Mitosis" makalesi. Gelgelelim, üzücü bir şekilde, söz konusu çözümleme kimi Yeni Solcular gibi, Cleaver'ın da özgürleşme mücadelesini adam gibi kendilerini "taşaklarını ortaya koyarak" ispat etmesi gereken adamların alanı olarak kavlıyor olduğu izlenimini uyandırır. Genellikle bu, dışı türün savaşlarda yara bere almış şampiyonu için ocakları tüter vaziyette tutmakla ya da mücadeleye bir sempatizan olarak katılmakla yetinmesi gerektiğini ima eder. Her hâlükarda, topluluk *onun* için kurtarılmaktadır, onun *tarafından* da değil. Bence bu, gücendirici cinsel rol normlarının ırksal önyargıdan daha derin bir bilinç düzeyinde yatmakta olduğu anlamına gelir. Bu soruna dair bir görüş için, bkz. Betty Roszak, "Sex and Caste," *Liberation*, Aralık 1966, ss. 28-31.

İşte bu yüzden Yeni Sol grupları gösterilerini düzenlediklerinde, kafaları dumanlı hippilerin katılımı kesindir, sadece denize bir sarı denizaltı* (ç.n.: The Beatles grubunun, dönemin önemli parçalarından olan “Yellow Submarine” isimli şarkısına atıf.) indirmeyi veya Pentagon’u kışkıklamayı tercih ederek ağır politik söylevler verme işini kulak arkası edebilirler. Berkeley’de 1966 sorunlarının ardından, Yeni Sol ve yerel hippiler öğrencilerin yönetime karşı elde ettikleri yarı-zaferi kutlamak üzere düzenlenecek bir “İnsan Toplaşması”nı destekleyenler arasında yer almakta hiç güçlük çekmediler. Hip etkisi altında, kutlama hızla muazzam bir “aşk şöleni” karakterine büründü; ama görünüşe göre kimse bunu uygunsuz bulmuyordu. Belki de bu etkinliğin en önemli özelliği, yaklaşık kırk bin katılımcının büyük kısmını yerel lise ve ortaokullardan gelen --hani şu “teeny-bopper”* (ç.n.: 13-19 yaşları arasındaki hippie kızlar için kullanılan bir tabir) denen-, bugünlerde Berkeley Telgraf Caddesi üzerindeki kalabalığın büyük kısmını oluşturuyorsa benzeyen ergenlerin oluşturuyor olmasıydı. Karşı kültürün bir sonraki dalgası olan bu yeni yetmeler için, muhalif aktivizm ile bohemcilik arasındaki muntazam ayrımlar aşamalı olarak berraklığını yitirmektedir. Şüphesiz, yerel kent babalarının korktuğu üzere, bu yeni yetmeler caddede binbir türlü kötü alışkanlık edinmektedir --ama muhtemelen, bu gençlerin yozlaşması ayırım gözetmeksizin, okulu bırakmakla politik mücadeleye girişmek arasındaki farkın pek de ayırdında olmadan SDS* (ç.n: Demokratik Toplum Yanlısı Öğrenciler --Students for a Democratic Society) bildirilerinden ve saykodelik bültenlerden ileri gelmektedir. Onlara göre bütün bunların özeti ayrıksılıktır --ve ayrımlar ikincil bir önem taşır.

O hâlde, karşı kültürel çeşitliliğin altında yatan birliği ancak beat-hip bohemicliği Yeni Solcu toplumsal eleştiriden çıkan kişilik yapısını ve topyekûn yaşam tarzını çözmeye yönelik bir gayret olarak gördüğümüzde kavrarız. En iyi durumda, bu genç bohemler Büyük Toplum'un entelektüel reddinin ötesinde yer alan dünyanın müstakbel öncüleridirler. Yeni Sol politikası için bir kültürel dayanak türetmeye, güç politikasından, burjuva evinden ve tüketim toplumundan uzakta yeni topluluk tipleri, yeni aile kalıpları, yeni cinsel âdetler, yeni geçim türleri, yeni estetik biçimler, yeni kişisel kimlikler keşfetmeye çabalamaktadırlar. Yeni Sol barış çağrısında bulunup bize Vietnam'da neyin ne olduğuna dair bir çözümleme sunduğunda, hippie kelimeyi çabucak *shantih*'ye, tüm kavrayışı aşan ve ideal olanın psikik boyutlarını dolduran barışa tercüme eder. Eğer *shantih* yaşamını araştırmanın Vietnam'da barışı sağlamakla birazcık ilgisi varsa, belki de bu önümüzdeki birkaç Vietnam'ın daha gerçekleşmesine engel olmanın en iyi yoludur. Belki karşı kültürün hip ucunda bulduğumuz deneyler henüz ham ve sıklıkla kısır. Ama unutmamalıyız ki bu deneyciler yalnızca on-on beş yıldır aramızdalar ve yerlerini sağlamlaştırmak için çeyrek yüzyıldan fazla zamanı olmuş âdet ve geleneklerin arasından dikkatle ve yavaşça yol açarak ilerlemekteler. Bu deneyleri eleştirmek meşru ve şarttır; yalnızca birer başlangıç olan bu şeylerden ümidi kesmek için ise kuşkusuz çok erkendir.

Tam da Yeni Sol politikası bütünlüklü bir ayrılık kültürüyle ilişkili oluşundandır ki, yetişkin neslin en aforoz edilmiş unsurlarıyla dahi herhangi bir dayanıklı müttefiklik

olasılığı ciddi olarak zayıflamıştır. Gençler politikalarında yoksul ve dezavantajlı olanların teknokratik refahla bütünleşmesine vurgu yaptıkları sürece, işçiler ve sendikalarıyla ya da sömürülen azınlıklarla geçici münasebetlerin tadını çıkarmayı bekleyebilirler. Ama bu türden ittifaklar başarılı bütünleşmeden daha uzun ömürlü olmaya mütemayil değildir. Siyahi yoksul kenar mahalleler türlü engellerle çıkarılıp atıldığında, bunu izleyen isyan bir devrimin girizgâhını andırabilir. Muhalif gençlik işte bunun ardından ayaklanmaya yakınlık duyacak ve destek verecektir – Siyahi Güç’ün beyaz müttetiklerin katılımına müsaade ettiği ölçüde.¹⁵ Ama çok geçmeden, siyahi gerillaların niyeti ne olursa olsun, günün esas faaliyeti büyük çaplı bir yağmalama olur –ki bu da, yoksulların tüketim toplumuna burunlarını sokmak için seçtikleri yoldur. Ve o noktada, kenar mahalleleri dolduran öfkeli galeyan teknokrasinin kapılarında bir velvele gibi duyulmaya başlar –*içeri girme talebi*.

Allen Ginsberg’in *Uluma (Howl)* eseri karşı kültür için bir kurucu belge niteliğindeyse şayet, şairin dünyaya söylediklerini hatırlamamız gerekir: “Bütün paramı bir çöp tenekesinde yaktım.” O hâlde, siyah adam nihayet Büyük Toplum’un beyaz adamının meşru yağmalama muadili olan, umut vaat etmeyen uydurma çareleri ve zorlamaları yolunun üstünden kaldırıp attığında bu karşı kültür için bir zafer

¹⁵ Bu hususta, mesela, 1967 yılında “Kaygılı Beyazlar Komitesi” tarafından Harlem’de dağıtılan bir el ilânı şöyle der: “New York bölgesinde meydana gelecek herhangi bir siyahi isyan sırasında Taktiksel Polis Kuvveti’ni (ya da Ulusal Muhafızları veya Ordu’yu) faka bastırmak üzerine konuşacağız. Ayrıca, Ulusal Muhafızlar için bu sonbaharda gerçekleşecek olan ‘isyan kontrolü’ oturumlarını engellemek ve başka şeyler üzerine de konuşacağız.”

mi yoksa yenilgi mi olacaktır? Sabit bir iş, güvenceli bir gelir, kredi kolaylığı, bütün yerel ticarethanelere serbest erişim ve edineceği malları yığmak için kendine ait bir ev? Bu mesele can alıcıdır, çünkü karşı kültürün inkâr edilemeyecek ölçüde acil olan sosyal adalet sorunlarıyla karşı karşıya kaldığında kendini içinde bulduğu açmazı gözler önüne serer. Neticede, sosyal adalet toplumun dışına itilmişler ve mülksüzler için ne anlama gelir? En bariz hâliyle, orta sınıf bencilliğinin onları dışladığı her şeye erişim imkânı elde etmek demektir. Ama insan aynı anda teknokrasinin tümleyici ve destekleyici bir parçası hâline gelmeden böyle bir erişimi nasıl elde eder? Siyahi Güç, siyahi kültür, siyahi bilinç nasıl siyahi tüketime, siyahi uymacılığa ve siyahi refaha; en nihayetinde başka renkten bir orta sınıf Amerikası'na giden bir atlama taşı olmamayı nasıl başarır? Bu ikilem en titiz inceliği ve hassasiyeti gerektirmektedir –bunlar, politik mücadelenin harareti ve hengâmesi içinde genellikle az rastlanan niteliklerdir.

Mesela Fransız öğrencilerin Mayıs 1968 Genel Grevi'nde karşı karşıya kaldıkları durumu ele alalım. O zamanın büyük ideali Fransız endüstrisinin “kontrolünün işçilerin eline geçmesi” idi. Gayet iyi; ama kontrolün işçilerin elinde olması teknokratik uyum tehlikelerinden muaf mıdır? Maalesef ki hayır. Çünkü teknokrasinin kendini sendika temsilcileri ve sanayi sovyetleri kademesi üzerinde yeniden inşa ettiğini hayal etmek çok da zor değildir –ve hatta bunu bu yeni, daha sürtüşmesiz çalışan düzenlemelerini ciddi ölçüde kendi lehine kullanarak yaptığını! Şüphesiz meselelerin mihengi şu olurdu: verimli üretkenlik ve yüksek tüketim dışında amaçlara ulaşmak için bunu yapmanın şart

olduğu ortaya koyulduğunda işçiler sanayi aygıtının kimi sektörlerini tamamen lağvetmeye ne kadar hazırlar? Yeni bir yaşam sadeliği, yavaşlayan bir sosyal tempo, hayati önem taşıyan bir serbest vakit elde etmek uğruna teknokratik öncelikleri bir kenara bırakmak konusunda ne kadar istekliler? İşçi kontrolü hususunda coşku duyan kimseler bu sorular üzerine kafa yorsalar iyi ederler. Fransız işçilerin *gerçekten* de ekonomiyi ele geçirmiş olduklarını farz edelim –öyle görünmektedir ki bu, de Gaulle hükümetinin lütfetmiş olduğu yeni ücret düzenlemelerinin ardından genel cazibesini yitirmiş olan bir hedeftir. Renault işçileri arabaların ve trafiğin artık yaşamlarımızı kolaylaştırmaktan çok, kötü etkiler hâle gelmiş olduğu gerekçesiyle bu endüstriyi tasfiye etmeyi düşünürler miydi? Fransız hava taşıtı işçileri bu havacılık mühendisliği harikasının bir toplumsal gaddarlığa dönüşeceğinin kesin olduğu gerekçesiyle Concorde SST’yi rafa kaldırmaya gönüllü olurlar mıydı? Fransız mühimmat işçileri, dehşet dengesinin teknokrasinin en aşağılık suçlarından biri olduğunu teslim ederek *force de frappe** (*ç.n.: Fransız bağımsız nükleer saldırı kuvveti) için yaptıkları üretimi durdurmaya istekli olurlar mıydı? Zannımca bu soruların tamamına verilecek yanıt “hayır” olurdu. Teknokrasinin toplumsal yapısı başkalaşırdı, ancak meydana gelen değişim ancak teknokratik buyruğun yayıldığı tabanın genişlemesine tekabül ederdi.

Karşı kültür gençliği ile dünyanın perişanları arasındaki ilişkiler bütünleşme sorunun unötesine geçtiğinde, kaçınılmaz olarak ağır bir rahatsızlık bastıracaktır. Hoşnutsuz gençliğin uzun menzilli kültürel değerleri, gözleri gayet anlaşılır sebeplerden ötürü orta sınıf yaşantısının göz

kamaştırıcı iyi şeylerine dikilmiş olan kimselere kuşkusuz tuhaf görünmektedir.¹⁶ Yeni refahımızın evlatlarının yırtık pırtık giysiler kuşanıp “dairelerini” gecekondu dan pek farkı olmayan yerlere dö nüş t ü r d ü k l e r i n i v e s o k a k l a r d a d i l e n c i l i k y a p t ı k l a r ı n ı g ö r m e k , u z u n z a m a n d ı r a c ı ç e k m e k t e v e u z u n z a m a n d ı r m a h r u m h â l d e o l a n i n s a n l a r i ç i n n e k a d a r ş a ş ı r t ı c ı o l m a l ı d ı r ! B e n z e r ş e k i l d e , B e a t l e s ’ i n e n s o n g e r ç e k ü s t ü p l a ğ ı i ş s i z b i r m a d e n c i y a d a g ö ç m e n b i r t a r ı m i ş ç i s i i ç i n n a s ı l b i r a n l a m i f a d e e d i y o r o l a b i l i r ? N a n t e r r e ’ i n ç ı l s u z l a r ı A r r a b a l ’ ı n S o l Y a k a ’ d a s a h n e l e d i ğ i s o n o y u n a n e a n l a m v e r e b i l i r ? H ı ç ş ü p h e s i z b u k i m s e l e r b u a c a y ı p o l a y l a r ı *kendi* k ü l t ü r l e r i n i n b i r p a r ç a s ı o l a r a k d e ğ i l , o r t a s ı n ı f g e n ç l e r i n i n k e n d i l e r i n i e ğ l e d i k l e r i t u h a f , b i r a z d e l i c e ş e y l e r o l a r a k g ö r ü r l e r . B e l k i d e , M a r k s i s t t o p l u m s a l a d a e t b e k ç i l e r i g i b i , b u ş e y l e r i t a h a m m ü l e d i l e m e z “ ç ö k ü ş ” g ö s t e r i l e r i – y a n ı , b i r i l e r i s a n a y i d ü z e n i n d e y a ş a m ı n g e t i r d i ğ i s o r u m l u l u k l a r a m i n n e t l e

¹⁶ Bir kıyaslama için bkz. Daniel ve Gabriel Cohn-Bendit: “Devrimci öğrenciler ile işçiler arasındaki farklılıklar doğrudan, toplumsal konumlarının birbirinden çok ayrı oluşundan kaynaklanır. Bu sebeptendir ki, yoksulluğu taşıma konusunda gerçek bir deneyimi olan öğrenci sayısı azdır –onların mücadelesi rahatlık içinde toplumun hiyerarşik yapısına, baskıya ilişkindir. Maddi imkânlar dan y a n a s ı k ı n t ı l a r ı , g e r ç e k l e ş t i r e m e d i k l e r i a r z u v e i s t e k l e r i n e d a ı r o l a n l a r k a d a r d e ğ i l d i r . Ö t e y a n d a n i ş ç i l e r d o ğ r u d a n e k o n o m i k b a s k ı d a n v e s e f a l e t t e n m u s t a r ı p t ı r – z a y ı f h a v a l a n d ı r ı m a ş a r t l a r ı o l a n k ı r l ı v e g ü r ü l t ü l ü f a b r i k a l a r d a , u s t a b a ş ı , m ü h e n d i s v e m ü d ü r a s l a n k e s i l i p a s t l a r ı n ı y e r l e r i n d e t u t m a k ü z e r e b i r l i k o l u r k e n a y d a 5 0 0 f r a n k t a n a z ü c r e t l e r k a z a n ı r l a r .” *Obsolete Communism: The Left-Wing Alternative*, s. 107. Ancak bu radikal biçimde farklı politik ufuklara karşın, Cohn-Bendit bu iki grup arasında, kendisinin önerdiği sokaklarda “anlık direniş” taktiği temelinde ortak bir dava olabileceğini öne sürer.

adanmayı beceremeyenlerin nevrotik huzursuzluğu- olarak görüyor bile olabilirler.

Ama karşı kültürün dezavantajlı toplumsal unsurlarla uğraşırken kendini içinde bulduğu açmaz, acı verici bir ironiyle başka bir düzeyde ikiye katlanır. Daha önce belirtildiği üzere, toplum karşısında karalanma –ve muhalefetlerinin kuvvetinin boşa gitmesi- bakımından en kötü riski taşıyan şey gençlerin kültürel deneyimeleridir. Tam da orta sınıfın kendini bir şeye kaptırası olan, teknokratik düzenin kalesini teşkil eden üyelerinin uçarı ilgisine mazhar olan, kültürel deneyimlerdir. Ve *onların* gösterdiği ilgi de bütünüyle yanlış türdendir. “Çiçek çocukları” dikkatle incelemek üzere bohem mekânlara gitmek, rock kulüplerine uğramak, *Le Cimetière des Voitures*’da röntgencilik yapmak için gereken 5\$’lık asgari bedeli vermek müsriflerimiz açısından, hayır için fakir semtleri dolaşmanın çağdaş versiyonu hâline gelmiştir: sıra dışı olanla, fenomenin sahiciliğini kaçınılmaz olarak bozan, şen şakrak bir flörtleşme.

Karşı kültürel muhalefetin böylesi bir yanlış ilginin yol açabileceği etkisizleştirmeye av olma eğilimini hafifletmek mümkün değildir. Muhalefet edenler, el âlemin ticari vitrinlerinde -*Time*, *Esquire* ya da David Susskind gibi- teşhir edilmekten kaçınabilmek için fevkalade işini bilir olmalıdırlar –adeta cangıl yabanılığından alınıp hayata geri döndürülmüş tuhaf hayvanlar gibi. . . Böylesine güvenilmez topraklarda, yanlış hesap ihtimali de muazzamdır. Çağın kâbusu andıran yolsuzluklarına figan eden Bob Dylan, her şeye rağmen Columbia için her yıl birer milyon dolarlık albümler hazırlayarak malzemesini aşındırır –bu albümlerin kendilerine banliyölerdeki raflarda cilalı bir maun stereofonik radyo-

fonografin yanında yer bulma ihtimali, herhangi bir bohem tavan arasında yer bulma olasılığından daha yüksektir. Trafalgar Meydanı'nda Küba devrim baladları söylemek için *fidelista* kıyafetleri kuşanan, Whitehall'da Committee of 100 grevlerinin gediklisi Vanessa Redgrave de yeteneklerini *Blow-Up* gibi parlatılmış Playboy pornografisi filmlerinde kullanır. Herbert Marcuse bile, çok üzölmekle beraber, son zamanlarda Avrupa ve Amerika'da, 1968'de Almanya ve Fransa'da meydana gelen öğrenci devrimlerinin ardından, ilgi çekmek üzere sıkça kullanılan bir figür hâline gelmiştir. Marcuse bu durumla ilgili olarak, "Bu beni çok endişelendiriyor," yorumunu yapmıştır. "Bu aynı zamanda, bu toplumda her şeyin etkisizleştirilebileceğini, her şeyin sindirilebileceğini öne süren felsefemin güzel bir teyididir."¹⁷

Sahici muhalif yeteneğin böylesine perdelenmesinden, karşı kültürün kendini gençlik ayrıksılığı yanlısı sözcölere dönuşen ya da rahatlıkla dönuştürölmeye izin veren müstehzi veya kendini kandıran fırsatçıların akınına uğramış bir hâlde bulmasına kadar olan yol çok değildir. Buna uygun olarak, artık kafalarında halkla ilişkiler sorumlularının elinden çıkma fikirlerin dışında hiçbir düşünce bulunmayan ve aniden gazetelerin Pazar eklerinde "günümüzün asi gençliğinin felsefesi"ni tefsir etmeye

¹⁷ Marcuse, "Varieties of Humanism," *Center Magazine* (Center for the Study of Democratic Institutions, Santa Barbara), Haziran 1968, s. 14. Öte yandan, bir başka toplumsal düzeyde, Marcuse'yi endişelendirecek daha acil konular vardır. Yerel Ku Klux Klan'dan aldığı bir ölüm tehdidi, Temmuz 1968'de San Diego'daki yuvasını terketmesine yol açmıştır. Bu vaka bize hâlâ teknokrasinin mağara adamlarının ayak diredikleri karanlık köşeleri olduğunu (güney Kaliforniya gibi) hatırlatır.

başlamış olan kıyafet tasarımcılarımız, kuaförlerimiz, moda dergisi editörlerimiz ve adeta bir pop star falanjımız var. Lüks iç giyim hakkında bir yazı ile hayatınızın yazını geçirmek için gidebileceğiniz keşfedilmemiş bir aletsiz dalış cenneti üzerine döşenmiş tam renkli bir reklam yazısının arasına koyularak servis edilecek makalelerde. Ve sonra, haklı sebeplerle, karşı kültür tam bir dünya çapında reklam marifeti gibi görünmeye başlar. Karşı kültürün bu ikiz tehlikeden sağ çıkma ihtimaline dair ümitsizliğe kapılmak işten değildir: bir yanda dezavantajlı konumda olanlarla arasındaki kültürel bağların zayıflığı; diğerinde ise, heves toplumunun keyif verici bir küçük şovu olarak sömürölmek karşısındaki korunmasızlığı.

Bu sosyo-politik engel parkurunda yolunu bulmanın karşı kültür için yaman bir görev olduğu inkâr edilemez, belki de bir başka neslin büyük kısmını gerektirecek bir görev. Teknokratik toplumun ticarileştirme ve değersizleştirme taktiklerinin üstesinden gelmek şimdilerde gençlik kültürünü çevreleyen ve ona kolaylıkla geçici bir heves karakteri yükleyen o tuhaflik atmosferini geride bırakmayı gerektirecektir. Bu süreçte, gençler için genellikle zekice içgöröler ve parlak içgüdüler olmaktan öteye geçmeyen şeylerin olgunlaşması gerekecektir ki bunlar düşünceli bir erişkin yaşamı malzemesi hâline gelebilsinler. Eğer karşı kültür irdelenmemiş semboller, jestler, giyim

tarzları ve sloganlardan oluşan rengârenk bir batağa saplanırsa, birilerine ömürlük bir bağlılığa dönüşebilecek pek bir şey sunamaz –elbette, ve tabii acınası bir şekilde, kampüslerde, sevgi toplaşmalarında, rock kulüplerinde miadı dolmuş müdavimler olarak yaşamaya razı gelecek olanları hariç tutarsak. Böyle olursa, sürekli olarak bir kenara atılmış ve bir sonraki ergen dalgasının ellerine bırakılmış, geçici bir tarz olarak son bulacaktır: asla bir başlangıç olmaktan öteye geçemeyen, ümit dolu bir başlangıç. Ezilmiş azınlıkları karşı kültüre sokma görevine gelince: Bunun siyahî devrimin Amerika’daki son buluşunu beklemesinin daha uygun olacağı kanaatindeyim. Ne zaman ki yeni siyahi orta sınıf, ebeveynlerinin uğruna mücadele vermeye değer buldukları her şeyin varisi olan kendi nankör gençliğini ortaya çıkarır, işte o noktada bu gençler, tıpkı beyaz akranları gibi, teknokratik kapandan kurtulmak için savaşılmaya başlayacaklardır.

Ama bu tür toplumsal manevraların ötesinde, daha da hassas bir proje söz konusudur: bilimsel dünya görüşüyle kökten bir meselesi olan bir kültürel hareketin etik itibarının tanımlanması. Bu proje hayati önem taşır, çünkü karşı kültürün başında bir haleyle değil, vahşi bir canavarın mührüyle gelmekte olduğundan korkan pek çok huzursuz entelektüelin meydan okumalarına bir karşılık verilmesi şarttır. Kişiliğin zihinsel olmayan güçlerini özgür bırakmaktan söz edilir edilmez, pek çok insanın zihninde son derece sert ve karamsar türden bir manzara belirmektedir: müsamaha adı altında bizi karanlık ve ilkel bir çağa sokma tehlikesine işaret eden, azıtmış, ahlak kurallarını hiçe sayan bir delilik görüntüsü. Böyle bir durumda endişeli insanların aklı

savunmak için apar topar barikatlar kurmaları öyle nedensiz değildir. İşte, sözgelimi, Philip Toynbee bize faşist ideolojinin başlıca dayanaklarından olan “deliliğe, umutsuzluğa ve to-pyekûn inkâra duyulan o ezeli özlemi” anımsatır:

... Himmler’in emsalleri arasında en hakiki nihilist olduğunu unutmamak gerekir. Avrupa’da faşizmin yeniden canlanmasının karşısında duran en etkili muhafızların umut, iffet ve akılsallık olduğunu unutmamak önemlidir. Kendile-rini Sol’a ait sayan ama sanatta ve tartışmalarda nihilistçe oyuncaklarla oynamaya bayılan bütün o genç insanların bu gerçeklere uyanmasını sağlamak gerekir. Faşist çılgılığın doruğu Millan Astray’in “Viva, viva la Muerte!”sidir.¹⁸

Kaygı verici bir ölçüde, bu tür eleştiriciler adaletsizdir. Muhelif gençlerin çoğunun açtığı pankartlar hâlâ “Savaşma Seviş” der ve bu düşünceyle Hitler *Jugend*’inin dile getirdiği herhangi bir slogan arasındaki farkı göremey-

¹⁸ Toynbee’nin *The Observer* (Londra), 28 Temmuz 1968’de son zamanlarda faşizm üzerine yapılmış birtakım çalışmalar hakkındaki değerlendirmesi. Benzer bir anlayışla, İngiliz oyun yazarı Arnold Wesker hippilerden “tatlı minik faşistler” diyerek söz etmiş ve toplum eleştirmeni Henry Anderson Cinsel Özgürlük İttifakı’nın adını Cinsel Faşizm İttifakı olarak değiştirmiştir. Bu tür korkuların daha ağır bir takdimi için bkz. David Holbrook’un *Encounter*, Ağustos 1968’deki makalesi “R. D. Laing and the Death Circuit.” Peter Viereck’in *Metapolitics: The Roots of the Nazi Mind* (New York: A. A. Knopf, 1941) eseri, Nazizm ve Romantizm arasındaki bağlantıları bir bir anlatmaya yönelik kapsamlı bir girişimdir –böyle eleştirilerle ilgili bir argüman dizisidir, çünkü karşı kültürün toplumumuzdaki Romantik gelenek ile ilişkisi gayet barizdir. Son olarak, “yeni özgürlüğün Nazi kabadayıları”na dair kesinlikle hırçın bir kınama için bkz. G. Legman’ın sert ufak denemesi *The Fake Revolt* (New York: Breaking-Point Press, 1967).

enler neredeyse sapkın bir körlük içindedir. Karşı kültürün en dikkate şayan yanlarından biri de ona destek veren erkekler arasında dişil bir yumuşaklığın gelişmesidir. Bu, karşı kültürü eleştirenler için sonu gelmeyen bir alay konusudur, ama bu tarz açıkça Amerikan politik yaşamının inceliksiz ve dürtüsel “erkek adamlığının” altını oymaya yönelik kasti bir gayrettir. Bu cömert ve nazik erotizm elimizin altındayken, onu yerden yere vurmak yerine ona saygı göstersek iyi olur.

Ve fakat. . . karşı kültürel kesimin çevresinde, elden endişe verici ölçüde sağlıksız olarak değerlendirmekten başka bir şeyin gelmediği birtakım tezahürler de vardır. Gençlik kültürümüzün sanat ve tiyatrosunda pornografik grostesk unsurlar ve insanın kanını donduran sadomazoşizm öğeleri tekrar tekrar ortaya çıkmakta ve sürekli olarak yer altı basınında davetsiz misafirlikler yapmaktadır. Yer altı gazetelerinin birçoğu her şeyden dobralıkla söz etmenin mümkün olduğunca inceliksiz ve ilkelce söz etmek anlamına geldiği varsayımıyla çalışıyor gibi görünmektedir. Bu türden sözde özgürlükçü erotizm, profesyonel pornografinin orta sınıf cinselliğinin köklü şehvet düşkünlüğüne meydan okuyor değil de onun sırtından geçinmekte ve seksin ayıp, edepsiz bir şey olduğu mefhumunun devamlılığını sağlamaktan çıkarı olduğunun farkına varmak konusunda topyekûn bir başarısızlığı ele vermektedir. Zamanında alkol yasağı içki kaçakçıları için ne idiyse, püriten değerler sistemi de pornocular için odur: her ikisi de baskıcı bir erdemliliğin müteşebbisleridir.¹⁹ Bu türden hamlıkların baskın kültürün

¹⁹ *The Berkeley Barb* böylesine aşikâr görünen olgular görmezden gelindiğinden olanların son derece yavuz bir örneği olmuştur. Barb

yozlaşmışlıklarını alaya alma ya da onlara kendi dillerini kullanarak yanıt verme amacıyla yapıldığı durumlarda bile, küçümseyici taklidin duyarlılıkları yok edeceği ve basit bir vurdumduymazlık ortaya çıkaracağı bir noktaya varılması kaçınılmazdır. Şu aşağıdakine benzer şeylere denk geldiğimde, bunları epey moral bozucu buluyorum: The Doors isimli asit-rock grubu hakkında, bir Seattle yer altı gazetesi olan *Helix*'ten (Temmuz 1967) alınma abuk sabuk bir değerlendirmeye yazısı:

The Doors. Alttan duyulan Masumların Katli tınılarıyla, tarzları bir oral seks başlangıcını andırıyor. Elektrikli bir seks kıyımı. Müzikal bir kan gölü. . . . The Doors, müzikal vejetaryenler ülkesinde bir etobur gibi. . . . pençeleri, uzun ve sivri dişleri ve katli kanatları gözümüzün önünden pek kaybolmuyor, ama bizi çükümüz açıkta ve canımız çıkmış bir hâlde bırakıyorlarsa da en azından canlılığımızın farkına varmamızı sağlıyorlar. Ve kaderimizin. The Doors karartılmış konser salonuna, yer altındaki bizlerin kalplerimizde daha yumuşakça fısıldadığımız şeyi haykırıyor: dünyayı istiyoruz ve ŞİMDİ istiyoruz!

Böylesi sahte Dionysusvari taşkınlıklar karşısında, “akılsallık”tan yana aksi bir feryadın yükselmesi şaşırtıcı değildir. Zihinsel olmayan güçlerin araştırılmasının yozlaşarak çılginca bir nihilizme dönüşmeyeceğinden nasıl

artık düzenli olarak yaklaşık üç sayfalık pornografik film reklamı, üstüne bir de büyük miktarda “sapkın cinsel uygulamalar” sınıfında değerlendirilen reklam vermektedir. Bu tür müstehcenlik tacirleri cinsel özgürlüğe sağladığı katkı, Stratejik Hava Komutanlığı'nın –sloganı “barış bizim işimizdir”dir- sağlıklı uluslar arası ilişkilere sağladığı katkı kadardır.

emin olunabilir? Bu konunun açıklığa kavuşturulması gerekmekte ve gençlerin çoğunun bu konuya yeterince kafa yormuş olduklarından emin değilim. O hâlde izninizle bu bölümü, karşı kültürün ana projesine daha az ürkütücü ama bence radikallik bakımından hiç de aşağı kalmayan bir anlam katkısında bulunabilecek birtakım düşünceler sunarak sonlandırayım.

Söz konusu sorun karşımıza bildik, ama çokça yanlış anlaşılmış bir ikilik çıkarır: akıl ve tutkunun, zihin ve hissin, kafa ve kalbin karşıtlığı. . . . Ahlaki söylemde bu sorunlu kutuplaşma kendini bize tekrar tekrar dayatır, gerçek bir etik seçim kılığında. Ama nedir bu seçim? Bu ikiliğin terimlerinden hiçbirisi kişiliğin sınırları sağlamca belirlenmiş herhangi bir yetisiyle hiçbir şekilde açık bir ilişki içinde değildir. Daha ziyade, etik tartışma düzeyinde, mesele çoğu kez iki hareket tarzından birini seçmeye indirgenir. Eğer kişinin davranışları kendini sakince dizginlemeyle, şaşmaz bir tedbirlilik ve açık seçik bir mantıksallıkla niteleniyorsa onun akılcı bir yaşam biçimi yürüttüğünü söyleriz. Diğer taraftan, eğer kişinin tutumu yoğun ve aleni bir duygusallığı seçerek hislerinin güdümünden azade hareket etmekten, dürtüselliği seçerek tedbirlilikten, coşkun konuşmaları ya da birtakım sözsüz ifade yollarını seçerek açık seçiklik ve mantıksallıktan vazgeçiyorsa akıl dışı bir biçimde hareket etmektedir. Bu uçların sınırları çizildikten sonra, tartışma genellikle çizginin o ya da bu ucuna meyiletmenin iyi ve kötü yanlarını kanıtlamaya yönelik bitmek bilmez bir örnekler ve karşı örnekler listesine kalıyor.

Akılsallığı seçenler bizi zekâyı bir his taşkının suları altında bırakmanın neden olmuş olduğu dehşetlere karşı

karamsarca uyarırlar. Bize ateşli insanların kendilerini kaptırmış oldukları linç çetelerini ve planlı katliamları, mantık dışı kitle hareketlerini ve cadı avlarını hatırlatırlar. Bize Hitler'in, yandaşlarına "Kanınızla düşünün!" buyruğunu verirken yaptığı şeyin D. H. Lawrence'ın sözlerini tekrarlamaktan ibaret olduğunu hatırlatırlar: Bu tür barbarca kargaşalara karşı, aklın davası büyük insancıl kişiliklerden örnekler verir: Sokrates, Montaigne, Voltaire, Galileo, John Stuart Mill . . . ve yaşadıkları dönemin ıkkelliğine ve batıllığına zihin gücünün onurunu müdafaa etmiş olan bütün o diğer insanlardan.

Ama eğer yeniden düşüncecek olursak, aynı argüman hattının aynı zamanda, hisleri temel alan yaşam biçimini seçenlere de açık olduğunu görürüz. İnsan tarihindeki bütün öfkeli gaddarlık örneklerine karşılık en az o kadar dehşet verici olan birer soğukkanlı gaddarlık örneği veremezler mi? Eğer on üçüncü yüzyıl Hristiyan âlemi, III. Masum'un duy-gusuz düşünselliği yerine, kısır görüşlü Aziz Francis'in dürtüsel merhametinin etkisi altında olsaydı bugün Engizisyon diye bir şeyden söz ediyor olur muyduk? Aziz Joan, mürekkep yalamamış bir vizyoner, zihinsel kapasitelerini sorgulamaya mahal olmayan kalpsiz komplocular tarafından değilse eğer nasıl bir yolla kurban edilmiştir? Ahlaki tutku ve içsel ışık'ın rehberliğindeki Quaker cemaatinin savaşa, köleliğe ve sosyal adaletsizliğe direnmek bakımından ortaya koydukları direnişle emsalsiz bir akılsallıkla yaşayan insanlardan kaçısı boy ölçüşebilir?

Zapt edilmemiş tutkunun tehlikelerini kanıtlamak için en sık örnek verilen vakayı ele alacak olursak –Naziler vakası- ben yine aynı türden argümanın kullanılabileceği

kanısındaım. Belki Naziler gerçekten de adileştirilmiş bir Romantizm pelerini kuşanmışlardır. Ama eğer kadrolarının nasıl bir yöntemle doldurulduğunu soracak olursak, bu rejime dair daha farklı bir tabloyla karşılaşırız. Adolf Eichmann gibi hislerinden tamamen azade, tamamıyla akılcı teknisyenler ve idareci otomatlar olmadan, Nazi devletinin bir yıl bile ayakta kalabileceğini düşünmek imkânsızdır. Nazizm'in sorumlusunu Romantik hareketin yozlaştırıcı etkisi olarak görenler hiç şüphe yok ki propagandacı yüzeyi altta yatan politik gerçeklikle karıştırmaktadırlar. Yeni Düzen'i yaratınların deli şairler ve Dionysosçu sefa düşkünleri olduğunu söylemek son derece güçtür. Bunun yerine, Nazi devleti, günümüzde varlığını sürdürebilen bütün teknokrasiler kadar esaslı bir teknokrasiydi: amansız bir tasnife ve hassas bir terörizm idaresine dayanan, dikkatle işlenmiş bir bürokratik-askeri aygıt. Bu hareket kitlelerin ateşli tutkularını davasına dâhil edebilmişse, başarısının kaynağı bu tutkuları, piyasa araştırmacılarımızın tüketen halkın akıl dışılıklarını manipüle etmekte kullandığı tüm hinliklerle, disiplinli bir devlet makinesi oluşturacak şekilde *organize* etmiş olmasıdır. Hitler kendine bir Siegfried imajı yaratmış olabilir, ama yandaşları gündelik işleri arka plandaki sorunları telâfi etmeye yetecek kadar mükemmelen yürütebilen orman çocuklarıydı. Wagnervari dış cephesinin arkasında, Nazi ölüm kampı, yüreklerden yükselen çığlıkların sistematik bir biçimde soykırımın verimliliğine dair taleplerle bastırıldığı bir toplum mühendisliği harikasıdır.²⁰

²⁰ Entelektüel bakımdan kendisinden kıdemli olanların Naziler'i pratik bir intibakla selamlayışlarının karşısında canı pahasına ayak direyen yalın, merhametli bir canın etkileyici örneği için bkz.

Ve sözü yalınlıkla bugüne getirecek olursak: bugün dünya çapında dehşet dengesini yöneten bütün teknik uzmanların temel eksikliği ne olarak saptanabilir? Bilimcil-erimizin, stratejistlerimizin ve harekât analistlerimizin noksanlığından mustarip oldukları şey zekâ mıdır? Tarihteki bütün linç çetelerinden ve cadı avlarından daha büyük bir tahribata yol açabilecek bir toplu katliam sistemine kişilerüstü bir tavırla başkanlık eden bu adamlar: kusurlu olan şey onların *akıl* kapasitesi midir? Lewis Mumford bu durumun bizi karşı karşıya bıraktığı şeye ancak “çılgın akılcılık” denebileceğinde ısrar ederken elbette meselenin kalbine iner ve bize Kaptan Ahab’ın dondurucu itirafını hatırlatır: “Kullandığım yolların tamamı akla uygun: saiklerim ve amaçladıklarım ise çılgınca.”²¹

Ciddi etik tartışmaların belirli eylemlere dair değerlendirmelerin ötesine geçmesi gerektiğini hissetmekte haklıyız –ki bu alan, özü itibarıyla hukuka bıraktığımız alandır. Ama kanımca, akılcı ve dürtüsel, tedbirli ve tutkulu eylem tarzları arasındaki ikiliğin daha anlamlı bir söylem düzeyi olduğuna inanmakla hata ediyoruz. Aslında bakılacak olursa, ben bu ikiliğin bizi tabiatı gereği ahlaki-olmayan düşüncelerle karşılaştırdığını ileri sürerdim. Ne akılsallık ne de tutkulu dürtü, davranış tarzlarını karakterize etmeleri bakımından, eylemin etik niteliğine dair herhangi bir şeyin garantisi olabilir. Bunun yerine, bu tarzlar pek çok farklı şeyi

Gordon Zahn’ın Avusturyalı çiftçi Franz Jägerstätter hakkındaki çalışması, *In Solitary Witness* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1965).

²¹ Lewis Mumford, *The Transformations of Man* (New York: Collier Books, 1956), s. 122.

ifade etmek için kullanılabilecek bir tutum dağarcığı oluştururlar. Dolayısıyla, bu düzeyde bu ikisi arasında hakemlik etmek, yüce duyguların esas toprağının nesir mi şiiir mi olduğuna karar vermeye çalışmak kadar anlamsızca olur. Akıl ve hislerin arasında iyi davranışların güvencesi olan bir altın yol olduğu varsayımıyla mesele üzerinde yarı yarıya bir uzlaşmaya varmaya çalışarak da tartışmada ilerleme kaydettiğimizi düşünmüyorum. Elimizde hem bütünüyle akılcı olan hem de bütünüyle ihtiraslı olan insani inceliklere dair öyle çok örnek var ki, bunların ikisini de bir eylem tarzı olarak reddedemeyiz. Ne dürtüleriyle hareket eden azizlerimizin ne de insancıl entelektüellerimizin etik güzelliği inkâr edilebilir.

Ancak İnsanların etik hassasiyetlerini ifade ettikleri ve yüzeysel davranış tarzının ötesine geçtiğimizde araştıran bir ahlaki eylem tartışmasına girer ve davranışlarına sebep veren gizli kaynağı araştırırız. Eğer yine, davranışları bir dağarcık olarak düşünürsek, o zaman o dağarcığı kullanımımızın bütünüyle yaptıklarımız üzerinden ne “söylemeye” çalıştığımıza bağlı olacağını görürüz. Eylemimiz onu en dokunaklı şekilde deneyimlediğimiz hâliyle topyekûn yaşam tasavvuumuzun –benliğe ve onun şeylerin doğasındaki tam yerine dair tasavvurumuzun- sesi olur. Pek çok insan için bu tasavvur acınası ölçüde dar ve her yanından toplumsal olarak reçete edilmiş kurallar ve yaptırımlarla sınırlandırılmış olabilir; bu insanların toplumsal telkinin ve dayatmanın ürünü olmayan bir iyiye ve kötüye dair ancak son derece sönük bir bilinci olabilir. Bu durumda, bir insanın belli bir biçimde davranmasının nedeni korku ya da içine işlemiş tabiiyettir ve yaptıklarını yetersiz bir kişisel otoriteyle

yapar. Belki insanların çoğunun davranışları böyle şekillenmiştir –ve çoğu kez, akılcı ve sağduyulu olarak nitelendirdiğimiz şeyler, tam da bu türden, otomatikleşmiş bir görev bilinciyle yapılan şeylerdir. Fakat buna rağmen, toplumun onayını almış ahlaklılığımızın ardında gerçekliğin ne olduğunu ve o gerçeklik içinde neyin kutsal sayılacağını dikte eden, iptidai bir dünya görüşü gizlidir.

Çoğumuz için, bu dünya görüşü dile gelmeyen bir şeydir; asla doğrudan dikkatimizi vermediğimiz bir şey olabilir. Algılarımızı ve güdülerimizi eşzamanlı olarak biçimlendiren durumumuzun safi sübliminal anlayışı olarak kalabilir. Daha dünya görüşümüz bize iyi ve kötüyü ayırmamız için yol göstermeden önce, bizi gerçek ve gerçek olmayan, doğru ve yanlış, anlamlı ve anlamsız olan arasında ayırım yapmaya meylettirir. Dünyada eyleme geçmeden önce, içinde eyleyeceğimiz bir dünya idrak etmemiz gerekir; *orada*, karşımızda, davranışlarımızı kendisine uyarladığımız makul bir örüntü olması gerekir. Eğer bir Jainist din adamı gibi yaşamın tamamını kutsal görüyorsak, en minik böceğe bile zarar verebilecek her türlü edimden kaçınmak için kendimizi sonu gelmeyen bir şekilde elverişsiz durumlara sokabiliriz. Eğer, öte yandan, insan olmayan bütün varlıkları kendimizden daha aşağıda ve daha az uygun olarak değerlendiriyorsak, Jainist kimseleri son derece batıl inançlı, yaptıklarını da ahlaki açıdan anlamsız görürüz. Hatta, keyfimiz ya da ihtiyaçlarımızdan ötürü koca hayvan sürülerini kesmeden önce durup düşünmeye gerek görmeyiz. İnsanların bu şeyleri kasıtlı olarak mı yoksa dürtüsel olarak mı yaptıkları konu dışı olacaktır. Herhangi bir insanın ahlaki hassasiyeti bizim dünya görüşümüzle bağdaştığı sürece,

davranışlarının oldukça akla yatkın ve makul olduğunu kabul etme eğilimi gösteririz. Ama dünyadaki bütün ince akılsallaştırmaları bir araya getirsek de, bizim gerçeklik vizyonumuzu reddeden birinin çılgın ya da batıl inançların etkisiyle akıl dışı davranan biri olmadığına ikna olmamıza yetmeyecektir –ama elbette, ona belli saptanmış hukuki sınırlar dâhilinde çoğulcu bir hoşgörüyle yaklaşmaya gönüllü olabiliriz.

Kültürümüzde altta yatan bu gerçeklik tasavvurunun ait olduğu kişiselilik düzeyi hakkında konuşmaya hizmet edecek bir dil yoktur. Ama öyle görünüyor ki, etkisinin zihin bilincimizden daha derindeki bir noktaya ulaşmakta olduğu tartışma götürmezdir. Benimsediğimiz dünya görüşü zihinsel bir konuyu öğrenirken kullandığımız bilinçli yolla, aynı şekilde öğrendiğimiz bir şey değildir. Daha ziyade, içinde yaşadığımız dönemin ruhundan özümlediğimiz ya da açıklanamaz deneyimlerle dönüştürülerek veya cezbedilerek edindiğimiz bir şeydir. Doğrusu, sonunda akliselimliğin ta kendisi olarak neyi gördüğümüzü belirleyen de bu yol gösteren tasavvurdur. Dolayısıyla, Bertrand Russell ve Herman Kahn gibi iki insanın –ki ikisini de akılı, mantığı ya da entelektüel vuzuhu hakir görmekle suçlamak adil olmaz- pek çok büyük önemli mesele hakkında amansız muhalifler olarak ortaya çıktıklarını görebiliriz. Russell bizzat, tasavvurun batıl düşünce, konuşma ve davranış tarzına olan üstünlüğünü kavrayışında, “Yalanlarla aklımı başımda tutacağıma, hakikatle aklımı kaybetmeyi yeğlerim,” demiştir. Elbette, başkalarının gözünde “aklını kaybetmektir” söz ettiği; zira bir insanı hakikate yaklaştıran şey kendi akliselimlik standardıdır.

Karşı kültürün kişiliğın zihinsel olmayan yanlarını araştırdığını söylerken, projesinin kayda değeri olduğuna bu düzeydeki –tasavvur düzeyindeki- ilgisine saygı duyarak inanıyorum. Bu projenin çokça özellikle de hızla, toplumu-muzun “çılgın akılcılığının” ilacının kendini bir çılgın ihtiraslar çeşitliliğine kaptırmak olduğu sonucuna varan, daha umutsuz gençlerimiz arasında gölgede kaldığını inkâr etmek mümkün değildir. Ciddi ölçüde disiplinli, sağlam vatandaşlarımızın ve “sorumluluk sahibi” önderlerimizin büyük bir kısmı gibi, “içten geldiği gibi” ile “temkinli” davranış tarzları arasındaki ikiliği nihai kabul ederek anlayışlarının yüzeysel davranış düzeyinde kalmasına müsaade ederler. Aynı zamanda

...araştırılmamış ve esinli olanın, deneyimin tamamının bir niteliği olmaktansa, kendilerine özgü duygu durumlarındaki özel bireylere; ya da yine, partilerde alkol veya esrar etkisi altındaki insanlara ait olduğuna [inanırlar]. Ve buna denk düşecek şekilde, hesaplı davranışlar özel olarak kişinin beğenilerine uygun düşecek şekilde tayin olunmamış iyi şeyleri hedefler ve dolayısıyla yalnızca başka bir şey için iyidirler (öyle ki hazzın kendisine, sağlığa ve verimliliğe götür-en bir yol olarak göğüs gerilir). “Kendisi gibi olmak”, sanki arzu makul bir şey olamazmış gibi, tedbirsizce hareket et-mektir; ve “sağduyulu hareket etmek” ise kendini zapt et-mek ve sıkılmak demektir.²²

²² Paul Goodman’ın Frederick Perls, Ralph Hefferline ve Paul Goodman, *Gestalt Therapy* (New York: Delta, 1965), s. 242’deki metninden.

Fakat günümüz gençlik kültürünün hatırı sayılır bir kısmı hararetli bir taşkınlıkla ve uyarılmış bir akılsızlıkla havalanıp gidiyorsa da, genel tabloda zihinsel olmayan bilinci araştırmanın ne anlama geldiğine dair çok farklı ve çok daha olgun bir kavrayış da söz konusudur. Bu ağırlıklı olarak, Doğu dinlerinin, nazik, durgun ve iyiden iyiye tefekkür eğilimli mirasıyla, gençlik üzerinde sahip olduğu güçlü etkiden doğmaktadır. İşte burada bilimsel dünya görüşünün geçerliliğini, beyinsel idrakin üstünlüğünü, teknolojik maharetin değerini kökten bir şekilde sorgulayan bir gelenek vardır; ama bunu son derece sakın ve ölçülü bir tonla, mizahla, yumuşaklıkla ve hatta bir miktar cingöz münakaşayla yapar. Bilimsel zihnin bu geleneğe dair itici bulduğu bir şey varsa, bu Doğu dinlerinin çözümlemeden ve tartışmadan keyif almak konusunda herhangi bir şekilde gönülsüz oluşundan ileri gelmez. Bilakis, onların paradoksun entelektüel değerini öne sürmelerinden ve çözümleme ve tartışmanın sonunda sözcüklerle ifade edilmeye elverişli olmayan deneyim savlarına boyun eğmesi gerektiği yönündeki kanılarından ileri gelir. Doğu mistisizmi tartışma mefhumunu idrak eder; ama aynı zamanda, insanların yaşamın büyük ve önemli anlarını sessizlikle karşıladıkları olgusunu bilgece teslim ederek sessizliğe de bolca alan sağlar. Ne yazık ki, Batılı zihin gücü sessizliğe yalnızca bir hiç muamelesi yapmaya meyillidir: anlamın yokluğuna işaret eden bir sözsüzlük hâli.

İnsan Lao-Tzu'nun, Buda'nın, Zen ustalarının dünya görüşünü reddetmeyi ne kadar sert bir şekilde isterse istesin, bu gibi kimseleri zekâdan, nüktedanlıktan yahut insani görgüden yoksunlukla adaletli bir şekilde itham

edemez. Bu kimselerin zihinleri bizim konvansiyonel bilimimizle bağdaştırılması mümkün olmayan bir tasavvurun hizmetine amade idiyse de, böylesi insanların ne bir linç çetesinin ne de bir grup tacizi partisinin bir parçası olmaları olası değildir. Neyse ki, muhalif gençliğimiz bu kimselerin teşkil ettikleri örnekten mahrum değildir ve hatta, bu örnek karşı kültürün en güçlü niteliklerinden biri hâline gelmiştir.

Bu fikir silsilesine ilerleyen bölümlerde geri geleceğiz. Bu noktada, zihinsel olmayan yetilerin araştırılmasının en büyük önemi, bu proje haylaz bir dinamizmin etkisi altındaki bir ağız dalaşına dönüştüğünde değil, teknokrasinin kalesini üzerine inşa ettiği ve deneyimimizin en parlak görkemlerinin çok büyük bir kısmının gölgesinde saklı durduğu bilimsel dünya görüşünün bir eleştirisi hâlini aldığı anda kazandığını söylemek yeterli olacaktır.

BÖLÜM III

ÖZGÜRLEŞMENİN DİYALEKTİĞİ:

HERBERT MARCUSE ve NORMAN BROWN

Herbert Marcuse ve Norman Brown'ın Batı Avrupalı ve Amerikalı muhalif gençlik arasında başlıca toplum kuramcıları olarak ortaya çıkışları karşı kültürün tanımlayıcı özelliklerinden biri kabul edilmelidir. Zira Marx ve Freud'un kaçınılmaz karşılaşmaları onların eserlerinde vuku bulur. Bunun modern Batı'nın en etkili, ama görünürde bağdaşmaktan çok uzak olan iki toplum eleştirmeni arasındaki bir karşılaşmadan aşağı kalır yanı yoktur. Yani; yolu doğrudan, Marx'ın ve Freud'un insanı ve toplumu anlamamız için bize miras bırakmış oldukları psikolojik ve sosyolojik kategorilere bir öncelik sırası tayin etmek gibi zorlu bir göreve çıkan bir karşılaşmadan. Psişe de toplumsal sınıf da ekarte edilemez; ama her türlü sistematik eleştiride bu kavramlardan birine ya diğerine, olgunlaşmış biçimleriyle varoluşları bakımından öncelik verilmesi gerekir. Psişik gerçeklik ve toplumsal gerçeklik: yaşamlarımızın itici gücü hangisidir? Hangisi esastır, hangisi siluet?

Bu ikisini sıraya koyarken sorguladığımız şey insan bilincinin doğası ve özgürleşmenin anlamıdır. Hem Marx hem de Freud insanın şayet kendini gerçekleştirmek istiyorsa muhakkak kurtulmak zorunda olduğu, sahte bir bilincin kurbanı olduğu görüşünde idilerse de, teşhisleri çok farklı ilkelere dayanmaktaydı. Marx'a göre, akıldan gizlenen şey toplumsal sistemin sömürgeci gerçekliğidir. Kültür – sözcüğün alçaltıcı anlamıyla “ideoloji”- akılla gerçekliğin

arasına girerek haksız sınıf çıkarlarının işleyişini maskeler – bunu da çoğunlukla, hesaplanmış bir beyin yıkama süreciyle gerçekleştirir. Gelgelelim, nihai olarak, Marx bir “bilimsel sosyalizmin” bu aldatmacaya nüfuz edebileceğine ve ardından bulunan toplumsal gerçekliği dönüştürebileceğine inanıyordu. Freud’a göre ise, akıldan gizlenen şey bilinçdışı zihnin kapsamındadır. Kültürün aldatmacada oynadığı rol toplumsal gerçekliği perdeleyen bir maske rolü değil, bilakis bu psişenin kendini üzerine muazzam bir “süblimasyon” repertuarı hâlinde yansıttığı bir ekran rolüdür. İnsan aklının bu kültürel yanılsamaların bastırılmış kaynağının gerçekte ne olduğunu anlamasının ve onu olduğu hâliyle kabul etmesinin hiç olanağı var mıdır? Bu ihtimal hususunda Freud, kendi kendini tahrip eden bir uygarlığın içinde geçirdiği yıllar boyunca giderek daha da karamsarlaşmıştır.

Mesele işte şudur. Psişe, Marx’ın iddia edeceği gibi, “maddesel yaşamın üretim biçimi” midir? Yoksa toplumsal yapı, Freud’un öne sürdüğü gibi, psişik malzemelerimizin bir yansıması mıdır? Böyle ifade edildiğinde, mesele fazlaca körelmiş gibi görünebilir. Fakat noktayı koymadan önce, Marcuse ile Brown’ın bu mesele üzerinde tam da bu şekilde büsbütün ayrıldıklarını görelim. Bir örnek verecek olursak: psikanalizin hakikatinin tam olarak en rahatsız edici mübalağalarında bulunduğunu ileri süren Brown, en son kitabında psikanalitik bir krallık mefhumu geliştirir. Bize şöyle der:

1603’te Kral James şöyle dedi: “ ‘Tanrı’nın zamanında birleştirdiği şeyi, hiçbir kulun ayırmasına müsaade etmeyesiniz.’ Ben efendiyim ve bu adanın tamamı da benim meşru zevcemdir.” Fallik kişilik ile kabullenme içinde dinleyenler

çiftleşmektedir; boşaldığında, bunu birlikte yaparlar. . . . Kral bir siyasi teşekkül ereksiyonudur. . . . Daniel’de on boynuz on kralı simgeler; Kamboçya’da başkentin merkezinde bulunan tapınakta tapınılan bir lingam* (ç.n.: Tanrı Şiva’nın bir sembolü olarak ibadet edilen stilize edilmiş bir fallus.) Devaraja’yı, Tanrı-Kral’ı temsil ediyordu. Kral Hazretleri, penisin kişileşmiş hâli.²³

Marcuse de buna güçlü bir itirazda bulunur:

Gizli içerik bakımından, dünyadaki krallıklar birer gölge olabilir; ama maalesef, gece gündüz demeden gerçek insanlara ve şeylere etki ederler, öldürürler, üstelerler ve egemenliklerini sürerler. Kral, erekte olmuş bir penis olabilir, toplulukla ilişkisi de bir cinsel birleşme; fakat ne yazık ki, bu aynı zamanda çok farklı ve daha az iç açıcı ve daha gerçek bir şeydir.²⁴

O hâlde nedir bu kral? Gücünü silahlı kuvvetlerden ve ekonomik ayrıcalıklardan alan bir toplum sömürücüsü mü? Yoksa gücünü, şahsen simgelediği mütehakkim penisten alan, kurulmuş bir baba mı? Uygun olan seçenek –ki doğru ama yüzeyseldir- iki soruya da evet yanıtını vermektir. Ama kral *esasen*, kökeni ve taşıdığı anlam ve önem bakımından hangisidir? Toplumsal ayrıcalık mı erotik sembolizmin nedenidir? Yoksa erotik sembolizm mi toplumsal ayrıcalığın? Felsefi bakımdan bu mesele, metaforun işaret ettiği yönde, tam da gerçeklik mahalli sorusunu gündeme

²³ Norman Brown, *Love’s Body* (New York: Random House, 1966), ss. 132-33.

²⁴ Herbert Marcuse, “Love Mystified: A Critique of Norman O. Brown,” *Commentary*, Şubat 1967, s. 73.

getirir. Politik açıdan ise özgürleşmeyi nasıl başaracağımız sorusunu. Başımızı kraldan ya da onun baskıcı vekillerinden nasıl kurtarsak? Toplumsal devrimle mi yoksa psişik devrimle mi? Yine, uygun yanıt “her ikisiyle”dir. Ama hangisinden başlamamız gerekir? “Daha gerçek” olan devrim hangisidir?

Marcuse’nin de Brown’ın da bu belirsizliklerle dolu tartışmaya girişerek karşı kültüre yaptıkları katkı, psikanalitik kavrayışlardan radikal bir toplum eleştirisi geliştirme girişimlerindedir. Bunu yaparken, sınıf, ulus ve ırk çıkarlarını olduğu gibi değil de görüldüğü gibi –bilinçle algılandıkları ve ifade edildikleri hâllerıyla- değerlendirilebilir ve aksiyomatik malzeme olarak kullanılabilir bulan geleneksel ideolojilerin altını oymaya çalışırlar. Hem Marcuse hem de Brown ile, kültürümüzün geri kalanı gibi politikanın da patolojik davranış kapsamında olduğu; ilkeli başkaldırının bile organize toplumu, tam da hastayı ölüme sürüklemekte olan hastalığın bulaşmış olduğu araçlarla ameliyat etme riskini taşıdığı kabulüne dayanarak, kendimizi politik yaşamın retorik yüzeyinin altındaki tünellerden geçerken buluruz.

Ama Marcuse ve Brown, Freud’a farklı rotalardan ulaşır ve onda, yolun devamına dair birbirlerinden belirgin şekilde ayrılan emareler görürler. Nihayetinde onları ayıran anlaşmazlıkta, daha temkinli konumu seçerek kendini Brown’ın aşırılıklarından keskin bir şekilde geri çeken taraf Marcuse olacaktır. Marcuse’ye göre, Freud’un psikanalitik kavrayışları mutat sol-kanat ideolojisinin dönüşümüne yol açmalıdır; Brown’ın son eserinin gözdağı verdiği gibi geçersiz kılınmasına değil. Marcuse’nin maksadı en başından itibaren Freud’u, kendi entelektüel köklerinin bağlı olduğu Hegelci-Marksist geleneğe uydurmak olmuştur. II. Dünya

Savaş'ının öncesinde, Marcuse Frankfort am Main'de bulunan, büyük bir Neo-Marksist çalışmalar merkezi olan Toplumsal Araştırma Enstitüsü'yle uzun süreli bir iş birliği bağlantısı sürdürmekteydi. O zaman da şimdiki gibi, en önde gelen bağı Hegelci toplum kuramı ile olardı; ama bugün üzerinde bu akademik geçmişinden getirdiği, Marksist meslektaşlarının kaygılarına seslenmeye yönelik çok güçlü bir yükümlülük hissi taşır. Dahası, toplumbilimciler ve politik aktivistlerle birlikte çalışan bir toplum felsefecisi olarak, Marcuse yorumlarını dünyanın civcivli ikilemlerine uygulanabilir hâle getirmenin, onları zihinleri uygulamaya yönelik çalışan çalışma arkadaşlarıyla üretken bir diyalog içinde tutma gerekliliğinin bilincindedir. Tüm bunlar söylendikten sonra, Marcuse'nin sosyalizmi hâlâ geleceğin umudu olarak gören ama sosyalist tasavvuru ona Freudcu bir boyut aşılacak suretiyle zenginleştirmenin yollarını arayan, sola sadakatle adanmış bir kimse olduğunu belirtmek gerekir. Avrupa'daki radikal öğrencilerin, geleneksel sol-kanat eğilimleriyle, Marcuse'yi bir çırpıda Marx'ın halefi saymaları işte bu yüzdendir.

Brown ise, aksine, toplum eleştirisine katıksız bir failimuhtar olarak varır. *Ölüme Karşı Yaşam (Life Against Death)* eserinde "tarihin psikanalitik anlamı" üzerine yaptığı araştırma, kariyerinin son zamanlarında meydana gelen ve ayrıksı bir gelişmedir. Kariyerinin başlarında yaptığı klasik araştırmalar –ufak, mütevazı, mutata- şimdi adının akla getirdiği Nietzschevari şevke dair pek ipucu vermez.²⁵ Üstelik Brown toplumsal düşününe Freud'la başlar ve Freud'u

²⁵Örneğin bkz., *Hermes the Thief* (Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1947).

sağlam bir şekilde ele alır. Freud üzerinden, psikanalize önceden var olmayan hiçbir sol-kanat bağıllığı getirmez. Doğrusu, Brown yazılarında Marx'a pek az referans verir, ama buna rağmen Marksizm'i ne kadar şiddetli bir biçimde sorguladığı yeterince aşikârdır. Bunun yanında, politik bağıllıklardan ve bunların getirdiği engelleyici hizipçiliklerden kaçınmasıyla ünlüdür. Brown'ın düşüncesi Marcuse'ninkinden daha cüretkâr ve aynı zamanda daha tuhafsa, buna neden olan şey akademik uzmanlığından çekilmiş ve toplum eleştirisine koşulsuz şartsız varan bir akademisyenin özgürlüğüyle çalışıyor olmasıdır. Bunun sonucu, ele aldığı alandaki profesyonellerin ya da ideolojik bakımdan kemikleşmiş meslektaşlarının alışlagelmiş bilgeliğine dair herhangi bir endişe taşımadan düşüncelerinin peşinden koşan bir amatörün o çalkantılı özgünlüğüdür. Geleneksel Freudcu için, Brown'ın yorumlarındaki özgürlük şaşırtıcı biçimde geniştir. Radikal aktiviste, Brown'ın politikası sapkınca apolitik gelir. Yine de, burada benim görüşüm, toplum eleştirisi alanında karşı kültürün Marcuse'nin aniden duraksayıp Brown'ın, kimseye eyvallahı olmadan yolun sonuna kadar gittiği yerde başladığıdır.

Marcuse ve Brown'ı ayıran meseleleri ele almadan önce, gelin biraz ortak niteliklerini araştıralım. Bu gerçekten yapılmaya değer bir iştir, çünkü bu iki adama da çağdaş toplum düşüncesine büyük ve benzer katkılar yapmış olmalarından ötürü paye verilebilir. Çalışmalarının yeniliğini ortaya çıkarmanın en iyi yolu onları geleneksel Marksizm ile karşılaştırmak olabilir.

Marcuse ve Brown'ın Marksizm'e meydan okudukları nokta, son derece ilginçtir ki, Marx ile –ya da belki, Alman idealizminin kafa yapıcı etkisi altında felsefeye heveslenen müphem genç “Ur-Marx” ile dememiz gerekir-paylaştıkları ortak zemine dayanır. Marx'ın gençliğinin izlerini taşıyan ve sonradan terk ettiği görüşlerinin taslaklarını içeren el yazması denemelerinin basılı hâle gelmesi ölümünden elli yıl kadar sonrayı bulmuştur. Ama o günden bugüne harikulade bir ilgiye mazhar olmuşlardır. Bu metinler, ne kadar yavan olsalar da, şimdi “Marksist Hümanizm” denen şeyin, yani devrim açısından taşıdığı önemin kapitalist ve kolektivist-bürokratik refah koşulları altında hâlâ geçerli olduğuna inandığımız Marksizm'in, tohum yatağı olmuştur.²⁶

Kendini seve seve bu ekolle özdeşleştiren Marcuse'ye göre bu metinlerinin değerinin kaynağı şudur: “toplum eleştirisinin post-Marksçı gelişiminde zayıflatılmış olan eğilimlere, yani komünist bireyciliğin öğelerine, üretim araçlarının toplumsallaştırılmasına ya da üretim güçlerinin büyütülmesine dair herhangi bir fetişizmin reddine, bütün bu etkenlerin bireyin kendini özgürce gerçekleştirmesi fikrine ikincil kılınmasına” yaptıkları vurgu.²⁷ Marx'ın bu toyca ortaya koyulmuş eserlerinin, üslup bakımından yavan olmalarına ve vahim bir Hegelci muğlâklık içermelerine

²⁶²⁶ Metinler *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* (Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1959) başlığı altında yayımlanmıştır.

²⁷ Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1941), ss. 294-95.

karşın, hatırı sayılır bir albenisi olduğu inkâr edilemez. Bu denemelerin bireye dair samimi, kişiselci bir alakayı gözler önüne serdiği gibi, yaşamının bu aşamasında Marx hayal gücünü temel alarak şiir ve müzik, oyun ve aşk, güzellik ve duysal bir yaşam üzerinde durmaktan çekinmiyordu da. Göreceğimiz üzere, bu denemelerde psikolojik açıdan büyük ümit vadeden içgörüler geliştirdiği yerler mevcuttur. Yine de şimdi bu iskarta, olgunluğa erişememiş uygulamaların “esas” Marx olduğu ve –eğer kalıntıları yeterince yakından tarayacak olursak- onların içinde modern hümanist düşüncenin bütün asli bilgeliğini bulacağımız hususunda ısrar eden Yeni-Marksçı bilgiçliğin (ve bu kimselerin iddiaları neredeyse, bunu o dönemin tüm metinleri arasında *yalnızca* onlarda bulacağımız şeklindedir) hem acınası hem de soytarıca bir yanı vardır.²⁸

Marcuse, Marx’ın eserlerinin genel sürekliliğini savunmak yoluyla, Marx’ın hümanizmini erken dönem metinleriyle sınırlandırma gayretine karşı çıkmıştır. “Marksist Hümanizmin aslında ne olduğunu,” der Marcuse, “*Das Kapital*’de ve [Marx’ın] daha sonraki yazılarında görürüz.” Fakat Marcuse bu “hümanizmi” şöyle tanımlayarak devam eder: “kimsenin kimseyi tahakküm

²⁸ Böyle yaman bir sitayiş örneği için (ki bu örnekte bunu yapan, işin aslını bilmesi gereken bir kimsedir) bkz. Erich Fromm’un *Marx’s Concept of Man* (New York: Ungar, 1961) eserinde Marx’ın eski defterleri üzerine yorumu. Fromm’un denemesinin ana fikri Marx’ta “Batı hümanizminin çiçek açtığı” ve onun bunu “gerçekliğin tam da özüne nüfuz ederek” yapan biri olduğu ama bugüne dek çok yanlış anlaşıldığıdır.

altına almadığı ya da sömürmediği bir dünyanın inşası.”²⁹ Gerçekten de doğrudur ki, sömürüye karşı çıkış Marx’ta baştan sona dek görülür –başka devamlılıklara ek olarak. Ama bu, son 150 yılın bütün sosyalist ve anarşist kuramcılarında da görülür. Marx’ın ilk dönem el yazmalarında ayırt edici bir nitelik varsa, o da bu metinlerin alışılmadık psikolojik ve şiirsel duygunluklarındadır. Ve şayet bu el yazmalarının Marksçı Hümanistlerin öne sürdükleri türden bir “buluntu” olduğunu kabul edeceksek, bu metinlerin Marx’ın tüm eserleri içindeki yerine dair değerlendirmemizde belirleyici olacak olgu kesinlikle, ham hâllerini koruyan bu eserleri, taşıdıkları serbest düşünme ruhuna ve estetik derinliğe –ancak en titiz Marksist âlimin algılayabileceği bir kapalılığı hariç tutarsak- asla geri dönmek üzere, anlaşılması güç bir hâle gark edenin bizzat Marx olduğu olmalıdır. Marx’ın üstünde artık herhangi bir kayda değer etkisi kalmamış olan bir şeyin, o noktadan sonra yandaşlarının büyük çoğunluğuna daha da az bir tarihsel etki yapmış olması işten bile değildir. Şimdi, kurumuş Marksistlerin muhayyilesini sulamakta oynadığı rol dışında –ki bu değerli bir roldür- *Ekonomik ve Felsefi El Yazmaları*, tarihsel açıdan konuşacak olursak, entelektüel bakımdan ümit vadetmeyen bir girişimdir. Bu durumun müsebbibi de Marx’ın kendisinden başkası olamaz.

Marksist Hümanistler ilk dönem el yazmaları için böylesi yüksek bir değerlendirme yaparken Marx’a kendileri için iddia etmelerinin uygun düşeceği birtakım zihin ve gönül nitelikleri atfediyor olabilirler. Marcuse örneğinde,

²⁹ Herbert Marcuse, “Varieties of Humanism,” *Center Magazine*, Haziran 1968.

durumun böyle olduğu su götürmez. Dolayısıyla bu denemede, Marcuse’de açıkça ve merkezi bir biçimde mevcut olup da Marx’ta belli belirsiz mevcut olan şeyleri geleneksel Marksizm’in üstüne özgün bir ilerleme sayarak bunlar için Marcuse’ye paye verilmesi gerektiğini kabul edeceğim.

O hâlde, hem Marcuse hem de Brown ile Marx’ın sözde “bilimsel” bir sosyalizm uğruna terk etmiş olduğu zengin Alman Romantik geleneğinin ana akımına dönüş yapıyoruz. Adeta, geçmiş deneyimlerinin avantajıyla bu iki figür, başından sonuna kadar paradoks ve çılgınlığı, esriklik ve manevi arayışı saplantı hâline getirmiş olan fırtınalı Romantik hassasiyetin, Marx’ın ihtimal verdiğinden çok daha büyük içgörülere zemin sağladığını görebilmişlerdir. Özel olarak, bu gelenek Faust’u andıran bir ruhla çalışan iki büyük psikolog olan Freud ve Nietzsche’nin eserlerinde ortaya çıkacaktır. Bu nedenle, Marcuse ve Brown’da tam da Marx’ın, o kompulsif dikbaşlılığıyla “insanların beynindeki müphem biçimler”³⁰ statüsüne sürgün ettiğı o kültürel öğelere kondurulan üstün bir değerlendirme buluruz. Mit, din, rüyalar, görüler: Freud kendi insan doğası mefhumunu bulmak için oltasını bu karanlık sulara atıyordu. Ama Marx’ın bütün bu gaip meseleler için pek sabrı yoktu. Bunun yerine saatlerini, İngiliz hükümetinin yayımladığı raporlarda yer alan, insanın *homo economicus*, *homo faber* haricinde

³⁰ H. B. Acton’ın dikkat ettiğı gibi, görünüşe göre Marx’ın alçaltıcı olan ideoloji kategorisinden muaf tuttuğı tek “zihinsel üretim” doğa bilimidir, zira bilim neticede “ampirik olarak tesis edilebilir”dir. *What Marx Really Said* (New York: Schocken Books, 1967), ss. 77-80.

başka herhangi bir rolde görülmesine pek fırsat vermeyen sanayi istatistiklerini tetkik ederek geçirmeyi seçti. Bunun aksine Marcuse ve Brown, olağanüstü Narkissos, Orfeus, Dionysos, Apollo tasvirlerinden insana dair öğreneceklerimizin, edinme ve harcamaya ilişkin rakamlara dayalı verilerden öğreneceklerimizden çok daha fazla olduğunda ısrar ederler.

Gelgelelim, mit ve fantezi alanının malzemesi insana dair çalışmamızın esas konusu hâline gelince, araştırmamızın kapsamı muazzam ölçüde genişler. Sanayi istatistikleri şimdiki zamanın dilini konuşur; mit ise yüzyılların dilini. Marx’a göre, modern çağ eşsiz biçimde kayda değerdi; “toplumsal üretim sürecinin son muhalif biçimiydi.” Bu nedenle, Marx’ın başlıca tarihsel düşüncüsü bu mahşerî aralığa ve onun hemen öncesine sıkışıp kalmıştır. Marx ve Engels’in yazışmalarını ve kitapçıklarını okuduğumuzda, alaka gösterdikleri konuların ne kadar ateşli bir biçimde o ana odaklı olduğunu, nasıl sanki miyopmuşçasına şimdi ve burada olana kilitlenmiş olduklarını, dönemin tüm o kırtıpıl savaşlarında ve güç siyasetinde nasıl şevkle taraf tuttuklarını (genelde de Alman İmparatorluğu’nun tarafını) görünce etkileniriz –sanki bugünün, yarının, bir sonraki haftanın bilinçli politik müzakereleri ve eylemleri her şeyi *değiştirebilecekmiş* gibi. Böylesi dar bir bakış açısında, kimin kime düşman olduğu ve o günün kötülüklerinin üstesinden gelmenin yolları ziyadesiyle aşikârdı.

Ancak Freud’un izinden giden Marcuse ve Brown için, zalimleri ve kahramanları belirlemek de, dönemin yüzeysel politikasını ciddiye almak da o kadar kolay değildir. Onlar için, birincil çalışma ögesi bir bütün olarak uygarlıktır.

İster kapitalist ister kolektif himaye altında olsun endüstriyalizm, Marcuse'nin "tahakküm mantığı", ya da Brown'ın "günâh, sinizm ve ümitsizlik politikası" adını verdiği genel tarihsel kategoriye massedilir. Ve uygarlığın ötesinde Freudcu itki bu iki adamı da, içgüdüsel çatışmanın kökenlerine dair bir arayış içinde, narince evrimsel geçmişe götürür. Marx gibi onlar da özgürleşmenin diyalektiğine eğilirler. Ve yine Marx gibi, Hegelci tarih kavramına, diyalektik hareketinin oturtulabileceği bir "maddesel" temel sağlamaya çalışırlar. Ancak arayışlarına yanıt verecek olan şey Marksist sınıf çatışması değildir –ya da Marcuse'ye bakacak olursak tek başına sınıf çatışması değildir; bunun yerine, yanıt, içgüdüler savaşının yapıldığı daimi savaş alanı olarak görülen insan bedenidir.

Dolayısıyla özgürleşme, aynı zamanda hem daha geniş kapsamlı ve fakat hem de toplumsal meseleler için başkaldıran kimselerin çoğunun farkına vardığından çok daha üstü kapalı bir şekilde ayırım gözeten bir proje olmalıdır. İnsanın özgürleşmesinin tek bir keskin devrim iğnesiyle, yalnızca yolsuz bir elit yerine iyi niyetli bir elitin geçirilmesi yoluyla gerçekleştirilebileceğine inananlar, Marcuse'nin geçmişteki devrimlerin tamamında gördüğü o "kendi yoluna taş koyan unsur"la flört etmektedirler.

O hâlde açıktır ki, ana sorun olan "yabancılaşma" Marcuse ve Brown için, olgun Marx'ın eserlerinde bulunabilecek herhangi bir şeyden çok farklı bir anlama bürünmüştür. Buna şüphesiz, "yabancılaşma"yı büyük ideoloğun güncel olanla ilişkili olarak anlam ve önem ifade etmesinin yolu olarak gören pek çok Marksist Hümanist (hatta belki Marcuse de) itiraz edecektir. Doğrusu insan,

eğer Marx artık moda hâlini almış olan bu sözcüğü tesadüfen kullanmamış olsaydı, Batılı entelektüeller arasında sayılmasını sağlayan gücü koruyabilir miydi diye düşünmeden edemiyor. “Tesadüfen” kullanmış demek gerekiyor, çünkü Daniel Bell’in fazlasıyla açıklamış olduğu üzere³¹, Marx’ın eserlerine hâkim olan yabancılaşma mefhumunun, bu fikrin Kierkegaard veya Dostoyevski ya da Kafka’nın düşüncelerinde gördüğü işlevle ancak son derece aykırı bir bağlantısı vardır. Durum daha ziyade, sanki Yeni-Marksçılar Marx’ı çağdaş dünyaya toplumsal adalet, sınıf çatışması ve endüstriyel sömürü gibi aciliyet arz eden konuları olsa olsa ikincil kaygılar olarak gören varoluşçu sanatçıların ve felsefecilerin yolundan sokmaya çalışıyorlarmış gibidir.

Bununla birlikte, felsefi yanı daha ağır basan genç Marx’ın yabancılaşma kavramıyla nasıl uğraştığını belirtmek ilginç olacaktır. İlk dönem denemelerinden biri “ayrılmış” ya da “yabancılaşmış” emeği insanın psişik yaşamıyla ve insanın doğayla olan ilişkileriyle ilişkilendirir. Bu, yabancılaşmaya dair daha sonra Marx’ın eserlerinde görülen her şeyden çok daha etkileyici (çünkü çok daha genelleştirilmiş olan) bir kavramlaştırmadır –ama onu tuhaf bir sonuca götürür. Bir miktar karmaşık çözümlemenin ardından, Marx “özel mülkiyet . . . yabancılaşmış iş gücünün, işçinin doğayla ve kendisiyle olan dışsal ilişkisinin *ürünü, sonucu, kaçınılmaz neticesidir*” kararına varır. (İtalikler ben-

³¹ Daniel Bell, “In Search of Marxist Humanism: The Debate of Alienation,” *Soviet Survey*, No. 32, Nisan-Haziran 1960. Erich Fromm, *Marx’s Concept of Man*, ss. 77-79’da, Bell’in vardığı sonuçlara itiraz eder, ancak ben karşı çıkışını başarılı bulmuyorum.

im eklememdir.) Bu, Marx'ı derin bir soru sormaya zorlar: "İnsan . . . nasıl emeğine yabancılaşır, ondan ayrı düşer? Bu ayrılığın insanın gelişimindeki kökenleri nerededir?"

Böyle bir düşünce zincirini Marx'ta bulmak hayret vericidir, bu ister genç Marx olsun, ister olgun Marx! Zira burada "insanın gelişiminde", nedenleri ekonomik sürece *bağlanamayacak* olan, ama aslında, özel mülkiyeti ve beraberinde getirdiği bütün kötülükleri *ortaya çıkaran* bir ilk yabancılaşma ediminin gerçekleşmiş olduğunu öne sürmektedir. Bu yabancılaşma edimi neydi? Maalesef, bu mühim sorunu çözme amacıyla yazılmış olan el yazması, yanıtı ulaşmadan bitiverir. Marx bir yanıt ulaşmış mıydı?

Belki ulaşmıştı . . . ama ulaştığı yanıt çok "Marksist" bir yanıt olmayabilir. Aynı denemenin daha önceki bir yerinde Marx yine yabancılaşmanın kökenleri üzerine kafa yorar. İnsanın emeğine el koyacak ve böylelikle de kendini gerçekleştirmesine ket vuracak şekilde araya giren bu "yabancı gücün" ne olduğunu sorgular. Bu güç "doğa" olabilir mi? Elbette olamaz, der Marx.

Eğer, insan doğayı emeğiyle hükmü altına aldıkça ve sayının mucizelerinin etkisiyle tanrıların mucizeleri fuzuli kılındıkça, insan üretimin neşesinden ve ürünün keyfini sürmekten bu güçler lehine feragat ediyorsa, bu nasıl bir çelişki olurdu?

Gerçekten de ne çelişki! Neredeyse *diyalektik* bir çelişki denebilir. Ama Marx bu içgörüdeki paradoksu

çözmeyi başaramadı –zira neticede o ne bir Nietzsche, ne bir Freud idi.³²

Şayet “yabancılaşma” Kafka’nın beyaz yakalı Joseph K.’si veya Tolstoy’un seçkin İvan İlyiç’i ile özdeşleştirdiğimiz o asli hafiflik ise, o hâlde Marx’ın proleteryanın yaşamında gördüğü sosyoekonomik yabancılaşma en fazla bu evrensel fenomenin türevi olan bir özel vakadır. Göreceğimiz üzere, Marcuse ve Brown bu duruma dair teşhislerinde kayda değer bir fikir ayrılığı içindedirler; fakat bu genelleşmiş anlamıyla yabancılaşmanın aslen sosyolojik değil, psikik olduğunda ısrar ederken aynı görüştedirler. Yabancılaşma farklı sınıflara mensup insanlar *arasında* var olan tescilli bir ayırım değil, bilakis tüm insanların *içine* kök salmış olan bir hastalıktır. Bu sebepten, yabancılaşma üzerine çalışması gereken esas kimseler toplum bilimciler değil, psikiyatlardır. (Freud’un zamanında psikiyatlara hâlâ yaygın olarak “alyenist”* (ç.n.: “alien”, yabancı; farklı; “alienist” sözcüğü ruhbilimci, akıl hastalıkları uzmanı anlamında kullanılan bir sözcüktür.) denmekte olduğunu unutmayalım.) Ve psikiyatristin bildiği şey, yabancılaşmanın kaynağının toplumuzun kurumsal yapılarının basitçe karılmasına boyun eğmeyecek, derin ve gizli bastırma edimleri olduğudur.

Hatta layığıyla anladığımız hâliyle yabancılaşmaya, kapitalist toplumun üst kademelerinde, uzun zamandır sürünmekte olan alt kademelerinde olduğundan daha

³² “Ayrılmış emek” hakkındaki bu düşünceler için bkz. *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, ss. 67-83. Öte yandan, başka denemelerinde Marx özel mülkiyetin lağvedilmesinin, yabancılaşmanın ortadan kaldırılmasının garantili *tek* yolu olduğunda ısrar ederek ayak direr.

ağırlıklı olarak yoğunlaşmış olması bile söz konusu olabilir. Yoksa tipik hırsız baronun saplantılı gözü doymazlığını ve münzevi öz disiplini Freudcu esaslarla açıklamanın yolu, böylesi grotesk davranışları yaşam içgüdülerinin hiddetle anal-sadistik bir yırtıcılığa sapması olarak nitelendirmekten başka ne olabilir? Hiç şüphe yoktur ki, bizleri yoksulların varsıllardan daha dolu yaşamlar sürdüğüne ikna etmeye çabalamış olan roman ve oyun yazarları durumu duygusallaştırarak hata etmişlerdir. Ama belki söylediklerinde en azından şu kadar doğruluk payı olabilir: eğer akıl sağlığı yerinde ve mutlu insanlar bulma işine koyulacak olursak, bu kimselere toplumsal piramidin tepesinde rastlayabilmemiz pek olası değildir. Zira insanı yaşamdan mahrum bırakan bir insan icadı olan paranın daha acınası bir şekilde şeyleşmiş olduğu başka bir kesim var mıdır, başarılı kapitalistler kesimi dışında?

Marx sömürünün kapitalistin yaşamını da, daha üstü kapalı biçimlerde olsa da, işçinin yaşamını olduğu kadar ciddi biçimde tahrif ettiğinin bilincinde değildi. Pek çok noktada paragöz kapitalisti, kendi elleriyle kurmuş olduğu zor-baca ekonomik sistemin zavallı kurbanı olarak görmeye hazırды. Hatta ilk dönemlerinde yazdığı denemelerden birinde paranın gizemini, benzer bir bağlamda keskin bir şekilde ele almışlığı vardır. Bu sadece Goethe ve Shakespeare'den alınma birkaç pasajın etrafında kurulmuş kabataslak bir bölümdür, ancak buna rağmen zamanının ötesinde bir içgörüdür. Bu denemede Marx şu üzücü gerçeğin, yani paranın yabancılaşmış rantçının zihninde akılcı bir değer ölçüsü olarak değil, bozuk bir büyü, dilekleri yerine getiren bir hayal ürünü işlevi gördüğünün farkına

varmaya çok yaklaşıp. Paranın üzerimizdeki tekinsiz etkisinin sırrının işte bu olduğuna kanaat getirir. “Paranın ilahi gücü,” der Marx, “insanların ayrılmış, yabancılaştırıcı ve kendi kendini bertaraf eden tür-doğası biçiminde taşıdığı nitelikte yatar. Para insanoglunun yabancılaşmış marifetidir.” Bu mefhum, Marx’ın daha sonra geliştirecek olduğu “meta fetişizminin,” kapitalizm altında hem sömürenin hem de sömürülenin ıstırabını çektiği o yavuz yanılsamanın filizlendiği yer olarak görülebilir.³³ Fakat Marx sonraki eserlerinde kapitalistte görülen o iyiden iyiye akıldışı gözü doymazlığa bir açıklama getirmeye çalıştığında, “kurt adam açgözlülüğü” gibi basmakalıp ahlaki düsturlara başvurmak zorunda kalmıştır. Bu kritik noktada Marx’ın düşüncesinde eksik olan şey, Marcuse ve Brown’ın Freud’dan aldıkları, patolojik olana dair bilinçti –bu, Marcuse ve Brown’ı bir ekonomik kapitalizm çözümlemesinin ötesine geçirip insanın bir bütün olarak uygarlığın etkisi altındaki davranışlarına dair bir eleştiriye vardıran bir bakış açısidir. Bu noktadan bakıldığında, bizi yabancılaşmadan azat edecek devrimin, yapısı bakımından yalnızca kurumsal değil, esasen sağaltımcı olmasının şart olduğu fazlasıyla aşikâr bir hâl alır.

Marcuse ve Brown’ın yabancılaşma yükünü insanın ruhundan kaldırıp atmak için ayrı ayrı nasıl yollar önerdiklerini görmek için eserlerine daha yakından bakmamız gerekecektir. Burada, bir kere daha, Marx ile olan karşıtlıklarının

³³ Para hakkında sözünü etmiş olduğum bu deneme *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, ss. 136-41’de yer alır. Marx’ın son derece metafizik olan para çözümlemesini, Brown’ın *Life Against Death*, ss. 234-304’te yaptığı psikanalitik inceleme ile karşılaştırmak ilginç olacaktır.

üzerinde duralım. Marx'a göre, "insanların toplumsal varoluşlarını belirleyen şey bilinçleri değil de, tam tersine, bilinçlerini belirleyen şey toplumsal varoluşları" idi –Karl Marx'ın kendisi açısından da proleteryanın önderliğine geçmelerini beklediği burjuva entelektüel sığınmacılar açısından da hiçbir zaman tam olarak kabul görmemiş bir tez. Öte yandan, Marcuse ve Brown toplumsal değişimde bilincin önceliğine vurgu yaparlar. Bu, devrimi yalnızca vahiysel bir aydınlanma üzerinden ele alan Brown için özellikle geçerlidir; ama bu mesele hakkında daha muğlâk bir konumda duran Marcuse bile, "bastırmacı olmayan bir uygarlığın" yaratılmasının baştan itibaren açık bir libidinal özgürleşme tasavvuru gerektireceği sonucuna varır.

Bu olasılığın bilinci ve bunun gerektirdiği, değerlerin yeniden değerlendirilmesi işi ta en başlardan itibaren böyle bir değişime rehberlik eden şey olmalı ve teknik ve maddi zeminin inşasında bile iş başında olmalıdır. (s. viii.)³⁴

Dahası, Marcuse ve Brown'ın özgürleşmeden söz ederken kullandıkları üslup Marksçı olmadığı çok belirgin olan bir üsluptur. Marcuse için özgürleşme bir "libidinal akılsallığa" ulaşılmasıdır; Brown için ise "erotik bir gerçeklik anlayışının," "Dionysosçu bir ego"nun yaratılmasıdır. Bu idealleri açıklığa kavuşturmaya çalıştıklarında, her ikisi de ister istemez coşkun bir hâl alır, işin içine mit ve şiir tasvirleri sokarlar. Böylelikle, toplumsal ideoloji literatüründe eksik,

³⁴ Aksi belirtilmediği takdirde, bu bölümde Marcuse'den yapılan bütün alıntılar *Eros and Civilization* (New York: Vintage Books, 1962)'dendir; Brown'dan yapılan bütün alıntılar ise *Life Against Death* (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1959)'dandır.

toplum bilimi literatüründe ise daha da eksik olan bir telden çalarlar. Sanki dini bütün bir rahip manastıra bir rahibe getirilmesine nasıl bakarsa toplum bilimcilerimizin çoğu da çalışmalarına şiirsel tasavvuru sokmaya öyle bakmaktadır. Ancak karşı kültür için, şairlerin ideologlardan daha kulak verilesi olduğu, tasavvurların araştırmalardan daha çok anlam taşıdığı tartışmasızdır.

Orfeus ve Narkissos [der Marcuse] Batı dünyasının kültür-kahramanları olmamışlardır: onlarınki bir neşe ve tatmin suretidir; buyurmak yerine şarkı söyleyen bir ses; sunan ve kabul eden bir hareket; huzurun ta kendisi olan ve zapt çabasına son veren bir edim; insanı tanrıyla, insanla ve doğayla birleştiren bir zamandan-özgürleşme. (s.147.)

Bir hayal kurucu, bir âşık, ilahi iştiaklı bir büyücü olarak insan: Marx'ın, kendisinde görmeye pek alışmadığımız kimi ruh hâllerine baktığımızda, insanlığın bu yönlerini takdirle karşılama safhasını geçmemiş olabileceğini teslim etmek gerekir. Gerçekten *insana ait* bir tarihin ancak sınıf çatışması devrinin dinmesinin ardından başlayabileceği yönündeki kestirimi, bütün doluluğuyla yaşamın, ta derinlerimizden yaşanmak için feryat eden hâliyle yaşamın, “doğal zorunluluk alanını” aştığı biçimindeki belli belirsiz ve gelip geçici kabule ihanet eder en azından. Engels de “zorunluluk krallığının” ötesinde bulunan bir “özgürlük krallığından” söz eder. Ama bu krallığın sınırları nedir? O mutlu krallığı görünce nasıl tanırız? Yalnızca oraya ulaşmak için kullanılan yollar ile *erek* –ki bu da özgürlüğün *varlığının* tadını çıkarmaktır- arasındaki farkı açık ve belirgin tutmak için ne yapmak gerekir?

Ciddiye aldığımız şeye ciddi bir dikkatle yöneliriz –ve herkesin bildiği üzere, Marx dikkatini bu tür ütopyacı hayaller silsilesine pek az yöneltmiştir. Öfkeli ahlakçı, için için yanan felaket tellalı, ırgat âlim Marx: ortadaki bu krizin harareti ve baskısı altında insanı *homo economicus* olarak, sömürülmüş ve kederli bir hâl içinde tahayyül etmekten başka türlüsüne vakti mi vardı?

O hâlde Marx'ın Marcuse ve Brown'ın yaşam dolu arzularına yanıtı ne olurdu? Yüksek ihtimalle şöyle bir şeyler: “Evet . . . ama daha sonra.” “Evet . . . ama bilahare. Devrimin *ardından*. O rantçı piçleri bertaraf ettikten *sonra*. O zaman . . . *belki* . . . böyle şeylerden söz edebiliriz. Komiserleri ve aparatçıkları bir araya toplar, hep beraber oturur ve Orfeus ve Narkissos üzerine uzun, keyifli bir sohbet ederiz.”

Gözünü toptan ayırmak diye işte buna denir.

Zira ütopyacı dürtü, işlemediğinde hızla hamlar. İşte Marksist eleştirinin kimi noktalarında, özgürleşmemizin daima “üretim anarşisinin” akılcılaştırılması yanında ikincil bir önem taşıyacağını; aslında, Hiç-Varolmayan-Ülke'ye sürülmüş olduğunu sezmamızın nedeni budur. Engels, “Otorite Üzerine” adlı makalesinde, şu kasvetli sonuca varmıştır:

Eğer insan bilgisinin ve icatçı dehasının gücüyle doğa olaylarını boyunduruk altına almışsa, doğa olayları da bunun acısını insanı, onları kullandığı sürece, *her türlü toplumsal örgütlenmeden bağımsız* olan tam bir zorbalığa maruz bırakarak çıkarır. Büyük ölçekli sanayide otoriteyi ortadan

kaldırmayı istemek, bizzat endüstriyi lağvetmeyi, çıkırığa geri dönmek için elektrikli dokuma tezgâhını yok etmeyi istemekle aynı şeydir.³⁵

Ve aman, elektrikli dokuma tezgâhını yok etmeyi düşünmek ya da “doğayı” kurnaz bir düşmandan başka bir şey olarak görmek iyi Marksistlerden uzak dursun! Üslubu ve içeriği bakımından bu makale, Marksizm’in nihayetinde burjuva sanayiciliğinin aynadaki yansıması olduğunu belli eder: ters ama şüpheye mahal bırakmayacak şekilde özdeş bir imge. Her iki geleneğe göre de, teknokratik buyruk, beraberinde getirdiği yaşam anlayışıyla rakipsizdir. İroniktir ki, teknokratik buyruk burjuva toplumun en uzlaşmadığı rakiplerinin dahi karşısında kazanmış olduğu tek büyük zaferdir: onlara kendi sığ, indirgemeci insan imgesini aşlamıştır. Klasik ekonomi gibi bilimsel sosyalizm de toplum, değişmez “devinim kanunlarını” bulmaya çalışan Newton’ın gök cisimlerinin hareketlerine yaklaştığı gibi yaklaşmıştır. Eserlerine kalıcı canlılığını veren şey esasen ahlaki coşkunluğu ve tahkir edici hitabeti olmasına karşın, Marx toplumun bir “doğal tarih süreci” olarak anlaşılabileceği bir toplum-bilimsel nesnellik mitinin peşinden koşmuştur. Bilim

³⁵ Lewis S. Feuer, ed. *Marx&Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy* (New York: Anchor Books, 1959), s. 483. (İtalikler eklenmiştir.) Anarşistlere bir tokat olması niyetiyle yazılmış olan bu makalede, Engels sabırlı bir şekilde “büyük bir fabrikanın otomatik makine aksamı[nın] işçilere işveren küçük kapitalistlerin olup olabileceğinden *çok daha zorba*” olduğunu ve devrimden umabileceğimiz en iyi şeyin otoritenin “politik karakterini [kaybetmesi] ve toplumun gerçek ihtiyaçlarını kollamanın gerektirdiği *basit idari işlevlere dönüştürülmesi*” olduğunu belirtir. (İtalikler eklenmiştir.) Bu, dudak uçuklatan bir teknokrasi öngörüsüdür.

olmayan şeyler onun gözünde “şüpheli kuruntular . . . hitabet çiçekleri . . . hastalıklı fikirler” idi. Çoğu kez Marx’ın içinden, sosyal Darwinizm’in gri nasır tutmuşluğuyla ve küfürbaz, pozitivist ateizm ile karışık bir on dokuzuncu yüzyıl realpolitığının inatçılığı çıkar.

O hâlde bu, ideolojinin hâkim gerçeklik ilkesinin diliyle yazılmış hâlidir: bilinci zayıf düşürmek için iş birliği yapan, yükü omuzlarımıza binen ve bizi rüyaların, fantazilerin olmadığı bir varoluşla uzlaştırmaya çabalayan ideoloji. Eski ideolojilere kapılıp gitmek –ama Kropotkin, Tolstoy ve Thoreau gibi figürlerden akıp gelen o anarşist gelenek dikkate şayan bir istisnadır- kendini teknolojik gerekliliği sorgulanamaz, taştan ve çelikten yapılma bir çevrede tıkanmış vaziyette bulmaktır. Eski ideolojiler uygulanabilirlik, sınıf disiplini, adaletsizlik istatistikleri ve intikam hırsı ile sıkıca ciltlenmiş olan bir ciddiyet ve nemrut kararlılık literatürüdür. Böylesi kasvetli bir ortamda yaşamın zevklerinden söz etmek aptal durumuna düşme riskini almaktır. Burada, bütün insanların yorgun argın yürüdüğü bu yerde, dans falan edilemez. Dans . . . daha sonranın işidir.

Eğer eski ideolojilerin feragatçi tutumunun başladığı bir yer varsa, o da ertelemeyi ima eden o el hareketidir. Zira insan için elzem olanı düşünmeyi “gerçekçi olmak” adına “daha sonraya” ertelemek şu anda uygarlığımızı yok olma tehlikesi içinde tutan o ölümcül işlevselliği uygulamaktır. Bu, bizi insanlığını yitirmiş komiserlerin, müdürlerin ve harekât analistlerinin eline teslim etmektir –bu kimselerin hepsi de profesyonel birer asli-olanı-erteleme uzmanıdır. Bu kişiler C. Wright Mills’in “uçuk gerçekçilik” dediği tutumu takınanlardır. İmkânsız tasavvuruna sıkıca tutunan sanatçı en azın-

dan o kadarlık cennet alanını muhafaza eder; o tasavvura başka bir “akla yatkın” tedbir için sırtını dönen çılgın gerçekçinin yaptığı şey ise olsa olsa bizi yabancılaşmamızın cehenneminin derinlerine doğru bir adım daha ilerletmektir.

Eski ideolojilerin öfke ve ümitsizlikten ileri gelen o gücünü yitirmiş gerçekçilik anlayışıyla karakterize edilmiş olması anlaşılabilir bir şeydir. Zamanın ufku ne refahı ne de derinlik psikolojisinin içgörülerini kuşatıyordu. Marx, Norman Brown’ın gözlemlediği gibi, “ekonomik faaliyeti ayakta tutan somut insani ihtiyaçların ve dürtülerin tam da göründükleri şey oldukları ve tamamen bilincin içinde olduğu biçimindeki . . . o örtük kabulden muaf değildir.” Teknolojik “ilerlemenin” ve ona eşlik eden disiplinlerin özleri itibariyle taşıdıkları çılgınlık –ister kapitalist ister kolektif himaye altında olsun- ancak doğru şekilde kullanılmayan bolluğun ışığında gözler önüne serilir . . . elbette, Tolstoy’un “Bir İnsana Ne Kadar Toprak Gerekir?” gibi bir öyküde örneklediği o nadir bulunan ahlaki tasavvur söz konusu değilse. Ancak Marx’ta Tolstoy’un hassasiyetini pek görmeyiz –bizim zamanımızda radikal ideolojinin izlemesi beklenen gidişata hayıflanma daha çoktur.

Gelgelelim, şimdi, peşinde koştuğumuz bu sahte sürecin çılgınlığı, insanlar bu tatlı dünyayı dönüşme imkânını taşıdığı o keyif bahçesine dönüştürme işine sırtlarını her çevirdiklerinde ve bunun yerine kendilerini birbirlerine karşılıklı olarak eziyet ettikleri o kara büyüye adayışlarında kendini karşı konulamaz bir şekilde üstümüze atmakta. Mutluluk, Freud’un umutsuzca ve haklı bir şekilde dikkat çektiği gibi, hâlâ herhangi bir kültürel değer taşımamakta. Pek çoğumuzun razı geldiği o “mutluluk,” gaddarlıklar

arasına her ne geçici teselli veya coşkun eğlence sıkıştırabiliyorsak ondan ibarettir: sıradaki badireden önceki “ferahlatıcı mola.”

. . . ilerlemenin yoğunlaşmasıyla özgürlüksüzlüğün yoğunlaşması ilişkili görünüyor [der Marcuse, zamanımızın büyük, ana paradoksunu tek başına ele alarak]. Toplama kampları, kitlesel imhalar, dünya savaşları ve atom bombaları ‘barbarlığa dönüş’ falan değil, modern bilimin, teknolojinin ve tahakkümün başarılarının bastırılmamış uygulamalarıdır. Ve insanın insana uyguladığı en etkili zapt ve tahribat uygarlığın zirvesinde gerçekleşmektedir, insanlığın maddi ve entelektüel marifetleri gerçekten özgür bir dünyanın yaratılmasına imkân sağlar görünürken. (s. 4.)

Bu durumda, eski ideolojiler önümüze birtakım zalimler koymayı gayet zahmetsizce sürdürebilirler. Karşılıklı itham her zaman ideologların ana işlevlerinden biri olmuştur –ne kadar hiddetli olursa, o kadar iyi. Ve toplumsal çatışma mahkemesinde suçluların kriminal cinnet gerekçesiyle temyize başvurma şansı yoktur. İdeolojiyi tanımlamanın, onu cinai bir ruh hâli karşısında hissettiğimiz içerlemeye yenik düştüğümüzde kullandığımız o yüce ilkeli belagat olarak saptamaktan daha iyi bir yolu var mıdır? Ama Barrington Moore, Jr.’ın gözlemlediği gibi:

ortalıkta, özellikle de gençler arasında, Marksizm ve liberalizmin büyük ölçüde, dünyaya dair açıklamalar sunamaz hâle geldiği yönünde bir his var. Öyle ki, resmi biçimleriyle bu doktrinler bizzat açıklanmayı gerektiren şeylerden olmaya başlamışlardır. Bu tür fikirler artık bizlere doğru dürüst bir toplumun neden imkânsız olduğunu anlatmaya yeterli

gelmemektedir: böylesi bir toplumun ihtimal dâhilinde olmayışının nedeni hâline gelmişlerdir.³⁶

* * * *

Marcuse ve Brown'ı Marx *karşısında* birleştiren şeyler üzerine bu kadar konuşmak yeterlidir. Aralarındaki benzerlikler çok ve belirgindir. Fakat ortak psikanalitik duyarlılıklarının ötesinde, yeni bir gerilim görünmeye başlamıştır bile. Ufuk, üzerinde durdukları ortak zeminden keskin bir şekilde uzağa düşerek henüz hiçbir politik kültürün bir benzeriyle karşılaşmamış olduğu meselelerle renklenmiş, yabancılaşmış biçimde ihtilafli bir manzara serer gözler önüne.

Burada, tek seferde Marcuse ve Brown arasındaki farkın tam kalbine inen iki soru soralım: (1) Eşi görülmemiş biçimde bastırılmış ya da yabancılaşmış hayvan *neden* insandır? (2) Yabancılaşma *nasıl* ortadan kaldırılacaktır?

(1) Marcuse'nin psikanaliz incelemesi onu Freudcu Gerçeklik İlkesi'nin bastırmacılığının biyolojik olarak değil, *tarihsel olarak* verili olduğu sonucuna götürür. Gerçeklik İlkesi Haz İlkesi'ni yadsır, çünkü "insanın ihtiyaçlarının sürekli bir kısıtlama, feragat, gecikme olmadan karşılanabilmesi için fazlaca yetersiz bir dünyada" yaşıyoruzdur. Ağır işler başlığı altında topladığımız bütün o "acı verici düzenlemeleri ve girişimleri" zorunlu hâle getirmiş olan şey ekonomik yeter-

³⁶ Barrington Moore, Jr., "The Society Nobody Wants: A Look Beyond Marxism and Liberalism," bkz. Kurt H. Wolff ve Moore, ed., *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse* (Boston: Beacon Press, 1967), s. 418.

sizliktir. Ve “çalışma vakti . . . ıstıraplı bir vakittir, çünkü yabancılaşmış emek hoşnutluğun yokluğu, haz ilkesinin olumsuzlanmasıdır.” Bu noktada, Marcuse’nin formülasyonu Freud’un ilk Haz İlkesi kavramıyla aynıdır –fakat önemli bir değişiklikle. Marcuse “içgüdüsel tutukluğa ve kısıtlamaya” yol açan şeyin “zalim yetersizlik *olgusu*” olmadığını savunur. Bilakis, bastırma uygar toplumda yetersizliğin eşit bir şekilde dağıtılmayışının bir ürünüdür. Ege-men sınıflar tabi nüfusa kendi bencil iradelerini dayatmaya, daha güçsüz olanları mahrum bırakmaya ve sömürmeye ve ayakları altında çiğnemeye kalktıklarında başlar. “Tahakküm mantığı” işte böyle başlar.

Marcuse burada Freud’un “uygarlık ve hoşnutsuzlukları” çözümlemesini tamamlamak üzere iki yeni terim icat eder. Bunların ilki “performans ilkesi”dir –bununla, Gerçeklik İlkesi’nin herhangi bir belirli çağda aldığı belirli sosyo-tarihsel biçimi kastederek (feodalizm, kapitalist endüstriyalizm, vs.). Çok çeşitli toplumsal biçimler görülmüştür, ancak uygarlık tarihi boyunca hepsi de *tahakküme* dayalı olmuştur.

İkinci olarak, Marcuse bize, “temel bastırma”dan ayrı olarak “fazladan bastırma” terimini verir. Temel bastırmayı Gerçeklik İlkesi’nin *bütün* biçimleri altında zorunlu sayar, sırf “otoritenin akılcı bir şekilde uygulanması”nın isteklerimizi dilediğimiz anda karşılama kapasitemize sınırlar dayatması şart olduğu için. Ama bu kısıtlama, Marcuse’ye göre, sağlıklı bir insan için normal, doğal ve kabul edilebilirdir. Öte yandan, fazladan bastırma, tiksindirici tahakküm mantığının gerektirdiği o *ek* mahrumiyet miktarıdır. Fazladan bastırma “belli bir grup ya da bireyin”, “kendini ayrıcalıklı bir konumda tutmak ve geliştirip büyütmek için” başkalarına dayattığı

şeydir. “Bu tür bir tahakküm teknik, maddi ve entelektüel ilerlemeyi de kapsamı içine alır, ama akla aykırı yetersizliği, isteği ve baskıyı sürdürmeye devam ederken, yalnızca önlenemez bir yan ürün olarak.” Freud’un hatası, Marcuse’ye göre, yetersizlik ve Gerçeklik İlkesi’nin eşanlamlı olduğuna, tahakkümün uygarlaşmış yaşam koşulları altında kaçınılmaz olduğuna ve bu sebeplerden de emeğin yabancılaşmış ve tatmin edici olmaktan uzak olması gerektiğine inanmaktı. Kısaca, sosyolojik bir üslubu, değiştirilmesi mümkün olmayan bir biyolojik olgu olarak değerlendirmek gibi bir hata yaptı. Marcuse, bunu yapmaya devam ettikçe, tahakküm mantığının akılsallaştırılmasına katkıda bulunarak dünyanın baskıcı elitlerinin ekmeğine yağ sürdüğümüzü iddia eder.

Bu düşünce zinciri hakkında zihnimizde hemen birtakım sorular ortaya çıkar. Gerçekten radikal bir toplum eleştirisinin tahakküm mantığının nasıl başladığına dair hatırı sayılır ölçüde daha açık olması gerekirdi. Eğer uygarlık ufkunun ötesine bakacak olursak, orta sınıf Amerika’nın anlamsız refahına kıyasla maddi olanakları kısıtlı olmakla birlikte, neolitik ve paleolitik atalarımızda her şeye rağmen kabilelerin ve köylerin hayati ihtiyaçlarını karşılamaya ve topluluk kültürünün gelişmesi için hiç de azımsanamayacak bir vakit sağlamaya yetecek kadar bereketli bir yaşam koşulu görürüz. Bu basit halkların yaşamlarını açlık sınırının kamçısı altında yaptıkları ağır işlerin yüküyle çökerek geçirdikleri – Marcuse’nin deyimiyle- çok da net değildir. Aslına bakılırsa, elimizde bu insanların pek çoğunun (özellikle de neolitik dönemde) çevreleriyle bilgece bir simbiyotik bir ilişki içinde, yeterince rahat bir hayat sürdürdüklerine inanmak için sebepler

vardır. En önemlisi, elimizdeki kanıtlar ağırlıklı olarak, Marcuse'nin kullandığı anlamda tahakkümün olumsuz etkisinden uzak, eşitlikçi toplumlarda yaşadıkları yönündedir.³⁷ Dolayısıyla, toplumun bu noktasında, bastırma Marcuse'nin tanımına uyacak hiçbir biçimde var olmuş olamaz. Bastırma, sınıf-temelli düzenleme –bizim “uygarlık” dediğimiz toplumsal biçim- ancak, ilkel kabile ve köy demokrasisinin yıkımının *ardından* gelir. Uygarlaşmış yaşama yapılan bu geçiş gerçekleşti –ama *neden* gerçekleşti?

Marcuse Freud'un hayalî ilk sürü kuramına başvurarak bu kritik soruyu daha beter karmaşıktırır. Marcuse, Freud'un bu konudaki düşüncelerinin pek antropolojik bir değer taşımadığını kendisi de itiraf eder; bu nedenle, bu hipotezi bir sembol olarak ele alır. Ama neyin sembolü olarak? İnsanın suçluluk duygusuna kapılmış vicdanını yaratmış ve uygarlığı ortaya çıkarmış olan o en eski tahakküm ediminin – o her ne idiye. Bu, tahakkümün *bir şekilde* başlamış olduğunu söylemeye tekabül eder. Ama açıktır ki, bu savda önemli bir bağlayıcı halka eksiktir. Bu bizi insanların neden

³⁷ İlkel ve köylü toplulukların eşitlikçi zihniyeti üzerine bkz. Robert Redfield, *The Primitive World and Its Transformations* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1953) ve *The Little Community and Peasant Society and Culture* (Chicago: The University of Chicago Press, 1960). Ayrıca bkz. G. Clark ve S. Piggott, *Primitive Societies* (New York: A. A. Knopf, 1965), ss. 132-33. Mesela, Amerikan Ova Kızılderilileri ya da Kuzeybatı Pasifik'in balıkçıları ve avcıları hakkında yapılan bütün etnografik çalışmalar ilkel grupların perişan, meşakkatli bir hayat süren yabancılerden çok daha üst bir seviyeye çıkabildiklerini ortaya koyar. Hatta onların “Gerçeklik İlkesi” bizim Sanayi Devrimimiz sırasında birkaç proleter neslin deneyimlediği Gerçeklik İlkesi'ne kıyasla büyük ölçüde daha az ezici görünür.

bastırmacı olmayan toplumsal biçimleri terk edip bastırmacı biçimlere geçiş yapmış oldukları konusunda bir açıklamadan mahrum bırakıyor. Başka bir yerde, laf arasında (s.33), Marcuse bu geçişe “ilk olarak halis şiddetin . . . ” yol açmış olduğunu öne sürer. İyi ama bu şiddet nereden gelmiştir? Neden, Marcuse’nin bastırmacı olmayan olarak nitelemeye mecbur olduğu eşitlikçi koşullar altında, bir insan bir başka insana karşı saldırganca ayaklansın ki? Bu varsayımın Freudyen ilk ilkelerle açıklanması gerekir. Ve Marcuse, bunu yapamaz.

Ama Brown yapar. Ancak bunu yaparken, bizi Marcuse’nin daha kısıtlı olan, yetersizlik temelli tahakküm psiko-sosyolojisinden öteye götürür. Brown, doğrusu, bu tartışmayı insan ontolojisi düzeyine taşır. İnsanı bastıran ve aşamalı olarak bedenin cinsiyetsizleşmesine yol açan şey nedir? Brown’ın Freud okumasında, bu şey insana özgü ölüm bilinci ve ölümün reddidir –izi hayvansal evrimimizin çok geride kalmış alanlarına kadar sürülebilen bir varlık durumu. Dolayısıyla bastırma uygarlaşmış tahakkümün ortaya çıkışıyla başlayan bir şey değildir. İnsan doğasının ortaya çıkışıyla akrandır.

Demek ki bastırmanın özü, insanın kendi ölümlülüğü karşısındaki kaygısıdır ve bu hastalığın gidişatına “tarih” denir –zamanı ölüme kafa tutan işlerle doldurma mücadelesi. Tarih yazmak için ihtiyaç duyduğumuz enerji, yaşam ve ölüm içgüdüleri arasında, nevrotik projeleri olan birbirlerini yadsıma işini sürdürürken oluşan gerilimden gelir. Bu enerji toplumsal olarak kabul gören bir şekilde kullanıldığında, buna “süblimasyon” deriz –Freud’un uygarlığın varlığını sürdürmesi için çokça umut bağladığı o tutum

cinsiyetsizleşmesi. Fakat süblimasyonun aldığı bütün biçimlerin altında, geçerliliği kabul görmüş nevrozların yanı sıra, o aynı içgüdü çekişmesi vardır; sonunda ölüm içgüdüsünü ayıran ve onu bezgince ölümsüz başarılar peşinde koşan Faustvari insanın kara kara düşünmesine yol açan, kara dehşet olarak sürdürdüğü bağımsız uğraşına sevk eden o karşılıklı itişme.

Gelgelelim Brown, bu noktada Freud'u yeniden değerlendirmeye ve düzeltmeye girişir. Eros ve Tanatos'un kavgasının donuk bir ikili beraberlik olmadığına ısrar eder; aslında, bu kavga doğası bakımından *diyalektiktir*. Dinamiktir ve değişebilir niteliktedir. Tekrar geri dönebileceği bir ilksel dengeden türer: günahlardan arınma ve diriliş, Yeni Kudüs, Nirvana gibi büyük mitsel motiflerde kutsallığı korunan bir manzara.

Böylelikle yaşam ve ölümün organik düzeyde bir tür birlik içinde oldukları, insanlık düzleminde çatışan karşıtlar olarak ayrıldıkları ve insanlık düzleminde ölüm içgüdüsünün dışadönüklüğünün, organik düzeyde var olmayan bir çatışmayı çözme tavrı olduğu fikrine varırız [sonucuna varır Brown]. . . Öüm yaşamın bir parçasıysa, insanın ölüme karşı tavrında tuhaf bir hastalıklılık vardır. . . . Hayvanlar ölümün yaşamın bir parçası olmasına müsaade eder ve ölüm içgüdüsünü ölmek için kullanırlar; insan ölümle savaşmak üzere saldırganca ölümsüz kültürler inşa eder ve tarih yazar. (ss. 100-1.)

Bunun doğru bir Freud okuması olup olmadığını sormanın, kılı kırk yaran bir davranıştan aşağı kalır yanı olmazdı. Freud'un son dönemlerinde ortaya koyduğu meta-

psikolojide ispatlanabilir olmak şöyle dursun, en azından tutarlı olan bir kuram sayılabilecek hiçbir şey yoktur; başlıca değeri ufuk açıcı fikirler sunuşunda ve psikanalizi felsefenin gündemine sokma gayretinde bulunan, maceraperest, bulanık bir akıl yürütmedir. (Mesele şudur ki, Marcuse de Brown da, ele aldıkları sorunlara Freud'un eserlerinin aksiyomatik malzeme olarak iş gördüğü birer geometrik bulmaca muamelesi yapmak suretiyle bilgiçlik yaparak etkilerini zayıflatırlar. Sözgelimi Marcuse, *Eros ve Uygarlık*'ta fikirleri "teorik olarak geçerli kılmak"tan söz eder –bu da, bir fikri Freud'un kastettiklerine benzer bir hâl alabilecek şekilde yorumlamak demektir.) Ancak şu da hissedilir ki, Brown, Marcuse'de bulduğumuzdan daha derin ve daha çarpıcı bir ölüm içgüdüğü kavramı geliştirirken, en azından Freud'un geç dönem araştırmalarındaki radikal temayülün daha çok hakkını verir.

Fakat bastırma *gerçekten de* varlığımızdaki bu uzak derinlikte gömülüyse, bu durumda, Brown'a göre, Marcuse'nin performans ilkesinin elden geçirilmiş bir hâli kadar yüzeysel bir şeye boyun eğmeyecektir. Doğrusu, bu iki adamın çok farklı hastalıklara teşhis koymakta oldukları bu noktada hissedilmeye başlanır.

(2)Yabancılaşma *nasıl* ortadan kaldırılacaktır? Marcuse'nin bastırmacı olmayan bir uygarlığa dair umudu sanayi toplumunun artmakta olan refahından ileri gelir. Şöyle der:

Freud'un içgüdüler kuramının içerdiği tarihsel faktör tarihte meyve verdiği an –Freud için bastırmacı gerçeklik ilkesinin akılsal zeminini sağlayan- [yetersizliğin] temelini uygarlığın ilerlemesiyle baltalandığı andır. (s. 137)

“Yetersizlik mazereti” aşınıp inceldikçe, bilgisayarla güdümlenmenin gelişyle çalışma disiplini gevşedikçe, performans ilkesi ve desteklediği baskıcı rejimler radikal ve bariz biçimde sorgulanmaya başlanır. Marx’ın *Kapital*’de yaptığı gibi, Marcuse de “iş gününün kısalması”nı “özgürlüğün esas gerçekliğinin” üzerine kurulduğu “temel öncül” olarak alır.³⁸

“Potansiyel özgürleşme ve fiili bastırma arasındaki çekişme olgunluğa erişmiştir,” der bize Marcuse. Dolayısıyla artık yaşamı, fazladan bastırmayı gerektirmeyen yeni ve daha nazik bir Gerçeklik İlkesi altında kavrayabiliriz. İş oyun hâline gelebilir; katıca disipline edilmiş beden ise “keyfine varılacak bir şey.” Bu olasılığı “tahakkümün akılsallığını”, aksiyom olarak özgürlük ve neşe ihtimalini alan “libidinal akılsallık” lehine bir kenara bırakır bırakmaz kavrarız.

Bu, Marksist devrim teorisini (en azından Marx’ın en etkili metinlerinde gördüğümüz hâliyle) ters yüz etmeye tekabül eder. Zira özgürleştirici devrimin “alçaltıcılığın” en karanlık derinliklerinde yaygarayı bastığını varsaymak yerine, Marcuse devrimin *refahın zirvesinde* geldiğini öne sürer. Görmüş olduğumuz gibi, devrim hazırlığında *fikrin* önceliğini savunmasıyla da Marx’tan ayrılır. Bastırmanca olmayan bir uygarlığın kurulabilir olduğu ve kurulması gerektiği “olasılığının bilincinden” *yola çıkmamız* gerekir: “bastırmanın aşamalı bir şekilde lağvedilmesi fikri”, “toplumsal değişimin *a priori*”sidir. Aynı zamanda, Marcuse somut toplumsal değişimin *fikrin* de yaygın bir gerçeklik

³⁸ Karl Marx, *Capital* (Chicago: Charles King&Co., 1906), III, 945-45.

hâlini almasından önce gerçekleşmesi gerektiğinde ısrar eder.³⁹

Marcuse'nin "toplumsal değişim" derken, artık köhneleşmiş olan performans ilkesini tebaalarına dayatmaya devam eden, kapitalist olsun kolektivist olsun, bütün o rejimlerden kazanç sağlamayı kastettiğini söylemeye bile gerek yoktur. Gelgelelim, bu öyle basit bir mesele olmayacaktır. Zira "tahakküm akılcılığı, kendi temelini geçersiz kılma tehdidi altında olduğu noktaya kadar ilerlemiştir; bu sebepten, daha önce olduğundan daha etkili bir şekilde yeniden tasdik edilmesi gerekir."

Bu noktada, Marcuse'nin "toplumsal denetim ve uyumun hoşla giden biçimleri" dediği, teknokrasinin bu yeniden tasdiki gerçekleştirmesine vesile olan şeylerin izini sürmek üzere *Tek Boyutlu İnsan* ve *Sovyet Marksizmi* eserlerine bakmamız gerekir. Marcuse'ye radikal gençler arasından en büyük yandaş kitlesini kazandırmış olan eserleri bu çalışmalardır –ve bunu hak ederler de. Bu çalışmalarda Marcuse artık dünya çapındaki endüstriyel düzenimizin tamamını kuşatacağa benzeyen örtük teknokratik kontrol sisteminin en cin fikirli eleştirmenlerinden biri olarak ortaya çıkar. Gerçi bu eleştirinin ipuçları, Marcuse'nin teknokrasinin "erotik tehlike bölgesi"ni ustaca asimile edişinin açıklanması olarak bizlere "bastırmacı desüblimasyon" fikrini sunduğu *Eros ve Uygarlık*'ta verilmiştir. Bastırmacı desübli-

³⁹ Marcuse, *Eros and Civilization* eserinin Vintage baskısının 1962 tarihli önsözünde bu oldukça karışık karşılıklı ilişkiyi anlaşılır ve ayrıntılı bir şekilde anlatma zahmetine girer. Bu, Marcuse'nin birtakım Freudyen bağlılıklarını elinden bırakmaya başladığını ima eden karmaşık bir açıklamadır.

masyon, “cinselliğin erotik enerjiyi azaltan ve güçsüzleştiren tutum ve biçimlerle salıverilmesidir.” (Daha önceki bir bölümde *Playboy* serbestliğine dair sunulmuş olan gözlemler bu tekniğin örnekleridir.) Tıpkı Marx’ın ilk birikim dönemi sırasındaki kapitalizm çözümlemesinde yoğun fiziksel sömürünün sırrını “artı değer” mefhumunda bulduğu gibi, Marcuse de refah rejimi altındaki teknokrasiyi incelerken psişik sömürünün sırrını bastırmacı desüblimasyonda bulur. Bu, psikolojik kategorilerin toplumsal kuramda sosyolojik-ekonomik kategorilerin yerini almasının harikulade bir örneğidir –ve bu örnekte, Marcuse’nin çözümlemesi, emek değer kuramını bulanık bir şekilde kullanışından çok daha somut bir fikre götürür. Aynı zamanda Marksist olmadığı kolaylıkla ayırt edilebilen bir sonuca da vardırıır, yani teknoloji toplum üzerinde, altında örgütlendiği toplumsal biçimden bağımsız ve *kendi başına* bir etki yapar.

Marx’a göre, teknoloji hep nötr bir etken olmuştur: toplum kabını dolduran ve onun biçimini alan bir sıvı. Teknoloji istismarcı da olabilir insancıl da, bu da tamamen hizmet ettiği sınıfsal çıkarlara bağlıdır. Ama Marcuse, hem Batı hem de Sovyet teknokrasilerinin uygulamalarını araştırarak karamsarca, “iki zıt toplumsal sistem . . . genel bir eğilim olan teknik ilerlemede birleşirler” sonucuna varır. Her iki durumda da, “rekabetçi topyekûn sanayileşmenin gereklilikleri adına bireylerin topyekûn seferber edilmesi” söz konusudur.⁴⁰ Gizli bomba bütün ideolojileri kendi emellerine alet etmektedir.

⁴⁰ Herbert Marcuse, *Soviet Marxism: A Critical Analysis* (Londra: Routledge&Kegan Paul, 1958), s. 259.

Şimdi, Marcuse doğallığını yitirmiş serbestliği başlıca çağdaş toplumsal kontrol stratejilerinden biri olarak saptamakta hiç şüphe yok ki haklıdır –ve bu, muhalif gençliğin karşısında özellikle hassaslaştığı bir baskıdır. Açık olmayan şey, özgürleştirici refahın potansiyeli böylesi inkâr edilemez bir biçimde barizken bu iç karartıcı tahakküm biçimlerinin *neden* hâlâ sürüyor olduklarıdır. Eğer tahakküm *yalnızca* yetersizlikten doğmuş olsaydı, refahın gelişile ortadan kalkması gerekirdi –zira bizim zamanımızda özel ayrıcalık besbelli yaşamı idame ettirebilmenin . . . ya da yaşamı idame ettirmenin hatırı sayılır ölçüde üstünde bir yaşam standardının bile ön koşulu değildir. Ancak tahakküm *yine de* devam etmektedir. Ve görünüşe göre Marcuse de bu olguya “zihinsel gelişimin gerçek gelişimin gerisinde kaldığını ya da . . . gerçek gelişimi aksattığını, onu potansiyel olarak içinde barındırdığı ihtimallerden geçmiş namına mahrum bıraktığını” (s. 31) öne sürmekten daha iyi bir açıklama sunmaz. Bu durumda, bizi bolluk mevcutken bile yetersizliğe uygun bir disiplin içinde yaşar hâlde tutan bir tür psiko-sosyal atalet işlemektedir.

Ama atalet davranışa dair oldukça çelimsiz bir açıklamadır, özellikle de her şeyin içgüdüsel bir zemine geri dönmesini gerektiren Freudyen çerçeve içinde. Üstelik rahatlığı, kolaylığı, serbestliği ve hatta başkaldırıyı bile tahakküm mantığının içine dâhil etmek üzere dikkate şayan ölçüde ferasetli stratejiler geliştirmiş olduklarından, dünyanın elitlerinin refah ihtimallerinin tam olarak bilincinde oldukları gün gibi ortadadır. Marcuse’nin tek boyutlu insan çözümlemesinin ana fikri budur. Ama elitler *neden* kolaylıkla ulaşılabilir olan özgürleşmeye karşı mücadele etmekte

ısrarcı davranmaktadırlar? Böyle yapıyor olmaları akla sığmayan bir kötü alışkanlık mıdır? Öyleyse bu, Freud'un bir nevrotik semptomu açıklayacağı tarzda açıklanmalıdır: altta yatan bir içgüdüsel çatışmaya referansla. Ama bastırmayı artık kuvvetini yitirmiş olan gerçek bir ekonomik faktöre (yetersizlik) bağlayarak başladığından, Marcuse'nin elinde böyle bir çatışma inşa etmesine yarayacak hiçbir şey kalmamış gibi görünür. O hâlde tahakküme destek sağlayan şey nedir? Şayet bu sorunun Freudyen ilk ilkeleri temel alan bir yanıtı yoksa Freud'un siyah beyaz ahlaki nutuklarına dönerek teknokratların düpedüz "kötü adamlar" olduklarını söylememiz gerekecektir.

Brown'ın bu sorunları nasıl ele aldığına geçmeden önce, Marcuse'nin bastırmacı-olmayış kavramının iki ana yönünün altını çizmemiz gerekir. İlk olarak, Marcuse to-pyekûn özgürleşme olasılığında ayak diremez. Gayesi yalnızca *fazladan* bastırmayı ortadan kaldırmaktır. Temel bastırma yürürlükte kalır, çünkü Marcuse'nin bize hatırlattığı üzere, "insan özgürlüğü yalnızca kişisel bir mesele değildir." Umudu, "genel iradenin gerektirdiği feragat ve ertelemelerin opak ve insanlık dışı; nedenlerinin de otoriter olmaması"dır. "Doğal bir öz kısıtlama"nın "erteleme, saptırma ve duraklatma" yoluyla "hakiki haz"zı büyütebileceği gibi tuhaf bir öneride bile bulunur. Bu, temel bastırma fikriyle birleşince özgürleşmenin Marcuse versiyonunun etrafını kaygı verici çitlerle çevirir. Bize önerdiği özgürlük, görünüşe göre, . . . makul sınırlar dâhilinde bir özgürlüktür. Marcuse'nin okumasında Freud bizi John Stuart Mill'in sivil özgürlük mefhumundan pek öteye götürür mü?

İkinci olarak, Marcuse ölüm içgüdüleriyle yeniden bir birlik kurmaya dair gerçek bir ihtimal sunmaz. Bu sorunu ele alışında büyük bir belirsizlik olduğu dikkati çeker –ve oldukça yavan, yalın bir felsefe hissi uyandırarak son bulur. Ölümün “nihai zorunluluğu” asla aşılamaz, ama “insanlığın bastırılmamış enerjisinin itiraz edeceği, karşısında en büyük savaşını açacağı bir zorunluluk hâlini alabilir.” Alt edilemez bir düşman karşısındaki bu mücadelenin maksadı nedir? Herkes için mümkün olan en uzun, en mutlu yaşamı elde etmek; ölümü elimizden geldiğince acısız hâle getirmek; ölenleri sevdiklerinin ve savundukları değerlerin onlardan sonra da güvende olacağı bir dünya umuduyla teselli etmek. Nihayetinde, ölüm Marcuse’ye göre kahramanca bir “Büyük Yadsıma’nın –azat edici Orfeus’un yadsımasının” nesnesidir.

Ölüme karşı çıkmak, onu reddetmek, ona karşı mücadele etmek . . . Bastırmacı-olmayışın Marcuse versiyonu, öyleyse, bize bu beyhude karşı çıkışı daha uzun ömürlülük ve ölenlere teselli gibi ufak faydalar sağlama ihtimaline dayanarak sürdürme kapasitesini vadeder. Bunlar kesinlikle boş idealler değildir –ama Marcuse’nin tekrarlamasına gerek olmayan çok geleneksel ideallerdir.

Öte yandan, Brown’ın kitabının adını hatırlıyoruz: *Ölüme Karşı Yaşam*. Brown’ın bastırma teşhisi olarak iş gören şey tam da, Marcuse’nin sonuna kadar desteklediği bu karşı çıkış değil miydi? Brown’a göre, yaşam ve ölümü karşı karşıya getirdikçe insanın ontolojik ikilemini sürdürürüz. Bu durumda, Marcuse’nin özgürleşme idealini “fazladan” ve “temel” bastırma arasında yaptığı kurnazca bir ayırım ile nitelendirmek zorunda kalmasını anlamak güç değildir. Adeta, ne kadar çabalarsa çabalasın, Marcuse

yaşamı trajik bir huzursuzluktan başka bir şey olarak göremiyor gibidir. İnsanın özgürlüğü kardeşlerinin engelleyici iddialarına ve ölümün hazin zorunluluğuna boyun eğmeye *meceburdur*. Yapabileceğimizin en iyisi, düpedüz budur. Marcuse terk edilmiş şarkıcı Orfeus'a referans verir. Fakat üslubu, şüpheye yer bırakmayacak şekilde metin bir vazgeçiş üslubudur.⁴¹

Ancak Brown'ın "Dionysosçu ego"sı böyle bir malzemeden yapılmı değildir.

Ölüm içgüdüğü yaşam içgüdüğüyle ancak, insan bedeninde hiçbir "yaşanmamış çizgi" bırakmayan ve ardından ölüm içgüdüğü'nün ölmeye gönüllü bir bedende olumlandığı, bastırılmamış bir yaşamda bağdaşır. Ve beden tatmin olduğu için, ölüm içgüdüğü de artık onu kendini değiştirmeye ve tarih yazmaya sevk etmez ve dolayısıyla, Hristiyan teolojisinin kutsallaştırdığı gibi, etkinliği sonsuzluktadır. (s. 308.)

Brown içgüdüleri bu türden olası bir bütünleşmesini gerekçelendirecek malzemeyi nerede bulur? Şüphesiz, daima kötümser olan Freud'da değil; aksine, Blake, Nietzsche, Jakob Boehme, Havarî Aziz John gibi Dionysosçu kâhinlerin geleneğinde.

Brown'ın düşüncesinin tahayyüle dayalı boyutu ancak *Sevginin Bedeni*'nde ateşten kanatlarını açar. Ve son-

⁴¹ Kendisi de son derece metanetli biri olan Freud, daha parlak bir olasılığın ısıltısını yakalamıştır. Bkz. bilge ve hoş makalesi "The Theme of the Three Caskets," *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*, ed. James Strachey, London: Hogarth Press, 1958, Cilt XII, ss. 289-302.

ra kendimizi geçmişin en radikal politikalarının bile aşmaya yeltenmediği sınırların çok ötesinde buluruz. Marx bize politikadan söz etmenin sınıfsal çıkarlardan söz etmek demek olduğunu öğretmişse, Marcuse'den ise sınıfsal çıkarlardan söz etmenin psikanalizden söz etmek demek olduğunu öğreneceksek, Brown'dan da psikanalizden söz etmenin Kutsal Ruh'un gelişini imleyen alışılmadık sözcüklerle büyüler yapmak demek olduğunu öğreneceğizdir.

Freud, kutsal olmayan çılgınlığımızın ölçüsüdür, tıpkı Nietzsche'nin kutsal çılgınlığın, Dionysos'un ise çılgın hakikatin elçisi olduğu gibi.⁴²

*Sevginin Bedeni'*ni bütünüyle ele almanın yeri burası değildir.⁴³ Bana öyle geliyor ki, bu eser, Joyce'un *Finnegan'ın Vahı (Finnegans Wake)*'ni andıran budalaca-parlak bir gayrettir. Joyce gibi Brown da mantıksallık, süreklilik ve hatta normal cümle yapısı gibi mutata disiplinlerin sınırlarını tanımayan, dilin ötesinde bir dil keşfetmeye çalışmıştır. Sonuç, sözcük oyunlarından, uyaklardan, etimolojik hokkabazlıklardan ve kehaneti andıran taşmalardan oluşan bir cadı kazanıdır. Dokundurma ve dolaylılıkla, ima ve paradoksla konuşan ve çokça noktada her şeyi anlatıyor ya da hiçbir şey söylemiyor olduğu hissini veren bir tarzdır. Ona, çevresel görüşün edebi benzeşiği denebilir. Kanıtlamaya ya da ikna etmeye yönelik hiçbir gayret yoktur; tüm çaba, mucizevî

⁴² "Apocalypse: The Place of Mystery in the Life of the Mind," *Harper's*, Mayıs 1961, s. 47. Phi Beta Kappa için yapılan bu konuşma, *Sevginin Bedeni'*ne önemli bir giriş niteliğindedir.

⁴³ Kitap hakkında birtakım olumsuz yorumlar için, bkz. Theodore Roszak, "Professor Dionysus," *New Politics*, İlkbahar 1966, ss. 123-24.

aydınlanmalar denemeye, onlarla oynamaya, onları uyandırmaya yöneliktir. Ne yazık ki, *Finnegan'ın Vahı* gibi bu deney de, bilgiçlik taslayarak güçsüzleşir ve netice itibariyle Brown'ın aslında son derece öğretmenvari bir tutumu olan bir kâhin olduğunu –dipnotlarla yazan bir Dionysos- ortaya koyan, bir âlim tarafından yazılmış, içinde biraz şundan biraz bundan olan eğlencelik bir kitap olup çıkar.

Her şeye rağmen, bu kitap Brown'ın tarihin psikanalitik anlamına dair arayışının onu nihayetinde nereye yönlendirmiş olduğunu görmemize yarar. *Ölüme Karşı Yaşam*'da, Brown kültürün en derin içgüdüsel düzeydeki bastırmadan doğan beden metaforlarının hastalıklı bir somutlaşması olduğu sonucuna varır. *Sevginin Bedeni*'nde, bir adım daha ileriye gider: dağılmış psişik bütünlüğümüzün izlerini bu patolojik kültürün etkisinden kurtarma ve bu kalıntılardan bastırmanın ortaya çıkışını önceleyen o organik birliği temel alan bir gerçeklik ilkesi biçimlendirme gayreti. Psişik arkeolojinin kapsamına giren bu proje Brown'ı Freud'un çok ötesine, şimdi artık açıkgözce işlenmiş sembollerden oluşan bir kurgu olarak değil, *gerçekten* gerçek olan, şaşırtıcı, huzur bozucu, afallatıcı bir şekilde gerçek olan olarak anlaşılması gereken yalnızca deneyim yoluyla vakıf olunabilecek tahayyülün alanına taşır. Keats'in söyleyeceği gibi: “tahayyülün *hakikati*.” Nitekim *Sevginin Bedeni* şu sözlerle biter:

Zihin ve beden, söz ve edim, konuşma ve sükût arasındaki çatışkı aşılmış. Her şey yalnızca bir metafordan ibarettir; yalnızca şiir vardır.

Bunun ardından, bir Tibet mistisizmi incelemesinden uzun bir alıntı gelir.

Brown gizemli olanın alanına saparak, karşısında Marcuse'nin ısrarla itiraz etmekten başka çare bulamayıp bilimin ve mutlak algının tarif ettiği gerçekliğe her zamankinden daha çok sahip çıkmak gibi bir dalaletle düşer. Brown'a karşılık olarak Marcuse *bu* dünyanın, bu elle tutulup gözle görülen ve aklımız ne olduğunu kabul ediyorsa ondan ibaret olan *somut* dünyanın; insanların fani keyiflerin, çoğu kez de kederlerin tadına baktığı ve gönülsüzce öldüğü *bu* dünyanın; *burada*, zamanın sınırları dâhilindeki *şimdide* bulunan dünyevi-olanın savunucusu hâline gelir. Brown'ın gittiği yoldan gitmek, diye uyarır Marcuse, "gerçek ve yapay olan arasındaki belirleyici farkı siler . . ."

Bastırmanın kökleri gerçek köklerdir ve öyle kalırlar; bunun sonucu olarak, bu köklerin kurutulması da gerçek ve akılcı bir iş olmaya devam eder. Lağvedilmesi gereken şey gerçeklik ilkesi değildir; her şey değil, ama ticari faaliyetler, politika, sömürü, yoksulluk gibi bazı belli şeylerdir.

Bunu unutmak, "özgürleşme olanaklarını anlaşılması güç hâle getirmektir," "gerçek kavgadan, politik kavgadan"⁴⁴ kaçmaktır.

Fakat Marcuse'nin yaptığı ne kadar da dikkate şayan bir eleştiridir! Burada "gerçek" sözcüğünü sanki bütün

⁴⁴ Marcuse, "Love Mystified: A Critique of Norman O. Brown," ss. 71-74. *Sevginin Bedeni* hakkındaki bu değerlendirme yazısı ve Brown'ın Mart sayısındaki yanıtı (ss. 83-84) kesinlikle bu iki adamın eserlerini anlamanın temelidir.

incelikleri, bütün belirsizlikleri kafalarına vurarak hizaya getirmeye yarayacak bir sopa gibi somut bir şeymişçesine ustaca savurur. Bir anda, Piskopos Berkeley’i en yakındaki taşla hızlı bir tekme savurarak çürüten Dr. Johnson’a dö-nüşür. Sanki Freud hastalarının rüyalarının, yalanlarının, fantezilerinin kendi doğrulanabilir açıklamalarından daha anlamlı, hatta daha “gerçek” bir hâl aldığı bir “psşik gerçeklik” falan keşfetmemiştir. Marcuse bu sözcüğü burada öyle bir kullanır ki, hiçbir resmi karar mercii, hiçbir yerel Kiwanis Club* (ç.n.: 1915 yılında Kuzey Amerika’da toplum hizmetini teşvik etmek üzere kurulmuş bir erkekler örgütü.) üyesi ona itiraz edemez.

Marcuse’nin dik başlı dünyeviliğinin içerimi gayet açıktır. Bize, dünya politikasının tam da bütün insanların bugüne kadar bilinçli olarak olduğunu düşündükleri şey olduğunu söylemektedir: adaletsizlikle, baskıyla, ayrıcalıkla mücadele . . . Uzdilli Mısır Köylüsü’nün savunması kadar, Thukidides’in Melian Diyaloğu kadar eski. O hâlde, bilinçdışının anlamı nedir? *Eros ve Uygarlık*’ta Marcuse bize “Freud üzerine felsefi bir araştırma”da kılavuzluk eder; ama her şeyin sonunda, bu macera bildiğimiz politik hesap defterini psikolojik yekûnlerle doldurmanın pek ötesine geçmemiş gibi görünür. Böylece adaletsizliğin zihinsel ve aynı zamanda psikolojik zulüm olduğunu öğreniriz. Muhakkak ki, Freud rüyaların, mitin, derin yaşamsal içgüdülerin alanını açmıştır. Fakat belli ki bu yalnızca, Spartaküs’ün çok zaman önce gerçekliğe dair bildiklerinin –yani “gerçek kavga”nın “politik kavga” olduğunun- yabancı bir psikanalitik versiyonudur. Spartaküs dünyayı nasıl gördüyse, Machiavelli dünyayı nasıl gördüyse, dünya işte *öyledir*: güce karşı güç,

güçsüzlere karşı güçlüler. Freud politikanın aynı tas aynı hamam ahvaline eklenmiş bir dipnottan fazlası değildir. Yani: taraf tutmak, sınırı çekmek ve yeniden savaşmak . . .ve yine . . . aynı sebeplerle, bilindik yollarla. Böyle bir durumda “fazladan bastırma” yalnızca toplumsal adaletsizliğin psikanalitik sureti, “libidinal akıl” da bir de zihin sağlığı programı eklenmiş toplumsal vicdan yerine kullanılan, kolaylaştırıcı bir terime dönüşür gibi görünür.⁴⁵

Öyleyse Marcuse’ye göre özgürleşme toplumsal tahakküm düğümünü açtığımızda başlar. Ama Brown’a göre, o düğümün içinde başka bir düğüm daha vardır: Marx’ın da, Freud’un da, Marcuse’nin de kendilerini kurtarmayı becerememiş oldukları bilimsel dünya görüşü düğümü. Brown, Marcuse’ye küstah bir paradoksla karşılık verir:

Diyalektik görüşte . . . gizemden arındırma, yeni bir gizemin keşfi hâline gelir. . . . Bir sonraki nesle, gerçek kavganın politik kavga değil, politikaya son verme kavgası olduğu anlatılmalıdır. Politikadan şiire . . . Şiir, sanat, hayal gücü, yaratan ruh yaşamın ta kendisidir; dünyayı değiştirecek olan gerçek devrimsel güçtür. . . .

* * * *

Ta 40’lı yılların başında, *Akıl ve Devrim*’de, Marcuse toplum kuramına “aşkınlık” fikrini sokmuştur. Ama o zaman bile, toplumu değerlendirmekte kullanılacak bir ölçüt olarak

⁴⁵ Marcuse’nin *Commentary* makalesinde Brown’a yaptığı eleştiri doktrinci Marksist Freud okumasına çok yakındır. Krş., Paul Baran, “Marxism and Psychoanalysis,” *Monthly Review*, Ekim 1959, ss. 186-200.

başvurduğu aşkın hakikatin “ne tarihsel gerçeklikten ayrı bir alan, ne de ebediyen geçerli fikirler bölgesi” olduğu hususunda ısrar etmeye özen göstermiştir. “Şüphesiz, verili tarihsel gerçekliği aşar, ama ancak bir tarihsel dönemden başka bir tarihsel döneme geçecek kadar.”⁴⁶ Düşünüşünün inatçı ve mutata biçimde dünyevi olma niteliğini daha yakın bir zamanda, her türlü dini aşkınlık kavramına karşı çıktığını açıklarken vurgulamıştır. Dini aşkınlık, diye ısrar eder:

. . . insanlık durumunun insanın kendi güçleriyle iyileştirilebileceğine ve iyileştirilmesi gerektiğine inanan Marksizm’e mutlak surette karşıttır Benim [*Akıl ve Uygarlık*’ta] sözünü ettiğim aşkınlık farklı bir toplum biçimine doğru, ampirik tarihsel bir aşkınlıktır. Hristiyan aşkınlığı bu dünyadan başka bir dünyaya doğrudur.⁴⁷

Fakat Brown’ın sonunda kendi özgürleşme ideali olarak öne sürdüğü şey Hristiyan “diriliş” tasviridir –onu hızla ileriye, *hem* dünyevi *hem* aşkın olmayı başaran bir “beden mistisizmine” doğru götüren bir tasvir. Bu yön, Brown’dan daha üstün olan zihinlerin –Blake, Boehme ve Hristiyanlık dışı bir bağlamda, Buber- kendisinden önce giderek yalnızca paradoksun ve şiirsel metaforun dilini konuşabilen bir bilgelik keşfettikleri yöndür.

Böyle bir paradoksun varlığında, Marcuse sınırları katıca çizilmiş ikilikleri şart koşan, duygulardan arınmış, on dokuzuncu yüzyıl şüphecisi rolünü oynamaya döner. Bunu seçmesinin anlaşılır nedenleri vardır. O politik bir adamdır ve insanlığın gözü alan baskıcılıklarını ve uzun süreli

⁴⁶ Marcuse, *Reason and Revolution*, s. 315.

⁴⁷ Marcuse, “Varieties of Humanism.”

ıstırabını bir kenara bırakıp kaçma riski olan ve bizi sömüren piçleri ateşten kurtaracak gibi görünen her türlü aşkınlık biçiminden imtina eder. Bu, saygın bir bağlılıktır . . . ve fakat, kendine özgü bir yolla, insan deneyimini politikleştirmesi Marcuse'nin şimdiye dek farkına varmış olduğundan çok daha üstü kapalı bir totaliterleştirmenin habercisi olabilir. Brown düşsel deneyimi kendi koşullarıyla kabul etmek için didinirken, Marcuse bütün büyük metaforların yolunu minimalist yorumlamalarla tıkamakta ayak direr. Büyük Yadsıma'ya bu kadar hayranlıkla inanan Marcuse, o inancın arkasında ondan daha da büyük ve son derece iç karartıcı bir yadsımayı savunur. Onun için, şiirsel tasavvur sembollerinin ancak yatay, tarihsel bir önemi olabilir. Bu semboller bize dünyevi geleceğe giden yolda rehberlik ederler, asla Blake'in "bu Sebze Evren'in ancak soluk bir gölge olduğu o gerçek ve ebedi dünya" diyerek tanımladığı o kadim kutsal boyuta giden yolda değil. Öte yandan, Brown'ın bir sonraki politikasının, yani "hiç-politikanın", bizi o "gerçek ve ebedi dünyaya" ulaştıran bir aşkınlık için yer kazanma mücadelesine benzer bir yanı yoktur.

"Ama öyle bir dünya yok," diye ısrar eder dünyevi mizaç. Marcuse'nin düşsel sanatta ve dinde gördüğü Büyük Yadsıma, dünyevi bir adaletsizliğin trajik biçimde ket vurduğu bir neşe ve özgürlük adına toplumsal tahakkümün reddedilmesine tekabül eder. Tam olarak buna. Marcuse böylelikle Freud'un, yaratıcılığın işlevini Haz İlkesi'nin yaralarını fanteziyle saran bir yara bandı olarak gören, son derece indirgemeci sanat ve din yorumuna tehlikeli ölçüde yaklaşır. Fakat harika ruhlarımızın bütün tasavvurları da yasak hazlara dair değildir. Sık sık da dehşetlere ve güçlere

ve muhteşem mevcudiyetlere, esrarengiz kutsallıklara, ruhun karanlık gecelerine ve tüyler ürpertici aydınlanmalara dair masallar olmuşlardır! Bu “görölemeyen şeyleri” bildiklerini iddia edenlere bu şeyleri bilmediklerini . . . *gerçekten* bilmediklerini hangi kesin sebeplere dayanarak söyleyebiliriz? Ya da bildikleri şeylerin özgürleşmemizde yeri olmadığını?

Psişik yeraltı dünyasının derinine inmeye başlayınca, R. D. Laing’in orada bulacağımız şeyleri incelemek ve deneyimlemek arasında yaptığı ayrımı hatırlamamız iyi olur:

“İç” dünya keşfedildi diye içsel olan dışsallaşmaz ve dışsal olan da içselleşmez. Bu yalnızca başlangıçtır. Koca bir insan nesli olarak, iç dünyayla öyle ayrı düşmüştüzdür ki onun var olmadığını öne süren kimseler vardır; ve eğer varsa bile, önemi olmadığını.⁴⁸

Brown ve Marcuse, siz ve ben, çoğumuz, belki de hepimiz, şimdi varlığımızın o çok eski ve kemikleşmiş ayrıklığının altından kazarak çıkmaya başlaması gerekenler: *bizler* özgürleşmenin bu karanlıkta kalmış yanında dururken ne cüretle gerçek olanın sınırlarını belirlemeye kalkarız?

⁴⁸ Laing, *The Politics of Experience and the Bird of Paradise*, s. 46.

TOYGAR VE KURBAĞALAR

Herbert Marcuse'nin Freud Üzerinde Felsefi Bir Araştırma Eserine Bir Ek Yazı, Chuang-tzu'nun Fablından Serbestçe Uyarlanmıştır

Bir zamanlar dış dünyaya dair hiç ama hiçbir şeyin görülemediği, derin, karanlık bir kuyunun dibinde yaşayan bir kurbağa topluluğu vardı. Bu topluluğu, gayet kesinlikten uzak sebeplere dayanarak kuyunun ve sürünerek ya da emekleyerek içeriye giren her şeyin sahibi olduğunu iddia eden büyük bir Patron Kurbağa yönetiyordu. Patron Kurbağa kendini doyurmak ya da kendine bakmak için asla bir gıdım emek harcamıyor, kuyuda beraber yaşadığı birkaç tabi kurbağanın sırtından geçiniyordu. Onlar, o rezil yaratıklar! Işıksız günlerinin bütün saatlerini ve ışısız gecelerinin büyük kısmını rutubetin ve çamurun içinde köle gibi, Patron Kurbağa'nın üzerinde semirdiği minik kurtçukları ve böcekçikleri bulmaya çalışarak geçiriyorlardı.

Fakat arada bir kurbağalara çok tuhaf görünen bir toygar pır pır eden kanatlarıyla (kim bilir hangi sebepten) kuyunun içine doğru yaklaşıyor ve onlara şakıyarak dışarıdaki harika dünyada yaptığı gezintilerde gördüğü bütün o olağanüstü şeyleri anlatıyordu: güneşi ve ayı ve yıldızları, göklere kadar uzanan dağları ve verimli vadileri ve engin fırtınalı denizleri ve onların üstündeki koca boşlukta serüvenler yaşamının nasıl bir şey olduğunu.

Toygar ne zaman ziyarete gelse, Patron Kurbağa tabi kurbağalara kuşun anlatacaklarını pür dikkat dinlemelerini buyururdu. "Çünkü," diye açıklardı Patron

Kurbağa, “size bütün iyi kurbağaların zorluklarla dolu bir yaşamın üstesinden geldikten sonra ödöl olarak gittikleri o mutluluk diyarını anlatıyor.” Fakat Patron Kurbağa gizliden gizliye (ki zaten yarı sağırdı ve toygarın ne dediğini asla tam olarak anlayamıyordu), bu tuhaf kuşun aklını epey oynatmış olduğunu düşünüyordu.

Tabi kurbağalar bir zamanlar Patron Kurbağa’nın onlara söylediği şeylere aldanmışlardı. Ama zaman geçtikçe, toygarların anlattığı bu peri masallarına itibar etmez hâle gelmiş ve ayrıca, toygarın da biraz değil, basbayağı aklını oynatmış olduğu sonucuna varmışlardı. Üstelik aralarındaki bazı özgür düşünen kurbağalar (gerçi bu özgür düşünen kurbağalar kim bilir nereden geliyorlardı) onları Patron Kurbağa’nın bu kuşu onları ölünce gökyüzünde elde edecekleri güzellik mavralarıyla teselli etmek ve dikkatlerini dağıtmak üzere kullanıyor olduğuna ikna etmişti. “Ve bu da bir yalan!” diye acı acı vıraklıyordu tabi kurbağalar.

Ama tabi kurbağalar arasında toygar hakkında yeni ve oldukça ilginç bir fikri olan bir filozof kurbağa vardı. “Toygarın söyledikleri *tam olarak* yalan değil,” diyordu filozof kurbağa. “Delilik de değil. Toygar aslında bize kendince, eğer kafamıza koyarsak bu mutsuz kuyumuzu nasıl güzel bir yere dönüştürebileceğimizi anlatıyor. Toygar bize güneşten ve aydan şakıdığına bu, içinde yaşadığımız karanlığı dağıtmak için kullanabileceğimiz muhteşem yeni aydınlatma biçimleri anlamına geliyor. Geniş ve rüzgârlı göklerden şakıdığına, aslında alışageldiğimiz nemli ve kokuşmuş havalar yerine sağlıklı bir havalandırmanın tadını çıkarabileceğimizden söz ediyor. Fırıl fırıl uçuşuyla göklere atıldığında delişmen bir hâl aldığını şakıdığına, yaşam-

larımızı böylesi baskıcı angaryalarla harcamaya zorlanmıyor olsaydık hepimizin bilecek olduğu, o özgür duyuların tattırdığı hoşlukları kastediyor. En önemlisi, yıldızların arasında özgür ve pervasızca süzöldüğünden şakıdığında, Patron Kurbağa yükü omuzlarımızdan ilelebet kalkınca hepimizin elde edeceği özgürlüğü kastediyor. İşte görüyorsunuz: kuşu hor görmenin âlemi yok. Bilakis, bizlere bizi umutsuzluktan kurtaracak bir ilham verdiği için kendisine minnettar olmalı, hakkında iyi şeyler düşünmeliyiz.”

Filozof kurbağa sayesinde, tabi kurbağalar toygara yeni ve şefkatli bir gözle bakar oldular. Hatta devrim gerçekleştiğinde (zira devrimler hep gerçekleşir), tabi kurbağalar flamalarının üstüne toygarın resimlerini işlediler ve kuşun lirik tınılarını en iyi şekilde taklit edebilmek için ellerinden geleni yaparak vıraklamak suretiyle barikatlara yürüdüler. Patron Kurbağa’nın devrilmesinin ardından, bir zamanlar karanlık, rutubetli olan o kuyu muhteşem bir şekilde aydınlandı ve havalandı ve çok daha rahat yaşanır bir hâle geldi. Ayrıca, kurbağalar yeni ve hoşnut edici boş vakitlerin tadını çıkardılar, pek çok duyusal hoşluğun eşliğinde – hatta filozof kurbağanın daha önce söylediği kadar.

Ama bizim tuhaf toygar *hâlâ* güneşe ve aya ve yıldızlara, dağlara ve vadilere ve yaşadığı muhteşem kanatlı maceralara dair öykülerle ziyarete geliyordu.

“Belki de,” diye varsaydı filozof kurbağa, “bu kuş gerçekten de delidir. Elbette artık bu şifreli şarkılara ihtiyacımız yok. Ve her hâlükarda, bu fanteziler topluluk olarak içinde bulunduğumuz durum açısından önemini kaybetmişken onları dinlemek çok yorucu.”

Böylelikle, günün birinde kurbağalar toygarı yalamamayı akıl ettiler. Ve bunu yaptıktan sonra da, içini doldurup onu yeni inşa ettikleri kent müzesine (giriş ücreti yoktu) yerleştirdiler . . . bir onur köşesine.

Bölüm IV

DOĞUYA . . . VE DAHA ÖTEDEKİ YERLERE YOLCULUK:

ALLEN GINSBERG VE ALAN WATTS

21 Ekim 1967’de, Pentagon kendini alacalı bir savaş karşıtı gösterici ordusunun kuşatması altında buldu. Kuşatmayı yapan elli bin kişilik protestocu kitlesinin büyük bölümünü aktivist akademisyenler ve öğrenciler, entelektüeller (aralarında “gece ordularının” önderliğini yapan Norman Mailer da vardı), Yeni Solcu ve pasifist ideologlar, ev kadınları, doktorlar oluşturunuyordu . . . ama duyduk ki, onlara -“mistik devrimi” gerçekleştirmek üzere orada bulunan- “cadı, cinci, kutsal insan, görücü, peygamber, mistik, aziz, büyücü, şaman, gezgin Ortaçağ müzisyeni, halk şairi, saz şairi, yol işçisi ve meczup” birlikleri de eşlik ediyordu. Gözcülük, oturma eylemi, konuşmalar ve yürüyüşler: bütün bunlar her zamanki gibi politikayı protesto etmek içindi. Ama günün ana olayı “insanüstü varlıkların” katılımıydı: o nemrut ziguratu yerinden söküp kaldırma umuduyla, “şeytanın kontrolündeki yapıya beyaz ışıktan, kudretli sözler savuran” uzun saçlı cinciler tarafından Pentagon şeytanının kovulması.⁴⁹

Amaçlarına ulaşamadılar –yani Pentagon’u yerinden söküp havada asılı tutma amacına. Ama parçası oldukları nesle, tuhafılık sınırında duracak kadar özgün bir biçimde kendine has olan bir politik üslubun damgasını vurdular. 60’lar gençliğinin politik aktivizminin 30’lu yıllarinkinden bir

⁴⁹ *The East Village Other*’daki bu haber yazısı 1-15 Kasım 1967 tarihli sayıda yer alır, s. 3.

farkı var mıdır? Eğer bu farkın ortaya çıktığı bir yer varsa, o da esrarengiz olana, büyüye ve yabancı ritüellere olan, daha önce eşi görülmemiş temayülündedir ve bu temayül, karşı kültürün ayrılmaz bir parçası olmuştur. Şeytan kovma etkinliğine katılmamış olan protestocular bile bu olayı normal karşıladılar –bunun gençliğin üslubu ve dağarcığı olduğunu anlarcasına: yapılması gereken tek şey, bu ifadeye müsamaha göstermekti. Ve fakat radikal geleneğin klasik retoriğinin –Marx, Bakunin, Kropotkin, Lenin- yerini büyülere ve efsunculuğa bırakışını görmek ne kadar tuhaftır! Belki de, gerçekten, ideoloji çağı geçmekte, yerini mistagoji çağına bırakmaktadır.

Mistik, okült ve büyülü fenomenlere duyulan eklektik bir ilgi, beatniklerin döneminden bu yana savaş sonrası gençlik kültürümüzün belirgin bir ayırt edici özelliği olmuştur. Bu tarzın teşvik edilmesinde büyük rol oynamış olan Allen Ginsberg ilk şiirlerinin birçoğunda, o ve meslektaşları Zen'i ve Doğu'nun mistik geleneklerini keşfetmeden çok daha önce, Tanrı arayışını ilan eder. 40'lı yılların sonlarında yazdığı şiirlerde vizyoner deneyime ("Azizlere yaraşır bir delilik hâli," diyecektir buna) bir hassasiyet vardır; bu daha o zamandan genç neslin toplum muhalefetine Eski Sol'un katı dünyevi kalıbına sığmasının pek mümkün olmayacağı izlenimini uyandırmıştır. Daha o noktada, Ginsberg şöyle demiştir:

zihnimizde taşıdığımız bütün resimler
otuzlardan kalma görüntüler
buhran ve sınıf bilinci
politikanın üstüne yükseldi
ateşle dolu bir hâlde

Tanrı'nın görünmesiyle.

Bu ilk dönem şiirleri⁵⁰ tarz bakımından Ginsberg'in daha geniş bir kitle tarafından okunan sonraki eserleriyle güçlü ve önemli bir karşıtlık gösterir. Kısa, düzenli mısralarla genelde özlü, veciz yazılmış şeylerdir. 1949 tarihli *Paterson* şiirine dek, aşına olduğumuz o düzensiz ve hoyrat Ginsberg dizelerinden (ki bunların "İbranice-Melvillevari bir soluğu" temel aldığını söyler) eser yoktur. Fakat dinselilik hâlihazırda hissedilmekte ve Ginsberg'in şiirine otuzlu yılların toplumsal şiirlerininkinden çok farklı bir hava katmaktadır. Baştan itibaren, Ginsberg isyankâr bir şair olmuştur. Fakat isyanı apar topar Marx'a geri dönmez; bunun yerine, Blake'in vecde gelmiş radikalizmine uzanır. Mesele hiçbir zaman toplumsal adalet kadar basit değildir; bilakis, anahtar sözcük ve tasvirler zaman ve ebediyet, delilik ve görü, cennet ve ruh üzerinedir. Bu bir devrim feryadı değil, bir mahşer feryadıdır: ilahi ateşin inmesi için. Ve daha 40'lı yılların sonlarında ilk marihuana deneyleri ve narkotiklerin etkisi altında yazılan, İsa'nın egemenliği temalı şiirler başlamıştı.

Bazı açılardan, bu ilk şiirler mütevazı olmakla beraber Ginsberg'in o zamandan bu yana yazmış olduğu her şeyden daha üstündür –ya da ben onları öyle buluyorum. Sarsıcı güçlerinden taviz vermeksizin ve hiçbir surette inceden inceye yoğrulmuş bir hâle gelmeksizin bu şiirler daha sonra Ginsberg'e ün kazandıran eserlerden çok daha büyük bir kontrol ve yapı hissi taşırlar. Özlü ve isabetli olma-

⁵⁰ *Empty Mirror: Early Poems* (New York: Totem Press, 1961) başlıklı ciltte toplanmıştır.

ya yönelik bir istek söz konusudur –ve sonra, enerji çarçur olmadan önce pat diye kesivermek. Gelgelelim, 50’li yılların başında Ginsberg bu mutat edebi meziyetleri bir yana bırakıp anlık ve denetimsiz bir dil akışına geçiş yapar. Bu noktadan itibaren, yazdığı her şey ham hâliyle, ilk taslağıyla, zihinden ve ağızdan çıkıverdiği gibi sunulmuş izlenimi verir. Hiçbir yerde düzeltilmiş bir dize belirtisi yoktur; bilakis, bir dizenin üstüne eklenmiş bir başka dize izlenimi vardır. Düzeltme yerine, yığma vardır. Sanki düzeltmek yeniden düşünmek, dolayısıyla şüpheyi düşmek ve baştaki görüye aynı yoldan geri dönmek olacaktır. Ginsberg’e göre, yaratıcı edim bir olduğun-gibi-gel partisi olmaktı ve onun şiirleri bu partiye tıraşsız ve yıkanmadan ve belki pantolonları olmadan, tıpkı evlerinde takıldıkları hâllerleriyle gelirlerdi. Buradaki niyet açıktır: süslemenin yokluğu şiirleri “doğal,” dolayısıyla da “dürüst” kılar. Bu şiirler *gerçek* olandır, yapıntı değil.

Ginsberg’in eserlerinde hatırı sayılır miktarda Charlie Parker emprovizasyonu ve bir de aksiyon ressamlarının ruhu vardır. Jackson Pollock bir tuval üzerinde yaptığını asla silmeme ya da düzeltmeme veya rötuşlamama; sadece ekleme, ekleme, ekleme . . . ve sonunda bütünün, kendisini yaşamının *şu belirli* anındaki *şu belirli* adama uygun düşecek o eşsiz şekilde ortaya çıkarmasına müsaade etme kararıyla çalışmıştır. Aynı ivedilik ve bütünüyle kendine gömülme hissi Ginsberg’in şiirine de tutunur, o çıplak yaratıcı dürtüyü yansıtmaya isteğinin aynısı –gerçi çok aşikârdır ki böylesi bir doğaçlamanın alanı edebiyattan çok müzik ya da resimdir. 50’li yılların ortalarında yazdığı şiirlerde niyetinin “yalnızca yazmak . . . hayal gücümü serbest bırakmak, gizli kalanı açığa çıkarmasına ve gerçek zihnimden çıkan büyümlü dizeleri

karalamasına müsaade etmek” olduğunu söyler Ginsberg. Bu yıllara ait en çok bilinen iki şiiri önceden hiç üzerine düşünülmeksizin ya da sonradan düzeltilmeden yazılmıştır: *Uluma*’nın uzun ilk bölümü bir öğlende daktilo edilmiştir; *Ayçiçeği Sutrası* ise yirmi dakika tamamlanmıştır, “ben masada çiziktiriyordum; Kerouac ise kulübenin kapısında işimin bitmesini bekliyordu.” Ginsberg *Uluma* için şunları söyler: “Blake’in kadim sesini duymamdan yıllar önce beni şad eden bir aydınlanmaya gark olmuş ve beynimde evrenin açılıp neyi var neyi yoksa ortaya serdiğini görmüştüm” ve bu daha sonra meydana gelen bu fevverana ilham veren şeydi.⁵¹ Sonradan, benzer bir doğaçlamacı üslupla, Jack Kerouac da romanlarını hiç ara vermeden devasa kâğıt rulolarına – günde iki metre- ve asla düzelti yapmadan yazmaya başlayacaktı.

Bu doğaçlamacı yazım üslubundan ortaya bol miktarda sanat değeri sıfır olan ürün çıkıyor oluşu, buradaki amacımız açısından, bu yöntem seçiminin bize Ginsberg’in eserlerini geçerli bir yaratıcılık biçimi olarak kabul eden kuşağa dair vereceği fikirlerden daha az önem taşır. Burada zihnin aracılığı olmadan yapılan bir sanat arayışı söz konusudur. Daha doğrusu, sanata dürtüsel bir nitelik kazandıran şey zihinsel denetimin uygulanması olduğundan, burada söz konusu olan şey bu dürtüyü ürünün estetik niteliğinden bağımsız olarak çekip çıkarmaya ve ona teslim olmaya yönelik bir çabadır.

⁵¹ Ginsberg’in estetik üzerine söyledikleri için bkz. Donald M. Allen, ed. *The New American Poetry 1945-1960* (New York: Grove Press, 1960), ss. 414-18.

Bir avangard ayrıksılık olmak şöyle dursun, Ginsberg'in şiiri anlaşılmazlıklarla dolu bir dökülme olarak kavrayışı rapsodik İsrail peygamberlerine (ve belki onlardan da öteye, Taş Devri şamanizmine) kadar uzanan azametli bir şecere üzerinde hak iddia edebilir. Amos ve Yeşaya gibi Ginsberg de bir *nabi*, bir mırıldanıcı olmaya can atar: tuhaf dillerde konuşan biri, sesinin kendi bilinçli yönlendirmesinin ötesinde bulunan güçlerin enstrümanı olarak iş görmesine izin veren biri. Eserleri bu muhteşem geleneğin çok yüksek estetik standartlarının gerisinde kalıyorsa da, ta içinde hissettiği çağrının gereklerine belki çok daha önemli bile sayılabilecek bir bakımdan uyma erdemini göstermiş olduğunu yadsımak neredeyse imkânsızdır. Ginsberg kendini tamamıyla kâhinlik yaşamına adanmıştır. Bütün varoluşunun o güvendiği ve kendi kuşağına örnek gösterdiği görüsel güçlerin etkisiyle dönüşmesine izin vermiştir. Adeta, Ginsberg başta öfkeli sıkıntılara dair şiirler yazmaya girişmiştir: kendisinin ve en yakın meslektaşlarının toplumuzun bataklarında, kenar mahallelerinde ve akıl hastanelerinde deneyimlemiş oldukları, dünyanın o acılarla dolu hâline karşı gücünün yettiğince sesini yükseltmek için. O ıstırabın sonucu acılı bir uluma olmuştur. Fakat o ulumanın altında, Ginsberg burjuva tanrı Molok'un diri diri gömmeye çok hevesli olduğu şeyin ne olduğunu keşfetmiştir: görüsel tahayyülün şifa verici güçleri.

Bu keşfi yaparken Ginsberg şiirin tam kalbinde her sanatçının şu ya da bu ölçüde yaratıcı süreçte bulduğu şeyi ortaya çıkarmıştır. Fakat onun kariyerini başkalarınıninkinden ayıran şey bu keşfin ardından gelen projedir. Bir kez görüsel güçleri deneyimlemiş olan Ginsberg kendini edebi ifadenin

ötesine geçerek bütüncül bir yaşam tarzına ulaşmak için yanıp tutuşurken buldu. Amerika'nın ve Avrupa'nın büyük bir bölümünün muhalif gençliği için bir şairden daha fazlası oldu; şiirleri cisimleştirdiği yeni bilinci ve bu bilincin gelişmesini sağlayacak teknikleri halka yaymasına yardım eden bir yol olan bir berduş propagandacı. Şiir okumalarında ve öğrenme toplantılarında dörtlüklerini okumasına bile gerek yoktu: onu yalnızca görmek bile gençlik muhalefetine özünün ne olduğunu anlayıp etkilenmeye yetiyordu. O saçlar, o sakal, üstü başı, o haşarı sırtış, formaliteden, sahtelikten ya da savunmacı bir duruştan eser bulunmayan tavrı . . . bütün bunlar onu karşı kültürü esas alan bir yaşamın timsali kılmaya yetiyordu.

Ginsberg'in şiirindeki o tahayyüle dayalı dürtü hakkında dikkat çekilmesi gereken bir husus daha vardır. Ginsberg'in ve ilk beat yazarların büyük bir bölümünü kendine çeken o esrik macera, istisnasız olarak aşkınlık değil, içkinlik esaslıdır. Onları ne gerçeklerden kaçan ne de münzevî bir mistiklik. Onları bir kuşak öncenin T. S. Elliot'ın uhrevi arayışı gibi tenin ayartmalarından çok uzaklardaki bir gül bahçesine götürmemiştir. Bunun yerine, aradıkları şey bu dünyayı esas alan bir mistiklik: ölümlülüğü bir şekilde kucaklayan ve dönüştüren bir beden ve dünya coşkuluğu. Ulaşmayı amaçladıkları şey varoluşumuzun o alelade müstehcenliklerini bile (hatta belki de özellikle onları) kapsayan bir neşedir. Ginsberg'in ilk şiirlerinden birinde ifade ettiği gibi:

Bu tek ve biricik

gökkubedir . . .

Ben Ebediyet'te yaşıyorum.

Bu dünyanın usulleri
Cennet'in usulleridir.

Veya daha da güçlü bir ifade için:
Zira dünya bir
bok dağıdır: oynatılacaksa yerinden
şayet bir şekilde, bunun avuçlayarak
yapılması gerekir.

William Carlos Williams, genç Ginsberg'in şiirleri üzerine yorumlar yaparken bu şiirlerde "dans eden ayakların ritmin-den çok uzakta olan, daha ziyade insanların yaşamlarının tüm safhalarında, tuvalete giderken, metronun merdivenlerini, iş yerlerinin merdivenlerini çıkarken, her gün fabrikaya giderken kullandıkları yolda giderken tutkularının o mistik ölçüsünde ayaklarını sürüdükleri bir ritim" görür.⁵² Bu gözlem, beat yazarların eserlerinin büyük kısmı için geçerlidir ve bir grup olarak onları tanımlayan özelliklerden biridir: varoluşun özünü oluşturan dışkısai ve cinsel çöplüğün altında gömülü kalıp unutulmuş olan o coşkulara duyulan bir iştah.

Bize Zen satoriye ancak 1954'te ulaşmış olduğunu anlatan Ginsberg'e göre, keyfi gündelik yaşamın cürufunun içinden çekip kurtarma işi, ilk şiirlerinden birinin yansıttığı o ıveğen kişisel gerilime bir çözüm bulmaya yarar:

Kendimi bir çıkmazda gibi ve
bu yüzden bitik hissediyorum

⁵² Williams'ın *Empty Mirror: Early Poems* kitabına yazdığı ön-sözden.

Farkına vardığım bütün manevi olgular
doğru ama o kapalı kalmışlık hissinden
ve benliğin sefaletinden asla kaçamıyorum,
bütün o görmüş ve yapmış ve söylemiş
olduğum şeylerin beyhudeliğinden.

Bu köşeden kurtulmanın yolu, sefalet ve beyhudeliğe dair, *onları* başlı başına birer “manevi olgu” hâline getiren bir tasavvura ulaşmaktır. O zaman, onu olduğu hâliyle kabul etmeye ve maneviyattan uzaklaşmış görünen çer çöpün içinde gizli kalmış büyüleyici vaadini bulmaya hazır olduğunda, dünya bu durumundan kurtarılabilirdi. En azından, Ginsberg’in gelişimi açısından, ilk şiirlerinin katı ıstırabından kopuşunda böylesi bir psişik stratejinin dahli varmış gibi görünür. Zaman geçtikçe bu ilk eserlerinin bedbinliğinden giderek daha da uzaklaşıyor oluşu kesinlikle kişisel gelişiminin çarpıcı bir özelliğidir; *Uluma’nın* o kabına sığmaz feveranından, bir nezaket ve şefkatli kabullenme şiirine doğru. Akıl hastanelerimizin cehenneminden geçmiş olan Ginsberg, bize son olarak bir Lyndon Johnson’ın çılgınlığı için ve yaşamlarını alçak hedefler uğruna feda ederek hata yapan bütün o güç sahibi kimseler için, elinden merhametli gözyaşları dökmekten başka bir şey gelmediğini söyler; fakat bu hüznün Ginsberg’in bilge ve haşarı nüktedanlığını bastırmaz. Zaman ilerledikçe, Wordsworth’ün vecizesini aşamalı olarak ters yüz eder.

Biz şairler gençliğimizde işe memnuniyetle başlarız;

Fakat bundan, sonunda bedbinlik ve delilik gelir.

Ginsberg'in azat edici aydınlanması her nasıl açıklanırsa açıklansın, ilk dönem şiirlerinin onu ulaştırdığı o gündelikliği esas alan mistisizmde, Zen'in aydınlanmış harcîâlem ilkesinin dikkate şayan bir şekilde önceden sezilmesi söz konusudur.

Eğer Jack Kerouac'ın bize *The Dharma Bums* (1956) kitabında –bütün Zen özlü sözlerinden oluşan, ilk kullanışlı külliyat olan ve o günden bu yana gençliğimizin bu sözlerle bütün Hristiyanlık soru-cevap kitaplarına olduklarından daha aşına olmalarına vesile olmuş olan kitap- anlattıklarına bakacak olursak, Kerouac ve Ginsberg Zen'i 50'li yılların başında San Francisco'ya geldiklerinde Batı Sahili şairi Gary Snyder'dan öğrenmişlerdi. Snyder o dönemde çoktandır parasızlığa, yalınlığa ve meditasyona adanmış Zen temelli bir yaşam biçimine geçiş yapmıştı. Kısa bir süre sonra da Japonya'da usulüne uygun Zen çalışmaları yapacak ve bütün o ilk beatler arasında bu geleneğin en bilgili uygulayıcısı hâline gelecekti –ve ayrıca, eserleri Zen'in o manidar sükûnetini en zarif şekilde ifade eden şairi. Ama Snyder'ın yanı sıra bir de Alan Watts vardı. Yakın zamanda Kuzeybatı Üniversitesi'ndeki Anglikan rehberlik görevini bırakıp San Francisco'da bulunan Asya Çalışmaları Okulu'nda ders vermeye başlamıştı. San Francisco'ya vardığı sırada, 1950'de, henüz 35 yaşında olan Watts 1935'ten başlayarak Zen ve mistik din konularını ele alan en az yedi kitap yazmıştı bile. İşin esası, çalışmayı seçmiş olduğu alanda bir dâhi çocuk olmuştu. 19 yaşında Budist çalışmalar üzerine bir İngiliz dergisi olan *The*

Middle Way'in editörlüğüne getirilmiş, 23 yaşında ise İngiliz "Doğu'nun Bilgeliği" serisinin ortak editörü olmuştu. D. T. Suzuki'nin yanı sıra, televizyonda yayınlanan dersleri, kitapları ve verdiği özel dersler sayesinde Watts da Zen'i Amerikan halkına tanıtıp anlatan en önemli figür olacaktı. Amerikan gençliğinin bu dine dair bildiklerinin çoğu bu iki âlimden birinden ve etkilemiş oldukları yazar ve sanatçı kuşağından gelmektedir.

Kanımca, bu iki figür arasında daha geniş kapsamlı bir etki yapmış olanı Watts'tır; zira bayağılaştırma riskini göze almak pahasına da olsa, Zen ve Taoculuk'un içgörülerini Batı biliminin ve psikolojisinin diline tercüme etmek konusunda en kararlı gayreti o göstermiştir. Görev bildiği bu işe dikkat çekici ve şirin olmaya ve felsefeye, adeta eğlenceli bir oyunmuşçasına katılmaya yönelik afacanca bir hevesle yaklaşmıştır. Bu kolaylıkla patavatsızlık olarak algılanabilecek bir üsluptur ve oldukça kibirli eleştirilere maruz kalmasına yol açmıştır: bir yandan onu mistik temayüllerine yaraşmayacak ölçüde ipsis sapsız bulan elitist Zen sofularından (bir keresinde böyle birinin bana kendini beğenmiş bir edayla "Watts hiç satori yaşamamış" dediğini hatırlarım), öte yandan ise onun Zen'i halka indirme eğilimini, bir akademisyenin sözleriyle, "Zen'in Norman Vincent Peale'ı" gibi olmakla yermeye meyilli olan meslekten felsefecilerden. Bu, bir fikri akademiden ya da herhangi bir kısıtlı kültün sağlayabileceğinden daha geniş bir kitleye ulaştırmak üzere gözünü karartan herkesin karşılaşacağı türden tipik ve kaçınılmaz bir dirençtir –ve Watts'ın kitapları ve makaleleri arasında *Psychotherapy East and West* gibi oldukça sağlam entelektüel başarılar bulunduğunu görmezden gelir. Böylesi

aristokratça eleştiriler çoğu kez, üzerinde çalıştıkları konuyu halkın benimseyebileceği bir biçimde ifade etmeye tenezzül etmeyen kimselerden gelir. Zira bu kimseler kendilerini, sadece ufak bir uzman çevresinin ötesinde hiçbir şey açısından akla gelebilecek herhangi bir önem arz etmediği için saflığını muhafaza eden bir çalışma konusuyla sınırlandırma yolunu seçmişlerdir.

Gelgelelim, bir bakıma, Zen'i halkın benimseyeceği bir şekilde ifade etmenin yolu gerçekten de yoktur. Geleneksel olarak, bu dinin içgörülerini aşırı ölçüde talepkâr ve içinde sözlü ifadelerle neredeyse hiç yer olmayan bir disiplinin bir parçası olarak doğrudan ustadan çırağa aktarılagelmiştir. Zen ne din değiştirmeyi gerektirecek bir öğreti, ne de bir teolojidir; daha ziyade, böyle bir deneyim yaşayabilmek için insanın zihninin gardının düşmüş olduğu bir anda yakalanıp kurnazlıkla buna sevk edilmesini gerektirebilecek türden, kişisel bir aydınlanmadır. Dolayısıyla öyle görünmektedir ki, Zen'i öğretmenin en iyi yolu, her şeyden söz edip Zen'den asla söz etmemek, bu aydınlatıcı kıvılcımın kendi öngörülemez ahengiyle zuhur etmesine izin vermektir –Suzuki'nin öğrencilerinden besteci John Cage de müziğini aşağı yukarı böyle kullanır. Benzer şekilde, Watts'ın San Francisco'daki çalışma arkadaşlarından birini öğrencileri bu temel deneyime, oyun provaları izlenimi veren fakat ancak hiçbir zaman bir prodüksiyona dönüşmesine niyet edilmemiş bir oyunun provaları olabilecek çalışmalarla yaklaştırmaya çalışırken seyretmişliğim vardır. Watts'ın sıkça iş birliği yaptığı Charlotte Selver'ın duyu farkındalığı derslerinin

altında yatan niyet de hemen hemen aynı gibi görünür.⁵³ Watts'ın kendisi ise bu dolaylı stratejileri en çok, metinlerinden veya toplu derslerinden ziyade, özel kurslarının bir parçası olarak kullanır.

Şimdi, eğer Zen'in özü bu türden bir psişik jiujitsu ise, o hâlde bu dinin kendi koşulları açısından bakıldığında, gençliğin aşağı yukarı son on yıldır Zen ile olan hasbîhâli faydasız olmaktan da beterdir. "Bilenler konuşmaz; konuşanlar ise bilmez" –ve benim, kültürümüzde özgün denmeye layık olabilecek herhangi bir şeyin köklenmiş olup olmadığının kararını verme işini Zen üstatlarına bırakmam gerekir. Gelgelelim, San Francisco beatlerinin ve o günden bugüne genç neslimizin büyük kısmının Zen'de kendilerine gerekli olduğunu *düşündükleri* bir şey bulmuş ve yollarına, bu yabancı gelenekten ne anladılarsa onu ivedilikle bu ihtiyacı karşılamak için bir gerekçe olarak kullanarak devam etmiş oldukları kesindir. Bu durum aşağı yukarı Schopenhauer'in Upanishadlar konusundaki kısıtlı bilgisinden yola çıkarak özenle, esas itibarıyla kendi kuşağının Romantik *Weltschmerz*'inin bir ifadesi olan bir felsefe üretme girişimine benzetilebilir.

Zen'in gençlere sunduğu ya da sunar gibi görüldüğü şey neydi? Zen'in sahip olduğu büyük avantajın (eğer buna avantaj denebilirse tabii) benim "ergenleştirme" diyerek

⁵³ Charlotte Selver'in çalışmaları hakkında bir yorum yazısı için bkz. "Sensory Awareness and Total Functioning," *General Semantics Bulletin* No. 20 ve 21, 1957, ss. 5-16. Bayan Selver'in sistemi artık Kaliforniya'daki Esalen gibi revaçta spa merkezlerinin ticari stoğu hâline gelmiş olan bütün o çeşitli dokunma ve kendini ifade etme temelli terapilerin bir öncelidir.

ifade etmiş olduğum şey karşısındaki alışılmadık savunmasızlığı olduğu hissinden kaçınmak zordur. Yani: Bayağılaştırılmış hâliyle Zen, çok sayıda ergen özelliğiyle dikkate şayan bir biçimde tam uyum gösterir. Bilge bir sessizliğe olan, Hristiyanlık'ın vaaz ve nasihatlerle bıktıran tavrıyla güçlü bir zıtlık gösteren bağlılığı, gençliğin değişken ruh hâllerinin etkisi altındaki derdini anlatmaktan aciz tutumuyla kolaylıkla ittifak edebilir. Kerouac'ın *The Dharma Bums*'ında Sal Paradise Zen ustalarının öğrencilerini neden bir çamur birikintisine attıklarını sorar. "Çünkü onların çamurun sözcüklerden daha iyi olduğunu anlamalarını isterler." James Dean'in dili bağlı anlaşılmazlığına hayranlık duyar hâle gelmiş ve bir mesaj verilirken kullanılan yol mesajın ta kendisi olduğuna inanmaya gönüllü olan bir neslin konuşmanın yersiz olduğunu kabul eden bir geleneğe kucağını açacağı aşikârdır. Benzer şekilde, Zen'in paradoksa ve gelişigüzeelliğe olan düşkünlüğü de sağlıklı bir şekilde huzursuz, fakat henüz biçimlenmemiş zihinlerin karışıklığıyla rahatlıkla özdeşleştirilebilir. Belki de hepsinden önemlisi, Zen'in ahlak kurallarına karşı gelen tavrı ergenlerin özgürlük ihtiyacına bir mesnet olabilir, özellikle de teknokrasinin rekabetçi zorlamalarından ve boyun eğdirmelerinden haklı bir rahatsızlık duyanlar için. 1950'lerin başında San Francisco'daki bazı genç Amerikalı yazarların Zen'i keşfetmeleriyle Mayıs 1968'de kuşatılmış olan Sorbonne'un duvarlarında görülen, "Yasaklamak yasaktır" yazılı ilânlar arasında pekâlâ hemen anlaşılmayan, gizli bir bağlantı olabilir. Lewis Mumford'ın söylediği gibi:

Ritüel düzen artık büyük ölçüde mekanik düzene geçiş yapmış olduğundan, bugün genç neslin makineler karşısındaki

başkaldırısı düzensizliği ve gelişigüzeelliği teşvik etmeyi alışkanlık hâline getirmiştir. . .⁵⁴

Zen'in ahlakla ilgisizliği, düşünebileceğimiz üzere, cinsellik söz konusu olduğunda hızla özellikle vurgulanır hâle gelmiştir. Ve bu bakımdan, Avrupalılar ve Amerikalılar tarafından Doğu'ya yapılan en son yolculuk *gerçekten de* yeni bir yola çıkıştır. Yirmili ve otuzlu yılların Vedantacılığı daima ciddi ölçüde, sözcüğün en sofu anlamıyla, tefekküre dayalı olmuştur. İnsan Vedantizm literatürüne bakınca yandaş kitlesinin, swami idealini keyifli bir inzivanın başındaki bir İrlandalı Cizvit rahip tarafından müşfik bir şekilde doğu etkisine sokulmuş bir versiyonu olarak gören, çok yaşlı ya da sararıp solmuş kimselerden oluştuğu hissine kapılır hep. Şimdi yeniden gençlerden rağbet görmekte olan Hermann Hesse romanları bu manevi cinsiyetsizlik ruhunu taşırlar. Fakat Doğu'nun şimdi karşı kültürden ilgi gören gizemleri daha öncelerin bu Hristiyanlaştırılmış yorumundan tamamen kopmuştur. Hatta bu yeni oryantalizmin en çarpıcı yanı büyük ölçüde cinsellik içeren aromasıdır. Şayet Kerouac ve meslektaşlarının benimsemiş oldukları Zen'de özellikle cazip buldukları bir şey varsa, o da beraberinde *Kamasutra* ve Tantrik gelenekten, neredeyse hiç ayırım gözetmeksizin getirdiği mübalağalı erotizm mirasıydı. Bu yine, büyük ölçüde, savaş sonrasında görülen aşırı serbestliğin kendine dini bir mesnet arayışını, buluşunu ve ondan azami faydayı

⁵⁴ Lewis Mumford, *The Myth of the Machine* (New York: Harcourt, Brace&World, 1967), ss. 62-63. Ama Mumford bu başkaldırı tarzının "en az taaruzda bulunmaya çalıştığı o rutin kadar kompulsif ve 'anlamsız' olan bir ritüele" de dönüşebileceğine dair bir uyarı yapar.

elde edecek şekilde yararlanışını andırır. Alan Watts'ın 1958'de oldukça geniş bir okuyucu kitlesine ulaşan bir eleştirisinde belirttiği gibi, "Beat Zen" in büyük kısmı "bir aşırı serbestlik bahanesi . . . basit bir akılsallaştırma" idi. Kerouac'ın son moda Zen damgasını, ". . . varoluşsal düzeyde 'her yolun mubah olduğunu' sanatsal ve toplumsal düzeylerde de 'her yolun mubah olduğu' düşüncesiyle karıştırıyor" diyerek nezaketle eleştirir Watts. Ve Zen'i böyle anlamak,

toplumdan uzaklaşmasını gerekçelendirmek için bölük pörçük Zen ve caz jargonu kullanarak zevk peşinde koşan havalı, çakma-entelektüel hipster'ın [önde gidenine dönüşme riski taşır] ki aslında bu, başka insanları olağan, nasırlaşmış bir şekilde sömürmekten başka bir şey değildir. . . . Fakat böyle tipler bütün manevi ve kültürel hareketlere katılarak onları yaratıcılarının asla kastetmemiş oldukları aşırılıklara taşıyan birer sahte surettir, aşağı kademelerde bulunan kötü taklitler. Bu bakımdan, beat Zen insanın terapi olarak kendisine saklamasının daha yerinde olacağı bir şeyi sanat ve yaşam diye idealleştirerek kafa karışıklığı yaratmaktadır.⁵⁵

Şayet Zen, Ginsberg'in kuşağının büyük kısmının bildiği ve duyurduğu gibi, ham basitleştirmelerden yara almışsa, gençliğin bu yolla değersizleştirdikleri şeyin Suzuki ve Watts gibi adamlar tarafından ifade edilen biçimiyle, insana ve doğaya dair o mutat bilimsel anlayışa yapılan radikal bir

⁵⁵ Alan Watts, "Beat Zen, Square Zen, and Zen," *This Is It, and Other Essays on Zen and Spiritual Experience* (New York: Collier Books, 1967).

eleştiriyi kucaklayan bir düşünce kütlesi olduğu teslim edilmelidir. Gençler Zen'i sığ bir anlayışla benimsemişlerse de, onu sağlıklı bir içgüdüyle kavramışlardır. Ve onu kavrarken, konu üzerine yazılmış kitaplar almış, verilen derslere katılmış, özlü sözleri yaymış ve genel olarak, daha derin bir anlayışa sahip az sayıda iyi kafanın egemen kültürü yüksek sesle eleştirebilecekleri bir ortam yaratılmasına katkıda bulunmuşlardır. Gençliğin Zen'den anladıkları şeyin o saygıdeğer ve ele avuca sığmaz gelenekle pek bir alakası yoktur: ama bir çırpıda benimsedikleri şey, *gerçekten de*, pozitivist ve kompulsif bir şekilde zihne dayalı olanın nazik ve şen bir reddiydi. Bu, teknolojik toplumumuzun neşesiz, gasp edici ve aşırı bencil düzenine karşı gelmeye yönelik, kendiliğinden bir dürtüyle çıkılan bir yol olmaya hâlâ devam eden bir gençlik kültürünün başlangıcıydı.

Bu, belli bir noktadan sonra Ginsberg'in *Ayçiçeği Sutrasi'nin* (1955) ne kadar sahici bir "Budist" şiir olduğunu sormanın kitabı olmaktan pek öteye geçememeye denk düştüğünü söylemenin bir başka yoludur. Çok da Budist bir şiir olmayabilir. Ama son derece şefkat dolu, dünyanın alelâde harikulâdeliklerine duyulan apaçık bir hayranlığı ifade eden bir şiir olduğu *kesindir*. Toplumumuzun ilerleme adı altında etrafını mekanikleştirmesine ve merhametsizleştirmesine yol açan o insan merkezli kibrini sorgulayan bir duyarlılık ileri sürer. Ve bu insana yaraşır güzel hisleri ifade ederken ilham kaynağı olacak böylesi bir yabancı geleneği araştırarak toplumumuzun "din" olarak benimsediği şeyin durumu hakkında bir yorum yapmanın yolunu ancak, hâlâ gençlerimizden en çok ilgi gören şair olan bu şair bulabilirdi.

Aynı şeyi, Ginsberg'in Hinduizm'e olan daha güncel ilgisi için de geçerlidir. Paterson, New Jersey'li genç bir Yahudi şairi alıp Ganj Nehri'nin kıyılarına götürüp onu Amerika'nın en büyük Hindu gurusuna dönüştüren şey, hiç değilse, çağdaş ruhun etkisi altındaki büyüleyici bir arayış yolculuğudur. Peki ama onun söz ettiği Hinduizm gerçek Hinduizm midir? Ben bu sorunun konumuzla alakası olmadığı kanısındayım. Burada çok daha önemli olan şey, *The Wichita Vortex Sutra* ve *Who Be Kind To* gibi –ki ikisi de insanîyetin ve merhamet hisleriyle dolu başkaldırının çok etkiliyici ifadeleridir- son derece dikkate şayan şiirleri ortaya çıkaracak ruhu bulmak için ta içinde hissettiği, egemen kültüre sırtını dönme zorunluluğudur. Daha da önemli olan şey ise, toplumsal olgudur: mantralar söyleyen Hindu Ginsberg vardığı son noktada kendini toplumdan soyutlamış eksantrik bir kimse değil, aksine, genç kuşağımızın en önde gelen sözcülerinden biri olarak bulunur. Ginsberg'ün izinde, gençlerimiz inek çanları kuşanır, kulaklarına çiçekler sıkıştırır ve ilâhiler dinleyerek vecde gelirler. Ve ona dikkatle kulak kesilen bu kitle ile Ginsberg muhalif gençlerimiz arasında, herhangi bir Hristiyan ya da Yahudi din adamının ulaşabileceğinden ya da harekete geçirebileceğinden daha büyük bir insan topluluğuna hitap eder. (Merhum A. J. Muste'nin yaşamın son yıllarında yaptığı etki bir istisna sayılabilir. Fakat unutmamak gerekir ki, Muste her zaman rahiplik kimliğini mümkün olduğunca silik tutarak hareket etmiştir.)

İşin aslı, biz bir Hristiyanlık sonrası devri temsil etmekteyiz –Ginsberg'ünkünden çok daha meziyetli kafalar, merhum Thomas Merton gibi mesela, egemen dinî gelenek

içinde büyük hazineler bulma umuduyla kazılar yapmış olsalar da. Fakat uzun zamandır Hristiyanlık Tanrısı'nın ölümünün ardından olacağını beklediğimiz şeyler konusunda kesinlikle yanılmış olabiliriz; yani, teknolojik maharet saplantısında kasvetli ve ruhtan yoksun bir hâlde olan, baştanbaşa dünyevileşmiş, enikonu pozitivist bir kültür. Bu, Aldous Huxley'nin 1930'larda yazmış olduğu *Cesur Yeni Dünya*'da öngördüğü dünyaydı. Ancak 1950'lerde, yeni bir neslin doğmakta olan ruhunu keşfetmesiyle, Huxley'nin ütopyacı tasavvuru neşelenerek bize Ada'da sunduğu tasarıma dönüştü; Budizm'i temel alan şiddetsiz bir kültürün olduğu ve saykodelik uyuşturucuların hüküm sürdüğü bir tablo. Sanki bir anda bu ihtimalin doğuşunu görmüş gibiydi: Hristiyanlık devrinin ve hemen ardından gelen o "kısır dönemin" ötesinde duran şeyin yeni, eklektik bir dinî uyanış olabileceği ihtimali. Ve işte bu tam olarak, şimdi karşı kültürün yaygın bir gerçeği olarak karşımızda duran şeydir. Muhalif gençlik sahiden de dinsiz değildir. Billy Graham'ın ya da William Buckley'nin gençliğin uğruna savaş açtığını görmeyi umacakları türden bir din değildir onlarınki –ama yine de dindir. Zen ile başlamış olan şey şimdi hızla, belki de fazla hızlı bir şekilde dallanıp budaklanarak bir yabancılaşma fantazmagoryası hâlini almıştır.

Böyle bir şey olacağı hiç akla gelir miydi? En azından Aydınlanma'dan bu yana, radikal düşüncenin başlıca itici kuvveti din karşıtı ve açıkça değilse bile kafa tutarcasına tanrısız olmuştur –ilk Romantikler istisna sayılabilir. Ve Romantikler arasında bile, en dini bütün olanlar genellikle politik bakımdan en gerici olanlar olmuşlardır; geri kalanları için ise, Romantik akımın projesi dinden o temel "hissini" soyut-

lamak ve onu küçümseyerek geleneksel formülasyonlarının arkasında bırakmak olmuştur. Sözüm ona Batılı devrimciler her zaman militanca şüpheli bir laik geleneğe bağlı olmuşlardır. Yozlaşmış dinî geleneğin reddi, neredeyse otomatik olarak manevi olan her şeyin tümüyle reddedilmesine gitmiştir. Böylelikle “mistisizm” Marksizm’in lügatındaki en ayıp sözcüklerden biri olmuştur. Diderot’dan beri, rahipte radikal kişinin istediği tek bir şey vardır: son kralı durdurmak için gereken o yüreklilik. 1921 yılında, “dinsiz yarım yüzyıl” dediği dönemin (Darwin’den başlayarak hesap ediyordu) entelektüelleri hakkında yazarken Shaw, durumu şöyle özetlemiştir:

Zihinlerimiz dünyanın tasarım, amaç, beceri ya da zekâ olmadan –kısacası, yaşam olmadan- da ayakta durabileceği fikriyle kendinden geçmişti. . . . Kendimizi saçmalama düzeyine indiriyor olabileceğimize dair en ufak bir şüphe duy-maksızın, tıpkı ağaçların ormanda öylece durup bilinç olmaksızın muhteşem şeyler yapabildikleri gibi, British Müzesi Kütüphanesi’nde bulunan bütün kitapların, rafta durdukları hâllerıyla insan bilinçli olmasaydı da kelimesi kelimesine aynı şekilde yazılabileceğini iddia etmekten sap-kınca bir zevk alıyorduk.

Bunun ilk etkisi coşku vericiydi: evden kaçan bir çocuğun karnı acıkıp kendini yalnız ve korkmuş hissettiği ana dek yaşadığı o özgürlük hissini yaşıyorduk. Bu aşamada, Tanrımızın geri gelmesini arzulamıyorduk. En dindar büyük şairimiz William Blake’in insan biçimli puta Nobodaddy adını verdiği dördlükleri bastırır ve matbaacının tahmin hakkını bize bırakmaya mecbur kaldığı boşluklara bir şeyler uydu-rarak onunla alay ederdik. Rahibin Tanrı’yla maskara

edilmediğini vızıldanışını duyardık; ve Onu gönlümüzün çektiği gibi maskara etmek ve hiçbir zarar görmüyor olmak harikaydı. (*Methuselah’a Dönüş*’ün önsözünden.)

Bunları yazdığı sırada Shaw da uzun süredir kendi kuşağının aydınlarının şiddetli şüpheciliğini bırakmış, Dirimselcilik’in bir türünü benimseyerek onun yeni din olmasının kaçınılmaz olduğuna ikna olmuştu. Bunun yerine, yabancılaşmış sanatçıların, eksantrik psikiyatrların ve çeşit çeşit kaçığın durup dünyevileşmiş ana kültürü yermekten başka bir şey yapamadıkları o azınlık bölgelerinden biri hâline geldi. Yirminci yüzyılın bilimselleştirilmiş entelektüel fikir birliğini ciddi şekilde zorlayan tek şey, agresif bir savaş makinesinin ideolojisi olarak, faşistlerin değerini kaybetmiş mistisizmi oldu. Buna rağmen, daha önce belirtmiş olduğum gibi, faşizme tapınma gerçekten arkasında o çağın en dehşet verici teknokrasilerinden birinin yapılandırıldığı bir ön cephe olarak iş görmüş gibidir.

Ama şimdi, haftalık yer altı dergilerden herhangi birini gözden geçirerseniz sayfalarının İsa ve peygamberlerle, Zen, Sufizm, Hinduizm, ilkel Şamanizm, teozofi, Sol-El Tantrası ile dolup taşmakta olduğunu görürsünüz. 1966 yılında, uyuşturucu madde bulundurduğunu (oldukça utanmasız bir şekilde) itiraf ederek tutuklanana dek belediye encümenliği adayı olan Berkeleyli “avare rahip” Charlie (Brown) Artman’da eklektik dinseliliğin gerektirdiği şeyler mevcuttur: kara büyü kolyesinin içinde LSD zulası, Hindu tapınak çanlarından bir bileklik ve “Bebek İsa kafanızı açsın ve ağzınızı kapatsın” diyen kampanya sloganı. Satanistlerin ve Neo-Gnostiklerin, dervişlerin ve swami olduğunu iddia edenlerin . . . sayıları giderek artmaktadır ve karşı kültür

onlara bolca alan sunar. Çin buhurdanı taşıyan ve yeknesak bir şekilde Hare Krişna mantrası söyleyen, saç sakalına karışmış, inek çanlı kutsal adamlardan oluşan bir grubun olmadığı bir savaş karşıtı gösteri eksiksiz bir gösteri sayılamaz. *The Berkeley Barb* gibi bir haftalık yer altı dergi ilk sayfasında Washington memurlarına sağlam bir sol-kanat tokadı atar ama ortasındaki iki sayfalık reklam alanını yerel yogiler için çılgın bir mandalaya ayırır. Ve arka sayfalarda da muhakkak “Kozmik Bilinç ile doğrudan iletişim kurmak için meditasyonlarında 136 sembol kullanan farkındalık sahibi insanlardan oluşan eşsiz bir grup olan . . . Farkındalığa Hizmet Edenler” grubunun dört sütunluk bir reklamı çıkar. San Francisco’da basılan *Oracle* da bize saçlarında çiçeklerle anadan üryan Meryem Ana kılığındaki kadınların bebeklerini emzirirken poz verdikleri fotoğrafları sunar . . . ve bunun hiç de pornografik bir etkisi yoktur, en azından niyet bu değildir.

Genç kuşağımıza baktığımızda gördüğümüz şey her şeyden çok, Helenistik dönem kültlerinin barındığı, her türlü gizem ve kalpazanlığın, ayin ve törenin harikulâde bir ayrımsızlıkla birbiriyle kaynaştığı bir yuvayı andırır. Şu an için, biz öğretmenlik yapanların çoğu için bu durumda muhalif gençlerin için eğitim yolunda pek bir şey yapabilmek neredeyse imkânsızdır; çünkü geleneksel müfredatımız, en iyi hâlinde bile, egemen Batı kültürünü temel alır. Muhalif gençliğin ilgi alanlarından devrim politikasının alanına girmeyenler, genellikle normal akademik koşullarda ele alınamayacak kadar alışılmadık ya da fazlaca çaba gerektiren konulardır. Eğer hip gençlerden (a) Milton’ı ve (b) Pope’u bulmaları istenirse, muhtemelen şöyle yanıt

vereceklerdir: (a) Milton *derken?* ve (b) *hangi* Pope? Ama kabbala'yı ya da *I Ching*'i (ki bugünlerde sağlam hiplerin *I Ching* ile bir evlenmedikleri kalmakta) veya tabii ki *Kamasutra*'yı ezberden okumalarını istesek hiç fena bir iş çıkarmayabilirler.

Öyleyse karşı kültürün bize sunduğu şey uzun zamandır var olan ve Batı'daki üç yüz yıllık bilimsel ve teknik çalışmanın baş aracı olmuş olan o şüpheli, dünyevi entelektüelliğin dikkate şayan bir şekilde terkidir. Neredeyse bir gecede (ve şaşırtıcı biçimde, konu üzerinde hiçbir büyük tartışma yapılmadan) genç kuşağın kayda değer bir bölümü, adeta teknolojik toplumumuzun teknil çarpıklıklarını, genellikle de en az o kadar teknil okült sapmalarla acilen dengelemeye çalışmışçasına, o geleneği terk etmeyi seçmiştir. Sıklıkla olduğu gibi, bir kültürel mübalağa bir diğerini çeker; ikincisi ilkinin zıttı olsa bile muadilidir. Herman Kahn gibi bir adamın ellerinde, bilim, mantık ve sayıların kesinliği, karanlık toplu katliam sanatlarının bir parçası olarak kendi karikatürlerine dönüşmüşlerdir. Ama Kahn ve onun gibiler devlet kasasından heybetli ödenekler alır ve iktidar koridorlarına davet edilirler. Washington makamları bile Çin-Sovyet danışmanlarına “demonologjist” der –ve bu ifade nüktedan olmaktan çok uzaktır. Yani sözde bilimsel karar alma işi kendini bir tür vudu olarak ortaya koyduğunda, anlamsızlık insan işlerinin tam kalbinde yer alır. Ginsberg'in deyiimiyle “bir pespaye büyücüler ortaklığı.” O hâlde, “akıl” ne işe yarar?

Uzmanlık –teknik, bilimsel, idari, askeri, eğitimsel, mali, tıbbi- teknokratik toplumun mistagojisi olmuştur. Egemen elitlerin elinde hizmet ettiği başlıca şey mutlak güç

ve mutlak bilgi yanılsamaları yaratmak suretiyle halkın kafasını bulanıklaştırmaktır –tıpkı eski Mısır firavunlarının ve rahiplerinin cahil tebaalarının korku dolu uysallığına komuta etmek için gündemin tekellerinde oluşundan yararlandıkları gibi. Dik kafalı Wittgenstein bir zamanlar, felsefenin kendimizi dilin büyüünden koruma gayreti olduğunu söylemiştir. Fakat büyük ölçüde mantıkçıların ve teknisyenlerin etkisi altında ve sözde düşüncemizi büyüden kurtarma amacıyla, şu anda resmi dile ve toplum bilimlerine egemen olan bilimsel jargonu bizler yarattık. Bilgili insanlar konuştuklarında, artık tözlerden ve ilineklerden, varlık ve ruhtan, erdem ve zaaftan, günah ve kurtuluştan, ilâhi varlıklardan ve şeytanlardan söz etmiyorlar. Bunun yerine, kesin kalibrasyon imajı tam olan çok miktarda şeyle dolu ve “parametreler,” “yapılar,” “değişkenler,” “girdiler ve çıktılar,” “korelasyonlar,” “envanterler,” “maksimizasyonlar,” ve “optimizasyonlar” gibi belirsiz mekanik-matematiksel terimlerle süslenmiş bir sözcük dağarcığımız var. Bu terminoloji yalnızca lisans eğitimi aracılığıyla ulaşılabilen istatistiksel yöntemlerden ve yöntemsel gizemlerden sağlanır. Bir belgeye böyle bir dil ve sayısallaştırma ne kadar hâkimse, o belge o kadar “nesnel” kabul edilir –normal şartlar altında bu, “söz konusu araştırmaya ödenek vermiş kaynakları veya herhangi bir gelecekte yapılmış araştırmaya ödenek sağlama ihtimali olabilecek her türlü kaynağı ahlaki olarak daha az yıpratıcı” demektir. Sözcük dağarcığı ve metodoloji politikanın asıl etik varsayımlarını maskeler ya da onları itina ile askeri ya da politik zorunluluk cilâsı işi gören, kişisellikten arındırılmış bir retoriğe çevirir. Böyle ifadelerle düşünmek veya konuşmak, tescilli bir gerçekçi, bir “sağlam araştırma” insanı olmanın kesin işareti hâline gelir.

Böylelikle, ufacık bir Asya ülkesini bombalayarak ona, bütün İkinci Dünya Savaşı boyunca Avrupa'ya verilenden daha fazla hasar vermenin adı "yoğunluğu arttırma" olur. Bir düşman ülkede birkaç milyon sivili yakarak ve patlatarak öldürmekle tehdit etmeye de "caydırma" denir. Bir şehri radyoaktif enkaza çevirmenin adı bir şehri "ortadan kaldırma" olur. Bir toplama kampı (ki hâlihazırda siyasi hapishane demenin kibar yoludur) "stratejik mezra" olur. Savaşta iki tarafın yaptığı katliamın mukayesesine "öldürme oranı" denir. Cesetlerin toplam sayısına ise "ölü sayısı." Zencileri kent dışına sürmenin adı "kentsel yenileme" olur. Halkı dolandırmak için dâhiyane yeni yollar bulmaya "pazar araştırması" denir. Çalışanların huzursuzluğunu bastırmaya ise "personel idaresi." Mümkün olan her fırsatta, korkunç gerçeklerden şifreyi andıran baş harf kısaltmalarıyla ve formülü andıran tabirlerle söz edilir: ICBM, CBR, megaölümler ya da falanca "harekât," filanca "harekât." Öte yandan, daha renkli, duygu içeren ifadeler kullanıldığında – "yoksullukla savaş," "insanların yürekleri ve kafaları için savaş," "uzay yarışı," "Yeni Cephe," "Büyük Toplum" gibi-bahsi geçen konuların yalnızca propagandacı kurmacalar ya da dikkat çelmeye yönelik unsurlar olarak var olduklarından emin olabiliriz.

Wichita Vortex Sutra'da Ginsberg, teknokrasinin sözcüklerle yaptığı hokkabazlığı şöyle yerer:

Savaş dildir,

Reklam amacıyla

istismar edilmiş dil,

gezegene egemen olmak için hokkabazca

kullanılan dil,

Kara Büyü dili,
Gerçeklik formülleri –
Komünizm 8 harfli bir sözcüktür* (ç.n.: orijinali “Communism is a 9 letter word”)
beceriksiz hokkabazların
toprağı altına çevirmek için yanlış simya formülüyle
kullandıkları
zanlarıyla, elden düşme adamotu terminolojisiyle hareket
eden
dehşete düşmüş cincilerin. . .

Hiç şüphe yok ki hükümetler daima gerçeklerin üstünü örtmek için bu tür dilsel gizleme yöntemlerinden yararlanmışlardır. Bu ahlaksızlığı yapan yalnızca bizim resmi makamlarımız değildir elbette. Marcuse Sovyetler Birliği’nin sonu gelmezcesine yinelenen basmakalıp sözleri için –“savaş yanlısı kapitalist emperyalizm,” “halkların demokratik” fa-lancası, hep aynı isimlere bağlanan aynı sıfatlar- Marksist lügatten faydalandığını ustaca göstermiştir.⁵⁶ Ama bizim duruma özel olan ironi, bilimsel olarak nesnel olma iddiasında olan, teknolojikleştirme ürünü bir sözcük dağarcığının zekâyı yeni baştan efsunlama amacıyla kullanılmasıdır.

Devletin bilimi ve akli politik kara büyüünün hizmetçileri iken, kötülüğü bertaraf etmesi umudu içinde “iyi titreşimler” arayışıyla, okült bir Jungcu endişeye balıklama atladıkları için gençleri suçlayabilir miyiz? Elbette, kısa bir süre sonra o buldukları şeye tıka basa doyarlar. Onu tek lokmada yutarlar

⁵⁶ Marcuse, *Soviet Marxism: A Critical Analysis*, s. 88.

–ve bunun sonucu gülünç derecede saçma bir kibirle uydu-
rulan masallar olabilir. Koskoca dinî geleneklerle, sanki bir
sürü ucuz bibloymuşlarcasına oynanır. Detroit’te bir ışık
gösterisi grubu “Gautama’nın Pörtlemiş Göz Yuvarları” is-
mini seçer ve Beatles grubunun üyeleri, mistik mallarını
Londra’nın bütün metro istasyonlarında pazarlayan bilhassa
bön bir swaminin söyledikleri üzerine yaptıkları tefekkürle
onun yolundan gitmeye karar verirler –ve birkaç ay sonra,
geçmiş bir moda gibi bundan vazgeçerler.

Hayır, gençler bu geleneklerin esas derdini tam
olarak anlamıyorlar. Yüzyılların bilgeliği birkaç yeni özlü söz
karıştırarak keşfedilmez –belli bir bilgi birikimi ya da din de
birkaç tılsım kuşanmakla ve LSD yutmakla öğrenilmez.
Böylesine yüzeyselce yapılan bir harmanlamadan çıksa çıksa
Timothy Leary’nin kolay bağdaştırmacılığı gibi bir şey çıkar:
“bir şekilde” her şey birdir –ama tam olarak ne şekilde
olduğuna takılmayın. Elli yıl önce, Swami Vivekananda Sri
Ramakrişna’nın öğretilerini Amerika’ya ilk getirdiğinde,
yüksek sosyeteden bir grup heveskârı bu öğretilere olabild-
iği kadar inanmaya ikna etti. Bunun sonuçları kısa ömürlü
olduğu kadar gülünçtü de. Fakat gençlik kültürümüz işe da-
ha yeni başlıyor. Keşfin, denemenin ve tahammülsüz hay-
ranlığın mübalağalı bir şekilde kabarak tepe noktasına
ulaştığı ortamda, gençlerden arayışlarını disiplinli bir düzen
içinde yapmalarını beklemek fazla olurdu belki de –ve
kuşkusuz, onları o mutlu keşmekeşlerinden çıkarmaya
çalışmak da akılsızca bir iş olurdu. Uzun zamandır gizli kal-
mış bir hazineye denk geldiler ve eski cici bicilerle oynamak-
la meşguller.

Genelde itinasız olan bütün o bayağılıklarına, o egzotik yığının arasında kendini kaybetme eğilimine karşın, gençliğin kültürümüzün mit, din ve ayine beslediği kemi-kleşmiş önyargıyı kazıyıp atmaya dair duyduğu bu toptan istekte iş başında olan güçlü ve önemli bir kuvvet vardır. Aklın rehberliğindeki yaşamın (Akıl, büyük a ile) bizlere bir zamanlar Voltairelerin ve Condorcetlerin öngörmüş oldukları o uygarlaşmış iyileştirmeler gündemini getirmeyi başaramamış olduğu ortadadır. Sahiden de Akıl'ın, mad-desel ilerlemenin, bilimsel dünya görüşünün insan ve doğa hakkında sağlam olmayan fakat ustaca örtülmüş kabullere dayanan yalnızca daha üst düzey hurafeler olduklarını sayısız biçimde ortaya koymuşlardır. Bilimin ihmal hatalarıyla serpildiği söylenmiştir. Gerçekten de doğrudur; ve üç yüz yıldır, o ihmaller Gal'in madencilik yapılan kasabalarını çevreleyen cüruf tepelerini andırırcasına birbiri üstüne yığılmaktadır: insanların ulaşmayı başaramamış oldukları şiddetli arzularının oluşturduğu ve coşkun bir heyelânda çağlayarak dağılma tehlikesiyle göz dağı veren heybetli, uçurumlarla dolu dağlar. Manevi bir yaşantının (1) sana-tçılara ve marjinal hayalperestlere bırakmanın en uygunu olduğu delice bir kıyı; (2) eski dönemler üzerine çalışmalar yapan âlimler için bir tarihi hurdalık; (3) profesyonel an-tropolojinin son derece uzmanlaşmış bir tamamlayıcısı, (4) ruhban sınıfının halen kullandığı fakat daha aydınlanmış üyelerince hafifletilmiş olan, maziden kalma bir sözlük olduğu yönündeki, özellikle de akademilerde hüküm süren kabulden ötürü, anlık kavrayışımızın feci ölçüde daralmış olduğunu görmezden gelmek artık büsbütün imkânsızdır. Bu yaklaşımlar söz konusu olduğunda, mitin, ritüelin ve törenin canlı gücünün kurulu entelektüel düzene nüfuz etmesi ve

herhangi bir varoluşsal önem arz etmesi (yalnızca akademik bir önem arz etmenin aksine) beklenemez. Şayet mutlak ilim insan deneyiminin bu alanlarına dokunuyorsa, bunu sıradan bir şekilde bilgi yığına niyetiyle yapmaktadır; değer kurtarma umuduyla değil.

Akademisyenler ve entelektüeller zihin temelli yaşantıyı kibirli bir tutumla bu şekilde budadıklarında, Michael Novak'ın münasip bir şekilde sözünü ettiği o “orta sınıf laik hümanizme” varırız.

Kendini bilinemezliği içinde mütevazı görür ve metafizikçilerin, teologların ve hayalperestlerin “mistik uçuşlarından” kaçınır; müstesna edebiyatın ve felsefenin alanına giren derin ve tutkulu deneyimler söz konusu olduğunda temkinli ve mesafelidir. Kendini bu dünyayla ve ona dair meselelerle, bereket versin ki büyük ölçüde kesin formülasyonlara tabi ve dolayısıyla da kısıtlı ama rahatlatıcı bir kesinliği olduğu ortaya çıkan meselelerle sınırlar.⁵⁷

Bence önümüzdeki kuşakta çok sayıda öğrenci bu indirgemeci hümanizmi reddetmeye başlayacak, insan kişiliğinin egemen kültürümüz tarafından çok zamandır “mistik” olduğu gerekçesiyle yok sayılmakta olan o karanlık yanının çok daha derin bir şekilde incelenmesini talep edecektir. Gençliğin bu mitsel-dinsel merak rönesansı kültürümüzü zenginleştirmeye dair çokça umut vaat

⁵⁷ Michael Novak, “God in the Colleges: The Dehumanization of the University,” Cohen and Hale, *The New Student Left*, ss. 253-65'te.

ettiğindendir ki, gençler, sıkça olduğu gibi, onu cehaletleriyle akran grubu sembol ve sloganlarından oluşan, müphem bir şekilde cüretkâr ve netice itibariyle alelâde olan bir gizlemlerle derlemeye indirgediklerinde insan hayal kırıklığına uğrar. Böyle olduğunda, kültür yerine kolaj buluruz: rastgele bir üst üste yığma, sanki egzotik seçmeler bulmak için Din ve Etik Ansiklopedisi’ni ya da *Celestia Arcana*’yı didik didik edermişçesine. Sözelimi, Londra’da basılan yer altı gazete *International Times*’ı açarsınız ve orada Aleister Crowley hakkında büyük bir makale bulursunuz. Taşkın muamele sansasyonel yüzeyden öteye geçmez –ve böylesi bir sima söz konusuyken zaten daha ne kadar ileriye gitme imkânı vardır ki? Yer altı basınına egemen olan şey çoğu kez o basit evirme yöntemidir: eğer normal gazeteler “skandal” demişse; *biz* “hayret verici” diyelim. Fakat anlayış daha öteye geçmez. Ayrım yapmaya değil, yalnızca manipüle etmeye yönelik bir çaba vardır: konu hakkında soru sorma; sadece onu bir çubuğa tuttur ve bir bayrak gibi salla. İşte bu noktadadır ki, bence bizlere iş görmemize yarayacak çok şey sunmakta olan gençler, olgunlaşmış kafaların yardımını gereksinmektedirler ki derin ile sığ olan arasında, hurafe ile makul olan arasında sağlam ayrımlar yapılabilsin.

Bütün bu puslu dinselilikleri aracılığıyla neye ulaşmaya çalıştıkları kesinlikle kritik bir ayrımdır. Meselenin aslı şudur: hiçbir toplum, bizim ağır biçimde laikleşmiş teknokrasimiz bile, asla gizem ve büyü ritüel olmadan yapamaz. Bunlar toplumsal yaşam bağlarının ta kendisidir, kolektif toplum kumaşını dokuyan ve düzenli aralıklarla kolektif olarak olumlanması gereken, sözle açıkça ifade edilemeyen varsayımlar ve motivasyonlardır. Fakat bir zihni

açmaya ve canlandırmaya çabalayan büyü vardır, bir de onu zayıflatmaya ve aldatmaya çalışan büyü. Bir nahos manipölasyon amacıyla yukarıdan dayatılan ritüeller vardır; bir de insanların, imgelemi özgürleştirme ve kendini ifade etmenin yollarını araştırma amacıyla demokratik olarak katıldıkları ritüeller. Bazı gizemler vardır ki, devletin gizemleri gibi, kirli gizemlerden daha evla değildirler; fakat bir de, topluluk tarafından (eğer öylesi varsa) bir radikal eşitlik durumuyla karşılanan ve yaşamı huşu ve ihtişam deneyimleriyle zenginleştirmek amacıyla paylaşılmak üzere var olan gizemler vardır.

Şarlatanca tantanalarla dolu bir başkanlık kongresi ya da seçim kampanyası, haysiyetsiz bir politikacılığı demokratik bir dayanakla örtme amacı güden adi bir ritüele bariz bir örnektir. Benzer şekilde, ustalıkla işlenmiş bir propagandanın üretilmiş olan ve isterik hüsrarlardan faydalanan modern savaş humması, sapkın bir kanlı ritüeldir. İnsan ya da hayvan kurban etme ayinine bir geri dönüştür, ama artık öylesine yüksek bir yere yerleştirilmiştir ki onda eski çağlardaki orijinalinin, çirkin de olsa dolaysız ve kişisel olan tatminlerinden eser yoktur. Dolayısıyla tek bir kurban değil, milyonlarca kurban gerektirir: toplu haber araçlarında yalnızca basmakalıp örnekler olarak tanıtılan anonim insan toplulukları. Öldürülenin kanı hiçbir zaman görülmez ve ona dokunulmaz, ya dehşet ya da güçlü bir tatmin gerekçesiyle. Bunun yerine bir savaşçı, belki de çekine çekine askere yazılmış olan bir savaşçı, yükseklerden bir bomba atar ya da bir uzaktan kumandayı ateşler –ve çok uzakta bir yerlerde koca bir şehir büyük bir ıstırap içinde ölür. Harekât düzeneksel olarak tam isabetli olmuş, karargâh tarafından

nesnellikle planlanmış ve soğukkanlılıkla gerçekleştirilmiştir. Hatta bu katliama dair istatistikleri gazetelerden okuyarak toplum da savaşın ölüm-kalımına katılır. Paul Goodman'ın söylediği gibi, savaşlarımız daima daha cinai ve daha az öfkeli bir hâl almaktadır –ya da belki daha az sahici öfkeli demeli, zira öfke (1984'te Büyük Birader'in vatandaşlara sunduklarına benzer) tertiplenmiş imgelere ve soyut ideolojik meselelere ekleşen, kontrol edilen ve yerleştirilen bir duygudur.

Bu boş yabancılaştırıcı ritüelleri, bizim hippilerimizin edindikleri antropoloji bilgilerine dayanarak ve saf esinle buluverdikleri ritüellerle kıyaslarsanız, iyi ve kötü büyü arasındaki fark yeterince açık bir şekilde belirecektir. Bir kabileyi andıran gençler, yaz dönümünde güneşi doğarken ve batarken selamlamak üzere halka açık bir parkın bir tepesinde cıvı cıvı kıyafetlerle toplanırlar. Her biri kendi hislerine göre dans eder, şarkılar söyler, sevişir; herhangi bir plan ya da düzen olmaksızın. Bu noktada, olay halk kültürü açısından incelendiğinde belki acınası ölçüde yapay görünür –fakat neticede niyet çok mu manasızdır? Burada topluluk hâlinde tutkuyu ifade etme, bağırma ve tepinme, kucaklama ve oynama şansı vardır. Herkesin etkinliğe eşit erişimi vardır; kimse yanlış yönlendirilmemiş ya da manipüle edilmemiştir. Krallık da, iktidar da, ihtişam da fena bir tehlike altında değildir. Belki, bütün bunlar olup bitmekteyken, birileri her gün orada olan güneşte ve her yıl gelen yazda aslında hep orada olan o ifadesi mümkünsüz olan ve fark edenleri daha sahici birer insan yapan azameti keşfedebilir bile.

Böyle şen gösterileri hiçbir politik işe yararlığı olmayan bir alay marjinal *joi de vivre* olarak görüp gözden çıkarmak kolaydır. Fakat bence bu bir hata olur. Burada, bu tür doğaçlama ritüellerde, kutsal vazedilen bir şey vardır –ve gerçekten de bu yakıştırmayı hak eder: mevsimin olağanüstülüğü, dünyada böyle parlak bir canlılıkla bulunan bu insan hayvanı olmanın neşesi. Ve tüm insanların, davaların, rejimlerin ve hiziplerin üstünde yer alan bu kutsal şeye herkesin eşit erişim hakkı vardır. Bu, yokluğu hâlinde kurumların halkın elindeki kontrolünün partizan çıkarlarla ya da uzmanlığa riayetle yoldan çıkabileceği katılımcı demokrasinin nihai ifadesi ve teminatı olamaz mı? Bu iptidai ritüeller pekâlâ Norman Brown'ın sözünü ettiği “hiç-politika”nın çok yakın bir örneği olabilir. Zira bu “hiç-politika,” politikaya hiç *benzemeyen* ve dolayısıyla da alışılacelmış psişik ve sosyal savunma yöntemleriyle direnmenin imkânsız olduğu bir politikadan başka ne olabilir ki?

Ginsberg'ün de bu tuhaf stratejide tuzu vardır. 1966'da *How to Make a March/Spectacle* başlıklı bir şiir yazmıştır; ziyadesiyle uzun ve alıntı yapmaya değmeyecek ölçüde, bilhassa berbat bir eserdir.⁵⁸ Gelgelelim, bu şiir o günden bugüne gençler tarafından yapılan protesto gösterilerinin karakterini ya etkilemiş ya da özetlemiştir. Savı, gösterilerin genellikle kasvetli ve hırçın olan niteliklerini bir yana bırakıp yürüyüş boyunca –etrafta bulunan polisler ve Hell's Angels üyeleri de dâhil olmak üzere- herkese balon ve çiçek, şeker ve öpücük, ekmek ve şarap dağıtılan şölensi bir dans ve şarkı yürüyüşü hâlini almaları gerektiğidir. Ortam bir

⁵⁸ Bu şiir *Liberation*, Ocak 1966, ss. 42-43'te yayımlanmıştır.

neşe ve şefkat ortamı olmalı, genelde kenarda durup izleyen kayıtsız kişileri de çekme ya da baştan çıkarma –yahut en azından en kötü şüphelerinin ve düşmanlıklarının üstesinden gelme- niyetiyle yürütülmelidir.

Eksantrik bir mefhum –ve fakat mahir bir bilgeliği olduğunu söyleyemez miyiz? Yıllar boyu kim bilir kaç gösteri yapıldı: hastalıklı göğüs dövmelelerinden ve haşin ithamlardan mamul . . . ve hâlihazırda destekçi olmayan tek bir canı bile davasına yandaş olmaya çekememiş olan öfkeli, hakaret-amiz, ahlaki açıdan ateş saçan gösteriler. Böyle bir etkinliğin amacı nedir? Ne tür bir insan psikolojisi anlayışına dayanır? İkna olmamış insanlar sert sloganlar duyup haşin suratlardan oluşan kalabalık saflar gördüklerinde, hemen savunma mekanizmaları devreye girer: suratlarını asar, bağırarak karşılık vermeye başlar ve hissettikleri tehdit karşısında itirazları kuvvetlenir. Bugüne kadar azarlamaya veya ahlakçı bir kabadayılığa maruz bırakmak suretiyle kaç insan kazanılmıştır? Ve kendi yanına insan çekmek, muhalif bir azınlığın hizipçi şiddet karşısındaki tek alternatifidir.

Bunun aksine, Ginsberg rakibi gardı düşmüşken yakalamayı, karşılık verebileceği hiçbir dirençli hedef sunmamayı salık veren Zen ilkesine başvurur. Mutlu yürüyüşün davası açıkça savaş karşıtı bir davadır (ve zaten o basit his aslında *her türlü* barış yanlısı gösterinin anlatabileceği kadardır) –ama bu, kendini yüceltip karşıdakini küçülten bir hiddet ya da ağır, kafa tutan argümanlar olmaksızın ifade edilir. Bunun yerine, muhaliflerin katı yanlarını eritebilecek ve onları bilinçli itirazlarına karşın etkisi altına alabilecek olan hayranlık verici bir huzur, cömertlik ve yumuşaklık hâli yaratmaya yönelik bir çaba vardır. Belki de en önemlisi

şudur ki, Ginsberg'ün taktığı göstericilerin masumiyetin ve mutluluğun ne olduğuna dair bir fikirleri olduğunu . . . bunun da iyi politik ilkelerin hedeflemesi gereken şey olduğunu öne sürer.

Ginsberg'ünkinden daha iyice olan bir şiirinde, Canlı Tiyatro'nun yönetmeni Julian Beck, bu teşebbüsün ruhunu yakalar:

yıl 1968
ben sihirli bir gerçekçiyim
che hayranlarını görüyorum

görüyorum şiddete
boyun eğmeye zorlanan
zenci adamları

barış yanlılarının
ümitsizliğe kapılıp
şiddete boyun eğdiklerini görüyorum

herkesin herkesin herkesin
titreşimlerle
yoldan çıktığını görüyorum

biricik dünyamızı paramparça etmekte olan
uygarlık şiddetinin titreşimleriyle

.....

onları kutsallıkla
haklamak
istiyoruz

onları neşeyle
havaya kaldırmak
istiyoruz

onları aşk
damarlarıyla açmak
istiyoruz

biçareleri keten ve ısıyla
giydirmek
istiyoruz

iç çamaşırlarımızın
içine müzik ve hakikat
yerleştirmek istiyoruz

toprağı ve üstündeki şehirleri
yaratımla
parlatmak istiyoruz

onu ırkçılar
için bile
karşı koyulmaz bir hale getireceğiz

.....
bize karşı çıkanların şeytani karakterini
üretken bir ihtiyaçla
dönüştürmek istiyoruz⁵⁹

⁵⁹ Julian Beck, *Paradise Now*, *International Times* (Londra), Temmuz 12-25, 1968. Julian ve Judith Beck, Amerika'dan Avru-

Geçtiğimiz birkaç yıl içinde, Yeni Sol'un gösterilerindeki alışlagelmiş militanlık dozu artarken, bu daha nazik ruhun politik üslubu da gençler arasında hızla yayılmıştır. New York hippileri Borsa'yı basarak dolar banknotlarını konfeti gibi etrafa saçmışlardır; San Francisco hippileri Golden Gate Parkı'nda "soyunma-buluşmaları" düzenlemişlerdir – her iki olayda da yaptıklarından baştanbaşa keyif almakta oldukları her hâllerinden belliydi. Bunlar toplumumuzun ekonomik ve cinsel engellerine itiraz etmenin uygunsuz yolları mıdır? Bu konular hakkında el ilânları dağıtmak daha etkili bir yol mu olurdu? Bu üslup kolaylıkla bir tiyatro biçimine taşınır –her ikisi de Vietnam savaşını ve ırksal adaletsizliği tenkit eden sokak köşesi ve park performansları yaparak ülkeyi turlamış olan New York Bread and Puppet Theater'ınki ya da R. G. Davis'in San Francisco Mime Troupe'ununki gibi. İngiltere'de de protestolar sokak tiyatrosu biçimini almıştır. 1968'de Cartoon Archetypal Slogan Theater (CAST) isimli bir anarşist grup, yaptığı pek çok protesto gösterisinden biri olarak, bir Londra basın mahallesindeki bir heykelin Amerikan askeri kılığındaki oyuncular tarafından "ele geçirildiği" bir sokak oyunu sahneye koymuştur. Oyuncular heykele Amerikan Hükümeti adına el

pa'ya sürgün yıllarında (1964'te Gelir İdaresi tarafından New York'tan kovulmuşlardır) devrimci tiyatronun en önde gelen yönetmenleri olmuşlardır. "Paradise Now" aynı zamanda, "seyircileri kilise komünyonunu andıran bir şeye sarma" ve "hemen şimdi şiddetsiz bir devrim çağrısında bulunarak" sonlandırma niyetiyle yapılan seyirci katılımlı drama ritüellerinden birinin de adıdır. (Prodüksiyon için yazdıkları program notlarından alıntı yapıyorum.) Belki de kaçınılmaz olarak, bu tür girişimler ne kadar çok terapi ve kabile ritüeli sunarsa, onlardan bekleyebileceğimiz sanat da o kadar az dramatik olmaktadır.

koyduklarını bildirmiş ve sonra komik bir şekilde etrafta bulunan bütün Vietnam Savaşı destekçilerini Amerikan Ordusu'na kaydetmeye başlamışlardır. No. 10 Downing Sokağı'na üzerinde Başbakan Wilson'ın adının yazılı olduğu dev boyutta bir silah altına alma belgesi bırakarak oyunlarını sonlandırmışlardır.

“Devrim şenlikleri,” “devrim karnavalları,” “devrimci oyun parkları” . . . spikerler yerine aktörler, kitapçıklar yerine çiçekler, sövüp saymak yerine eğlenmek –bunlar elbette büyük gayretlerle yapılan topluluk örgütleme işinin yerini tutamaz (ki bu Yeni Sol'un en iyi ve en ayırt edici politika biçimidir); fakat, bence, protesto gösterisi sanatının kayda değer bir yeniden gözden geçirilmesine tekabül eder. Yine de, eski usul köktencilik bu tür soytarılıklara kaç çatar. Zira hiç şüphe yoktur ki politika keyif alınacak bir şey değildir: bir savaştır, karnaval değil; bir nedamettir, haz değil. Elbette “devrim şenliği” adı altında yapılan şeylerin birçoğu yozlaşarak içi boş eğlencelere dönüşecektir –“ciddi” gösterilerin militanlığının bile yozlaşarak yumruk kavgalarına dönüşebildiği bilindiğine göre . . . ve hâl böyle olunca kimse kimseyi hiçbir şeye ikna edemez. Fakat dolaylılığa, baştan çıkararak yandaş çekmeye ve sübliminal ikna yollarına başvurusuyla, “hiç-politika” stratejisinin işleme ihtimalinin sıfır olduğu hükmüne varmadan önce, gelin bir şeyi dürüstlikle teslim edelim. Eğer toplumuzdaki şiddet ve adaletsizlik sağlam entelektüel araştırmalarla ve ideolojik çözümlemelerle, coşkun söylevlerle ve ağır başlı sokak mitingleriyle, büyük sendikaların veya lobilerin ya da üçüncü şahısların yahut girift koalisyonların örgütlenmesiyle, “yavan gündelik el ilanları ve sıkıcı toplantılar” ile, barikatlarla ya da

bombalarla ya da kurşunlarla ortadan kaldırılabilir olsaydı . . . çoktandır Kudüs'te yaşıyor olmamız gerekirdi. Bunun yerine, termonükleer teknokraside yaşıyoruz. Amerika'daki geleneksel radikalizmin (kahramanca olduğu inkâr edilemez olmakla birlikte) tamamıyla meşum geçmişi göz önüne alındığında, muhalif gençler neden uygulamalı politika konusunda önceki nesillerden öğrenebilecekleri bir şeyler olduğunu düşünsünler ki?

Bölüm V

DÜZMECE SONSUZLUK:

SAYKODELİK DENEYİMİN İSTİMALİ VE İSTİSMARI

loş bir ılık –bir mor parıltı

billurlaşmış ihtişam –açık mavi-

Yeşil şimşekler.

o ebedi ve hezeyanlı sefalette –

gazap ateşleri-

içine kapanmış yalnızlıklar-

muazzam karanlıktan duyulan bir korku

muazzam şeyler –okyanusun üstünde

düzmece sonsuzluk-

-COLERIDGE

(1796 Defterleri'nden)

Asi gençliğimizin bohem kanadında bütün yollar sabuk-evrene çıkar.⁶⁰ Halüsinojenik maddelere olan düşkünlük, II. Dünya Savaşı sonrası dönemde karşı kültürün aldığı pek çok dönek tabiatlı biçimin değişmeyen ortak paydası olarak ortaya çıkar. Doğru şekilde anlaşıldığında (ki buna çok nadiren rastlanır), saykodelik deneyim gençliğin ebeveynlerinin toplum anlayışına dair en radikal reddedişi bakımından kayda değer bir rol oynar. Buna karşılık, pek çok genci genellikle isyanları açısından en değerli olan pek çok şeyden uzaklaştıran ve en ümit vadeden hassasiyetlerini ortadan kaldırma tehlikesi yaratan şey de her derde deva olacak bir farmakolojik çözüm bulmaya yönelik arayışlarıdır.

Şayet karşı kültürün, esas itibarıyla, bilinç politikasına dair bir araştırma olduğu önermesini kabul edecek olursak, saykodelik deneyim o araştırmayı desteklemenin olası yollarından biri, fakat yalnızca biri olarak anlam kazanır. Daha büyük bir psişik amaca, yani genel olarak toplumsal ideolojinin ve kültürün temeli olan kişiliğin yeniden

⁶⁰ Bu bölümde “sanrılaticı maddeler” (bkz. “psychedelics”) sözcüğünü büyük ölçüde, muhtelif sanrılaticı araçları kapsayacak şekilde kullanacağım. Şu sıralarda düşsel deneyimi teşvik etmek üzere kullanılmakta olan pek çok sanrılaticı maddenin hem profesyonel olarak hazırlanmış hem de evde yapılmış olanlarını kapsayacak şekilde. Bu konuda ehil olan kimseler terimin bu geniş kapsamlı kullanımını kusurlu bulabilir, bunun yerine Timothy Leary’nin “Moleküler Devrim” (bkz. *The Politics of Ecstasy* (New York: Putnam, 1968), ss. 332-61.) başlıklı makalesi gibi bir makalede gördüğümüz, daha müşkülpesent bir sınıflandırma olan halüsinojenler ifadesinin kullanılmasını tercih edebilirler. Gelgelelim ben, bu bölümün savının herhangi bir ayırım gözetmeksizin bütün sanrılaticı maddeler için geçerli olduğu gerekçesiyle yine de gözümü karartıp bu daha kapsayıcı ifadeyi kullanmayı seçeceğim.

oluşturulması amacına götüren sınırlı bir kimyasal araç hâlini alır.

Bu yüzyılın başında, William James ve Havelock Ellis'in halüsinojenik maddelere ilişkin çalışmalarına işte böyle bir ruhla girişmişlerdir. Bu ilk deneycilerin prospektüsü –James diazot monoksit; Ellis ise yeni keşfedilmiş olan peyoteyi kullanıyordu. James peyoteyi denediğinde yaşadığı deneyim yalnızca fena karın ağrılarına tutulmak olmuştur- sanrılı deneyimlere dair bir araştırmadan çıkabilecek kültürel olasılıklar bakımından son derece coşku doluydu. 1898'de Smithsonian Enstitüsü'ne verdiği , “belli duylara cümbüş” konusuna giriş niteliğindeki demeçte şunları söylemiştir:

Eğer olur da peyote kullanımı bir alışkanlık hâlini alırsa, peyote içen birinin gözde şairi kesinlikle Wordsworth olacaktır. Wordsworth'ün genel tutumu bir yana, onun en unutulmaz şiir ve cümlelerinin pek çoğunun kıymeti hiç peyote etkisi altına girmemiş olan biri tarafından tam anlamıyla anlaşılamaz –diyesi geliyor insanın neredeyse. Bütün bu sebeplerle, peyotenin sunduğu yapma cennetin, daha az baştan çıkarıcı olmakla birlikte, muadillerinin sunduğundan daha güvenli ve ağırbaşlı olduğu iddia edilebilir.⁶¹

James yalnızca doğrudan narkotiklerle yaptığı deneyler aracılığıyla değil, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri* başlıklı çığır açan yoklaması üzerinden daha akademik yollarla da

⁶¹ Robert S. DeRopp, *Drugs and the Mind* (London: Gollancz, 1958), ss. 55-56'da alıntılanmıştır.

keşfetmiş olduğu, zihinsel olmayan güçlerin felsefi önemine tezahüratta bulunurken daha da ısrarcıdır. James'in coşkusu bilhassa dikkate değerdi, zira hem pragmatizmin hem de davranışsal psikolojinin kurucularından biri olarak, bilimsel dünya görüşüne ait olan standart zihinsel faaliyet biçimlerine çok şey borçluydu. Yine de, James şuna ikna olmuştu:

. . . normal ayık bilincimiz, hepimizin söylediği biçimiyle akılsal bilincimiz, özel bilinç türlerinden yalnızca biridir. Bununla beraber, onun çevresinde, ondan son derece ince perdelerle ayrılan tamamen farklı potansiyel bilinç biçimleri bulunur Bu öbür bilinç biçimlerine büsbütün kayıtsız kalan hiçbir evren açıklaması bütünüyle nihai olamaz. . . . bu bilinç türleri gerçeklikle olan hesaplarımızın vaktinden önce kapatılmasının önünde dururlar.⁶²

Bunun yaklaşık 50 yıl ardından, Aldous Huxley ve Alan Watts toplum üzerinde Ellis ve James'inkilerden çok daha büyük bir etki yaratacak olan saykodeik deneyimlerine giriştiklerinde, yapılan araştırmalara hâlâ aynı kontrollü örneklemeler ve terbiyeli gözlemler hâkimdi.⁶³ Yine, amaç dönemin dar görüşlü pozitivist biliminin "mistisizm" adı altında –. . . ."anlamsız" anlamına gelen- devasa bir bölmeye

⁶² William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: Modern Library, 1936), ss. 378-79.

⁶³ Huxley deneyimlerini *Doors of Perception* (New York: Harper, 1954)'te; Watts, *The Joyous Cosmology: Adventures in the Chemistry of Consciousness*, önsöz Timothy Leary ve Richard Alpert (New York: Pantheon, 1962)'de anlatır. Watts'ın *This Is It*'te yeniden basılmış olan, daha önceden yazılmış ve "The New Alchemy" isimli bir makalesi de vardır.

süpürmüş olduğu bilinç durumlarına ve dinsel geleneklere dair yeni, içsel bir bakış açısı kazanmaktı. Dolayısıyla Watts ve Huxley'nin girişmiş oldukları uygulama esas itibarıyla bir sentez ve asimilasyon uygulamasıydı. Freud'un rüyaya bilimsel düşünce ağırlığı taşıyabilecek bir ispat türü olarak yeni bir güç kazandırmaya girişirken sahip olduğu ruha çok benzer bir ruhla, Watts ve Huxley de incelenmeleri için hiçbir disiplinli çalışma yöntemi bulunmayan ihmal edilmiş kültürel geleneklerin değerini yeniden yakalamak istemişlerdir. Önerdikleri yöntem sistematik olarak, usavurumlu, kılı kırk yaran bir mantıkla işleyen zihni tongaya bastırarak bu geleneklere yaklaşan anormal bilinç durumları oluşturmaktı.

Ellis ve James'in, Watts ve Huxley'nin sınıadıkları hipotez bana hep tamamıyla makul gelmiştir; en sert bilimsel bakış açısıyla bakıldığında bile. Eğer bilimin iş gördüğü alan insan deneyiminin disiplinli bir şekilde incelenmesi ise, bu durumda anormal (ya da transnormal) zihin durumları da bir bilimsel çalışma alanı teşkil etmelidir. James'in belirttiği gibi, mistikler, içgörülerini doğrudan kişisel deneyimlerle ilişkilendirmeleri dolayısıyla ciddi ampiristler olarak değerlendirilebilirler. O zaman neden bu kimselerin deneyimleri ve bu deneyimlerden akan bilgi bilim tarafından bir şekilde gayrimeşru olduğu gerekçesiyle elenip bir kenara bırakılsın ki? Yoksa mesele, insan deneyiminin tamlığını kabul eden mistiklerin, yalnızca rastgele bir şekilde sınırlandırılmış bir bilinç yelpazesine görünür olan şeylerin dikkate alınmaya değer olduğunda ısrar eden alışıl gelmiş bilimcilerden daha sahici bir bilimsellik ile iş görüyor olmaları mıdır? Böylesi bir peşin hükümlülük bu transnormal bilinç biçimlerine ayrımlı

bir erişim sağlayan kimyasal maddelerin geliştirilmesiyle birlikte daha da savunulamaz bir hâl alacaktır. Bu maddeler niçin Batılı anlayışımızın kemikleşmiş zihinsel alışkanlıkları dolayısıyla ağır biçimde tıkanmış olan algı yollarını açmaya yarayacak bir tür psişik su bombası olarak kullanılmasınlar ki?

Bir entelektüel önerme olarak, bu türden deneyimler sağlam olabilir. Fakat yapılan deneylerin yalnızca egzotik bir psikolojik araştırma olarak kalmayacağı kesindi. Büyük bir toplumsal hareketin dip akıntısına çekildiler –ve bu bağlamda, yaptıkları etki faydalı olmaktan çok uzak oldu.

Geriye dönüp bakınca, sorunun nerede olduğu aşikârdır. Huxley de Watts da madde deneyimiyle mikroskop gibi inceleme cihazlarını kıyasladılar. Bu doğrultuda, halüsinojenler bilincin gölgede kalmış katmanlarının incelenmesini sağlayan bir mercek işlevi görüyordu. Fakat bir mikroskop bir çocuğun ya da laboratuvar hizmetlisinin ellerinde ancak esas amacıyla alakası olmayan ve yüzeysel bir cazibe sunan bir oyuncağa dönüşür. Belki de madde deneyimi, olgun ve beslenmiş bir zihnin toprağına ekildiğinde önemli meyveler vermektedir. Fakat bu deneyim, bir anda, acınası ölçüde kültür yoksunu olan ve bu deneyime çoğu kez içi boş bir hasretten fazlasını katmayan bir yeni yetme neslinin eline geçivermiştir. Bu gençler, ergenlik isyanıyla, büyüklerinin yozlaşmış kültürünü ve o kirlenmiş banyo suyuyla birlikte, Batı mirasının ta kendisini kaldırıp atmışlardır –en iyi ihtimalle, ancak kıyısından köşesinden anladıkları, egzotik gelenekler uğruna; en kötü ihtimalle ise biçimlenmemiş on yedi ya da on sekiz yıllık

şahsi yaşamlarının boşluktaki atomlar gibi yüzdüğü bir içe dönük kaos uğruna.

Bence insan bu konuda güçlü bir duruş sergilemeye hazır olmalı ve bu tür psişik maceralar için fazlaca ufak ve fazlaca genç zihinler bulunduğu –ve bu gerçeği teslim etmemenin felaketin başlangıcı olduğu- görüşünde ısrar etmelidir. Huxley’nin deneyimine ve entelektüel disiplinine sahip bir insanın peyote denemeleri yapmasıyla, on beş yaşındaki bir keşin beyni yulaf ezmesine dönene kadar sıvı yapıştırıcı tıttürmesinin hiçbir ortak yanı yoktur. Birinde yetenekli bir kafanın karmaşık bir yolla kültürel senteze doğru ilerlemesi söz konusudur; öbüründe ise “kafasını patlatmaya” koyulmuş ve havaya yükselen bütün o tatlı balonları seyrederek sersemleyen budala bir çocuk. Ama balonların hepsi havalanıp patlayınca, geriye daha çok tatlı balon görmeye duyulan kuvvetli arzudan başka ne kalır? Ve böylece o minik sihirli çubuklara yeniden uzanır eller . . . ve yeniden ve yeniden.

Ayrıksı ergenlik düzeyinde, saykodelik deneyimin önerdiği olasılığın –yani bilinç genişlemesinin- boşa çıkması kaçınılmazdır. Saykodelikler henüz biçimsiz ve yabancılaşmış kişiliklere uygulandıklarında tam tersi bir etki yaparlar: sabitleştirme yoluyla bilinci küçültürler. Yaşamın tamamı zorbalıkla tek bir edime, tek bir deneyim tarzına merkezlenir. Marihuananın, LSD’nin ve amfetaminin bağımlılığa yol açıp açmadığı meselesi tartışmaya açık bir konu olarak kalır –bunun sebebi büyük ölçüde, “bağımlılık” teriminin müphemliğidir. El tırnakları bağımlılık yapar mı? Hepimiz sürekli ve kompulsif biçimde tırnaklarını yiyen insanlar tanırız. Satranç bağımlılık yapar mı? Satranç

tahtasının başından kalkmaktansa aç ve susuz kalmayı tercih edecek oyuncular vardır. Kompulsif hayranlıktan ileri gelen bağıllığın bitip bağımlılığın başladığı yer neresidir?

Gelgelelim, aşikâr olan şey şudur ki saykodelikler gençlerin büyük kısmının bulaşmadan geçemediği bir takıntıdır. Onlar için, psişik kimya artık ebedi bilgeliği araştırmanın bir yolu değildir; başlı başına bir amaç, sınırsız ilim, inceleme ve estetik ihtimam kaynağı hâlini almıştır. Mesele bütün gençlerin esrarkeş olmuş olmaları falan değildir; bohem kesimde büyük bir gayretle, saykodelikleri koca bir kültürün boyutlarına ulaşacak şekilde şişirmeye çalışma sürecinde olmalarıdır. İronik biçimde, bu Amerikan reklamcılığının en kötü türünün tipik özelliğidir. Bir göz boyamayla başla; bir *Weltanschauung* ile bitir. Madison Caddesi'nin en baba stratejisi: onlara sadece yeni bir konserve açacağı satmayın; onlara yeni bir yaşam tarzı satın.

İşte bakın nihayet “genişlemiş bilinç” boyutlarının yer altı basınının en hip versiyonlarında nasıl ölçüldüğüne dair bir örnek. (Bu örnekler Güney Kaliforniya’da basılan *Oracle*’ın Ekim 1967 sayısındanadır –ama çok sayıda başka yer altı dergisinden alıntılar yaparak da anlatabilirdim derdimi.) Derginin başından sonuna kadar çizimler resmî olarak saykodeliktir: eriyen, yumuşak kenarlı, süslü . . . iyi değil, ama resmî. Baş makale Timothy Leary ile yapılan bir söyleşidir, özel olarak tartışılan konu ise (elbette) LSD. İçerik zayıf ve döküntüdür, fakat üslup ahkâm kesen bir üsluptur ve makede bütün uygun sloganlar bir araya toplanmıştır.

Bunun ardından *Oracle*’ın “kendisinin algıladığı biçimiyle cennetten bir kesit için ön lobuna bir teyp bağla-

malarına” müsaade etmiş bir yerel “filozof-ekolojist” hakkında bir makale gelir. Şöyle başlar: “250 mikrogram asit ile Yosemite’da kafayı bulunca . . .” Bundan sonra, bir başka söyleşi görüyoruz. Bu sefer bir rock yıldızıyla yapılmış (yine loblarının teyple araştırılması üzerine) ve makalenin tek konusu “Kafam Nasıl Güzel Oluyor?” Sonrasında, “Esrik Yaşam” üzerine yeni bir serinin ilk makalesini görüyoruz. Bu seri, “LSD-25’i yapan Sandoz Şirketi’nin sponsorluğunda Meksika’da yürütülen 3 yıllık bir yaratıcılık çalışmasından derlenen içgörüler” şeklinde anlatılıyor –ki bu, CIA sponsorluğunda yürütülen bir uluslar arası ilişkiler araştırmasıyla aşağı yukarı aynı kategoride değerlendirilebilir. Yazının alt başlığı “Esrik Yuvarınız –evinizi bilincinizdeki değişiklikleri yansıtacak şekilde dönüştürmenin hesaplı yoları.”

Herkes eşyaları tavanda döndüren türden ufak bir elektrik motoru edinmeli. Sonra büyük bir teneke alıp üzerinde delikler açıp bir ampulün etrafında dönmesini sağlayabilirsiniz. . . odanın her yanına minik yıldız ışığı parçaları saçar. Ayrıca . . . mücevher dükkânlarının vitrinlerinde gördüğünüz türden ufak bir döner sahne de koyabiliriz. . . . Bunun üzerine herhangi bir düşsel nesne koyabilirsiniz. Düşsel nesneler listesi için Huxley’nin *Algı Kapıları* isimli klasliğini okuyun.

Sırada bilim bölümü var: hepatite *yakalanmamanın* yolları –amfetamin kullananlar arasında yaygın olarak görülen bir hastalık. (Kirli iğneler sebep oluyor.) Yazının üslubu babacan:

. . . işinizi görmek için ruh kardeşlerinizin üstüne kötü Karma boşaltmanız şart değil. Önce ellerinizi özenle yıkamadan yiyecek içeceğe dokunmayın ya da hazırlamayın, özellikle de

tuvaletten yeni çıkmışsanız. . . . Hatta bu konuda katı kurallar koymayı bile düşünebilirsiniz, özellikle de eviniz gelen gideni çok olan bir ev ise.

(Benim kabile öncesi zamanlardan kalma babam bu halk bilgeliğini şöyle ifade ederdi: “Bu masaya oturmadan önce elini yüzünü yıka!” Fakat o zaman beş yaşında falan olduğumu hatırlıyorum.)

Son olarak, okuma tavsiyeleri (“bilincinizi genişletecek kitaplar”), bir sayfalık saykodelik poster reklamı ve bir Art Nouveau arka sayfa: kıvrımlı bir “AŞK” yazısının altında cinsel birleşme yaşayan bir kız ve oğlan.

Eğer başka haftalık yer altı dergilerine bakacak olursak, yüksek ihtimalle saykodelik sorunlara ve onlara dair türlü konulara ilişkin aynı dar kapsamlı takıntıyı buluruz. Mektup köşeleri yeni yöntemlerle dolup taşmaktadır ve kimileri kesinlikle tüyler ürperticidir. Başyazar köşelerinde narkotik yasaları ve narkotik ekiplerini politikanın en önemli bölümlerini kullanarak savuşturmanın yolları abartılır. Bu sırada, tanıttıkları çoğu nesne –kıyafetler, ışık gösterileri, rock müzik ve kulüpler, posterler, yanıp sönen ışıklar, takılar, düğmeler, ziller, boncuklar, görünmez ışık gözlükleri, esrar pipoları ve çeşitli “kafa ekipmanı”- bir narkotik zihin bulanıklığıyla algılanmak yahut her halükârda saykodelikleri methetmekte epeyce yol kat ederek yarattıkları hayranlığı ya da onlara duyulan ihtiyacı derinleştirmek üzere tasarlanmış olan reklamlar, dergilerin yerel bir hip ekonomisine giderek daha da bağımlı hâle gelmiş olduklarını hiçe sayar.

Tek bir ufak fikre ve onun bütün son derece eftan püften ayrıntılarına böylesi müşkülpesent şekilde gömülme-yi, marjinal kısmın kültürün tamamını temsil eder hâle gelmesine yönelik böylesi değerli gayretleri tarif etmek için kullandığımız bir sözcük vardır. Bu sözcük “dekadan”dır. Ve ne yazık ki, gençlik kültürümüzün hatırı sayılır bir bölümü şu anda işte bu yönde zayıflamaktadır.

Eğer saykodelik takıntı yalnızca bir kültürel yoksullaşma belirtisi olsaydı, işler yeterince kötü olurdu. Ama her türlü yasadışı ticaretin etrafında kaçınılmaz olarak gelişen terli, çoğu kez kötücül ve birkaç durumda da, cinai bile olabilen ilişkileri ekleyerek bu karamsar tabloyu tamamlamamız gerekir. Bir kentsel çevrede hayatta kalabilmek için, insan yalnızca hayatını idame ettirmeye yetecek kadarını toparlamaya çalışıyorsa bile, yine de para şarttır. Ve East Village ve Haight-Ashbury gibi mahallelere para getiren şey narkotikler ve yan ürünleridir. Haight-Ashbury esrar ticareti hakkında Washington Post’a yazılmış bir seride (15-29 Ekim, 1967) Nicholas von Hoffman kendilerini nasıl görüyor olursa olsunlar, hippilerin ister istemez “içki yasağından bu yana görülen en büyük suç öyküsünü” teşkil etmekte oldukları gibi talihsiz bir sonuca varmak zorunda kalmıştı. Hoffman’ın gözler önüne serdiği tablo hoş olmaktan çok uzaktır. Çiçek çocukların çoğunluğu bu ticaretin daha karanlık ve kriminal yanlarından uzak kalmayı becerebiliyorlarsa dahi, parçası oldukları topluluklar her şeye rağmen giderek daha da fazla bildiğinden şaşmaz ve bilinç genişletme kaygısı Al Capone’un Dionysos şenlikleri düzenleme kaygısı kadar olan girişimcilik çıkarlarının egemenliği altına giren bir pazar hâline gelmiş durumdadır.

Şüphesiz, gençlerin genellikle masum olan meraklarını çirkin ve kaçamaklı yollara sevk etmek konusunda suçlanacak olanlar saykodelik kullanımına polisin ilgilenmesi gereken bir mesele muamelesi yapmakta kararlı olan otoriteler ve ıslâh olmaz basitleştirme ve sansasyonelleştirme eğilimleriyle kitle iletişim araçlarıdır. Fakat kendilerini egemen toplumun yaratmış olduğu sefih çevreye kısırmak hususunda gençler de önemli bir sorumluluk taşımaktadırlar. Kendi çaplarında, Amerikan iş dünyası ruhunun birer kriminal karikatüründen ibaret olan ve sömürebilecekleri yeni topluluklar sağlanarak pek ıslâh olmayacak olan uyuşturucu tacirleriyle aynı torbaya girmemeyi akıl edebilecek kadar ileri bir yaşta oldukları konusunda ısrarcı olunmalıdır.

Gençlerin saykodeliklere olan düşkünlüğünün sorumlusunu belirlemek kolay bir mesele değildir. Narkotiklerin göklere çıkarılması San Francisco Rönesansı zamanından bu yana sürmektedir ve artık bu maddelere dair bilgilere ve cazibelere katkıda bulunmuş kimseler saymakla bitmez. Yine de, bu kişiler arasında biri –Timothy Leary- saykodelik kültürün baş destekleyicisi, savunucusu ve eşsiz lideri olarak öne çıkar. Şüphesiz, eğer saykodelik deneyime tam ve özerk bir kültür olması yolunda en büyük katkıyı yapmış olan kimselere bakacak olursak, bu kampanyanın en aşırı kişisi olarak karşımıza çıkan kişi Leary olacaktır. Hatta, eğer onu diğerlerinden bu şekilde ayırmazsak kendini hakarete uğramış hissetmesi muhtemeldir.

Leary'nin altmışlı yılların gençlik kültürü üzerinde nasıl az ama öz bir etki yapmış olduğu dikkate ve azımsanamayacak ölçüde şüpheye şayandır. Zira Leary altmışlı yılların başından itibaren saykodelik araştırmalar alanında adı çokça duyulmuş bir öncü olmuşsa da⁶⁴, yıldızının parlaması –ve neredeyse bir gecede- kendi kendini bir mezhep hocası ilân ederek ortaya çıkışı akademik kariyerinin silinip gitmesinden (1963'te Harvard'dan atılmıştır) ve iki defa narkotik yasalarını çiğnedikten sonraya denk gelir. Bu, Leary'nin yasal ayakbağları (bunlardan biri onun omuzlarına absürt derecede ağır bir ceza olan otuz yıllık hapis ve 30.000 \$'lık bir para cezası bindirmiştir) ile ardından gelen gaipten haber verme iddiaları arasında arızı bir bağlantıdan fazlasını görmekten kaçınmayı epeyce zorlaştırır. Leary'nin kariyerinin bu şekilde yorumlanması insana fazlaca olumsuz ve şüpheli gelebilir, fakat şu gerçektir ki kurucusu olduğu Ruhani Keşif Topluluğu'nun ilk, gösterişli “saykodelik kutlaması” Eylül 1966'da, avukatının Leary'e narkotik yasalarını ihlâl ettiği gerekçesiyle verilmiş olan cezalardan birinin bir din özgürlüğünün ihlâli olduğu gerekçesiyle geri alınması talebinde bulunmasını izleyen altı ay içinde gerçekleştirilmiştir.⁶⁵

⁶⁴ Leary'nin daha akademik olan üslubunun bir örneği için bkz., *Bulletin of the Atomic Scientists*'in Mayıs 1962 sayısı için başkalarıyla ortaklaşa yazdığı mektup.

⁶⁵ Topluluğun kuruluşu ve ilk kamu hizmeti hakkında bir makale için bkz. *New York Times*, 20 Eylül 1966, s. 33 ve 21 Eylül 1966, s. 94. Topluluğun tarihçesinin “kutsal kitap niteliğinde bir versiyonu” için bkz. Leary, *High Priest* (New York: World, 1968). Dört cilt olarak sunulan bu eser “1946'dan sonra doğmuş olanların yeni tanıklığının Eski Ahit arka planını” sağlamak üzere tasarlanmıştır.

Fakat Leary'nin saykodelik kültü yasalara üstünlük sağlamak için yapılmış bir hamle olarak başladıysa da, etkisini hafife alamayız. Psikiyatride Ganser sendromu –ya da yaklaşık yanıtlar sendromu- olarak bilinen bir zihin durumu vardır. Bu sendrom aklını yitirmiş taklidi yapıyor gibi görünen, fakat bunu zaman içinde bu rolü kalıcı olarak benimseyecek kadar iyi yapan insanların davranışlarını anlatır. Bir anlamda, kendilerini planlı bir şekilde delirtirler. Leary vakasında, “delilik” kutsallık pelerini kuşanmıştır fakat o aynı, kendini sistematik olarak tuhaf bir kimlikte kaybetme süreci söz konusu gibi görünmektedir. Leary'nin kariyerinin saptığı yol her nasıl açıklanırsa açıklansın, bu değişim gençlik kültürümüzün gelişimi açısından çok büyük bir önem taşımaktadır. Zira genç neslin saykodeliklere duyduğu hayranlığı sağlam bir şekilde dinî bir bağlama yerleştirmeyi becermiş olan kişi Leary'dir. Çok daha büyük kafaların saykodelik deneyim ile düşsel din arasında keşfetmiş olduğu bağlantı nihayet Leary tarafından ergen ve üniversite öğrencisi kitlelerine pazarlanmaktadır.

Leary'nin genç neslin, altmışların başlarında “asit testi”ni yaratmış olan romancı Ken Kesey'nin cezp etmeyi becerebildiğinden daha büyük bir kısmını cezp etmeyi becermiş olup olmadığını söylemenin hiçbir yolu yoktur. Bu kimselerin ikisi de toplu halk “trip”leri düzenleme edimi uz-

Açıktır ki, Leary kendini bu metinlerin Musa'sı olarak görmektedir, çünkü bu ilk cilt neredeyse yalnızca kendi deneyimlerini ve çekmiş olduğu ıstırapları ele alır. Kitap, ilâveten, yeni dinseliliğin çarpıcı bir örneğidir. Daha ilk cümleyle –“Başlangıçta Haz vardı”- kendimizi neredeyse insanı boğacak kadar ağır bir biçimde ortaya koyulan bir dinsel eklektizmin içinde buluruz.

manlığında dile düşmüş bir başarı iddiasında bulunabilirler. Fakat Kesey'nin oturumları ağırlıklı olarak eğlence ve oyunlardan oluşuyordu: rock grupları, yanıp sönen ışıklar ve serbest dansın oluşturduğu kafa yapıcı bir karışımın içinde LSD ikramı. Öte yandan Leary, LSD kamp toplantıları sırasında göğse yükselen İsa'nın bütün ihtişamıyla, beyaz pamuklu pijamalar, tütsü ve yasal cezalarının kendisine bahşettiği ululuk lekesiyle tamamlanmış hâlde gelmeyi tercih ediyordu –gerçi ışık ve ses efektleri yine de oyunun bir parçasıydı. (Yüksek giriş ücretleri de öyle: koltuk başına 4 \$'ı bulduğu oluyordu.) Hiç şüphe yok ki saykodeliklere duyulan hayranlık Kesey ve Leary'nin yoldan çıkarıcılığı olmadan da, daha yavaş da olsa, gençler arasında yayılırdı. Ancak Leary, tam şartların olgunlaştığı anda ortaya çıkışı ve binlerce üniversite öğrencisine ve yeniyetmeye kolaylıkla erişim sağlığıyla, çok sayıda genç ve aç zihne (ki bu zihinlerin pek çoğu aynı anda birden fazla düşünce barındırmaya elverişli değildi) LSD'nin dinle "bir" ilgisi olduğu biçimindeki ateşleyici-basit mefhumu telkin etmek konusunda başlıca sorumluluğu hak eden figür olmuştur. Ve işte saykodelik deneylemeyi yalnızca haylaz bir cümbüşten çok daha fazlası hâline getiren şey –tam olarak anlaşılmamış da olsa- bu mefhumdur.

Yirmili yılların ateşli gençliği kendini ağır bir şekilde kaçak içkilere kaptırdığında, kötü alışkanlıklarını gerekçelendirmek için metafiziğin yardımına başvuracak konumda değildi. Gelgelelim, zamanımızın gençliği için esrar bir ezoterik bilgelik karizması kuşanır ve gençler onu kullanmanın muhtelif yollarını dinsel bir şevkle savunurlar. Leary'nin onlara öğretmiş olduğu şey haz almanın çocukça bir haylazlık olmadığıdır; bu, yeni bir çağın kutsal ayinidir. Belli belirsiz de

olsa bilmektedirler ki o yasaklanmış deneyimin ardında bir yerlerde zengin ve egzotik dini gelenekler, okült güçler ve kurtuluş –ki elbette yetişkin toplum bunu anlayamaz ve hatta ondan korkar- vardır. Genç bir saykodelik destekleyicisinin “[Yetişkinler] Romalılar gibiler,” dediği yazılmıştır. “Bunun dinî bir hareket olduğunu anlamıyorlar. Onlar bunu [saykodelik madde kullanımı] yasallaştırana ve bu işi dosdoğru yapana kadar, biz de kutsal saydığımız şeyleri nerede mümkünse orada bulacağız. Ve birini yasa dışı hâle getirdikleri anda, bir başkasını bulacağız.”⁶⁶

Mistik dinsellik yoluyla, Leary çok sayıda genci kendi “nörolojik politikasının” onların muhalif kültürlerinin ayrılmaz, hatta merkezî bir etkeni olarak iş görmesi gerektiğine ikna etmeyi başarmıştır. “LSD hazzı ruhani bir esrimedir. LSD tribi dinî bir hac yolculuğudur.” Saykodelik deneyim “Tanrı’nın muhteşem şarkısının müziğiyle hemâhenk olmanın” *yoludur*.

Ancak nirvana vaadi tek vaat değildir. Leary son zamanlarda saykodelikleri maddelerle kendinden geçmiş kimseleri henüz evrim sürecindeki bir “yeni ırka” dâhil eden tuhaf bir psişik Darwinizm biçimine uyarlamaya başlamıştır. LSD, diye iddia eder, “sizi içindeki kadim iki milyon yıllık köklü bilgelikle bağlantıya geçirecek olan kutsal nesnedir”; insanı “bir sonraki aşamaya, evrimsel olarak zamandan bağımsızlık safhasına, hep içimizde taşıdığımız o kadim reenkarnasyon şeyine geçmek üzere” özgürleştirir.⁶⁷ Bu yakıştırmaların ar-

⁶⁶ *The Berkeley Barb*, 30 Haziran 1967, s. 6.

⁶⁷ Alıntılar 1967 yılından, “Zihin Simyacıları” isimli bir BBC televizyon programındandır. Evrimsel doktrinler Leary’nin son

dından, “esrime politikası” geleceğin, gizemli yollarla toplumsal devrimi gerçekleştirmeye doğru ilerleyen dalgası hâline gelmiştir. Leary, sıkça olduğu gibi, apolitik bir dingincilik vazettiği gerekçesiyle eleştirildiğinde, onu eleştirenler gençler üzerinde büyük etki yaratan sesinin aslında çetin politik iddialar ortaya koymakta olduğunu görmezden gelmektedirler.

Son birkaç yıldır [diyor bize Leary] herkese esrik aziz olmasını tavsiye ediyorum. Esrik aziz olursanız, bir toplumsal kuvvet hâline gelirsiniz. . . . Saykodelik hareketin anahtarı, bugünün genç insanları arasında olup bitenlerin anahtarı, bireysel özgürlüktür. . . . Liberaller ve sol-kanat yandaşları, Marksistler bu bireysel mücadeleye karşı çıkıyorlar. . . . Bu tohum saçan enerjileri ortadan kaldırmaya kalkıyorlar. Bizler kendi bireysel içsel özgürlüğümüzü savunmak üzere politik veya toplumsal satranç tahtasında gerçekten de eyleme geçiyoruz. . . . Yeniyetmelere saykodelik hareketin hiç de yeni bir şey olmadığını anlatmaya çabalıyoruz. . . . hippiler ve asit kullanıcıları ve yeni çiçek toplulukları klasik bir işlevi yerine getirmekteler. . . . İmparatorluk refaha erer, kentleşir, tamamen maddi şeylere gömülür ve sonra yeni yer altı hareketleri filizlenir. . . . Hepsi de yıkıcıdır. Hepsi de bir hazal, kıvama-gel, ayrış mesajı verir.⁶⁸

kitabı *The Politics of Ecstasy*’nin de türlü yerlerine serpiştirilmiştir. New York *Post Magazine*, 14 Eylül 1967, s. 45’te yer alan bir söyleşide de bulabilirsiniz.

⁶⁸ Güney Kaliforniya yayını *Oracle*’ın Ekim 1967 sayısında yer alan bir söyleşiden. Leary artık bu “ayrışma” safhasının gençler için iki yıldan uzun sürmemesi gerektiğini düşünmektedir. Bkz. Leary, *The Politics of Ecstasy*, s. 355.

Böylelikle, LSD'yi alıp yer altı dünyasına geçiş yapmanın toplumu dönüştürmek ve tarihin gidişatını yeniden yönlendirmek için yeterli olduğuna inanmamız bekleniyor. Leary Millbrook, New York'ta bulunan saykodelik cennetinde, görünen her şeyin aksine, devrimin öncülüğünü yapıyor. Leary 1967 yılında BBC'ye verdiği bir röportajda "On beş yıl içinde burası bir LSD ülkesi olacak," öngörüsünde bulunmuştur. "On beş yıl içinde Yüksek Mahkememizde marihuana içiliyor olacak. Bunun gerçekleşmesi kaçınılmaz, çünkü en iyi üniversitelerimizdeki öğrenciler şu anda tam da bunu yapıyorlar. Savaşa, güç politikasına daha az ilgi duyuluyor olacak. Biliyorsunuz, günümüz politikası bir hastalık – gerçek bir bağımlılık."

O hâlde "saykodelik devrim" şu basit akıl yürütmeye indirgenebilir: hâkim bilinç durumunu değiştir, dünyayı da değiştirirsin; uyuşturucu kullanımı *ex opere operato* hâkim bilinç durumunu değiştirir; dolayısıyla da, uyuşturucu kullanımını evrenselleştir ve dünyayı değiştir.

Bu kadar çok vaat sınırsız cinsel özgürlük fırsatına bağlanınca –ki bu Leary'nin kültünün temel bir özelliğidir- yabancılaşmış gençlerin buna balıklama atlamalarında şaşılacak bir şey var mıdır? *The East Village Other*'da yer alan bir yazı "LSD'siz Dünya Olur Mu?" sorusunu soruyor. "Burası LSD kullanmış ve kullanmamış olanların birbirinden ayrıldığı yer –en azından tartışma konusunun ne olduğunu bilecek kadar. . . . Bir kimse LSD olmadan insan olabilir mi? Ya da, şöyle diyelim, SAYKODELİK DENEYİM olmadan? Yanıt, makalenin yazarının görebildiği kadarıyla, son derece niteli-

kli, ihtiyatla sunulmuş fakat vurgulu bir kesinlikle HAYIRdır. FAKAT, . . ." (İnsan bu hafifletici "FAKAT" karşısında bir ferahlıyor. Belki de, her şeye rağmen, Socrates'e, Sheakespeare'e, Montaigne'e, Tolstoy'a ve onlar gibilere insaniyetlerini teslim edebileceğimiz özel bir istisna söz konusudur.) "FAKAT saykodelik deneyim yalnızca LSD'ye angaje değildir. En azından beş başka etkili saykodelik madde daha vardır." (Ne yazık ki.)

Saykodelik maddelere ilişkin iddialar böylesi boyutlara ulaştığında, katı bir duruş benimsemek ve ateşli bir protestoya girişmek kesinlikle meşru sayılır. Ancak sorun şudur: uyuşturucu kullanımı gençlik kültürümüzden öfkeli bir itirazla cerrahî müdahale yoluyla alınabilecek basit bir fazlalık değildir. Leary ve yandaşları onu öyle gizemli bir havaya sokmuşlardır ki artık gençlerin son derece sıkı fıkı oldukları o sinir sistemi politikasının özünün ta kendisi gibi görünmektedir. Ve bu uç noktada ironik bir durumdur, zira Leary'nin kendini önderi olarak sunduğu devrimin yanlısıların en hazini olduğu yönünde kusursuz bir sav öne sürülebilir.

Daha geniş bir bağlamda, gençlerin saykodelik macera arayışı, reddettikleri büyüklerin de parçası oldukları çok daha büyük ölçekli bir toplumsal gelişmenin bir belirtisi gibi görünmeye başlar. Durum şudur: toplumumuz elem verici bir şekilde, madde bağımlısı olma yolunda sağlam adımlarla ilerlemektedir. Organizmanın muhtelif işlevlerini denetim altına altına almak için kimyasal maddelere bel bağlamak artık "sağlık" diye gördüğümüz şeyin standart bir özelliğidir. 1967'de, Amerikalılar 800.000 libre barbitürat tüketmiştir – ve sonra barbitüratların etkilerini dengelemek üzere on

milyar amfetamin tableti. Ayrıca, anlıyoruz ki toplumumuzda her dört kişiden biri düzenli olarak sakinleştirici kullanmaktadır.⁶⁹ Dünya Psikiyatri Birliği'nin Kasım 1967'de Londra'da gerçekleştirilen kongresinde ortaya çıkmıştır ki Büyük Britanya'da (nüfusu yaklaşık elli milyondur) yakın zamandaki üç yıllık bir dönem içinde kırk üç milyon üstünde psikotropik ilaç reçetesi verilmiştir. Bu afallatıcı bir miktardır. Ve bu sayıya genel hastanelerde ve akıl hastanelerinde ya da özel muayenelerinde kullanılan sakinleştiriciler, anti-depresanlar ve sedatifler dâhil değildir. Bu yekûn yalnızca Ulusal Sağlık Hizmeti (NHS) bünyesinde kullanılanları kapsamaktadır.⁷⁰

Bu kongrede bu konu üzerinde konuşma yapan Dr. William Sargent anksiyete ve duygudurum bozukluklarının tedavisinde ilaçların hızla standart teknik halini almakta ve büyük ölçüde psikoterapinin, psikanalizin ya da, tahmin edilebileceği gibi, ıstırapı ortaya çıkaran çevresel etkenleri değiştirmeye yönelik her türlü girişimin yerini almakta olduğu kanaatine varmıştır. Giderek artan bir şekilde ilaca bağımlı hâle gelmekte olan bu nüfusun içinde en büyük alt grubun asi ergenler değil, uyumakta ve sinirlerini düzenlemekte zorlanan yaşça daha ileri kadınlar olduğu saptanmıştır.

Dolayısıyla bir zamanlar destek almayan insan organizmasının işi olan düzenleme ve işlevler –uyuma, uyanma, gevşeme, cinsel iktidar, sindirim, bağırsak ha-

⁶⁹ *New York Herald-Tribune* (Uluslararası Edisyon), 28 Mayıs 1968.

⁷⁰ *The Guardian* (Londra), 14 Kasım 1967.

reketleri- kapsamı giderek genişlemekte olan bir kimyasal karışım repertuarına yüklenmektedir. Açıktır ki, eski usul organik süreçler çağdaş uygarlığın taleplerini karşılayamamaktadır. Bu, en yalın hâliyle ele alındığında, çağdaş uygarlığın mahkûm olmasına yol açan bir iddianamedir, zira çevremizi tasarlariken esas aldığımız şey her ne ise, onun insan canlısı olmadığı kesindir. Fakat yaşamaya bu kadar elverişsiz bir hâli teknokratik değerlerin yoluna çıkmadan karşılamamanın en münasip yolu, besbelli, organizmayı bir yığın farmakolojik yara bandıyla iyileştirivermektir. Zaman yokluğundan, dinginlik yokluğundan, en sıradan doğal işlevleri yerine getirebilmek için bir hapa ya da iğneye muhtaç olanlarımızın sayısı kaçtır?

Bu çerçeve içinde, saykodeliklere ilişkin tartışma çok farklı bir önem kazanır. Eğer toplumumuz psişik ve organik sorunlarını hâlihazırda kimyasal maddelerle çözme yolunu seçmişse, bu durumda sözüm ona “bilinç genişleticiler” için koyulan sınır daha ne kadar orada tutulabilir? Geçici bir duygusal özgürlük ve algısal yönlendirmenin bir hapla ya da iğneyle mümkün kılınmasına hayır demek nedendir? Halkın bu mesele karşısındaki tutumu mevcut durumda tuhaf bir serbestlik ve direniş karışımı göstermektedir. Genel halk bitap düşmüş birçok öğrencinin ve pek çok bitkin yöneticinin bilinç durumunu uyuşuktan ayığa çevirmek için herhangi bir endişe taşımadan kullandığı Benzedrin gibi amfetamine de aşınadır. LSD’nin terapistler ve araştırmacılar tarafından profesyonel amaçlara yönelik olarak kullanılması hiçbir çevrede herhangi bir ciddi tepkiye yol açmamıştır. Eğer halk yine de bu maddelerin sınırsız kullanımına hoşgörü göstermekten geri duruyorsa bu tereddüdü, hatırı sayılır bir

ölçüde, söz konusu maddeler belli bir bilgili disiplin düzeyi olmaksızın kullanıldığında ortaya çıkan sağlık tehlikesi konusunda açık sözlü bir kaygıya atfedilmelidir. Bu maddelerin etkili olduğu inkâr edilemez ve bu endişe meşrudur. Yer altı basınında bile “hız (amfetamin) öldürür” sözü dolaşmaya başlamıştır. Marihuanaya gelince, kullanımına yapılan itiraz, kusursuz bir şekilde ayık olan pek çok birey ve grubun da itiraf ettiği üzere, alkol kullanımını serbest tutan bir toplumda giderek daha da tutarsız bir hâl almaya başlamıştır.⁷¹

Eğer toplumumuzun bağımlısı olmaya gönüllü olduğu bu madde sürekliliği iş saykodeliklere gelince kesintiye uğruyorsa, bu bence sağlık tehlikesi kaygılarının yanında, bu maddelerin halkın zihninde gençlerin agresif bohemliği ile ilişkilendirilir hâle gelmiş olmasındandır. İronik biçimde, belki de saykodeliklerle olan ilişkileri dolayısıyla halkın ayıplamalarına maruz kalanlar gençler değildir de, sorun çıkaran gençlerle olan ilişkileri yüzünden zor durumda kalanlar saykodeliklerdir. Çocuklarının yabancılaştmasından kendilerini sorumlu tutmak konusunda gönülsüz olan anne ve baba uyuşturucuları suçlamaya karar vermişlerdir. Böylelikle saykodelikler gençlerin uygunsuz davranışlarının günah keçisi oluverir. Ve gençler uyuşturucuları daha çok savundukça, yetişkin toplumun özü itibarıyla gençliğe özgü başkaldırının bir yan olayı olan şeye duyduğu düşmanlık da daha çok katılaşır. Son tahlilde, ayrıksı gençlerin savaşıırken yer almayı seçtikleri saykodelik cephe sahtedir: bu çekişmede kazanılacak ya da kaybedilecek hiçbir şey yoktur. Nasıl “kayıp kuşağın” bohemliğine yol açan şey kaçak alkol

⁷¹ Örneğin bkz. FDA memuru Dr. James Goddard’ın bu doğrultudaki sözleri. *New York Times*, 19 Ekim 1967, ss. 1, 51.

değildiyse, beat-hip kuşağı ortaya çıkaran da uyuşturucu değildir.

İnsan *Life* ve *Time* gibi, asi gençlerimizin peşine takılıp herhangi bir yönde üç tereddütlü adım bile atmayacağı, dosdoğru muhafazakâr olan yayınların bile ta 1957’de saykodeliklere şaşaalı bir ilgi gösterdiğinin farkına varınca, saykodelik mücadelenin sözde devrimci niteliğinden şüphe etmeye başlar. 1957, *Life*’ın 13 Mayıs tarihli sayısında “Sihirli Mantarın Peşinde” başlıklı gösterişli ve iştah kabartıcı bir yazıya yer verdiği yıldır. Yazarlar J.P Morgan’ın asbaşkanlarından R. Gordon Wasson ve eşiydi. Makale ikisinin ve bir New York sosyete fotoğrafçısının 1955’te Meksika’nın en karanlık köşelerinde silobisin mezhebi mensuplarıyla yaşadıkları düşsel maceraları anlatıyordu. Mantarların ayrıntılı çizimleri ve tarifleriyle dolu olan bu makale okült ve oryantal dinlerle aşına olduğumuz bütün o bağlantılara yer veriyor, başını eğerek William Blake’in esritici dizelerinin işaret ettiği yönü selamlıyor ve okurlara “mantarların o görüleri çok daha fazla kişi için erişilebilir kıldığını” temin ederek son buluyordu. O zamandan beri saykodeliklerin *Time-Life*’ta ışıltılı bir yeri vardır, yaygaracı bohemlerin de işin içinde olduğu zamanlar *haricinde* (önemli ölçüde).

Eksik yanları ne olursa olsun, Luce basınının teknokratik toplumun neyi kendine uydurup neyi uyduramayacağı konusunda oldukça sağlam içgüdüleri vardır. Hoş, mahrem bir heyecan hapının hiç yoktan statükoda bir derece duygusal istikrar sağlamanın çok işe yarar bir yolu olduğunu keskin bir şekilde teslim ettiğini düşünüyorum. Saykodelik metinlerini Huxley’nin *Algının Kapıları* eserinden alan gençler, yazarın *Cesur Yeni Dünya* kitabında “soma”

denen, düşler gördüren bir kimyasal ile çekilmez olanın çekilir hâle geldiğini tasavvur ettiğini unutuyorlar –bu madde “istikrarlı bir hoşnutluk içinde olan akli başında insanlar, uysal insanlar” yaratmaya yarıyordu.

Yakın zamanda, birkaç genç İngiliz birkaç radikal psikiyatristin yardımıyla amacı psikotropik ilaçları ve “genel olarak bilinç değiştirmeye yönelik yöntemleri” araştırmak ve Büyük Britanya’da narkotik yasalarında daha geniş bir serbestliğe yer verilmesini sağlamak olan bir grup yaratınca, toplulukları için SOMA ismini seçtiler: Society of Mental Awareness (Zihinsel Farkındalık Topluluğu). Çok büyük bir risk aldıklarını düşünüyorum. Zira, görünüşe göre, saykodeliklerin neden teknokrasinin gerektirdiklerine uyarlanamayacağını anlamak zordur. Böylesi bir kapsama Marcuse’nin “baskılayıcı desüblimasyon” dediği şeyin harikulade bir örneği olur. Tarihsel sicil kesin olarak bildirmektedir ki narkotik maddelerin rolü tam da uysallaştırmak ve durağanlaştırmaktır. De Quincey, 1820’lerde kendi sansasyonel günahını itiraf ederken (ve aynı zamanda şeytanca, dönemin İngiliz aristokratları ve sanatçıları arasında afyon çekmenin belirgenliğine işaret ederken), bağımlılığın uzun zaman acı çeken pamuklu bez fabrikası operatörleri arasında doruğa ulaştığına kaniydi. Uyuşturucunun sanayileşmenin başındaki İngiltere’de toplumsal huzursuzluğun kontrol altında tutulmasında oynadığı rol hiç etraflıca araştırılmamış olmakla birlikte, dönemin bütün tarihçileri çalışan annelerin henüz beşikteyken aç bebeklerine çokça afyon ruhu (bu maddeye “anne nimeti” deniyordu) vererek çocuklarını afyona

alıştırmaya başlamalarının yaygın bir uygulama olduğunu bilir.⁷²

Daha sonra, yüzyıl dönümünde, Amerikan sanayileşmesinin gerginliği sırasında, ülkemiz bir narkotik bağımlılığı galeyanından geçmiştir. O zamandan bu yana en azından ulusal ölçekte, bundan daha büyüğü görülmemiştir. O zaman başlıca madde morfindi. 1914'te Harrison Narkotik Yasası'nın geçmesine kadar doktorların o zaman eli açık biçimde reçetesini yazdıkları çoğu ağrı kesicinin içinde bulunuyordu. On dokuzuncu yüzyıl ortasının daha bohem narkotik meraklılarına bakacak olsak bile –Théophile Gautier'in *Club des Hachischins*'inde toplanan kimselere mesela-etrafta toplumsal devrimciler bulmak hayli güçtür. Anlattıklarında bütün bildik tasavvurlardan söz ederler –“altın zambaklar,” “sonsuz sayıda kelebek,” “havaifışek gösterisi”- fakat Baudelaire'in açıkça ifade ettiği gibi, o “yapay cennet,” nihayetinde, “sıradan gündelik varoluşun ümitsiz karanlığından” bir kaçıştı.⁷³ Kullanılan dil daha çalımlıdır, fakat his Hong Kong'da “ejderhanın peşinde” az miktardaki maddele-

⁷² Afyon ruhu ve morfinin İngiltere'de daha seçkin bir sosyal kademeden de kurbanları olmuştur; bu maddeleri düzenli olarak kullananlar arasında Coleridge, Dickens, Carlyle, Rossetti, Elizabeth Barret Browning ve şairi azam Tennyson sayılabilir. Viktor-yen toplumun böyle aydınların ciddi şekilde bağımlı oluşlarını pek dert etmemiş olması çarpıcıdır. Öte yandan günümüz Britanyası John Lennonlarını ve Mick Jaggerlarını nispeten daha tehlikesiz olan marihuana ile oynadıkları için ağır cezalarla tehdit etmektedir. Neden? Bunun sebebi bu genç pop yıldızlarının yetişkin topluma tamamen aykırı olan ve bir zamanlar mahrem tutulan bu günahı halkın gözü önündeki bir rezalete çeviren bir ayrışılık ruhunu temsil ediyor olmaları değil midir?

⁷³ Robert S. DeRopp, *Drugs and the Mind*, ss. 61-77.

rini tüketen perişan, donuk bakışlı dok işçilerine bakarak anlaşılabilir olanın aynısıdır. Ve fakat eğer ölçüt uyuşturucu tüketimiye, o zaman dünyanın en “kendinden geçmiş” şehri olarak düşüneneğimiz yer San Francisco değil Hong Kong olmalıdır.

Ellili yılların sonunda, bir İngiliz yazar sonradan “Jane Dunlap” mahlasıyla yazıp yayımladığı bir dizi LSD denemesi yapmıştır.⁷⁴ Geveze ve aşırı samimi üsluba bakınca insan Bayan Dunlap’ın *Ladies’ Home Journal*’dan fırlamış sıradan eserler veren bir yazar olduğu izlenimine kapılır. Yine de, Bayan Dunlap LSD ile yaptığı deneylerde, korkarım ki bir Aldous Huxley’den yahut bir Allen Ginsberg’den çok daha tipik bir sıradan kullanıcıdır. Eğer öyleyse, Timothy Leary ve öğrencilerinin uğruna savaştıkları saykodelik toplumun bir kültürel Rönesans sayılabilme ihtimali oldukça düşüğe benzer.

Bayan Dunlap, LSD’yi *Life* dergisinde yayımlanmış, Wasson tarafından yazılmış bir yazıdan duymuştur —bu dergiden, daha ilk sayısından başlayarak “pek çok harikulade makalesini” hayranlıkla okumuş ve biriktirmiş olduğu bir dergi olarak söz eder. Derhal yerel üniversitede bir dizi saykodelik oturuma katılmaya gönüllü olmuş ve sonrasında her bakımdan otistik bir Jules Verne, Flash Gordon ve Nick Kenny kolajını andıran yazılar yazdırmıştır. Bayan Dunlap’ın deneylerini okurken insan hemen onun araması *gerektiğine* inandığı şeyi buluyor olduğu ve deneyimin amiyane bir kalıba girdiği şeklindeki nahoş hisse kapılır. “Minicik çimlerin

⁷⁴ Jane Dunlap, *Exploring Inner-Space: Personal Experiences under LSD-25* (Londra: Gollancz, 1961).

dua edercesine eğildiğini, çiçeklerin rüzgârda dans ettiğini ve ağaçların kollarını Tanrı’ya doğru açtıklarını gördüm.” Vesaire, vesaire . . . elbette fonda “Ave Maria” çalarken. Jane Dunlap’e ulaşmayı başardığımızda, saykodelik atılım çoktan modaaya uygun bir hâl alma yoluna girmiştir. Sıradan insanlığı hızla Blake ve Wordsworth’ün ulaştığı yüksek seviyelere ulaştırması beklenen düşsel macera Forest Lawn’ın yaptığı alçıdan Michelangelo David’i röprodüksiyonlarının kültürel seviyesine indirgenmiştir. Ve en baskıcı yönetici kesim, dünyadaki muhtelif Bayan Dunlap’leri “Tanrısal tersine yerçekimi kuvvetini kabul eden ve jeolojik bir zaman algısını muhafaza eden bir kimsenin karşısında gelecek muhteşem bir şekilde parlar” kanaatine vardırıp teselli eden bir kimyasal maddede gücenecek ne bulabilir?

Teknokratik toplum, toplumsal kontrol cephaneliğine neden saykodelikler kadar sofistike bir duygusal tahliyeye dayalı yöntemi de kabul etmesin ki? Ara sıra bir kendinden geçme, periyodik bir cümbüş, bir hafta sonu çılgınlığı . . . özel alanda yapılan bu türden sefahat etkinlikleri kurulu düzen açısından nasıl bir tehdit oluşturuyor olabilir –elbette yıkıcı muhalefet biçimleriyle ilişkiye girmedikleri sürece? RAND isimli kuruluştaki beyin fırtınacıları hâlihazırda çaresizliğin baskısını kaldırmanın bir aracı olarak sakinleştiricileri ve yatıştırıcıları son derece tüyler ürpertici bir şekilde baskılayıcı bir durumda –atom bombası saldırısı

sonrasında sığınılan sığınaklarda- kullanma fikri üzerinde durmuşlardır.⁷⁵ Neden saykodelikler de kullanılmasın ki?

Dahası, unutulmamalıdır ki birtakım uyuşturucu maddeler zaten, bohem gençlerin yaptığından çok daha gizli kapaklı bir şekilde de olsa, çok saygıdeğer vatandaşlar tarafından da yaygın olarak kullanılmaktadır. Uyuşturucu toplumsal düzene aykırı konumundan tasfiye edilerek, gevşek toplumun ayrılmaz bir parçası hâlini almaktadır – banliyölerdeki eş değiştirme eğlencesi ya da barlarda üstsüz bir şekilde içki servis eden kadın garsonlar gibi. Biliyorum ki benim ahbablarım arasında bu tür ufak hazlar yaşayanların sayısı –sadece eğlencesine- sürekli olarak artmakta. Fakat bunların hiçbirinin radikal toplumsal ya da kültürel duruşlarla herhangi bir ilgisi yok. Bu tür uygulamalar yalnızca bir başka emniyet supabı işlevi görmektedir. Başka hiçbir işe yaramasa bile, en azından muhtelif can sıkıcı gündelik meseleler karşısında biraz daha kaygısızca durabilmeyi sağlıyor.

Peki ya saykodelik madde savunucuları amaçlarına ulaşır ve Amerikan toplumu yasal bir şekilde kafayı bulaabilirse? Hiç şüphe yok ki marihuana ticareti derhal büyük sigara şirketlerinin eline geçer –ki bu da kesinlikle bu işi mafyanın eline bırakmaktan çok daha iyidir. (Bütün o ufak “Ot Yasallaşsın” rozetlerini ürettirenin American Tobacco şirketi olduğunu öğrensek şaşırmazdık herhalde: bu, milyar dolarlık bir pazar olur çünkü.) Ve elbette, büyük ilâç şirketleri de aynı hızla LSD için harekete geçer. Peki ya sonra?

⁷⁵ Herman Kahn, “Some Specific Suggestions for Achieving Early Non-Military Defense Capabilities,” RAND Corporation Araştırma Belgeleri, RM-2206-RC, 1959, s. 48.

Devrim gerçekleşmiş mi olur? Kendimizi bir anda sevgi, nezaket, masumiyet ve özgürlüğün hâkim olduğu bir toplumun içinde, bahtiyar hâlde mi buluruz? Eğer böyle olurduysa, o hâlde organizmamızın bütünlüğüne dair, kendimiz hakkında ne söyleyebiliriz? Davranış teknisyenlerinin baştan beri haklı olduklarını itiraf etmemiz gerekmez mi? Gerçekten de, onların söylediğı gibi bir elektrokimyasal devreler bütünü olduğumuzu –yani, doğuştan gelen bir maharetle ve biraz da yetişirken karşılaşılan güçlüklerin verdiği kuvvetle aydınlanmayı başarmayı doğasında içeren kişiler olmadığımızı?

“Kimya Yoluyla Daha İyi Bir Yaşam İçin Daha İyi Şeyler.” E. I. Du Pont’dan alıntı yapan meşhur hippie rozetlerinden birinde böyle yazar. Fakat bu slogan müstehzi bir şekilde kullanılmamaktadır. Bu rozetleri takanlar tam da Du Pont’un kastettiğı anlamı kastederler. Türlü türlü ufak cihazlarıyla hayatından memnun olan Amerikalılar insanların karşılaştığı her türlü sorunun teknolojik bir çözümü olduğu biçimindeki yüzeysel kabullerinden dolayı hep alaya alınmıştır. Kişisel kurtuluşun ve toplumsal devrimin tek bir kapsüle sığdırılabileceğini ilân ederek saçmalıkta son noktaya ulaşmak ise işte bu büyük saykodelik mücadele hareketine kalmıştır.

Bölüm VI

ÜTOPYAYI ARAŞTIRMAK:

PAUL GOODMAN'IN ÖNSEZİLİ SOSYOLOJİSİ

Orta yaşlı bir adam –bir romancı ve toplum eleştirmeni– şehrin işlek bir sokağında oyun oynayan birkaç çocuğu seyrediyor. Bakışları özel olarak, oyunun kurucusu ve onun eşcinsel partneri olan on yedi yaşındaki bir oğlana hayranlıkla takılıyor. Oğlan üniversite terk, onun patavatsız olmakla birlikte zapt olunamaz olan açık sözlülüğüne yer açamayan bir toplumda, toplumla uyumsuz, yetenekli bir kişilik. Fakat bu oğlan top oyunu nasıl kurulur iyi biliyor ve kendini, etrafında toplanan oyuncuların oluşturduğu o ufak topluluğun anlık eğlencesinde zarafetle kaybedebiliyor. Ve özellikle de bu niteliğinden dolayı, orta yaşlı adam onu seviyor. Oyun hızlanarak oyuna dalmış, yaşam dolu genç bedenlerin güzelliğine bürünüyor. Fakat sonra, oyun için duvarı kullanılan dükkânın sahibi ortaya çıkıyor ve hiçbir makul sebep olmaksızın, çocukları dağıtması için bir polis memuru çağırıyor. Adam memurun otoritesi karşısında sesini çıkarmıyor, oğlan ise çıkaramıyor. Çocuklar kaçıyorlar. Oğlan adama onu suçlarcasına dönüp bakıyor, memura tepki vermediği için, “doğal topluma ihanet ettiği” için. Oğlanın bozulacağından, tatsızlaşacağından korkan adam karşılaşmalarının yönünü ustaca değiştiriyor; gözyaşlarıyla, sövüp sayarak, müstehzi şakalarla. Ve fakat adam bizzat bir utanç ve güçsüzlük hissine düşer olmuş ve bunlardan kurtulup rahatlaması şart. O gece New York’un dinleyicilerin

abone olarak dinledikleri radyo istasyonunda toplumsal konular üzerine fikirlerini anlattığı bir program yayınlayacak. Seçtiği konu metropolün trafik sorunu ve coşkulu bir şekilde, özel otomobillerin şehre girişinin yasadışı hale getirilmesi ve sokakların doğal oyun ve keyif faaliyetlerinin hizmetine geri verilmesi talebinde bulunuyor. Bu amaca yönelik bir uygulamaya ilişkin bir teklif bile hazırlıyor.

Bu sahne Paul Goodman'ın 1967 tarihli romanı *Making Do*'dan alınmıştır. Bir kurgu eserin ortasında yer alan bu bölümün adı "New York'a Araba Girişini Yasaklamak"tır ve konuyu ciddiyetle ele alır. Etrafı kurmaca karakterlerle çevrili olan ana figür, orta yaşlı toplum eleştirmeni, katıksız bir otobiyografidir. Dolayısıyla bu sahne, kitabın tamamı gibi, esas ve hayali olanın tuhaf bir karışımıdır. Tek bir olayın sunduğu ufacık alanda Paul Goodman'ın meselesinin ne olduğunu büyük ölçüde ve hünerle özetler. Bu şehir meselesi anlık ve neşe dolu bir insan etkinliğine odaklanarak, çocukların yaşadığı sorunları temel alır. Geniş kapsamlı toplum çözümlemesinin kökü ise oyun oynayan genç bedenlerin engellenen hayvani ihtiyaçlarıdır. Topluma dair bu hamiyetli ilgi, bir adamın bir oğlana duyduğu bedensel aşktan doğar. Adam ve oğlan karşı karşıya gelişlerinde Gestalt terapisti ile hastasının karşı karşıya gelişinde olduğu gibi ilişki kurar; kızgınlıklarını ve hüsrانlarını, ortaya önce gözyaşı sonra da nüktedanlık çıkarmayı hedefleyen, kaba ve dolaysız bir alışverişe yönlendirirler. Adamın politik *modus operandisi* anarşist bir radyo istasyonu üzerinden ifade ettiği sarıh entelektüel söylemdir. Sunduğu uygulamaya yönelik teklifin başlangıçtaki amacı şehrin, belli bir şehrin – New York- yeniden bir insan topluluğuna dönüşebilmesi için

ıslah edilmesidir. Ve günümüz koşullarında geçen sahnenin ardında, Sokratik paradigma belirir: bedenlen ve ruhen sevdiği, polis'in geleceğini ellerinde bulunduran bir gence akıl hocalığı taslamak üzere agora'da avarelik eden bilge vatandaş.

Ve olay hem acı hem tatlı olan şu amentü ile son bulur: "Bunu bütün irademle ve görölüyor ki usanmadan yaptım (fakat bir gün bitkin bir hâlde düşüp kalacağım) – hiçbir anlamı olmayan ve beni bitiren, farklı bir pratik dünya yarattım. Zor zamanlarda pes etmek yerine, başka bir şey düşünüp buldum ve daha hoş olan bu manzara gerçekleşebilirmiş gibi davrandım."

Paul Goodman kadar karmaşık bir figürü nerede ve nasıl anlamaya başlarız? Yazını şiiri ve kurguyu, edebi ve toplumsal eleştiriyi, şehir planlamasını, psikoterapiyi, politik kuramı, eğitimi ve ekonomiyi kucaklar. Sadece ele aldığı konu ne olursa olsun Goodman okuyanı rahatsız ederek ciddiye alınmayı başaran bir üslupla yazdığı için bile olsa, bütün bu alanlarda söylediklerine itibar edilen birisidir. Eserlerinde asla mutat bilgeliğimizin hassas bir damarına, polemiğe elverişli keskin bir dokundurma yapmadan geçmeyen agresif, sofistike bir nitelik vardır. Baskın tartışma üslubu aksi bir "mevzuyu baştan aşağı yanlış ele alıyorsunuz"dur ve buna hemen o anda ve orada bizi sıfırdan eğitmeye başlamak konusunda, daha da damara basan bir heves eşlik eder. Fakat Goodman ilgisini yönelttiği her konuda nasıl faydalı bir şekilde damara basılacağını bilir –tıpkı

Sokrates'in rakibinin kibirli tam özgüveninden ilk ilkelere ulaşmasını sağlamak için onu kızdırma yolundan yararlanmayı bildiği gibi.

Bitap fakat hevesli bir şekilde kahramanı hâline gelmiş olduğu gençlik, Goodman'ı en çok toplum eleştirisi alanında yazdığı makalelerle ve verdiği derslerle tanır. Ama eğer burada yapmış olduğumuz gibi romancı Goodman'dan hareket ediyorsak, bunun nedeni Goodman'ın kendini öncelikle bir romancı (ve şair) olarak görüyor olmasıdır. Topluma dair düşünceleri yaratıcı eserlerinden duyurur sesini ve ayırt edici üslubunu da onlardan alır. Doğrusu, Goodman'ın eserleri arasında kalıcı olacağı kesin olan bir parça varsa o da devasa toplumsal-felsefi romanı *The Empire City*'dir. *Making Do* gibi bu eserin de teması eğitim peşindeki gençliğin hüsrana uğramış özlemidir. *The Empire City*'nin birkaç parçası, Goodman'ın kariyerinin on yedi yıllık bir bölümünü kapsar (1941 ila 1958). Roman ve risaleyi, inceleme ve araştırma raporunu iç içe geçiren kapsamlı bir özet niteliğindeki bu kitap kafalarını kullanarak hayatta kalan ufak bir toplulukçu çevrenin bakış açısından görüldüğü hâliyle Amerika'nın İmparatorluk olma yolundaki keskin yükselişi ve dev şehir New York'ta kamu refahı üzerine, kesintisiz bir yorum gibidir. Ortaya çıkmakta olan *Weltpolitik*'imizin beşer tahammülünün üstündeki içerimlerini tasvir ve dramatize etmenin, böylesi hassas insani malzemelerin yarattığı çıkmaza gömülmekten daha iyi bir yolu düşünülebilir mi?

Bu durum, Goodman'ın Amerikan toplumuna dair varoluşçu bir sosyoloji geliştirmesine fırsat vermenin yanı sıra; yaratmış olduğu doğuştan anarşistler grubunun hayali perspektifinden, savaş sonrası yaşantımızı karakterize edecek

olan incelikli ve ihtiyatlı teknokratik manipölasyon rejiminin farkına ta 40'lı yılların ortasında varmasını da sağlar. Söz-gelimi aşağıda alıntıladığım parça, 1947 tarihli *The Empire City*'nin bir bölümünde yer alan keskin zekâ ürünü ön-görüdür; bu sözleri söyleyen kişi süperkapitalist Eliphaz'ın, kendi kendini yetiştirmiş son insanın ruhudur.

Sosyolatri* (*ç.n.:topluma/devlete duyulan aşırı hayranlık) benim mirasım olan büyük toplumun herkesin yararına olacak şekilde örgütleneceği ve olağanüstü üretkenlik kapasitelerini değişikliğe uğratmadan, Yaşam Standardını sürekli olarak yükseltmek üzere düzenleyeceği dönemdir. Edin-menizin şart olmadığı pek çok pahalı şey satın alacaksınız. . .

Sonra büyük toplum, üyelerinin büyük çoğun-luğunun psikolojik esenliğini sağlamaya yönelecek. Buna “toptan sanayileşme koşullarında demokrasi için eğitim” denir. Sosyolatri budur.

Bireye hiçbir yeni doğa gücü açığa vurmaksızın toplumsal bir rol biçilmesidir. . . . Lütfen bakınız, zalim bir sert yönetimden değil, evrensel hoşgörüye ve Yale'deki öğrenciler arasında olduğu gibi zeki üstünlüğe uygunluktan söz ediyorum. Her bir kimsenin bireysel olarak ilgi görmesi güvence altında olacaktır, zira gerekli değişikliklerle, her işe uygun bir insan vardır. . . .⁷⁶

⁷⁶ Paul Goodman, *The Empire City* (New York: Macmillan, karton ciltli baskı, 1964), s. 277.

Kehanetin başından sonuna kadar tekrar tekrar söyler koro: “Ve milyonlarca insan Boğankent’in sokaklarına dökülecek.” Muhakkak: toplumun kaderi açıklanır açıklanmaz, Goodman’ın kadın kahramanı, yürekli Laura bu baskıcılık ihtimali karşısında hissettiği katıksız çaresizlikle düşüp ölüverir. Romancılar toplum bilimcilerimizden daha iyi politik yelkovanlar yapmakla kalmaz, insani bedelleri de daha isabetli bir şekilde hesaplarlar.

Goodman yaptığı eleştirilere kattığı tasavvuru, yeni toplumsal olasılıklar hayal etmeye yönelik tüketilemez kapasiteyi esasen edebi arka planından getirir. Mutat sosyolojimiz vaktinden önce gelen bunakça bir tutumla yapıları çözümlemekle ve işlevleri yeniden düzenlemekle yetinirken, Goodman toplumsal yeniliği bir seçkinlik konumunda tesis eder. Bir romancı ve şair olarak bu meselelere kafa yoran birinin böyle yapmasında da pek şaşılacak bir durum yoktur. Toplumsal sorunlara bir eleştiri getirmeye girişen sanatçı, ütopyacı rolünü oynamaya mahkûmdur: akademik sosyologların yaptığı gibi, yerleşik olguların kasvetli zorbalığının insanın olanaklarına dair tartışmayı inhisarı altına almasına izin veremeyecek birinin rolünü.

Goodman’ın *Communitas* eseri (1947’de mimar kardeşi Percival ile birlikte yazmış olduğu ilk büyük toplumsal bildirisi) şehir planlaması üzerine savaş sonrası Amerika’dan çıkmış en iyi çalışmadır. Bunun nedeni yalnızca bu eleştirinin şehre dair sorunları ulusal ekonominin ayrılmaz bir parçası olarak ele alması değildir; esas olarak, baştan sona dek kitabın üzerinde dolaşan sanatçı ruhudur.

Zekâ vardır, hicvi bir etki vardır, canlı bir imgelem gücü vardır. Savaş sonrası refahımızın yol açtığı ahmaklık tehdidini ancak bir romancı Goodman'ın tasarlamış olduğu "Verimli Tüketim Şehri"nde yaptığı kadar ustaca tasvir edebilirdi: alışveriş eden vatandaşların her yılın sonunda stok mevcutlarını eriten ve ekonomiyi canlandıran bir Büyücüler Gece-si'nde, aşırı bir tahripkârlık içinde kendilerini doyasıya şımarttıkları heybetli bir süpermarket. *Communitas*'ın sayfalarında gördüğümüz şehir şahsiyetsizleştirilmiş bir teknik ayrıntılar –emlâk değerleri, trafik ve hizmet denetimi, imar yasaları, vs.- karışımı değildir; bilâkis, insan dramının arenasıdır: "hareket ve dinlenme hâlindeki bir toplum koreografisi." Böylelikle şehir organik ve manevi tatmine yönelik düzensiz, yaratıcı buluşları olan arayışları içinde önemli ve birincil bir rol oynayan insanlara fon teşkil eder. Bu da romancının gözünden şehirdir: her şeyin üstündeki yaşam – Balzac'ın Paris'i, Joyce'un Dublin'i, Dickens'ın Londra'yı gördüğü gibi. Bunu fark eder etmez, toplumumuzda "şehir planlaması" adı altında yapılan şeyin düşük seviyeli bir alet tutkunluğu olduğunu görürüz. Goodman'ın meseleye getirdiği ütopyacı tasavvurdan yoksun oluşumuz dolayısıyla, ne bir "şehrimiz" vardır, ne de bir "planlamacılığımız." Elimizdeki şey, çöküntüye yol açan statükonun sınırları içinde gerçekleştirilen bir bürokratik oyalanmadan ibarettir.

Ütopyacı kuramcıya kulak veren kitle, savaş sonrası Amerika'nın rehaveti içinde, kaçınılmaz olarak, ayrıksı gençlerden oluşur. Zira hayat dolu alternatiflere aç olanlar, akla aykırı bir çevrede akli başında bir şekilde yetismeye can atan gençlerdir. Elbette, Goodman'ın düşüncesinin derinliği ve karmaşıklığı daha olgun bir kitleye layıktır. Fakat böyle bir

kitle nerede bulunabilir ki? Ekim 1967’de, Goodman tuhaf bir rastlantıyla Ulusal Güvenlik Sanayicileri Derneği’nde bir konferansa konuşma yapmak üzere davet edilir. Bu kurum, savaş devletinin erişkin yönetici topluluğu, soğuk savaştan, silahlanma yarışından ve teknik üstünlüğün dizginsizce yayılmasından yana Amerikan uzlaşmasının resmi kalesidir. Ulusun yetkisi ve hazinesi savurganca ellerine verilmiş olan sorumluluk sahibi erişkinler olarak, konferansta bulunanların Goodman’ın söylediklerini, derneğin kendini mümkün olduğunca çabuk bir şekilde ortadan kaldırmasını teklif etmiş olsa da, ciddi bir tartışma konusu olarak görerek canla başla ilgi göstermeleri *gerekirdi*. Elbette bunu *yapmalılardı*. Fakat elbette yapmadılar. Goodman da böyle olacağını pekâlâ biliyordu. Bu yüzden konuşmasını esasen onlara ya da onlar için yapmadı. Ve sonuca vardığında –“. . . inanıyoruz ki . . . [sizin] yaşam tarzınız bizzat gereksiz, çirkin ve Amerika’ya aykırıdır . . . sürdürmekte olduğunuz faaliyetlere göz yumamayız; karatahtadan silinmeleri gerekir”- kaçınılmaz olarak “Kimdir bu *biz* dediğiniz?” naralarıyla karşılandı. Yanıtı şuydu: “*Biz* dediğim ben ve dışarıdaki insanlar.” Ve ülkenin en önde gelen toplum kuramcısının şimdi sözcülüklerini yapmakta olduğu o “dışarıdaki insanlar” kimlerdi? Goodman’ın sunumu sırasında dinleme salonunun etrafında gözcülük yapmaları için çağırmış olduğu bir grup üniversite öğrencisi.⁷⁷

Goodman bundan tekrar tekrar yakınsa da, nihayetinde halka hitap eden bir ses olarak sahip olduğu güç “çılgın genç müttefiklerinden” gelir. Goodman ne zaman

⁷⁷ Paul Goodman, “A Message to the Military-Industrial Complex,” *Peace News* (Londra), 15 Aralık 1967.

konuşsa, insan kesin olarak yakınlarda bir yerlerde bir grup gencin çoktan sözlerini pankartlara yazmaya başlamış olduğunu hisseder.

Fakat Goodman'ı genç karşı kültürümüzün baş kürsüsüne çıkarmış olan şey yalnızca ütopyacılığı değildir. Auden, Yeats'ten söz ederken "Çıldırılmış İrlanda," demiştir, "canını öyle yakmıştır ki onu şiire yöneltmiştir." İşte çıldırılmış Amerika da şair Goodman'ın canını yakarak onu basitçe politik çözümlemeye değil, politik aktivizme yöneltmiştir. Goodman'ın eleştirisi, C. Wright Mills'in eleştirisi gibi, ortadaki rezalet konusunda "bir şey yapmaya" yönelik buyruk niteliğindeki gereklilikten çıkmadır. Goodman'ın ütopyacılığı, sahici bir pragmatizmin hipotezi, yeni bir projenin başlangıcı olarak iş görür. Eylemi fikirle birleştirmeye yönelik bu acil gayret ona yalnızca genç radikallerin ittifakını kazandırmakla kalmamış, aynı zamanda bu kimselerin etkisi altına girerek etkilerini yitirdikleri savruluk üzerinde de son derece önemli bir disiplin etkisi yapmıştır. Gençliğin konuşma ve düşünceye dair bu memnuniyetsizliğinin –gözcülük ve gösteri ve oturma eylemi yapmaya girişme arzusunun- kendi aksiliklerine karşı iyi bir çözümleme ve bir miktar sözlü yergiyle yetinmekten memnun olan birçok toplum eleştirmenine karşı bir tepki olduğu açıktır.

Goodman ise, aksine, bünyesinde *hem* isabetli, hatta âlimce düşünceyi *hem de* radikal eylemi barındırabilen bir entelektüel örneği olmuştur. Bu hassas dengenin inceliklerle tutturulabileceğini göstermiştir. Altmışların başında "Kimi Zeki İnsanların Etkisizliği" üzerine bir makalesinde, Goodman dönemin entelektüel felcini örneklemek için "pratik tasım" tabirini oluşturmuştur. "Bana bir X lazım," der akad-

emik eleştirmen. Ve yaptığı çözümleme onu “İşte bir X” sonucuna vardırır. O hâlde *al* o X’i diye sıkıştırır onu Goodman ve onu *kullan*.⁷⁸ İhtiyacımız olan şey “bir genel barış grevi midir?” 1961’de yapılan böyle bir grevde Goodman sokakta, Random House’un önünde kendi yayımcısını protesto etmektedir. İhtiyacımız olan şey yeni bir üniversite biçimi midir? Gayet güzel, o hâlde: Goodman Âlimler Toplu-luğ’unda yüksek öğrenim üzerine yaptığı konuşmayı üniversitelerden toplu hâlde ayrılınmasına ve yeni muhalif akademilerin kurulmasına yönelik bir çağrıyla bitirir –*şu anda* yapılabilecek olan “bir şey” için çağrıda bulunarak. O günden bu yana gençler üniversitelerden ayrılmakta ve ülkenin dört bir yanında ortaya çıkmakta olan özgür üniversitelere akın etmektedirler ve Goodman da bu üniversitelerin en iyilerinden biri olan San Francisco Eyaleti’ndeki “Deneysel Üniversite”de bir yıl boyunca öğretmenlik yapmıştır. Kısa bir süre önce, Goodman da Dr. Spock gibi kendi başarılarını ve kutsal onurlarını düzene karşı duran öğrencilere destek vermek üzere kullanmak isteyenler arasında yer almıştır. Bu tür faaliyetlerle onlara yaptığı katkı paha biçilmez büyüklüktedir. Zira eğer ağırlıklı olarak eyleme ve zihinsel olmayan bilinç durumlarına meyleden muhalif bir gençliğin içinde anlığın özsel değerleri korunacaksa, bu işi düşüncenin yalnızca “akademik” bir şey değil, ilkeli eyleme eşlik eden bir şey olduğunu göstermiş olan entelektüeller yapacaktır.

⁷⁸ Bu makale Paul Goodman, *Drawing the Line* (New York: Random House, 1962), ss. 97-111’de yer alır.

Goodman'ın gençlerden çok rağbet görmesinin bir başka önemli sebebi de vardır. Görmüş olduğumuz üzere, karşı kültürde sonunda sınıf çatışmasının metafiziğine başvuran ve önceliği kurumların yeniden örgütlenmesine veren Eski Sol ideolojilere pek yer yoktur. Gençlerin egzotik dinlere ve uyuşturuculara olan düşkünlüğü, radikal bir toplumsal değişim programını destekleyebilecek yeni bir temel arayışı içinde olduklarının belirtisidir. Bu doğrultuda, sosyoloji de aşamalı olarak yerini devrimin üretici ilkesi olarak psikolojiye bırakmaya mecbur kalmıştır. Ve işte burada da Goodman'ın belirgin ve kayda değer bir yardımı olmuştur.

1951'de, henüz bir toplum eleştirmeni olarak pek ismi duyulmamışken, Goodman *Geştalt Terapisi* isimli ders kitabı için tafsilâtlı bir kuramsal bölüm yazmıştır.⁷⁹ Bu muhtemelen en az okunan; kesinlikle en zorlayıcı ama belki de en önemli metinlerinden biridir. Zira Goodman'ın düşünce tarzının temeli en az romanları kadar Geştalt terapisti olarak verdiği eserlerde de bulunur. Goodman'ın düşüncesinde yer alan her türlü "sistemin" iskelet yapısını sağlayan şey Geştalt psikiyatrisidir.

Burada Geştalt'ın hakkını tamamen vermek çok zor olur. Hem teoride, hem pratikte bu ekol hâlâ Freud sonrası psikoterapinin en tartışmalı ekollerinden biridir –bunun da muhtemelen, psikanalitik geleneği özü itibarıyla doğu mistisizminden gelen bir anlayışla birleştirmeye yönelik kararlı bir gayret içinde oluşundan başka bir nedeni yoktur. Suyla

⁷⁹ Perls, Hefferline ve Goodman, *Gestalt Therapy*.

yağı birbirine karıştırmak bile daha az çetin bir proje olabilir. Burada Geştalt'ın Goodman'ın bütün metinlerinde yankılandığını gördüğümüz ve tam da karşı kültürün hedeflediği türden ilk ilkeler gibi görünen dört başlıca ayırıcı niteliğini ortaya koymaya çalışacağım.

(1) Öncelikle, bu terapinin Geştalt algı kuramlarından miras aldığı mistik “bütüncülük” söz konusudur. Geştaltçılara göre, algılar “nesnel” dünyanın duyuların pasif balmumu üzerine bastıkları bölük pörçük damgalar değil, aksine algılayan ve algılanan arasındaki o tuhaf ve güzel işbirliğinin yarattığı süslemeli bütünlerdir. Bu zengin içgörüyü bir bütün olarak yaşama genelleyerek, Geştalt terapistleri her bir organizmayla çevresi arasında belli bir amaca hizmet eden bir alışveriş tahayyül ederler ve bu alışverişte, algı sürecindeki kendiliğindenlik ve kendi kendine tabilik vardır. Tıpkı görsel figürlerin bir zemin üzerinde gören ile görülen tarafından elbirliğiyle oluşturulduğu gibi, organizma ve çevre de, kendi alanları içinde, sürekli bir doğal diyalog içinde, insanın kendini bedeninde, yaşadığı topluluk içinde, doğal yaşam alanı içinde iyi hissetmesini sağlayan süreğen bir “yaratıcı intibaklar” dizisi içinde anlaşılır.

Dolayısıyla, bedenın işlevini yerine getirmesinin, insanların *sosyalleşmesinin*, doğanın yaşamı desteklemesinin *sağlanması* gerekliliğı söz konusu değildir. Geştaltçıya göre nevroz ancak, “organizma/çevre alanının” tek parça giysisi, yabancı, ele avuca sığmaz ve netice itibarıyla düşman olarak anlaşılan bir “dışsal” gerçeklikle kapışması gereken bir savunmacı bilinç birimini ekolojik bütünden ayıran psişik bir ayrılıkla bölünmesi hâlinde devreye girer.

Kendi kendini düzenleyen sürece olan inancı kaybetmenin göstergesi, korku içinde “dış dünyadan” çekilen ve ta ki nihayet kafatası tarafından kuşatılmış olan, bedeni adeta hantal bir aygıtmışçasına yönlendiren, hummalı bir şekilde savunma ve saldırı stratejileri kuran bir tür minyatür insan olarak tahayyül edilesiye kadar boyutça ufalan, yabancılaşmış bir benliğin inşasıdır. Bu noktada, bir kendiliğinden intibak yerine –ki Goodman buna “melekelerin karşılıklı serbest oyunu” der- kompulsif bir temkinlilik hâli ve en başta bölünmez alan içerisinde birleşik hâlde bulunuyor olan her şeyi sistematik bir düzene sokmaya yönelik agresif bir arzu ortaya çıkar: “ötekiler,” “doğa,” “beden,” “tutkular,” “akıl dışı olan.” Esasen hayatı sonuçlar ve olacaklar üzerine saplantılı bir şekilde düşünmeksizin yaşamak; bedenin, topluluğun, doğanın ihtiyaçlarını güven dolu bir şekilde karşılamak demek olan sağlık, artık haplar, diyet, serbestliğe alan tanımayan doktorluk uygulamaları, vs. yoluyla parçalı bir ussal düzenleme meselesine dönüşür. Ve öyle görünmektedir ki bu yolların hepsi de sonunda derecesi ne olursa olsun, organizma/çevre alanının tam hâlinde var olan herhangi bir hastalıktan daha büyük bir, tedaviden ileri gelen hastalığa yol açar. Sonunda, kendimizi her şeyi hesap eden uygarlaşmış bir beynin varlığından önce yaşamın nasıl sürdüğünü hayret içinde anlamaya çalışır bir hâlde buluruz. Fakat hiçbir yanıt bulamayız, zira ilkel “beden bilgeliğini” unutmuşuzdur. Simbiyotik bir sistemin kendi kendini düzenleyiciliği ile olan bağımızı yitirmiş ve denetim altına almaya yönelik kompulsif bir ihtiyaca teslim olmuşuzdur. Bunun yarattığı baskının altında, organizma donup kalır ve anlatılamaz derecede aptallaşır. Bu nedenle, Geştalt’ın başlıca sağaltıcı tekniği donakalmış organik ener-

jinin yerini saptamayı ve onu çözmeyi hedefleyen maharetli bir yönlendirilmiş fiziksel etkinlik biçimidir.

O hâlde Geştalt'a göre sağlığın sırrı, kendi ustalıklarına bırakılacak olurlarsa, başlarının çaresine bakabilen zihin-altı süreçlerdedir. Sağlıklı işlerliğin en yüksek noktası "nihai temas" anıdır. Bu anda "temkinlilik, 'benlik' anlayışı, kendiliğinden kaygının içinde kaybolur ve sınırların önemi kalmaz, zira kişi bir sınıra değil dokunulana, bilinene, keyfine varılana, yapılanı temas eder."⁸⁰ Ve sonra bir düşünce, eylem, yaratım kendiliğindenliği elde ederiz ve bu kendiliğindenlik, "orgazm öncesinde kendiliğinden gerçekleşen pelvik harekete ve spazma yahut çoktan sıvılaşmış ve tadı alınmış yiyeceğin kendiliğinden gerçekleşen yutulmasına"⁸¹ benzer.

Bunun ardından Geştalt'ın kötü sinir sistemi politikasının etraftaki toplumsal sisteme nasıl yansıtılabileceğini görmek gayet kolaydır. Eğer doğal beden ve duygu süreçlerinden kuşku edilmeye başlanırsa, insanın muaşeret kabiliyetinden de kolayca şüphe edilmeye başlanır. Böyle bir durumda *her şeyin* uygun şekilde gerçekleşmesinin *sağlanması* ve her dönemde "uzmanlarca" denetlenmesi gerekir. Devlet siyasî toplumun despot beyni olur ki zaten siyasî topluma da dikbaşı ve aptal muamelesi yapılır. Bunun sonucu olarak ortaya çıkan yetkecilğin de kurumların yeniden düzenlenmesini ya da sosyal sınıfların yeniden yapılandırılmasını sağlaması neredeyse mümkünsüzdür. Bu muhtemelen ancak bir idari personel değişimine yol açabilir. Bu sorunun,

⁸⁰ *Gestalt Therapy*, s. 447.

⁸¹ A.g.y., s. 417.

doğaya ve insanın onun içindeki rolüne dair bir yanlış anlaşmadan kaynaklanan, metafiziksel bir kökeni vardır.

İmdi, ben bu Geştaltçı anlayışın doğru fakat aynı zamanda esas itibarıyla gizemli olduğunu düşünüyorum –bundan kastım, bu fikirlerin ele avuca sığmazlığını zapt etmeye yarayacak sözcükler bulmanın ziyadesiyle zor oluşudur. Bir kere, Geştaltçı “alan” kavramından söz ederken kullanılan dil kişi-ötesi bir hâl almalıdır. Geştaltçıların temel olarak koyutladıkları şey benlik değil de topyekûn ekolojik örüntü olduğundan, şunu *yapan*, buna *neden olan*, vs. kişisel etkenlerden söz edilemez. Daha ziyade, kendi başlarına gerçekleşerek adına “doğa” dediğimiz sayısız simbiyotik örüntü ve dengeyi ortaya çıkaran süreçleri ve onların içinden, insan bilinci dediğimiz o zihin, beden ve toplum örüntüsünü düşünmek gerekir. Böylelikle farkına varırız ki Geştalt kuramı, esas itibarıyla, türlü zahmetlere katlanarak Batı psikiyatrisi kılığına girmiş bir tür Taoculuktur. Bu “organizma/çevre alanı” denen şey, Lao Tzu’nun *Yol* dediği şey değil de nedir? Goodman’ın kendisi de bir Geştaltçı fikri açıklamak için birçok kez bu mistik geleneğe döner. Elemin acısı nasıl hafifletilir? Tao’nun muhteşem formülünü alıntılacak olursak, “Nihayet ‘yoldan çekilerek.’ Sonucun ‘belli bir şekilde’ gerçekleşmesine dair beklentilerinden uzaklaşarak. Ve böylece açılan ‘bereketli boşluğa’ çözüm akın akın gelir.”⁸² Kuşkusuz, gençlerin Goodman’ın düşüncesinde buldukları cazibenin büyük bir kısmı, bu düşüncenin savaş sonrası dönemde çokça rağbet görmüş olan doğu

⁸² *Gestalt Therapy*, ss. 358-59.

mistisizmiyle bulunan üstü kapalı bağlantısından kaynaklanmaktadır.

(2) Goodman'ın bir toplum eleştirmeni olarak sahip olduğu en ayırt edici ve görülmedik özelliklerinden biri, bezdirici bir alışkanlık olan, meseleleri *ad hominem* ele alma alışkanlığıdır –büyük ölçüde bir Geştalt terapisti olarak sahip olduğu deneyimden kaynaklanan bir özellik. Bu taktiğe maruz kalan kişi kişinin kendisi olmadıkça, bu kamusal tartışmaya getirilen heyecan verici, yeni bir yaklaşımdır. Mesela burada Goodman, John Kennedy'nin “disiplin,” “fedakârlık,” “güçlük” gibi sözcüklere olan bariz meyli üzerine yorum yapıyor:

Burada söz konusu olan . . . kendini mastürbasyon yapmaktan kaçınmak üzere disipline eden ve takvimde muzaffer günlerini işaretleyen küçük oğlanın ahlaki Katolikliğidir. Mastürbasyon yapmak güçsüz olduğunuzu gösterir ve sizi güçsüzleştirir. Bu bağlamda “güçlük,” içsel kendiliğindenliklerinden feragat etmiş olan ve dışsal talebin etrafında toplanan kimseler için mümkün olan türden o yoğun heyecandır . . . Öyle görünmektedir ki ödev anlayışı [Kennedy'nin] kendisinden değil, birtakım yetişkinlere karşı itaatkâr –ve muğlâk-boyun eğişinden ileri gelmektedir; kendi ahlaki cesaretinden emin olmayan birininki gibi.⁸³

Bu belden aşağı vurmanın zihinsel muadilidir ve hiç de kibar değildir. Fakat aslında, Kennedy'yi herhangi bir poli-

⁸³ “The Devolution of Democracy,” *Drawing the Line*, s. 68'den.

tika yahut program çözümlemesinin yapabileceğinden çok daha sağlıkla özetlemektedir. Ve her halükârda, bu tam da bir psikiyatristin kamusal tartışmada kullanması beklenmesi gereken türden bir üsluptur.

Geştaltçıların deyimiyle bu “bağlamsal tartışma yönteminin” önemi, konuyla tamamen alakasız olabilecek bir dizi zihinsel lâtifeyi atlayarak kestirmeden gitmesi ve tartışmayı bir an önce kişiselleştirmesidir –bunu bazen acı verici bir şekilde yapıyor olsa da. Bu, işin içine düşünce ve eylemin zihinsel olmayan altyapısını sokan bir zihinsellik türüdür. Goodman bu tekniği şöyle açıklar:

. . . karşıt deliller öne sürme yoluyla tamamıyla “bilimsel” çürütme anlamsızdır, çünkü [rakip] o delili gereken ağırlıkla deneyimlemez . . . O hâlde işe yarar tek tartışma yöntemi tabloya, sorunu deneyimlemenin koşulları, gözlemcinin toplumsal çevresini ve kişisel “savunma mekanizmaları” da dâhil olmak üzere, sorunun bağlamının bütünü katmaktır. Yani, fikri ve kişinin onu savunuşunu geştaltçı çözümlemeye tabi tutmaktır. . . . Bunun tartışmanın ad hominem geliştirilmesi demek olduğu kanısındayız. Ancak bunu çok daha gücendirici bir şekilde yapar, çünkü bu yöntemle karşıımızdaki kişiye rezil ve dolayısıyla hatalı olduğunu söylemekle kalmıyor, aynı zamanda onu yardımseverlikle yola gelmeye de çağırıyoruz!”⁸⁴

Goodman’ın tartışmalarında ve metinlerinde yanlış anlaşılabilir ve vurduymaz bir üstünlük sağlama gayreti türü zannedilebilecek olan pek çok şeyin altında yatan ilke

⁸⁴ Perls, Hefferline ve Goodman, *Gestalt Therapy*, s. 243.

işte budur –kaldı ki bu teknik usta olmayan kişilerce kullanıldığında olan da basbayağı budur. Böyle bir tarzın, sözlü ifadenin güvenilirliğinden şüphe duyar hâle gelmiş ve çoktan kendini bir James Dean’in ya da Marlon Brando’nun açıklıktan uzak homurdanmalarının ve omuz silkmelerinin arkasındaki karakteri “duymaya” alıştırmış olan bir nesle ne kadar cazip gelebileceği kolaylıkla görülebilir. Yeni Solcu öğrencilerin her zaman radikal politikanın belirgin özelliklerinden olagelmiş olan ideoloji pazarlamasından duydukları haklı şüphe ve kişisel açık kalpliliğe ulaşmak için gösterdikleri manalı çaba göz önüne alındığında, bu tarzın onları da etkisi altına alması kaçınılmazdı.

Goodman’ın konuşmanın alt-sözsözsel düzeyine – yalnızca *söylenen şeyin* değil, onun *nasıl* söylendiğinin de taşıdığı öneme- dair özel farkındalığının onun izinden giden öğrencilere çok cazip geldiği görülen o süsten uzak, gelişine konuşma tarzına katkısı büyüktür. Olağan akademik duruş debdebeli, mesafeli ve dar kapsamlı bir uzmanlıkla savunmacı bir şekilde maskelenmişken, Goodman tam ve incinmeye açık bir vaziyette boy gösterir. Sanki “hakikat, ne *bildiğim* kadar ne *olduğumla* da ilgili bir meseledir. Bu yüzden size ne olduğumu göstereceğim” dermişçesine – böylelikle de kendini *ad hominem* hitap edilmeye açar. Böylesi bir açık yüreklilik genellikle Goodman’ın karşı karşıya geldiği profesörlük makamında ve resmî makamlarda bulunan kimseleri, kamusal tartışmalarda kendilerini korumak üzere kullandıkları formalitelere ve büründükleri rollere toptan şüphe ile yaklaşarak mahcup eder.

Öte yandan, bu ruh tahlilci yaklaşımın kaçınılmaz ve cesaret kırıcı bir tamamlayıcısı da içtenlik ve hakkaniyet adı

altında *kendi* kalbinin gizlerini ortaya dökmeye yönelik karşı koyulamaz ihtiyaçtır. Goodman namına, böylesi bir psişik silâhsızlanma bolca itiraf niteliğinde iç dökmeye yol açmıştır (*Beş Yıl* isimli günlüğü bu durumun yürek parçalayan bir örneğidir) –çoğu beat-hip yazar namına olduğu gibi. Karşı kültürde halk tarafından tanınmış bir figür olmak pek bir mahremiyetinizin kalmaması anlamına gelir. Bu da cana yakın bir masumiyete yol açabilir, şüphesiz. Fakat başka insanların özbenliklerine dair arayışlarının içine çekildiğini fark etmek çok utanç verici olabilir: onlara övgüyle mi karşılık vermenizi istiyorlar? Şok içinde mi? Acımayla mı? Sevgiyle mi? Yahut kendinize dair yüz kızartıcı itiraflarla mı? Ya da yalnızca bir etki ölçeği olarak mı iş görmektesiniz? Hiç kuşkusuz, bu kendini sakınmayan teklifsizlik beat-hip bohemliğinin sansasyonel haberler karşısındaki savunmasızlığını açıklamaktadır. Fakat öte yandan geleneksel değerlerin karşı kültürün saldırısı altındaki en stratejik güvenli bölgesi, tam da iyi gelişmiş burjuva vicdan azabı içindeki Hristiyan onuru da olabilir.

(3) Geştalt'ın özellikle kayda değer olan bir özelliği de insan doğasının yırtıcı yanlarına verdiği kıymettir. Geleneksel psikiyatri saldırganlığa şüphe ya da dirençle yaklaşır, onu genellikle aslî bir patolojik semptom olarak yorumlarken, Geştalt onu doğal tezahürleriyle seve seve kucaklar ve ona özgürlük kazandırmaya çalışır. Geştalt terapisinde, hastayı içinde hissettiği yıkıcı şiddetten vazgeçirmeye ya da onun etrafından dolandırmaya çalışmak değil, bilakis onu açık bir teşhirle derinden deneyimlemesine izin vermektir ki hasta onun zorunlu mevcudiyetini kabul edebilsin. Amaç gizli kalmış agresyon yükünü yatıştırıp etkisiz hale getirmek değil,

onu patlatmaktır. Hasta kudurmuş bir çığlık atmaya ya da bir hayvan hırlaması sesi çıkarmaya yahut bir tekmeleme ve yumruklama oturumuna katılmaya teşvik edilebilir. Bu yolla, organizmanın şu ya da bu karanlık köşesinde hasıraltı edilmiş olan—ve hayal kırıklığı, gücenme, haklı öfke, nefretin bir ürünü olan- saldırganlık serbest kalma şansına erişir.

Toplumumuz bu tür güçlü his tezahürleri karşısında, bunların terbiyesizlik veya çocukça fevranlar oldukları iddiasıyla kaşlarını çatar. Goodman buna dirayetle, hayal kırıklığı içinde uluyan ya da patlama yaşayan çocukların “öfkelerini kontrol altına almanın yollarını bilmediklerine” inanmakla hata ettiğimiz karşılığını verir. Çocuklar kuvvetli duyguları dışarı atar ve hızla kendilerine gelirler. Şiddet dolu hislerimizle başa çıkmak için işe yarar yöntemleri olmayanlar bizlerizdir —kendilerine katı bir şekilde hâkim olan erişkinler. Bu duyguları metanetle içimizde bir yerlerde kilit altına alır ve onların etrafında yaralar oluşmasına yol açarız . . . ya da Gestalt’ın psikojenik diye yorumladığı çeşitli başka hastalıklar (miyop ve diş ağrısı da dahil olmak üzere). Böyle efendilikler yaptığımızda, insan canlısının tarihöncesi geçmişinden hızın, kuvvetin ve agresif hilekârlıkların da daha naif duygular kadar normal davranışın bir parçası olduğu, uzun bir yırtıcılık ve risk alma sürecini getirdiği olgusunu gözden kaçıırız. Kısa bir zaman önce uygarlaşmış toplumsal etiğin ortaya çıkışıyla birlikte bu mirasın etkisinin ve kuvvetinin nereye gitmiş olması beklenmektedir? Teknokrasinin disiplinli kentsel çevreleri doğamızın bu yanını giderek daha da kısıtlamakta ve bizleri rekabetçi fiziksel üstünlüğü spor sahalarında ya da televizyon ekranlarında yalnızca seyreden canlılara dönüşmeye zorla-

maktadır. Uygarlaşmış insanlar birtakım ilkel toplumların artık terk edilmiş ritüellerini izlediklerinde, gördükleri boşalımı sağlıklı bir şey olarak değil, vahşi bir geri kalmışlık olarak değerlendirirler. Fakat karayollarımızı dolduran o çok daha tehlikeli vahşiliğin farkına varıp da herhangi bir şekilde dehşete düşmezler. Bu yerler, kalan son yırtıcı rekabet alanlarındandır.

Goodman'ın romanlarında, insanın saldırganlığına yeri her zaman açıkça teslim edilir. Bu dürtünün yıkıcı bir şekilde şiddetlenmesine izin verdiğinde dahi Goodman onu anlayışlı bir alırlıkla ele alır. Yaptığı etki sansasyonel değildir, çünkü Goodman şiddeti asla izole etmez. Onu güçlü insani ihtiyaçlarla, hatta yüksek idealizmle bile ikna edici bir şekilde ilişkilendirerek ona itibar gösterir. *The Empire City*'de, pasifist vicdani retçi Lothair yeisten neredeyse gözü dönmüş bir şekilde şehirdeki hayvanat bahçesindeki hayvanları serbest bırakmak üzere bir plan yapar. Pasifist olsa da, Lothair'in de şiddeti hissetmeye ihtiyacı vardır; fakat dünya savaşının kişisellikten uzak şiddetinden tatmin olamaz. Bu yüzden, aniden doğal durumu yeniden yaratmanın sembolik bir yolunu bulur. Aslanları serbest bırakır ve onlar da romanın kadın başkahramanlarından birinin minik oğlunu neredeyse yerler. Romanın bir başka yerinde, savaş sırasında güvenlik sebebiyle şehirden kırsala gönderilmiş olan çocuklar yerel çiftlik arazilerine karşı bir tahrip ve kundakçılık girişimiyle ayaklanırlar. Goodman bu olayı kentli çocukların aniden açık araziye salıverilmeye verdikleri kaçınılmaz ve nihai olarak faydalı tepki olarak müsamaha ile sunar: "Çalışkan insanlar nesiller boyu çitlerin ardında ve evlerin içinde istifleyince, uzun uzun kutlama yapmak için bolca yakıt olur."

Goodman, romanlarında saldırganlığa atletik üstünlük gösterilerinde daha sık ifade özgürlüğü verir. Gürültülü, sert oyunların yer aldığı bölümler Goodman romanlarında neredeyse destansı bir ölçeğe ulaşabilir, *The Empire City*'deki oğlan kahraman Horatio'nun New York'ta bisiklet sürmesi örneğinde olduğu gibi.⁸⁵ Bu, yeni yetme taşkınlığı hücumuyla dolu, büyük bir an; ustalığıyla hayatî bir bahse tutuşmaya hevesli genç bir bisikletçinin kotardığı gözü pek bir sokak macerasıdır. Goodman'ın yazarlığı böylesi pasajlarda, metropolün klostrofobik tikanıklığı içinde aniden o eski ormanın yabaniliğinden çıkma bir şey açılıverip ve kovalamacanın hararetli yetenekleri yeniden kullanılabildiği zaman açıkça ışıldar.

(4) Son olarak, Geştalt'ın nihayet bir terapi standardı ortaya koyması gerektiğinde sunduğu insan doğası imgesi vardır.

İmdi, bütün tekçi sistemler bir şeytanî ilkenin yokluğundan mustarıptır –ve Geştalt terapi de bu bakımdan bir istisna değildir. Er ya da geç organizma/çevre alanının sağlıklı birliğinin nasıl olup da bozulabildiği sorusu sorulmalıdır. Bu da doğanın nasıl “doğal olmayan bir durum” yaratabildiğini sormaktır. Kendi ekolünün kuramını nihai ikilemini ifşa edecek kadar hevesle ve açık yüreklilikle açmaya yönelik alışılmadık cesareti gösterdiği için Goodman'a hakkı verilmelidir. Ancak Geştalt sisteminden türetilmiş “doğal” ve “doğal olmayan” terimleri, kullandığı kritik sözcük dağarcığının anahtar sözcükleridir –ve kendini bu terimlerin

⁸⁵ Ss. 111-13.

anlamına dair Goodman'ın sunduğundan daha açık bir açıklama istemekten alıkoymak elde değildir.

Sözgelimi, Goodman'ın “doğal-doğal olmayan” kutupları arasında hassas bir şekilde gidip gelen pasifistliğini ele alalım. Yumruklaşarak yapılan kavgaları onaylar, “çünkü bu doğal bir şeydir.” Öte yandan, “savaş doğal olmayan bir şiddettir,” çünkü “doğal bağlantıları özgürleştirmez ve toplumsal icat kabiliyetini açığa çıkarmaz, bilakis cebrî ve yetkeci yerleşik düzeni pekiştirir.” Aynı şekilde, Goodman “doktrinci pasifistlerin” şiddetsizliğini “doğal olmayan ve hatta biraz aşâğılık” bir şey olarak görür, çünkü bu “suçu vahimleştirmeye yönelik hain bir oyalamadır. Öfkede en azından temas vardır ve öfkeyi doğal akışına bırakmamak ve hücum etmemek yanlış görünmektedir.”⁸⁶

Ama insan bu ayrımlara bir yakınlık hissetse de, bu onların kafa karıştırıcı olmasına engel değildir. Geştalt dış etkenlerden bağımsız olarak kendi kendini düzenleyen bir aslî bütünlük koyutlayarak işe başladığından, zorunlu olarak doğanın evrenselliğini savunması gerekir. Doğa her zaman her şeyi kapsayan, sağlık gibi hastalığı da, yaratım gibi imhayı da, yumruklaşmalar gibi savaşı da ihtiva eden bir bütün olarak ortaya çıkmalıdır. Dolayısıyla, “doğal” ve “doğal olmayan” terimleri nasıl bir anlam ifade ediyor olabilir?

Goodman *Geştalt Terapisi*'nde nihayet bu başlıca paradoksla yüzleştğinde, bu soruya verdiği karşılık ürkütücü derecede dobradır.

⁸⁶ “The May Pamphlet,” *Drawing the Line*, ss. 26-27.

. . . “insan doğası” bir olanaktır. Ancak yapıp edilenlerle ve tarihte gerçekleştirildiği ölçüde ve kendini bugün ortaya koyduğu şekilde bilinebilir.

Büyük bir ciddiyetle, “insan doğasını” hangi ölçüte dayanarak çocukların içlerinden geldiği gibi davranmalarında, kahramanların başardığı işlerde, klasik çağların kültüründe, basit halk topluluklarında, âşıkların hissettiklerinde, bazı insanlarda acil durumlarda ortaya çıkan keskin farkındalıkta ve mucizevî yeteneklerde esas olan olarak görmeyi tercih ettiğimiz sorusu sorulabilir. Nevroz da bir insan doğası tepkisidir ve belki de elverişli bir toplumsal geleceği vardır.

Bu soruyu yanıtlayamayız.⁸⁷

Bu baştan savma tuhaftır, zira söz konusu “ölçüt” yeterince açık bir şekilde ortadadır. Çocukların, kahramanların, âşıkların, “basit halkların” ve kriz anlarındaki insanların davranışları güzel ve etik açıdan ilham vericidir. Çok açıktır ki bu, Goodman için büyük sanatın malzemesidir. Geştaltçı sağlık ölçütü, tıpkı *bütün* sağlık ölçütleri gibi, ahlaki-estetik bir ölçüttür. Goodman Geştalt terapisti kimliğiyle, derin dramın gerilimlerini etrafına dokuyabileceğimiz bir insancılık mefhumu bulabilmemiz için bizi şair ve romancı olan Goodman’a yöneltir. Bu bize açık bir ölçüt verir; bu ölçüt, sanatçının sezîş inceliğidir.

(Goodman’ın doğal ve doğal olmayan şiddet üzerine 1945 tarihli “Mayıs Kitapçığı”nda, bütün ayrımların yeter-

⁸⁷ Perls, Hefferline ve Goodman, *Gestalt Therapy*, s. 319.

ince açık olduğu –ve sağlam bir argümanla ortaya koyulduğu- uzun bir irdeleme vardır. Fakat yine, bir nedenbilim yoktur. İlkel doğanın kendini, bazı meselelerinden “doğal olmayan” diyerek söz etmeye zemin teşkil eden bir biçimde nasıl bozduğuna ve ters yüz ettiğine dair hiçbir fikrimiz yoktur. Bu terimler nihayetinde Goodman’ın “güzelçirkin,” “yüce-alçak” yerine kullandığı sözcükler olmaya varır. Belki de, böylesi derin bir konu karşısında, bununla yetinmemiz ve hassas bir ruhun bilgeliğine güvenmemiz gerekir. Eğer buna bu terimleri bilimsel olmayan bir statüye indirgediğı gerekçesiyle itiraz edilecek olursa, kanımca aslında onları ahlaki-estetik bir statüye *yükselttiğı* şeklinde karşılık vermemiz gerekir. Zira neticede bilim her şey değildir ve aslında, iş kendimiz için itibarlı bir yaşam biçimi yaratmaya gelince pek de bir önemi yoktur.)

O hâlde, Goodman’ın düşünüşünün temelinde, insan doğası anlayışı estetik ve etik olarak çocukların ve ilkelilerin, sanatçıların ve âşıkların, kendilerini anın harikulâdeliğinde incelikle kaybedebilenlerin zihinsel olmayan kendicilliklerinden yana olan mistik bir psikoloji buluruz. Freud’dan bugüne kadarki bütün psikiyatrik geleneğin neşeden yoksun bir erişkinlik anlayışına riayet edilmesi yönündeki kasvetli talebine karşı, çocuğun ve sanatçının ihtişamını ve sağlığını ileri sürmüş oluşu sahiden de, Geştalt’ın tartışılmaya müsait güzelliklerinden biridir.

Çocukça hisler önemlidir [der bize Goodman ve bu gözlemini italiklerle vurgular]; telâfi edilmesi gereken bir geçmiş olarak değil, erişkin yaşamın tekrar elde edilmesi gereken en güzel güçlerinden bazıları olarak: içinden geldiğı gibi yaşama, imgelem, farkındalığın ve yönlendirmenin doğrudanlığı. . . .

“Olgunluk,” tam da “özgür kişilik” konusuna kafa yorduğunu iddia eden kimseler arasında, diyetini ödemek ve ödevlerini yerine getirmek üzere disiplin altına alınmış, değeri kuşkulu olan alelâde bir topluma gereksizce sıkı bir uyumun çıkarına olan bir şey olarak algılanır.⁸⁸

Dolayısıyla, beatlerin ya da hippilerin orta-sınıf Amerikan “gerçeklik ilkesini” sabote etmeye başlamalarından çok önce, Goodman Geştalt terapisti kimliğiyle büyük ayrılığın kuramsal temelini atmaktaydı.

* * *

Geştalt kuramının Goodman’ı sağlıklı olarak düşünmeye ittiği yaşam, mevcut toplumsal düzenimiz içinde yaşanması mümkün olan bir yaşam değildir. Çok uzak bir ihtimaldir. Teknokrasi kendiliğindenliği, kendine tabiliği, hayvani dürtüselliği adeta siyasi bedendeki güçlü zehirlermişçesine reddederek, onların yerine engin, soyut azametlerle ifade edilebilecek hedef ve davranışları tercih eder: ulusal güç (aşırı yok etme yeteneği birimiyle ölçülür), yüksek üretkenlik ve verimli toplu pazarlama (GMH ile ölçülür), uzay yarışı, idari sistemlerin itinayla hazırlanması, vs. Teknokrata göre, çok her zaman iyidir. Nerede daha çok girdi ve daha çok çıktı varsa –bombalar, öğrenciler, bilgi, otoyollar, personel, yayınlar, mallar, hizmetler- orada kesin bir ilerleme alâmeti vardır. Böylesi fanatikçe niceliksel bir zihniyetin kişinin niteliksel yaşamsal ihtiyaçlarıyla olan gaddar bağdaşmazlığı Goodman’ın romanlarının temel temasıdır. Goodman’ın

⁸⁸ *Gestalt Therapy*, s. 297.

romanları, insan olmak isteyen insanların, düşman kuşatması altındaki insanlıklarını savunmak uğruna sürekli olarak şahsiyetsizleştirilmiş teknokrasiye “sınır koymak” zorunda kaldıkları öykülerdir.

Görüyoruz ki hala hayat ve enerji dolu olan herkes aslında sürekli olarak doğal bir kuvvet göstermektedir ve günümüzde, doğal olmayan bir baskıyla karşı karşıyadır. Ve şimdi, görünüşte eften püften olmakla birlikte yine de bir çözüm yolu olan bir meselede, *sınırı çizmektedir!* Bundan sonra atacağı adım belirsiz ya da zor değildir, kendini derhal takdim eder; hatta Toplum tarafından cebren takdim edilir! Modern toplum insanı kendi haline bırakmaz –fazlasıyla tekmildir- insanı bir şeylere zorlar.⁸⁹

Kanun ve düzenin fikrinden asla caymayan savunucusu, “politik realist,” hiç vakit kaybetmeden bu tür anarşist hassasiyetlere Goodman’ın insan doğasına dair olanak dışı ölçüde şen bir anlayış beslediğinin delili olarak el koyacaktır. Belki de, derin bir melankoliyle, Makyavelli’den alıntı yaparak, “Şayet bütün insanlar iyi olsaydı . . . ama kötü olduklarından . . .” diyecektir.

Gelgelelim, böylesi acı bir sözün anarşist eleştirinin özünü kavrayamadığı ortadadır. Kesinlikle Goodman’ın tasavvurunun karmaşıklığını gözden kaçırmaktadır. Bu tasavvur, bir romancının tasavvurunun yapması gerektiği gibi, insanın karakterini bütünüyle ve yanılsamalardan muaf bir şekilde kavramak üzere genişçe yayılır. Bir Goodman

⁸⁹ Goodman, *Drawing the Line*, ss. 8-9.

romanında hiç kimse öyle kolayca melek ya da şeytan, budala ya da bilge biri olarak kabul edilmez. Sürekli olarak en umulmayacak karakterlerde cerbeze ve asalet unsurları parıldar; fakat bunun aksine, sonunda Goodman'ın bütün başkahramanlarının görkemli aşk, spor ya da ani gözüpeklik anları dışında en ince potansiyellerini kullanmaktan aciz, beş para etmez “beceriksizler” oldukları ortaya çıkar. Goodman hevesli bir şekilde işte böyle kısa süren ihtişamları kollar ve yakaladığında da karakterlerini coşkunlukla teşvik eder fakat bunu her zaman, alttan alta bu anın yerini ahmaklığa ve hatta felakete bırakacağını bilen birinin hissettiği merhametle yapar. Ve fakat, *ne* anlardır onlar! Yaşamın özü belki de böyle anlardır.

Goodman'ın toplulukçuluğu işte bu her şeyi kapsayan insan doğası anlayışından ileri gelir: insanların insan biçimli melekler oldukları varsayımından değil, ancak insan ölçeğine uygun şekilde kurulmuş bir toplumsal düzenin insanların öngörülemez güzelliklerini ortaya çıkaran serbest oyuna müsaade ettiği idrakinden. Fakat bunun aksine (ve çok zaman yok sayılan anarşist içgörü işte budur), insanların kaçınılmaz yanılabilirliklerini de içine alabilecek toplum, ancak merkezsizleştirilmiş toplulukların esnekliğine sahip olan bir toplum olabilir. Zira esneklikten yoksun bir merkezden idare edilen büyük sistemlerin olduğu yerde, muhafızların gafları muhakkak geri teperek topyekûn facialara dönüşecektir. Ve *quis custodiet custodes?*

Goodman'ın bizzat belirtmiş olduğu üzere, bunlar gibi âdemi merkezîyet yanlısı düşünceler temkinli kimseler tarafından genellikle düşünülemeyecek kadar “radikal” oldukları gerekçesiyle reddedilirler. Goodman'ın ben-

imsediği türden anarşizmin tarihsel referansı ta neolitik köyün iyi sınanmış erdemlerine kadar gider. “Öte yandan ‘muhafazakârlar,’ 1910 yılının zulümlerinde ya da belki Prens Metternich’te kalmak istiyorlar. Gerçekten muhafazakâr olanlar yalnızca anarşistlerdir, çünkü onlar güneşi ve uzayı muhafaza etmek isterler; hayvansal doğayı, ilkel topluluğu, deneyci araştırmayı.”⁹⁰ Bu yüzden Goodman toplum eleştirisinde hep aynı amacın peşinde koşar: devasa büyüklükteki sanayiciliğimizi seçici bir şekilde daha küçük ölçekli bir hale getirerek köy ya da mahalle zihniyetini besleyecek şekilde hizmet vermesini sağlamak.

Velhasıl Goodman’ın çağdaş gençlik kültürüne en büyük ve en doğrudan takdir gören katkısı, onun toplulukçuluğudur. Ta Prens Kropotkin’den Robert Owen’a kadar uzanan bir anarşist düşünce geleneğini yeniden canlı bir tartışma konusu haline getirerek Yeni Sol için en önde gelen katılımcı demokrasi kuramcısı olarak iş görmüştür. Nitekim âlimane referansla değilse bile öz olarak toplum meselelerine dâhil olan gençler arasında en hararetli tartışmaların konusu anarşist politikadır –Marksist sosyalizm geleneğinden çok daha fazla. Yeni Sol’un ve Siyahî Güç’ün zaaflarında bile –şu anda gerilla savaşına olan tutkunlukları gibi- anarşizm damgası vardır: kişisel hilebazlık, cesaret ve karar alma ihtimali olan, insani ölçekte bir savaş.

Aynı şekilde, beat-hip bohemliğin aldığı biçim de Goodman etkisine çok şey borçludur. Şimdi şehirlerimizde kamp yapan sözde-Hint kabileleri, Kaliforniya’nın ücra bölgelerindeki ya da Kolorado’nun boş arazilerindeki saykodelik

⁹⁰ *Drawing the Line*, s. 16.

topluluklar, parasız dükkânlara ve imece çiftliklerine dair bulanık fikirleriyle Diggerlar* (*ç.n.: toprağın topluluğun tamamına ait olması gerektiğini savunan radikal bir İngiliz püritan topluluk.) . . . kusurları bir yana, bunlar yaşamın Bildik Yolsuzlukla yapılan kötü, mutsuzluk verici bir uzlaşma olması gerektiği önermesine teslim olmayı her zaman cesurca reddetmiş olan o Ütopyacı anarşist geleneğin birer parçasıdır.

. . . “Ütopyacı” sosyalistler [diye hatırlatır bize Martin Buber] gitgide toplumun yeniden yapılandırılması emelini beslemişlerdir; Marksist eleştirmenin düşündüğü gibi çoktan olup bitmiş olan gelişim aşamalarını yeniden canlandırmaya yönelik romantik bir girişimle falan değil, aksine dikkatli bir incelemeyle bütün ekonomik ve toplumsal evrimin altında algılanabilecek olan âdemi merkeziyet yanlısı karşı eğilimlerle ittifak içinde ve insan ruhunda yavaş yavaş evrilmekte olan bir şeyle ittifak içinde: bütün direnişlerin en yürekten olanıyla –kitlesel veya kolektif yalnızlığa direnişle.⁹¹

Gençlik kültürümüzdeki –özellikle de bohem kesimdeki- bu toplulukçu temayülün önemi muazzamdır, fakat çok yanlış anlaşılmaktadır. Eski kafalı radikallerin sıkça bohem gençleri “sorumsuzca” kendi divane topluluklarına çekildikleri için ayıpladıklarını duymuyor muyuz? Bunun yerine, onlara “büyümelerini” ve “sorumluluk almalarını” salık verirler –ve bununla da genelde şu kastedilir: “Enerjinizi siyasi eyleme harcayın. Kenar mahalleleri ya da tarım işçilerini örgütle-

⁹¹ Martin Buber, *Paths in Utopia* (Boston: Beacon Press, 1960), s. 14.

meye yardımcı olun; siyasi koalisyonlar planlayın; Mississippi’de seçmen kaydı yapın; Barış Gücü’ne katılın; bir proje bulun; halkı eyleme davet edin; oturma eylemleri yapın; gösteri yürüyüşüne gelin; *Dissent, Commentary, New Politics* dergilerine abone olun . . .” Bu faaliyetler son derece erdemli faaliyetlerdir. Ama en iyi ihtimalle, ancak geçici bağılıklardır. Bunların hepsini bir araya getirseniz de, bir yaşam biçiminin gerektirdiği sürekliliği ve kapsayıcılığı taşıyamazlar. Gençlerin büyüüp de ulaşmaya ihtiyaç duydukları şey ise bir yaşam biçimi, politik etkinliği de kapsayabilecek, ama *aynı zamanda* daha temel ihtiyaçları içerecek bir olgunluktur: sevgi, aile, geçim, yoldaşlık. Politik eylem ve örgütlenme, bırakın koca bir kuşak için bir yaşam düzeni olmayı, bir avuç aparatçıktan daha fazlasına tam zamanlı bir kariyer bile sunamaz. O hâlde, bu ayrıksı gençler neye ulaşmak üzere büyüyeceklerdir? Dünya onlara nasıl bir erişkinlik ideali sunabilir ki içgüdüsel olarak reddettikleri o orta sınıf yoldan çıkmışlığının yerini alsın?

Belki akıllıca bir uzlaşma –ki bu da eski radikallerinin çoğunun razı geldiği bir şeydir. Bir öğretmenlik işi, bir kamu görevi, bir dergiyle, bir gazeteyle, bir sendikayla çalışmak . . . sabah sekizden akşam beşe kadar yapıp eve gelir sağlayan ve sonrasında dışarıda siyaset yapmaya vakit bırakan bir iş. Sorun şudur: gençlerin birçoğu, beraberinde kaçınılmaz terbiyelerini, vergilendirilmiş maaş çekini, bir tutam burjuva uysallığı kokusunu getiren bu akıllıca uzlaşma için bile ziyadesiyle yabancılaşmışlardır. Yabancılaşma o kadar ileri bir noktadadır. Ginsberg’in *Uluma* eseri ile başlamış olan karşı kültür: nasıl olur da sonunda saçlarını tarar ve çalar saatini kurar, cebinden bir sosyal güvenlik kartı çıkarır ve

muhalefetini iş çıkışına bırakır? Kendini nasıl olur da Molok'a bu kadar da olsa borçlu hale getirebilir?

Ve yine de . . . yirmi beş yaşına gelmiş ve vakit kazanmaya yarayan üniversite ve ebeveyn desteği ihtimallerini de tüketmişseniz, gerçekten de “büyümek” ve “sorumluluk almak” istersiniz. Elbette bu da, elinizi ilgi gerektiren politik şeylere uzatmanız gerektiği anlamına gelir. Fakat aynı zamanda da “geçinip gitmeniz” gerekir –ve SDS (Students for a Democratic Society)’den uzun vadeli bir geçim sağlamak mümkün değildir, SNCC (Student Nonviolent Coordinating Committee) yahut CORE (Congress of Racial Equality)’den de. Ve ah, o *kahrolası* akıllıca uzlaşmayı yapmak! Ama yirmi beş yaşındasınız . . . ve önünüzde daha kırk-elli yıl var (eğer bomba düşmezse tabii) ve bu yıllar bir yuvayla ve aileyle paylaşılmalı, bel bağlanabilecek bir geçim kaynağıyla ayakta tutulmalı ya da o gelecek harcanıp gidecek ve genişletmek istediğin o yaşam bilinci iyice ufalıp soluklaşacak. Peki *nasıl* büyüksün böyle bir durumda? İyi bir vatandaş olanları besleyip koruyacak olan, yaşamı sürdürmeye yarayan o muhafaza kutusu nerededir?

Yanıt işte şudur: sevdiğiniz ve saygı duyduğunuz insanlarla, kalıcı dostlukların, çocukların ve karşılıklı yardımlaşmayla onurlu ve keyifli bir emekle hazırlanıveren günde üç öğün yemeğin olabileceği bir topluluk oluşturunuz. Kimse bunun nasıl yapılabileceğini tam olarak bilmemektedir. Ortada bu yolun çok güvenilir örneği yoktur. Eski radikallerden de fayda yoktur: koca ekonomileri sosyalleştirmek ya da yeni partiler kurmak yahut sendikaları güçlendirmek üzerine çok konuşmuşlardır ama topluluklar oluşturmak üzerine değil.

Bu iş için bulunabilecek her türlü örneği kullanarak çokça doğaçlama yapmak gerekecektir: Kızılderili kabilelerin, daha önceki ütopyacıların, on yedinci yüzyılın Digger topluluğunun, Fransız işçi topluluklarının, İsrail tarım köylerinin, Huttercilerin yaşam yolları . . . Belki bunların hiçbiri işe yaramayacaktır. Ama başka ne yapılabilir ki? Ve açık yürekli bir devrimin başlangıcı (Buber'in dediği gibi) böyle "devrim öncesi yapılar kurma işinden"⁹² başka nerede aranabilir?

Önümüzdeki ay ve ertesi ay yapılması gereken bütün o acil işler arasında, özellikle önümüzdeki on yılda ve ertesi on yılda yapılması gereken iş işte budur: yaşamdan büyüklerine kıyasla daha çok beklentisi olan ve yolsuzluklar karşısında daha tahammülsüz bir duyarlılığa sahip olan gençlerin, bu beklentileri ve duyarlılıkları güvence altına alacak kalıcı bir yaşam biçimi bulmaları gerekmektedir. Şayet karşı kültür içerdiği en iyi şeyleri kurtaran bir geleceğe sahip olacaksa, bu coşkun ve çoğu zaman da acınası topluluk deneylerinin başarıya ulaşması şarttır. Ve bu doğrultuda faydalı olacak kim vardır Goodman'dan başka?

Making Do'dan, âşık olduğu mutsuz oğlanı düşünen adamdan bir alıntı:

. . . onun için –ve yalnızca onun için değil- toplumumuzda hiçbir Çıkış Yolu yoktu. O bu konuya dair sorusunu sorduğunda ve setin üzerinde oturmakta olan on beş uzman ona hiçbir yanıt veremediğinde. Fakat yaratıcılığıyla acı verici derecede Amerikan bir yanıtı tesadüf etti, *Kendin Yap*. Eğer sana uygun bir topluluk yoksa, genç adam, genç adam, onu kendin yarat.

⁹² *Paths in Utopia*, ss. 44-45.

Bölüm VII

NESNEL BİLİNÇ MİTİ

Eğer bundan önceki bölümler ile amacıma ulaşabilmişsem bu bölümler, gençliğimizin karşı kültürünün birtakım önde gelen yol göstericilerinin, çeşitli biçimlerde, konvansiyonel bilimsel dünya görüşünün geçerliliğini sorgulamış ve bunu yapmakla, teknokrasinin temellerini aşındırmaya girişmiş olduklarını göstermiş olacaklardır. Bu son bölümlerin amacı henüz olgunlaşmamış olan bu egemen kültür eleştirisini özetlemek ve umarım ona etraflı bir biçim kazandırmak olacaktır. Burada takdim edilen düşüncelerin günümüz gençliğinin ayıksılığının içerdiği en umut vaat edici unsurlar olduğunu düşündüğüm şeyleri keskinleştirmeye yardımcı olacağı ümidiyle.

İncelemekte olduğumuz bu yeni radikalizmin bilhas- sa çarpıcı olan bir özelliği varsa, o da bilim ve teknoloji konuları söz konusu olduğunda önceki nesillerin radikalizmi ile onun arasında bulunan yarıktır. Endüstriyel genişlemenin değerine kapitalist sınıf düşmanı kadar bağlı olan daha eski kolektivist ideolojilerin gözünde, totaliter kontrol ve bilim arasındaki bağlantı bariz değildi. Bilim neredeyse değişmez bir şekilde, tartışmasız olarak toplumun hayrına bir şey olarak görülüyordu, çünkü halkın zihninde (açıkça anlaşılan biçimlerde olmasa da) güvenlik ve refah vadeden teknolojik ilerlemeyle çok yakından ilişkilendirilmişti. Yetenekli toplum eleştirmenleri bile, teknolojik ilerlemenin –ekonomide, politikada, eğitimde, yaşamın her alanında- ortaya çıkardığı gayrişahsî, büyük ölçekli toplumsal süreçlerin kendilerine özgü başka sorunlar yaratacağını öngöremiyorlardı. Genel

halk kendini, putlaştıracak kadar hayran olduğu ve fakat kavrayamadığı heyula gibi bir endüstriyel aygıtın ağına düşmüş halde bulunduğunda, zorunlu olarak uzman olanlara ya da uzmanların sahiplerine riayet etmelidir; görünüşe göre büyük bolluk boynuzunun yaşamın güzellikleriyle dolup taşmaya devam etmesini sağlamayı bilenler yalnızca onlardır.

Merkezileşmiş büyüklük, bu büyük sistem ister özelleşmiş ekonomilere dayanıyor olsun ister kamulaşmış ekonomilere, uzmanlık rejimini doğurur. Kontrolün işçilerde olması gerektiği hususunda dikbaşlılıkla ısrar eden demokratik sosyalist gelenek içinde bile, bir sanayi ekonomisinin demokratik bir şekilde yönetilen birimlerinin nasıl olup da otomatik olarak, koordinasyonu sağlayan uzmanların egemenliğinde olmayan bir genel sistem ortaya çıkaracağı aşikâr olmaktan çok uzaktır. Fransız Gaullecülerin ve Büyük Britanya'daki Wilson yönetimindeki İşçi Partisi yandaşlarının –bunlar elitist bir idareciliği ziyadesiyle önemli bulan hükümetlerdir- şimdilerde ciddi bir şekilde işçilerin sanayiye “katılımlarını” arttırmaktan söz ediyor olduklarını duymak hem ironiktir, hem de pek hayra alamet değildir. Teknokrasinin işçileri, dev ölçekli toplumsal süreçlerin devamlılığını tehlikeye atmadan teskin ve entegre etmeye yarayacak yollar bulamayacağına inanmak kesinlikle bir hata olurdu. Önümüzdeki on yıl içinde “katılım” sözcüğü kolaylıkla resmi politikamızın kutsal sözcüğü haline gelebilir; fakat onunla kastedilen şey teknokrasinin büyümesini sürdüren türden, “sorumluluk sahibi” işbirliği olacaktır. Nazi toplama kamplarında idarecilikte görülen başarının büyük sırlarından

birinin esirlerin “katılımını” sağlamak olduğunu hatırlamamız isabet olur.

Teknik ve endüstriyel değlerdence derinlemesine kişiselci bir topluluk anlayışına başvuran karşı kültürün teknokrasi konusunda radikal bir eleştiri sunmaya her türlü geleneksel ideolojiden daha yakın oluşu işte bu yüzdendir. Eğer psikanalitik derinliklerde maceralara girişen bir kişi anlayışından yola çıkılırsa, çabucak sanayiciliğin kendisine dair o zamana dek hiç tartışmasız kabul edilegelmiş değlerin pek çoğunu reddeden bir bakış açısına varılabilir. Çok geçmeden yüksek üretkenliğin, verimliliğin, tam istihdamın ve çalışma ve tüketim etiğinin üstüne çıkan “yaşam standartlarından” söz edilmeye başlanır. Toplumsal değerin mihenk taşı nicelik olmaktan çıkıp nitelik olur.

Bu eleştiri, karşı kültür zihinsel-olmayan bilinç durumlarını araştırmaya başladığında daha da ileri bir noktaya taşınır. Bu hat üzerinde, teknokratik kabullere daha derin darbeler vuran sorular gündeme gelmeye başlar. Zira eğer teknokrasinin devamlılığı halkın uzmanlara riayet etmesine bağlıysa, başarısı tamamen uzmanlığın gerçekliğine dayanmaktadır. Peki bu uzmanlık denen şey *neyin nesidir*? Birinin uzman olduğunu teyit eden ölçütler nelerdir?

Eğer alık alık, uzmanların, rolü teknokratik sistemin ek yerlerinden dağılmamak için onlara ihtiyaç duyuyor olduğu olgusuyla meşrulaştırılmış kimseler oldukları önermesine katılacak olursak, o zaman elbette teknokratik statüko varlığını kendi içinde haklı çıkarır: teknokrasi meşrudur çünkü uzmanların onayının keyfini sürer; uzmanlar meşrudur çünkü onlar olmadan teknokrasi falan

olamazdı. Başkaldıran öğrenciler üniversitelerde idari üstünlüğün zorunluluğuna itiraz ettiklerinde işte böyle bir fasit daireyle karşılaşırılar. Her seferinde, yanıtı baştan belli olan şu soruyla karşı karşıya kalırlar: fakat idare olmadan derslik düzenlemesi, kayıtları denetleme, dersler için gerekli şartları belirleme, akademik bölümleri koordine etme, otoparklarda ve yatakhanelerde düzeni sağlama, öğrencileri disipline etme, vs. işlerini kim yapar? Eğer idareciler sepetlenirse üniversite bir kaos içinde yıkılıp kalmaz mı? Öğrenciler yanıtı öğrenmektedirler: evet, üniversite çökecektir; fakat *eğitim* devam edecektir. Neden? Çünkü idarecilerin eğitimin gerçekliğiyle hiçbir alakaları yoktur; uzmanlıkları tam da idari karmaşıklıktan ileri gelen yanılsatıcı angaryayla ilişkilidir. İdarecileri üniversite yaratır ve onlar da üniversiteyi daha fazla idareciye yer açmak zorunda kalacak şekilde genişletirler. Böylece sürüp giden bu döngüden ancak eğitimin esas anlamını daha derinlemesine ele alarak kurtulunabilir.

Teknokrasiyle karşı karşıya iken eğer bize uzmanların teknokrasinin yokluklarında çökeceği kimseler olduklarını söyleyen o tehditkâr klişeden daha fazlasına tekabül eden bir uzmanlık kavramının peşine düşecek olursak yine aynı radikalleştirici mantıkla karşılaşırız.

Bir uzmanın bizimle ilgili olan bir şeye dair güvenilir bilgilere hâkim olduğu gerekçesiyle başvurduğumuz bir kimse olduğunu söyleriz. Teknokrasi özelinde, uzmanlar bizi yöneten kimselerdir çünkü hayatta kalmamız ve mutlu olmamız açısından önem taşıyan her şey hakkında (güvenilir bir şekilde) bilgi sahibi olanlar onlardır: insani ihtiyaçlar, toplum mühendisliği, ekonomik planlama, uluslar arası

ilişkiler, icatlar, eğitim, vs. Pekâlâ. Fakat “güvenilir bilgi” denen şey nedir? Onu nasıl tanırız? Yanıt şudur: güvenilir bilgi, bilimsel olarak sağlam olan bilgidir, çünkü modern insanın gerçekliği dair dört başı mamur bir şekilde açıklamak için başvurduğu şey bilimdir. Peki ya bilimsel bilgiyi tanımlayan şey nedir? Yanıt şudur: nesnellik. Bilimsel bilgi yalnızca his, spekülasyon yahut öznel tefekkür değildir. Her türlü safi kişisel teemmülden bağımsız olarak var olan, doğrulanabilir bir gerçeklik tarifiidir. Doğrudur . . . gerçektir . . . güvenilirdir. . . . İşler. Ve işte bir uzmanı da nihayetinde böyle tanımlarız: neyin ne olduğunu *gerçekten* bilen biridir, çünkü nesnel bir bilinçle iş görür.

Dolayısıyla, teknokrasiyi üzerimizdeki o tuhaf gücünün`sebebini anlamak için etraflıca inceleyecek olursak, nesnel bilinç mitine ulaşırız. Gerçekliğe erişebilmenin yalnızca tek bir yolu vardır –der bize bu mit- ve o da her türlü öznel çarpıtmadan, her türlü kişisel dahilden arındırılmış bir bilinç durumu oluşturmaktır. Bu bilinç durumundan akanlar bilgi niteliği taşır ve başka hiçbir şey de böyle bir nitelik taşımaz. Doğa bilimleri işte bu temel ilke üzerine inşa olunur ve onların büyüü altında bütün bilgi alanları bilimsel hale gelmeye can atar. İnsanın toplumsal, politik, ekonomik, psikolojik, tarihsel yanlarıyla incelenmesi –bütün bunlar da nesnel bir hale gelmelidir: sert, itinalı bir şekilde nesnel bir hale. İnsan deneyiminin her düzeyinde, sözde bilim insanları nesnel bilim mitini tasdik etmek üzere öne atılır, böylelikle de kendi uzmanlıklarını onaylarlar. Ve onlar bilen, bizler ise

bilmeyen olduğumuz için onların rehberliğine boyun eğ-
iz.⁹³

* * * *

Ama “mitolojiden” bilimle bağlantılı olarak söz et-
mek ilk bakışta bir terimsel çelişki gibi görünecektir. Neti-

⁹³ Burada benimsediğim görüşün aksine, Daniel Cohn-Bendit gibi, hatırı sayılır içgörülerini olan genç bir sözde devrimci teknokrasinin dayandığı “bilgi tekelinin,” işçiler “hakiki bir halk üniversitesi” aracılığıyla “. . . istedikleri bilgiyi edinebilecek” olduklarının farkına varır varmaz bertaraf edilecek olan “kapitalist bir mit” olduğunu öne sürer. *Obsolete Communism: The Left-Wing Alternative*, s. 109. Fakat ne tür bir bilgiden söz ediyor olabilir? Şüphesiz, artık teknokrati karakterize eden uzmanlıktan değil. Zira bu güçlkle elde edilen ve ezoterik biçimde özelleşmiş bir şeydir: yüksek statü-
lü profesyonelliğe giriş imtiyazı. Böyle bir bilgiyi elde edenler, çoğunlukla, mevcut endüstriyel aygıt içinde memur düzeyine terfi ettirilirler. Burada, kırılması gereken önemli tekelin netice itibarıyla basit bir sınıfsal imtiyaz olmadığını; bilakis, nesnel bilincin psişik tekeli olduğunu ileri sürüyorum. Uzmanlığın egemen toplumsal statüsü bu bilinç durumunun egemen kültürel statüsü üzerine kurulmuştur: bu, teknokrasinin “komuta eden zirvesidir.” Teknokrasi kadar bütünleştirici ve son derece yüzeysel biçimde demokratik olan bir toplumsal biçimle uğraşırken, sınıfsal avantajın ötesine geçip onu besleyip büyüten kültürel konsensüs üzerinde durmamız gerekir. Bu çözümleme düzeyini yok sayınca ne olduğunu Cohn-Bendit’in “komünist bürokrasiye” dair tartışmasında görürüz. Görüldüğü kadarıyla, Cohn-Bendit “komünist bürokrasi”den Bolşevik yönetimin katıksız fırsatçı adiliğini sorumlu tutmaktadır. Teknokrasinin –Stalinci teknokrasi, Gauleccü teknokrasi ya da kapitalist Amerikan teknokrasisi olsun- evrensel olarak yüceltilen yüksek sanayi toplum mitosuyla olan ilişkisi gözünden kaçmaktadır. Bir “halk üniversitesinin” kullanabileceği daha yıkıcı bir strateji, insanlara “bilgi” denen şeyi “istediklerinde” değil, olan bitenin iç yüzünü ortaya çıkarmak üzere edinmelerini göstermek olurdu.

cede bilim tam olarak, yaşamdan mitleri ayıklayıp fantezi ve efsanenin yerine, gerçeklikle, William James'in ifadesiyle "indirgenemez ve direngen olgulara" dayanarak kurulan bir ilişki koyan bir zihin girişimidir. Bilimsel bilgi sahiden de bütün mitler elendikten sonra geriye kalan şey değil midir? Hatta Batı'nın bilim devrimini daha önceki tüm kültürel geçişlerden ayıran şeyin tam da bu olduğu ileri sürülebilir. Geçmişte, bir kültürel devrin yerini yeni bir kültürel devir alınca, meydana gelen değişimin içerdiği şey çoğu zaman bir mitolojik dönüşüm sürecinden fazlası değildi: insanların düşüncülerinin bir *yeniden* mitolojikleştirilmesi. Mesih figürü çeşitli pagan gizem kültürlerinin kurtarıcı figürlerinin uzun bir süre boyunca hazırlamış olduğu yere böyle yerleşmiş ve zaman içinde, Hristiyan azizler statülerini Greko-Romen, Töton ya da Kelt tapınaklarının ilâhlarından miras almışlardır.

Fakat bilimin yaşamı yeniden mitolojikleştirmek yerine, onu mitolojiden arındırdığına inanmamız beklenir. Bilim devrimini nihai değilse bile kökten bir şekilde farklı bir kültürel dilim yapan şeyin bu olduğu varsayılır. Zira bilimsel dünya görüşünün ortaya çıkışıyla, uydurma bilgilerin yerini tartışmasız hakikat alır.

Bilimin daha önceki bütün mitolojik dünya görüşlerine kıyasla radikal bir yenilik taşıdığı su götürmez. Bütün bilimsel olmayan kültürel sistemlerin ortak noktası, mitolojilerini tarihe ve doğal dünyaya dair gerçek ifadeler olarak alma hatasını yapma eğilimidir –ya da en azından mitolojik içgörülerini bilimsel bir zihnin önermesel savlar olarak aldığı biçimlerde ifade etme eğilimi. Bu yolla, ahlaki dram ya da psişik algı bakımından zengin olan imgesel

ifadeler kolaylıkla yozlaşarak zaman ve uzayın egzotik uzantılarına dair akla hayale sığmayacak zanlara dönüşebilir. Günümüzde “mitoloji” sözcüğünü işte en çok bu anlamda kullanırız: uzak çağlar ve yerler hakkında, doğrulanamayacak, hatta belki de düpedüz yanlış olan öykülerin anlatılmasından söz etmek için. Cennet Bahçesi öyküsünün bir “mit” olduğunu söyleriz, çünkü inançlı bir Hristiyan ya da Musevi bu öykünün geçtiği yeri coğrafi ve tarihsel olarak saptamaya ne kadar çabalamış olursa olsun, şüpheciler sunduğu kanıtları, tabii eğer sunabilecek bir kanıt bulabildiyse, oldukça ikna edici bir şekilde sorgulamışlardır.

Sıradan algılarımızın imgesel mübalağaları ya da başka yer ve zamanlara atfedilmesi olan mitolojiler –gelin onlara bu anlamda zamansal-mekânsal mitolojiler diyelim– her zaman eleştirel soruşturmalara açık olmuşlardır. Şüphe eden Thomas’ın durumunda, onun bilimsel bir kuşkucu olması bile gerekmez. Adanmış bir Hristiyan başka inanç ve kültürlerin mitolojileri hakkında, asla taviz vermeyen bir şüphe besleyebilir –Charlemagne’in öyle putperest kutsallık diye bir şey olmadığından emin bir şekilde Sakson putlarını yerle bir ettiği ve gazaplarına kafa tuttuğu gibi. Ama bir Hristiyan’ın şüpheciliği zorunlu olarak tarafdırdır, inanana kendi dogmalarına dair herhangi bir eleştirel incelemeden esirger. Rudolph Bultmann gibi liberal Hristiyan mitoloji arındırıcıları bile projelerini İsa’nın dirilişi gibi temel öğretilere kadar yayamamışlardır.

Bu türden seçici şüpheciliğe karşıt olarak, bilimin toptan şüpheciliğinin eşsiz bir avantajı vardır. Bilim hiçbir tanrının tarafını tutmaksızın bütün tanrıların gözünde kâfirdir. Dolayısıyla dünyadaki dini geleneklerin son iki

yüzyıldır içine kısılup kaldıkları o ıstıraplı ikilemle hiçbir alakası yoktur. İnanışlarını zamansal-mekânsal bir mitolojiye bağlamış olan her kültür, inançsız bilim yanlısının taarruzu karşısında mahvolur. İnananlarla dolu bir çevrede “Hani nerede? Gösterin o zaman” demektedir ısrarcı olan her ateist koca bir dini kültürü rehin alarak fidye ister konumdadır ve talep ettiği miktarı bulabileceğinden pek de ümitli değildir. Bu durumun mizahtan mı yoksa trajediden mi daha çok pay aldığını söylemek zordur. Bundan yalnızca birkaç kuşak önce, Darwin hakkında tatil günlerinde okuduklarından edindiği kadar bilgi sahibi olan becerikli bir mahkeme avukatından daha fazlası olmayan Clarence Darrow, yüzlerce nesil boyunca kültürümüzün en muhteşem felsefi ve sanatsal zihinlerine ilham vermeye yaramış olan bir Yahudi-Hristiyan mitolojisini alay konusu haline getirebilmiştir. Hal böyleyken, amansız bir şüphecilik baskısı altında zamansal-mekânsal mitolojilere tutunanların stratejik bir geri çekilme işine girişerek laik, indirgeyici düşünce tarzlarına eskisinden de çok alan bırakmaktan başka ne şansı vardır ki? Geri çekilme hattı esas itibarıyla etik . . . yahut estetik . . . ya da, belirsiz bir tarzda, sembolik olan mit yorumlamalarına gider. Hristiyanlık geleneği içerisinde, zayıflamaya ve karışmaya mahkum bir çaredir, çünkü Hristiyanlığın öğretilerinin mecazi olmayan hakikatine daima eşsiz şekilde kayda değer bir bağlılığı olmuştur. Aslında, Batı toplumunun bilimsel ilerlemenin ardından yaygın biçimde laikleşmesi, Hristiyanlığın tehlikeli, dogmatik bir gerçekçiliğe tuhaf bir şekilde bel bağlayışının bir ürünü olarak görülebilir. Böylesi bir dini geleneğin ölesiye kan kaybetmesi için parmağına bir kıymık batması yeterlidir. Ve eğer zor durumdaki bir inanan “sembolik” yorumlamalara dönecek olursa, burada bile laik

mizaç mit için indirgemeci psikolojik ya da sosyolojik muadiller öne sürerek ortalığı kasıp kavurmaya meyleder. Bunun haricindeki tek savunma yolu, yani sağlam bir şekilde mecazi olmayan hakikatten yana durmak, Kierkegaard'un bir asırdan daha uzun bir süre önce teslim etmiş olduğu gibi, zekanın çarmıha gerilmesine yol açar.

Bilimsel dünya görüşü elbette bir zamansal-mekânsal mitolojiyle aynı düzeyde eleştiriye açık değildir. Bilimin zaman ve uzayı doldurmak için kullandığı şeylerin ve kuvvetlerin –elektronlar ve galaksiler, yerçekimi alanları ve doğal seçim, DNA ve virüsler- sentorların ve Valhallaların ve göksel varlıkların kültürel muadilleri olduklarını öne sürmek gülünç bir hata olur. Bilimin uğraştığı şeyler sıradan duysal doğrulama bakımından o kadar zayıf değildir –ama imgesel olasılıklar bakımından da o kadar zengin değildir. Eskinin mitolojik geleneklerinin aksine, bilim her şeyden önce şeylere ve olaylara ilişkin bir varsayılan bilgiler kümesi değildir. Bilim ispatlanmış cehalet ve hata kalıntılarından başka hiçbir bilgiyi kapsamazdı bile yine bilim olurdu ve işinin başında olurdu. Bilimsel zihin işe Kartezyen sıfır ruhıyla, miras alınmış bütün bilgilerden tamamıyla yeni bir bilme *metodunun* lehine şüphe edip onları uzaklaştırarak başlar. Bu da, ister akılcı ister deneyci yollardan iş görüyor olsun, sil baştan, her türlü otoriteye riayetden muaf bir şekilde başlamak anlamına gelir.

Dolayısıyla bilim insanların bildikleri şeyler zaman geçtikçe ve kanıtlar yığıldıkça artabilir ya da azalabilir, kısmen ya da bütünüyle değişikliğe uğrayabilir. Piltdown fosilinin bir aldatmaca olduğunun ortaya çıkması halinde, fiziksel antropoloji bilimi sorgulanmaksızın ıskartaya

çıkarılabilir. Eğer astronomların teleskopları dış uzayda mel-ekler olduğunu keşfedecek olursa, bir bilme metodu olarak bilim hiçbir anlamda itibardan düşmez; yalnızca, yeni keşiflerin ışığında kuramları yeniden formüle edilir. “Dünya görüşü” tabirini başka bağlamlarda kullanma şeklimizin aksine, bilim bilim insanının herhangi bir belirli noktada gözlemlediği *dünyaya* değil, o dünyayı *gözlemleme* usulüne dayanır. Bir insanı bilim insanı kılan gördüğü şey değil, onu *nasıl* gördüğüdür.

En azından, bilimsel bilgiye konvansiyonel olarak böyle bir muamele yapılmaya başlanmıştır. Bu meseleye daha dikkatle bakmış olan Thomas Kuhn, yakın zamanda bu “aşamalı” bilim tarihi anlayışına dair kuvvetli ve kayda değer bir şüpheyi düşülmesine yol açmıştır. Vardığı sonuç, bilim topluluğunda “hakikatin” aşamalı olarak yığılmasının, her bilim insanı kuşağının ders kitaplarını geçmişten hala geçerli kabul edilenleri seçip, yine bilim tarihinin bir parçası olan yapılmış hatalar ve yanlış başlangıçlar çokluğunu örtbas eden bir seçicilikle yazmasından kaynaklanan bir tür yanılsama olduğunu öne sürmeye yaklaşır. Bilimsel hakikat-in çağdan çağa gerçekleşen bu doğal seçimini idare eden o çok önemli geçerleme ilkelerine –“bilimsel metot” denen şeye- gelince, Kuhn bu ilkelerin bilim insanları ne kadar safi “akılcı” ya da “deneyci” olduklarını düşünürlerse o kadar safi “akılcı” ya da “deneyci” olduklarına ikna olmamıştır.⁹⁴

Yine de aşamalı bilimsel bilgi anlayışı, pekâlâ burada ele almakta olduğumuz mitolojinin bir parçasıdır. Bilimin

⁹⁴ Bkz. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1962).

ilerleme kapasitesi nesnelliğinin başlıca geçerleyicilerinden biri sayılmaktadır. Bilgi ancak belli zihinlerden ya da nesillerden geçip de geçerliliğini sürdürdüğü anlaşıncaya ilerler. Bilim, sabit bir bilme metodunun uygulanmasının daha da çok, deneyim alanına yayılması olarak anlaşıldığında, böyle bir iddiada bulunur. Bir bilim insanı kendisine başka düşünce alanları ilerlemezken bilimin neden ilerlediği sorulduğunda hiç şüphesiz bize bilme metodunun “nesnelliğini” işaret edecektir. Bize bilime o hevesli eleştirel yanını ve kendine özgü kümülatif yapısını katan şeyin nesnellik olduğunu söyleyecektir.

“Mitoloji” sözcüğünü bir bilinç durumu olarak nesnelliğe uyguladığımızda acaba onu gayrimeşru bir biçimde de mi kullanıyoruz? Bence hayır. Zira mit, en derininde, bir kültürün büyük, başlıca değerlerini kristalleştiren o kolektif olarak yaratılmış şeydir. Denebilir ki, kültürün muhabere sistemidir. Eğer bilim kültürü en yüksek değerlerini çok uzakta kalmış toprakların ve dönemlerin mistik sembollerine, ritüellerine ya da destanlarına değil de bir bilinç durumuna yerleştiriyorsa, neden onun da bir mit olduğunu söylemekten çekinelim ki? Sonuçta mit, insan toplumunun evrensel bir fenomeni olarak saptanmıştır. Öylesine hayati bir önem taşır ki mitolojik bağdan yoksun bir kültürün herhangi bir şekilde ahenkli olabileceğini düşünmek zordur. Fakat yine de, toplumumuzda, konvansiyonel olarak anlaşıldığı şekliyle mit pratikte yanlışlığın eşanlamlısına dönüşmüştür. Kuşkusuz, bugünlerde yaygın olarak muhtelif sosyal ve politik mitlere dair tartışmalar duyuyoruz (Amerikan hududu miti, Kurucu Babalar miti, vs.); biraz daha aydınlanmış din insanları “Hristiyan mitinden” bile serbestçe söz

etmektedirler. Fakat bu kadar açıkça mit olarak tanınan mitler tam da güçlerinin çoğunu yitirmiş olanlardır. Üzerimizde gerçek bir etkisi olan mitler, sorgulamadan hakikat olarak kabul ettiğimiz mitlerdir. Bu anlamda, bilimsel kültürün eşsiz bir şekilde mitlerden muaf olması mümkün müdür? Yahut mesele yalnızca, kültürümüzün büyük yönetici mitini doğru yerde –ideal bilim insanının derin kişilik yapısında- aramıyor olmamız mıdır?

En azından benim burada ileri sürdüğüm şey, gerçik nesnel bilincin bir “mitoloji” olmanın bütün gereklerini yerine getirip getirmediği şeklindeki o safi semantik sorunun üzerinde daha fazla durmak anlamsız olur ama, böyle bir şeydir. Burada esas olan nesnel bilincin hiçbir surette, ikna ediciliği hakikatle eşsiz temasından gelen, belirleyici, transkültürel bir gelişme biçimi *olmadığı* kanısıdır. Bilakis, bir mitoloji gibi, belli bir tarihsel durum içindeki belli bir toplumun anlamlılık ve değer anlayışını yüklediği, rastgele bir kurmacadır. Dolayısıyla, bütün mitolojiler gibi, anlamı ve değeri başka yerlerde bulan kültürel hareketlerle onun da etrafından dolaşılabilir ve o da sorgulanabilir. O halde, karşı kültür özelinde, nesnel bilinçten adeta vebalı bir yere sırtını dönermişçesine uzaklaşmış bir hareket söz konusudur –ve o dönüş anında, kültürel tarihimizin koca bir döneminin, Aydınlanma ile başlayan büyük bilim ve teknoloji çağının, tuhaf bir şekilde sıradan, çoğu kez anlamsız ve aşırı acı verici bir şekilde dengesi bozulmuş yanlarıyla gözler önüne serilmiş bir halde durduğunu görmeye başlarız.

Belki de, Michael Polanyi'nin⁹⁵ öne sürdüğü gibi, doğa bilimlerinde bile nesnellik diye bir şey yoktur. Şüphesiz, Polanyi'nin eleştirisi bilimsel ortodoksluğa çetin bir meydan okumadır. Fakat buradaki amacımız doğrultusunda, bu dar kapsamlı epistemolojik soru ikincil bir önem taşımaktadır. Bilim, teknokrasinin egemenliği altında, bilgi kuramı tartışmaları kulaklarına ancak bir yabancı dil gibi gelen milyonlarca insanın yaşamına egemen olan topyekûn bir kültür halini almıştır. Fakat nesnellik, epistemolojik statüsü ne olursa olsun, toplumumuzun hâkim yaşam biçimi haline gelmiştir: benlik, başkaları ve bizi kuşatan gerçekliğin bütünü üzerine düşünmenin tek ve en otoriter yolu. Eğer nesnel olmak sahiden de mümkün değilse bile, kişiliği insan *sanki* nesnel bir gözlemciymişçesine hissedip eyleyecek şekilde biçimlendirmek ve o deneyimin kişiye sunduğu her şeye nesnelliğin gerektiriyor görüldüğü şeye uygun biçimde muamele etmek *gerçekten* mümkündür.

Bir oluş durumu olarak nesnellik, bilimsel bir kültürde soluduğumuz havanın ta kendisini doldurur; söylediğimiz, hissettiğimiz ve yaptığımız her şeyde bizi sübliminal olarak kavrar. İdeal bilim insanının zihniyeti toplumun ruhunun ta kendisi oluverir. Yaşamlarımızı o zihniyetin dikte ettiklerine uyarlamaya çabalarız ya da hiç değilse, kendini üzerimizde açığa vurmasına aracılık eden sayısız imge ve telaffuza her an uysallıkla karşılık veririz. Harikulade seksle ya da sadistçe şiddetle meşgulken duygulardan arınık bir şekilde sükûnetlerini koruyan Barbarella ve James Bond . . . onlarca çifti istatistiksel bir cinsel normallik

⁹⁵ Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1959).

ölçümü yapabilmek için bir elektronik aygıt santraline bağlı halde cinsel ilişkiye girmeye ikna eden doktor . . . *Geçen Yıl Marienbad'da* filminin birbirlerinin karşısına birer boş ayna kadar kayıtsız çıkan karakterleri . . . halka gözünü bile kırpmaksızın ülkemizin karşısındaki düşman her kim olursa olsun onu on defa imha edebilecek “aşırı yok etme yeteneğine” sahip olduğunu söyleyen Savunma Bakanı . . . bize yalnızca işlevsel doğrusallık ve muazzam yansımali yüzeyler sunarak görsel dahilden mahrum bırakan o yüksek cam ve alüminyum blok . . . bizi hasta ölmüş olsa da gerçekleştirdiği kalp naklinin “başarılı” olduğu hususunda temin eden meşhur cerrah . . . bize pür neşe hızlı haberleşme yollarında meydana gelen en son atılımlardan faydalanabilmek için “var gücümüzle uykuya savaş” açmamızı öneren bilgisayar teknisyeni . . . bizi (görülmedik bir başarıyla) iletişimin özünün kişiden kişiye iletilen mesajın doğruluğunda ya da yanlışlığında, akıllıca ya da budalaca oluşunda değil de, aslında kullanılan aracın teknik karakteristiklerinde bulunduğu ikna etmeye uğraşan uzman . . . anlamsız seçim istatistikleri siyasetin hakiki özüymüş gibi davranarak bir seçim bilimi virtüözü olmaya razı gelen siyaset bilimci . . . işte bunlar yaşamın nesnel bilincin etkisi altında neye benzediğine dair örneklerdir (ya da benim iddiam bu yöndedir).

Kısaca, bilim çağımızın egemen kültürel etkisi halini almaktayken, acilen eleştirel bir dikkatle ele alınmayı gerektiren şey ilimin epistemolojisi değil de psikolojisi; zira

teknokrasinin en önemli eksiklikleri ve dengesizlikleri ağırlıklı olarak bu düzeyde gözler önüne serilir.⁹⁶

Bence nesnel bilincin yoğun bir şekilde işlenmesinden çıkan psişik tarzın üç ana özelliğini saptayabiliriz. Bunlara şu isimleri verdim: (1) yabancılaştırıcı ikilik; (2) haksız hiyerarşi; (3) mekanik buyruk.⁹⁷

(1) Nesnel bilinç işe gerçekliği iki alana ayırarak başlar. Bu da herhalde en iyi şekilde “Hemen-Burası” ve “Ta-Orası” ifadeleriyle anlatılabilir. Hemen-Burası ile kastedilen şey, bilincin kişi bilinmekte olana dahil olmaksızın ya da onunla ilişkiye girmeksizin bilmek istediğinde çekildiği, kişinin içindeki o yerdir. Hemen-Burası tarafından yürütülebilecek pek çok türden işlem vardır. Doğa bilimlerinde, Hemen-Burası’nın olağan faaliyetleri arasında gözlem yapma, deney yapma, ölçüm yapma, sınıflandırma ve en genel türden niceliksel ilişkileri geliştirme sayılabilir. Beşeri bilimlerde ve davranış bilimleri dediğimiz alanda ise, işlemler daha çeşitlidir fakat çizelgeleme, tasnif etme, bilgi teorisini ya da oyun stratejilerini insani ilişkilere uygulama gibi yollarla doğa bilimlerini taklit etmeye uğraşan sayısız faaliyeti de kapsarlar. Gelgelelim, Hemen-Burası bir belgenin, kitabın, *objet*

⁹⁶ Bu, Abraham Maslow’un *The Psychology of Science* (New York: Harper & Row, 1966)’da açıkladığı, bilime dair hayranlık verici yaklaşımdır. Maslow’un davranış psikolojisine olan sıkı bağlılığından ıstıraplı bir şekilde uzaklaşma deneyimi dolayısıyla bu çalışmanın ikna ediciliği büyüktür.

⁹⁷ Bu takdimi burada belirttiğim özelliklere dair örneklerle karmaşıktırmaktansa, Ek bölümünde ufak bir örnekler listesi hazırladım.

*d'art'*ın ayrı başına tetkik edilmesi –yani bu şeyin, sanki kişinin hislerini harekete geçirmiyormuşçasına ya da ortaya çıkabilecek hisler hesaba katılmayabilir yahut filtreden geçirilebilirmişçesine incelenmesi- gibi basit bir şeyde de iş başında olabilir.

Kullanılan bilimsel metodun ne olup olmadığından bağımsız olarak, insanlar içlerinde kişinin bilme edimine herhangi bir yatırım yapması söz konusu olmaksızın bilmeye girişen bir Hemen-Burası yarattıklarında bilimsel davranıyor olduklarını düşünürler. Hemen-Brsai ile Ta-Orası arasına mesafe koymak, onları birbirinden uzaklaştırmak biçimindeki zorunlu etki çok çeşitli yollarla gerçekleştirilebilir: gözlemleyen ve gözlemlenen arasına muhtelif mekanik aletler sokularak; hissedilerek yapılan konuşmaların yerini alacak soğuk jargonlar ve teknik terimler oluşturularak; ele alınan konuya bir çift mekanik el gibi uzanacak garip yöntemler icat edilerek; özel ve dolaysız deneyim istatistiksel bir genellemeye ikincil kılınarak; gözlemciyi çalımli bir soyutlama – “hakikati arama,” “katışıksız araştırma,” vs. gibi- dışındaki her türlü şeye karşı sorumluluktan muaf tutan bir profesyonel standarda başvurularak. Tüm bu koruyucu stratejiler, ürkeklik ve korkaklıkla kuşatılmış mizaçlara; ama aynı zamanda yalın bir duyarsızlıkla nitelenen ve dünyayla alışlagelmiş temas kurma biçimi sevgiden, yumuşaklıktan ya da tutkulu meraktan nasibini almamış olanlara da bilhassa uygundur. Böylesi bir ürkekliğin de duyarsızlığın da arkasına kolaylıkla, yaşamla sıcak bir etkileşimin güzelliklerinden keder verici ölçüde uzak bir kişiliğin kinciliği gizlenebilir. Ne zaman bir bilimsel inceleme yöntemi devreye sokulsa bir insanın tamamen nesnel olma arzusunun altında yatıyor

olabilecek pek çok farklı motivasyonu etraflıca incelemeyi versiz, hatta düpedüz adaletsiz olarak görmemizin beklenmesi durumu gözler önüne serer. O halde, nesnellik idealinin kolaylıkla duygusuz ya da düşmanca bir merakı da, şefkatli bir ilgiden ileri gelen bir merakı da kapsayabilecek şekilde uyarılabilecek oluşu şaşırtıcı değildir. Her halükârda, kendimi içimde beni tanımlayan bütün o çetrefil tutkulardan, çekişmelerden, neşelerden, korkulardan ve şiddetli arzulardan arınmış bir yer, “Ben-Olmayan” bir yer yaratabileceğime ikna ettiğimde ve *ancak* bu Ben-Olmayan noktasından bakarak gerçekliği doğru bir şekilde algılayabileceğime inandığımda, işte o zaman, nesnel bilinç mitini onurlandırmaya başlarım.

Esas Hemen-Burası oluş deneyimi görülmeyen, hareket etmeyen bir izleyici oluştur. Abraham Maslow durumu şöyle ifade eder:

Siz olmayan, insan olmayan, kişisel olmayan bir şeye, algılayan olarak sizden bağımsız olan bir şeye bakmak demektir. . . . Bu durumda gözlemci olan siz, ona gerçekten yabancısınız; anlamayan ve duygudaşıktan yahut özdeşleşmeden muaf. . . . Mikroskoptan ya da teleskoptan, sanki bir anahtar deliğinden bakarmışçasına bakarsınız; gözetleyerek, dikizleyerek, uzaktan, dışarıdan; dikizlenen odada bulunma hakkı olan biri gibi değil.⁹⁸

Seyreden Hemen-Burası pek çok isimle anılmıştır: ego, anlak, benlik, özne, akıl . . . Burada bu tür isimlerden

⁹⁸ Maslow, *The Psychology of Science*, s. 49.

kaçınıyorum, çünkü akla sabit bir duyu ya da psişik varlık getiriyorlar. Benim vurgulamayı tercih ettiğim şey ise kişinin içinde gerçekleşen çekilme *edimi*; bir adım geriye, uzağa, dışına çıkma hissidir. Yalnızca doğal dünyadan değil, aynı zamanda kişinin içinde kaynarak taşan dile dökülemeyen hislerden, fiziksel dürtülerden ve keyfince hareket eden imgelerden de geriye ve uzağa gidiş. Bu “akıldışlıklara” Freud, “*id*” adını vermiştir: Ben-Olmayan, yabancı, kavranamaz ve ancak o da bir çözümleme nesnesi olmak üzere Ta-Orası’na itildiğinde güvenilir bir şekilde bilinebilen bir şey.

Nesnel bilincin ideali, Hemen-Burası’nın mümkün olduğunca az şey olması ve buna karşıt olarak, Ta-Orası’nın mümkün olduğunca çok şey olmasıdır. Zira ancak Ta-Orası incelenebilir ve bilinebilir. Nesnellik böyle büyük bir boşaltma işlemine yol açar: mümkün olan en geniş çalışma alanıyla çevrili, mümkün olan en kesif gözlem kümesi birimine ulaşma gayretiyle, Hemen-Burası’nın kişisel içeriğinin giderek daha da büyük bir bölümünün aşamalı olarak yabancılaştırılması. “Küme” sözcüğü zaten başlı başına, ufak, sıkı bir yumak biçiminde sıkıştırılmış, bu sebeple de kesif, ufalmış bir kimlik, kişinin aksi halde olabileceğinden daha azına tekabül eden bir şey biçiminde ilginç bir imge sunar. Ancak Hemen-Burası’nın eğilimi, mümkün olduğunca uzun bir süre boyunca ve olabildiğince sıklıkla “birleşik” kalmak yönündedir. Tuhaftır ki, adına bilgi denen bu muhteşem nimet, hayatta kalmamızın garantisinin ta kendisi, kendini ancak bu daha küçük, büzüşmüş kimliğe açık eden bir şey olarak anlaşılır.

Ta-Orası'na kişisel olarak dahil olmaya başladığını hisseder hale gelen bilimsel gözlemci –mesela şefkat ve sevgi duyguları efsunlanmışçasına kendi benliğinin bitip de ötekinin başladığı yerin neresi olduğunu anlayamaz hale gelen bir âşık örneğinde olduğu gibi- nesnelliğini yitirmeye başlar. Dolayısıyla, kişisel hislerinin bu akıldışı dahlini bertaraf etmek üzere bir mücadele vermelidir. Sirenlerin şarkısını duyan Odysseus gibi, Hemen-Burası da gemi direğine bağlanmalıdır, yoksa görevini asla yerine getiremez. Fakat eğer beden, hisler, duygular, ahlak duygusu, duysal büyülenme Ta-Orası'nda bulunuyorsa, Hemen-Burası'nda böylesine yürekli bir şekilde sirenlerin şarkısına karşı koymaya çalışan kimdir o zaman? Şu Hemen-Burası hakikaten acayip bir kimliktir. Kafka'nın kalesini giderek daha çok andırmaktadır: savunma işinin ustaca fakat . . . kimliği belirsiz kimselerce yapıldığı bir müstahkem mevki.

Bu türden soruları uzmanlarımıza sormak ilginç olurdu, değil mi? Tamamen nesnel olduğunuzda “siz” tam olarak kim oluyorsunuz? Bu tamamen nesnel “siz”i var etmeyi nasıl başardınız –ve bunu gerçekten başarıyla yapmış olduğunuzdan nasıl bu kadar emin olabiliyorsunuz? Dahası, bu tamamen nesnel “siz” keyif verici bir kimlik miymiş? Ya da bunun konumuzla ilgisi yok mu?

(2) Hemen-Burası'nı yaratan psişik kasılma edimi eşzamanlı olarak Ta-Orası'nı da yaratır ki o da bu kasılmanın ardından geride kalan ne varsa ona tekabül eder. Hemen-Burası'nı Ta-Orası'ndan ayıran çizgi artık (Hemen-Burası'nın) arzulanan ve güvenli bir şey olduğu bir yer ile (Ta-Orası'nın) tekinsiz, hatta belki düpedüz tehlikeli olduğu bir yer arasındaki çizgi haline gelir. Hemen-Burası güvenilir bilginin mer-

kezidir; ne yaptığını bilir; öğrenir, planlar, denetim altına alır, tehditler ve fırsatlar için gözünü hep ustalıkla açık tutar. Bir güvenilir bilgi alanında olmanın alternatifi, açıktır ki, bir sürüklenme, öngörülemezlik, aptallık alanında olmaktadır. Ta-Orası da işte böyle bir hal alır.

İmdi, aslında, herkes, en nesnel bilim insanı bile, Ta-Orası'nın (başta kendi organizması ve bilinçli olmayan sü-reçleri olmak üzere) tamamen aptalca olduğuna *gerçekten* inansa bir topyekûn felç durumuna geçerdi. Yine de, Hemen-Burası Ta-Orası'nı *sanki* tamamen aptalca, yani kasıttan ya da bilgelikten ya da amaçlı bir örüntüden yok-sunmuşçasına incelemeyi kafasına koymuştur. Hemen-Burası, şayet kesin bir şekilde nesnel olacaksa, Ta-Orası ile herhangi bir biçimde duygudaşlık kurmaya gayret edemez. Ta-Orası'na gözlemlenemeyen, ölçülemeyen ve -ideal olarak- deney yoluyla doğrulanabilmek üzere açık seçik, ispatlanabilir önermelere dökülemeyen herhangi bir şey atfetmemelidir. Hemen-Burası o yabancılaştırıcı ikiliğini asla elden bırakmamalıdır. Ve Jim Crow koşulları altında ayrımcılığa uğramış siyahî insanı ancak kafasız ve ilkel bir aşağılık zenci olarak görebilen ırkçı gibi, Hemen-Burası da, sabit izleyici olarak, Ta-Orası'nın herhangi bir marifeti yahut kıymeti olduğunu hissedemez. Bu tür bir inceleme altında, Ta-Orası'nda yaşayan öteki insan canlıları bile, laboratuvar koşullarında ya da anket ve tetkiklerin müşkülpesent gerek-tirmelerine uygun şekilde iş görmek üzere yapılmadıkların-dan aptal bulunabilirler. Yabancı gözlemcinin bakışları altın-da, onlar da insani anlamlarını yitirmeye başlarlar.

İki insan gözlemci ve gözlemlenen olarak ayrılarak ilişki kurmaya başladıkları anda, gözlemci gözlemlenenin dav-

ranışlarının oluşturduğu yüzeyden daha fazlasını kavrayamadığını iddia eder etmez, gözlemleneni daha aşağı bir statüye indirgeyen hakaretimiz bir hiyerarşi kurulur. Zorunlu olarak dünyanın Ta-Orası'nı dolduran bütün diğer aptalca şeyleri ile aynı kategoriye girer. Bu ayrık gözlem ediminin toptan alakasızlığını bir düşünün. Laboratuarda konusuna yaklaşan psikolog, kabile grubunun karşısındaki antropolog, oy kullanan halkın karşısındaki siyaset bilimci . . . bütün bu durumlarda gözlemci gözlemlenene pekâlâ şunu diyor olabilir: "Senin hakkında, davranışlarının teşkil ettiği cepheden daha fazlasını algılayamıyorum. Sana bu algının imkân verdiğinden daha fazla gerçeklik yahut psişik tutarlık bahsedemiyorum. Senin bu davranışını gözlemlemeli ve kaydetmeliyim. Yaşamına, işine, varoluş koşullarına girmemeliyim. Seninle herhangi bir şekilde ilişkiye geçmem için bana dönme ya da başvurma ya da benden böyle bir şey talep etme. Burada yalnızca, rolü geride durup notlar almak ve sonra da senin ne yapıyor ya da neye niyetli gibi görüldüğün konusunda kendi yorumunu yapmak olan geçici bir gözlemci olarak bulunuyorum. Yaşamına bütün olarak girmeksizin ne yapıyor ya da neye niyet ediyor olduğunu yeterli ölçüde anlayabileceğimi varsayıyorum. Bir kişi olarak *senin* eşsiz varoluşuyla özel olarak ilgilenmiyorum; yalnızca tabi olduğun genel örüntüyle ilgileniyorum. Seni bu sınıflandırma işlemini gerçekleştirmek için kullanmaya hakkım olduğunu varsayıyorum. Bütün varlığını bilimimde bir tamsayıya indirgemeye hakkım olduğunu varsayıyorum."

En uç noktada, bu yabancılaşmış ilişki insan kurbanları üzerinde deneyler yaparak acı, ıstırap, sıkıntı üzerine yeni şeyler öğrenen Nazi doktorun kurduğu ilişkidir. Bu atıf duy-

anın canını sıkar ve “O, anormal bir vakaydı. Normalde, insan denekler ile yürütülen araştırmalar insaniyetin bittiği noktada durur. Ve her halükârda, laboratuarda her ne yapıyorsa sınırlı dilimler halinde gerçekleştirilir; deneyi yapan için de denek için de topyekûn bir yaşam biçimi değildir” şeklinde bir itirazla karşılaşır. Ama ne yazık ki, nesnellik zihniyeti sınırlı araştırma dilimlerinin çok çok ötesine geçmiş durumdadır. Dünyanın dört bir yanında, itinalı bir eğitimin ve seçilimin ürünü olan sayısız bilim ve askeriye insanı hâlihazırda bütün yaşamlarını nesnelliğin zirve noktasında yaşamaya adanmışlardır. Kendilerini sistematik olarak icatlarının ve silahlarının gün gelip de sona erdirebileceği yaşamlara dair her türlü kaygıdan uzaklaştırmaktadırlar. İşlerini emredildiği şekilde yapmaktadırlar . . . nesnellikle. Onlara göre dünya genel bir laboratuara dönüşmüştür –tıpkı mesleki kapasitelerine geçtiklerinde kişisel hislerini geride bıraktıkları gibi. Hatta belki bunu yapabilme güçleriyle gurur bile duyuyorlardır, zira bir kimsenin başka bir kimseye ilişkin iddialarını yok saymak sahiden de bir demir irade edimi gerektirir.

Hemen-Burası Ta-Orası’nı gözlemlediğinde, bunu algıladığı şeye bir düzen getirme niyetiyle yapar. Bu düzen “yasanın ya da istatistiksel genellemenin ya da sınıflandırmanın düzeni olarak anlaşılabilir. Bu düzenlilik, bazen bilim insanların “doğanın güzelliğinden” söz etmelerine neden olan şeydir –bu mefhuma bir sonraki bölümde tekrar döneceğiz. Fakat bütün bu düzen türlerine dair önemli olan şey, Ta-Orası’na özerk bir şekilde akıllı ya da harikulade oluşu dolayısıyla hiçbir paye vermiyor olmalarıdır. Bilim insanının doğası, hale yola sokulup tasnif edildiğinde “güzel” olur.

Başarı, bilim insanının bu düzeni “keşfinde” yatar; paye gözlemleyen zihne aittir. Bu, insana “keşif” sözcüğünün hünerli bir şekilde Avrupalıların keşif yolculuklarından söz ederkenki kullanımını anımsatan bir durumdur. Bu ifade, Amerika kıtalarının, Afrika’nın ve Asya’nın, bütün o yerli halklarıyla, hevesli bir şekilde beyaz adam tarafından bulunmayı bekliyor olduğunu ima eden bir ifadedir. O görüşün gülünç ırk temelliliğini artık tanıyoruz; bilimsel keşfin zihinsel insan merkezliliği ise daha az aşikârdır. Ama Abraham Maslow bize sübliminal zanna dair hoş bir örnek verir. “Çetin bir sorun olan kadın cinselliği” üzerine bir kitabı takdirle karşılayan bir bilim insanından söz eder, çünkü kitap nihayet “hakkında bu kadar az şey bilinen” bir konuyu ele almıştır! Bilim insanın genel yasalar bulmaya yönelik projesinin psikolojisi üzerine yorumlar yaparak devam eder:

Deneyimi anlamlı örüntüler halinde düzenlemek deneyimin kendisinin hiçbir anlamlılık içermediğini, anlamı yaratanın ya da dayatanın yahut bağışlayanın düzenleyici olduğunu ima eder . . . anlamın bilenden bilinene verilen bir armağan olduğunu. Bir diğer deyişle, bu türden bir “anlamlılık” deneyimden ziyade sınıflandırmanın ve soyutlamanın alanıdır. . . Sıklıkla bunun “insan icadı” bir şey olduğu, yani insanların ortadan kalkması halinde çoğunun yok olacağı emaresini de seziyorum.⁹⁹

Maslow’un tarif ettiği ilişki besbelli hiyerarşik bir ilişkidir. Hemen-Burası Ta-Orası’ndan üstündür. Ta-Orası’nın

⁹⁹ Maslow, *The Psychology of Science*, ss. 56, 84.

Hemen-Burası üzerinde herhangi bir hak iddia etmesinin, iyilik, takdir, hayranlık, vs. istemesinin hiçbir yolu yoktur, çünkü anlam Hemen-Burası'nın tekelindedir. Ta-Orası kutsallığı namına konuşacak ya da kendini savunacak bir sesten mahrum bırakılmıştır. Dahası, Hemen-Burası Ta-Orası'nın nasıl işlediğini bilir ve dolayısıyla Ta-Orası üzerinde bir iktidarı vardır. Hemen-Burası anlamın tek idarecisi olduğundan, kendine o iktidarı eksiksiz olarak kullanma hakkını bahşettiğinde kim ona karşı koyabilir? Ölüler ve aptallar küçümsemenin nesneleridir –ya da en iyi ihtimalle, tenezzülün; Hemen-Burası'nın etraflı incelemelerine, deneymelerine ve sömürülerine boyun eğmek zorundadırlar. Ta-Orası'nın bu hiyerarşik düzeni tanımıyor gibi görünüyor olması ancak onun gerçekten ne kadar ölü ya da aptal olduğunu gösterir. Yaşamı Hemen-Burası için güvenli hale getirmek yerine, Ta-Orası ortaya hastalık, kıtlık, ölüm, başkaldırı, protesto ve varoluşun pek çok başka talihsizliğini çıkararak gezinir ortalıkta. Ta-Orası besbelli güvenilmezdir. Ve bu güvenilmezlik çok hassas bir noktada başlar. “akıldışı olandan” fışkıran o müphem, kesinlikten uzak, zihin çelen tasavvurlarla; aynı zamanda da neredeyse hiçbir şeyi doğru düzgün beceremiyor gibi görünen bu başa bela bedenle başlar.

Eğer Hemen-Burası durmadan Ta-Orası'nın davranışlarına müdahale etmese, nasıl tahammül edilemez bir kaos söz konusu olurdu! Fakat neyse ki Hemen-Burası, o müteyakkız ve akıllı haliyle, Ta-Orası'nı hizada tutabilmektedir: onu fethedebilmekte, amaçlarına uygun olarak yönlendirebilmekte, onu daha iyi bir haline getirebilmektedir –daima beceriksiz olduğunu kanıtlayan o budala

bedenden başlayarak. Dolayısıyla Hemen-Burası bedenini uyumasını, uyanmasını, sindirim yapmasını, boşaltım yapmasını, gelişmesini, gevşemesini, şen hissetmesini, üzgün hissetmesini, seks yapmasını, vs. ve bunları doğru bir şekilde, doğru yer ve zamanda yapmasını temin edecek cerrahi ve kimyasal müdahale biçimleri geliştirmelidir. Hatta Hemen-Burası bedeni süresiz olarak işlevlerini yerine getirebilir kılacak yollar bile bulabilir ki beceriksizliğin zirvesi olan ölme işine kalkışmasın. Benzer şekilde, doğal çevre de fethedilmeli ve cebri bir iyileşmeye tabi tutulmalıdır. İklim ve peyzaj yeniden tasarlanmalıdır. Atıl alanlar yaşanabilir hale getirilmeli, yani içine insanlar tarafından yapılmış ya da düzenlenmiş olmayan hiçbir şeyin asla giremeyeceği bir kentsel yayılımla kaplanmalıdır. Yine benzer şekilde, toplumsal çevre de –yani siyasal topluluk- tıpkı fiziksel bedeninin beynin egemenliğine sokulduğu gibi, tamamen merkezileşmiş, istişarî bir yönetim altına sokulmalıdır. Şayet işlerin düzeni bir komuta ve kontrol sistemi için rahatlıkla apaçık bir şekilde anlaşılabilir–bu kontrol sistemi birey söz konusu olduğunda önbeyin; toplum söz konusu olduğunda ise teknokrasidir- ve amaca uygun olarak yönlendirilmeye açık değilse, bir düzen yerine bile konulamaz.

İşte sonunda, Ta-Orası acıklı bir hayal kırıklığı olarak ortaya çıkar: Hemen-Burası'nın ehil idaresini bekleyen gelişmemiş bir ülke olarak. Joseph Wood Krutch'ın söylediği gibi, bu asırlık insan-doğa ilişkisini tersine çevirir ve hızla, insan kibrinin başıboş bir şekilde ileri sürülmesine yol açar: "*Bizim* daha iyisini yapamayacağımız herhangi bir şey var mı ki?"

Bizim çağımızdan önce başka hiçbir çağda böylesi bir iddiada bulunulamazdı. Bundan önce insan kendini hep doğal kuvvetlere kıyasla zayıf görmüş ve onlar karşısında alçakgönüllü olmuştur. Fakat bizler teknolojinin başarılarından öyle etkilenmiş bir haldeyiz ki, doğanın yapabildiğinden daha fazlasını yapabileceğimizi düşünür olduk. Bizler Panama Kanalı'nı kazdık, değil mi? Neden Büyük Kanyon'u da kazamayalım?¹⁰⁰

Doğal çevreye karşı nesnel, yani yabancılaşmış bir tutum bugünlerde, metropolün neredeyse tamamen insan yapımı olan dünyasına doğup orada büyümüş bir toplulukta kolaylıkla ortaya çıkmaktadır. Bir bilim insanı da dâhil olmak üzere, bu şekilde yetişmiş birinin yalnızca park ve bahçeler müdürlükleri tarafından düzenlenmiş nizami, hatta sıkıcı yapaylıklar biçiminde tanıdığı bir “doğaya” karşı nesnel *olmaması* zor olurdu. Yeryüzünün florası, faunası, toprak yapısı ve gittikçe artan bir ölçüde de iklimi, kibri karşısında trajik biçimde savunmasız olan teknolojik insanın ayakları altında gerçekten çaresizdir. Hiç şüphe yok ki onlar karşısında büyük zaferler elde ettik . . . en azından çok büyük ölçekli ekolojik bedeller bize yetişene dek.

(3) Fakat doğanın, nesnel bilinç açısından daha ciddi bir sorun teşkil eden başka alanları da vardır. Bunlar insanın içinde ortaya çıkarlar.

¹⁰⁰ Joseph Wood Krutch, *Grand Canyon* (New York: William Sloane Associates, 1958), s. 25.

Hemen-Burası “akıldışı olanı” ne kadar büyük bir gayretle bertaraf etmeye çalışırsa çalışsın, o duyusal temas, fantezi, kendiliğindenlik ve kişiye dair kaygılardan yana iddialarıyla işlere burnunu sokmayı sürdürür. Yakınlarda bir yerlerden, Hemen-Burası ahlakileştirmeye, şaka yapmaya, nefret etmeye, sevmeye, arzulamaya, korkmaya dair tuhaf bir ihtiyacın baskısını hissetmeye devam eder. . . . Besbelli, nesnelliğin kalesi tehlikeli bir yerdir. Hemen-Burası’nın içinde kılavuzluk ettiği bu gizemli organizma güvenilir bir makine değildir. Bu yüzden, Hemen-Burası ele geçirilemez bir nesnellik arayışı içinde son adımı atar. Hemen-Burası’nın kusursuz kişiliksizlik sergileme kapasitesi arızalandığı anda devreye girecek olan üstün bir komuta-kontrol merkezi icat etmeye girişir: elektronik bir sinir sistemi! Böyle bir cihaz asla kontrolünü yitirmeyecek, asla güçsüzleşmeyecek, asla öngörülemez bir şekilde kişiselleşmeyecektir, zira zaten asla bir kişi olmamış olacaktır.

İnsanın makinelere olan tutkunluğu çoğu kez salt güçle yaşanan bir aşk gibi anlaşılır. “İşte bütün insanların şiddetle arzuladığı o şeyi satıyorum: güç!” Matthew Boulton, ilk buharlı motor fabrikasına atıfta bulunarak işte böyle demiştir. Fakat makinenin büyük fazileti yalnızca gücünde saklı değildir: pek çok mekanizma –zamanlayıcılar ya da elektrik gözler yahut bilgisayarla kontrol edilen çoğu sistem gibi- özel bir güçleri olmamasına rağmen son derece değerlidir. Bir makinede en az safi gücü kadar hayranlık duyduğumuz şey onun ciddi ölçüde rutinleştirilebilme kapasitesi değil midir? İnsan organizmasının aksine, makine kusursuz bir dikkat toplasımı, mükemmel bir özdenetim sergilemeyi başarabilir. Dikkat dağılması riskinden tamamen

muaf bir şekilde, kendisine atanan görevi gerçekleştirir. Yaptığı şeyi, ona hiçbir şekilde dâhil olmadan yapar. Aslında, sanayileşmenin insanların omuzlarından aldığı yük fiziksel emekten çok, amansız ve yıpratıcı bir şekilde dikkatin yapılan işe yoğunlaştırılmasını gerektiren öldürücü rutindi. Bu nedenle de, toplumumuzun arketipik makinesi azametli buharlı motor değil, ufacık saattir. Zira buharlı motor dahi, düzenli bir üretim sisteminin, “saat gibi işleyen” bir sistemin bir parçası haline gelinceye dek hiçbir endüstriyel ehemmiyet arz etmiyordu. Lewis Mumford’ın bizlere hatırlattığı üzere, “saat . . . otomat timsalidir. . . . Zamanın saatle otomatikleştirilmesi bütün daha büyük otomasyon sistemlerinin modelidir.”¹⁰¹

Şu halde: eğer kas gücünün yerini bir mekanizma alabiliyorsa, o kasın ardındaki beynin yerini de bir mekanizmayla doldurmak bundan daha da cazip bir şeydir! Eğer Hemen-Burası’na nesnelliğini koruması konusunda tamamen bel bağlanamıyorsa, o zaman neden Hemen-Burası’na kesin ve açık hedef ve yöntemler belirleyen, tamamıyla kontrol edilebilen bir program olan bir makine tasarlanmasın ki? “Yapay zeka”, nesnel bilincin yöneldiği mantıksal hedeftir. Yine, bilgisayarı önceleyen saate tekabül eder. Gerçek zaman (Bergson’ın “süre” dediği şey) tam olarak yaşamın kendisinin yaşayan deneyimidir ve dolayısıyla radikal biçimde dolaysız olarak kavranan bir şeydir. Fakat çoğumuz için, bu gerçek zamanın yerini ümitsiz bir şekilde saat zamanının katı ritmi almıştır. Temelde deneyimin canlı akışı olan şey bu durumda varoluşumuza dayatılan, rastgele

¹⁰¹ Mumford, *The Myth of the Machine*, s. 286. Mumford burada Marx’ın benzer bir içgörüsüne de dikkatimizi çeker.

bölümlendirilmiş, harici bir ölçü çubuğu haline gelir –ve zamanı başka herhangi bir şekilde deneyimlemek de “mistik” ya da “çılgınca” bir şeye dönüşür.

Eğer zaman deneyimi bu şekilde nesneleştirilebiliyorsa, o zaman neden geri kalan her şeye de aynısı yapılmasın? Neden düşünceyi, yaratıcılığı, karar almayı, ahlaki yargılamayı . . . da nesnelleştiren makineler yapmayalım ki? Gelin oyunlar oynayan, şiirler yazan, müzik besteleyen, felsefe öğreten makinelerimiz olsun. Şüphesiz, bir zamanlar bu tür şeylerin oynamanın, yazmanın, bestelemenin, öğretmenin verdiği keyif için yapıldığı düşünülürdü. Fakat bilim kültüründe “keyfe” hiç yer yoktur, çünkü bu yoğun bir kişisel ilgi deneyimidir. Keyif yalnızca kişinin bildiği bir şeydir: nesnelleştirilmeye boyun eğmez.

Keder verici derecede büyük bir ölçüde, uzmanlığın ilerleyişi, özellikle de kültürü mekanikleştirmeye uğraştığından, keyfe savaş açmaktır. Hiçbir şeyin, *kesinlikle hiçbir şeyin*, bilhassa özel ya da harika olmadığını, mekanikleştirilmiş rutin statüsüne indirgenebileceğini ispatlamaya yönelik afallatıcı bir gayrettir. İleri düzey bilimsel araştırmanın üzerinde giderek artan bir şekilde “yalnızca bir . . .” ruhu dolaşmaktadır: bir alçaltma, sihrini dağıtma, daha alt bir kademeye indirme çabası. Mesele yaratıcı ve keyif verici olanın bilimsel zihni, kendini onu var gücüyle alçaltmaya çabalamaya mecbur hissedecek kadar müşkül bir duruma sokması mıdır? Biyologlarımızın bir test tüpünde yaşam sentezlemek için hissettikleri o anlaşılması güç baskıyı düşünün –ve bu projenin nasıl bir ciddiyetle ele alındığını. Dünyanın en kafasız yaratıkları dahi, bir canın nasıl yaratılacağını bir kere bile düşünmeye gerek duy-

maksızın bilirler: bunu, hazzı en parlak olduğu yerde arayarak yaparak. Fakat, der biyolog, bunu bir kere laboratuarda gerçekleştirdik mi, *işte o zaman* bunun nasıl bir şey olduğunu gerçekten bilebiliriz. Ve böylelikle onu *daha iyiye doğru geliştirebilir* hale geliriz!

Yaşamını iç karartıcı bir şekilde, kendi en doğal arzusunun dolaysızlığı içinde olağanüstü bir armağan gibi verilmiş bir şey için laboratuar işlemleri tasarlamaya adanmış o insana bir budala muamelesi yapmıyor oluşumuz, bize ne kadar yabancılaşmış bir durumda olduğumuzu açıkça gösterir. Sanki organizmaya doğal işlevlerinin birini bile yerine getirmek konusunda güvenilemezmişçesine, beyin dediğimiz bu şeyin her şeyin ustaca programlanmış bir makinede olduğu gibi verimli bir şekilde ilerliyor olduğundan emin olmak üzere olan biteni denetlemek ve kontrol altına almak için devreye sokulması gerekir.

Nöroloji [diye hatırlatır bize Michael Polanyi] normal şartlar altında bireyin zihnine atfettiğimiz bütün faaliyetleri – bilinen kimya ve fizik yasalarına uygun şekilde işleyen- sinir sisteminin belirlediği kabulünü esas alır. Psikoloji çalışmaları da, ele aldığı konuyu ölçülebilir değişkenler arasındaki apaçık ilişkilere; her zaman mekanik bir insan yapımı nesnenin icraatlarıyla temsil edilebilecek olan ilişkilere indirgemek yönünde paralel bir eğilim gösterir.¹⁰²

İnsan bilinci bu şekilde kavrandı mı, bir sonraki adım kaçınılmaz olarak yerine en az o kadar iyi . . . ya da daha iyi

¹⁰² Polanyi, *Personal Knowledge*, s. 262.

bir makine koymaktır. Ve böylece nihai ironiye varırız: insan canlısının bir yaratımı olan makine –en eksiksiz biçimde bilgisayarla gerçekleştirilen işlemler formunda- yaratıcısının idealine dönüşür. Makine, kusursuz nesnel bilinç durumunu gerçekleştirir ve böylelikle, her şeyi tartarken esas alacağımız standart haline gelir. Tıpkı İsa’nın Hristiyan kutsallık kavramını somutlaştırdığı gibi, o da nesnel bilinç mitinin ifadesi olur. Onun büyüleyici etkisi altında, kültürün mekanikleştirmenin gereklerini karşılayabilecek şekilde yeniden tasarlanmasına yarayan debdebeli bir indirgeme süreci başlar. Eğer bir bilgisayarın duyguları etkisi içine alan bir müzik besteleyemediğini görürsek, müziğin gerçekten de “nesnel” bir yanı olduğunda ısrar ederiz ve müzik tanımımızı buna dönüştürürüz. Eğer bilgisayarların normal dili tercüme edemediğini görürsek, o zaman tercüme edebilecekleri özel, daha basit bir dil icat ederiz. Eğer bilgisayarların öğretme işini ideal haliyle yapamadıklarını fark edersek, o zaman eğitimi makinelerin öğretmen olarak vasıflandırılabilmesine uygun şekilde yeniden tasarlarız. Eğer bilgisayarların şehir planlamasının temel sorunlarını çözemediğini görürsek –ki bunların hepsi de toplum felsefesi ve estetik meseleleridir- o zaman “şehrin” anlamını yeniden tanımlar, ona “kentsel alan” der ve bu varlığın tüm sorunlarının niceliksel olduğunu kabul ederiz. Bu şekilde insanın yerini her alanda makineler alır. Bunun nedeni makinelerin “daha iyisini” yapabiliyor olmaları değil, daha ziyade her şeyin makinelerin kabiliyetlerinin el verdiği düzeye indirgenmiş olmasıdır.

Hiçbir bilim insanı, davranış bilimci ya da teknisyen böylesi ezici bir ithamla bu konuda suçlu ilan edilemez. Tek tek bireyler olarak, bu insanların hiçbiri böyle küresel bir projeye

dâhil değildir. Fakat Jacques Ellul ana noktayı şöyle ifade eder:

. . . teknisyenlerin dikkatinden kaçan önemli bir etken vardır, teknik yakınsama fenomeni. Burada bizi ilgilendiren şey bir teknikler çokluğunun değil, teknik sistemleri ya da ağları çokluğunun insana yakınsamasıdır. . . . Bunlardan oluşan bir çoğunluk insan canlısına doğru yakınsar ve her bir teknisyen iyi niyetle, kullandığı tekniğin üzerinde çalıştığı nesnenin bütünlüğüne el sürmediğini iddia edebilir. Fakat teknisyenin fikrinin hiç önemi yoktur, zira sorun *onun* tekniğiyle değil, bütün tekniklerin yakınsamasıyla ilgilidir.¹⁰³

Teknokrasiyi bu yakınsamanın incelikle, istikrarla, dâhiyane bir şekilde var edildiği merkez diyerek tanımlamaktan daha iyi bir tanımlama yolu olamaz. Ellul can sıkıcı çözümlemesinde tek bir feci olasılığı gözden geçirir. Öngördüğü o son yakınsama, tamamlanışını teknokrasi kültürümüzün her alanında insan canlısının yerini alacak mekanizmalar ve teknikleri elde edene kadar ertelemek zorunda kalmayabilir. Bunun yerine yalnızca, insan hemcinslerimizin bütün işlerinde kusursuz bir nesnellik sergileyebilen tamamıyla gayrişahsî otomatlara dönüşmelerini beklememiz yeterli olabilir. O noktada, mekanik buyruk toplumumuzun egemen yaşam tarzı olarak başarıyla içselleştirildiğinde, kendimizi yardımcı oldukları bilgisayar güdümlü sistemlerden ayırt etmenin mümkün olmayacağı, tekemmül etmiş bürokratlardan, idarecilerden, harekât çözümlemecilerden ve

¹⁰³ Jacques Ellul, *The Technological Society*, s. 391.

toplum mühendislerinden oluşan bir dünyada yaşarken bulacağız. Bu içsel olarak ölmüş insan imgelerini hâlihazırda günümüz film ve romanlarında görmekteyiz. Godard'ın, Truffaut'nun, Antonioni'nin, Fellini'nin filmleri boş bakışları ve otomatikleşmiş tepkileri olan tutkusuz âşıklarla ve tutkusuz katillerle doludur. Harold Pinter ve Samuel Beckett'in absürt oyunlarının da mantıksal –ya da daha ziyade psikolojik- bir son olan, katı yürekli bir kişilik yitiminin egemenliğindeki yaşam temasıyla bittiğini görürüz. Burada gördüğümüz şey tamamıyla nesnelleştirilmiş insan ilişkilerinin dünyasıdır: birbirlerine ulaşabilmenin yollarını ümitsiz bir şekilde kaybetmiş olan, izole Hemen-Burası'larını birbirlerinin etrafında bir o yana bir bu yana dolaştıran, yalnızca dışsal davranışları yoluyla iletişim kuran insanlar. Sözcükler seslere indirgenerek, ilettiklerinden fazlasını örterler; jestler fizyolojik seğirmelere indirgenir; bedenler sıcaklıktan yoksun bir şekilde temas ederler. Her bir Hemen-Burası ötekinin Ta-Orası'sı ile kayıtsız, duygusuz bir şekilde, sömürme niyeti içinde karşılaşır. Herkes ötekinin mikroskobu altında bir numuneye dönüşmüştür; artık hiç kimse başkalarının birer robot olmadığından emin olamaz haldedir.

* * * *

“İki kültür” mefhumunu C. P. Snow'a borçluyuzdur. Fakat Snow, bilimsel propagandacı, bu iki kültürü birbirinden ayıran o feci dokunaklılığı pek yakalayamaz; aslında, çoğu toplum bilimcimiz ve bilimselci hümanistimiz de. Günümüz sanatı ve edebiyatı çağımızın ölümcül hastalığının yabancılaşma olduğunu giderek artan bir ümitsizlikle anlatırken, amansızca nesnellik peşinde koşan bilimler

yabancılaşmayı gerçeklikle geçerli bir ilişki kurabilmemizin tek yolu olarak en üstün mertebesine ulaştırmaktadırlar. Nesnel bilinç yabancılaşmış yaşamın bilimsel yöntem olarak en itibarlı statüsüne yükseltilmiş halinin *ta kendisidir*. Onun himayesinde, kendimizi deneyimlediğimiz şeye giderek daha da yabancılaştırmak pahasına doğayı buyruğumuza tabi kılarız, ta ki nesnelliğin bize hakkında çokça şey söylediği gerçeklik artık bir katılaşmış yabancılaşma evreni haline gelene dek. Bu evren entelektüel ve teknik açıdan bütünüyle yetkimiz sınırları dâhilindedir. . . ve değersiz bir mülktür. Zira “insan ruhunu yitirdikten sonra, tüm dünyayı ele geçirse neye yarar ki?”

Dolayısıyla, nesnel bilinç durumuna meydan okuyanlarımız için “ama dünyayı bilebilmemizin *başka* herhangi bir yolu var mı?” sorusuyla karşılaştığımızda, yalnızca epistemolojik bir zeminde yanıt aramanın hata olduğuna inanıyorum. Çoğu kez, kendimizi şimdi bilimden türettiğimiz türden bilgiyi üretmenin alternatif yollarını bulma çabası içinde buluruz. “Bilgi” sözcüğü artık, doğrulanabilir önermeler yığını dışında pek bir anlam ifade etmemektedir. Lao-Tzu’nun “bilenler konuşmaz” vecizesinde sözünü ettiği türden bir bilgiyi yeniden yakalayabilmemizin tek yolu “nasıl bilsek?” sorusunu, varoluşsal açıdan daha hayati bir soru olan “nasıl yaşasak?” sorusuna ikincil kılmaktır.

Bu soruyu sormak, insan varoluşunun birincil amacının giderek büyüyen bilgi öbekleri yığmaya yarayacak yollar tasarlamak değil, günbegün iyi ahlaklı bir davranış biçimi, dürüst refakat ve neşe yoluyla, doğamızın tamamını bir bütün halinde tutmanın yollarını bulmak olduğu hususunda ısrar etmektir. Ve bu amaçlara ulaşmak için, bir insanın

kelimenin mutad, entelektüel anlamıyla belki de çok az şey “biliyor” olması yeterlidir. Fakat biliyor ve belki ancak apaçık bir sessizlikle, en alelade gündelik hareketlerinin zarafetiyle ifade edebiliyor olduğu şeyler, gerçeklik denen şey her ne ise ona en bildiğinden şaşmaz ve disiplinli entelektüel gayretin yapabildiğinden çok daha fazla yaklaşacaktır. Zira o ele avuca sığmaz “gerçeklik” kavramının bir anlamı varsa şayet, o da insan canlısının tamamının tatmin olmak için yöneldiği şey olmalıdır, sırf kişiliğin olgu-ve-kuram-uğraşından ibaret bir şey değil. Bu yüzdendir ki önemli olan, yaşamlarımızın mümkün olduğunca *büyük*; ortaya hiçbir dile gelir, ispatlanabilir önerme çıkarmıyor olsa da, her şeye rağmen bizde dünyanın ihtişamına dair bir algı uyandıran o deneyimlerin enginliğini kucaklayabilir olmasıdır.

Böylesi deneyimlerin varlığını yadsımak, yaşamlarımızdan yalnızca müzik, drama, dans, plastik sanatlar ve destansı değişlerin ifade edebileceği şeylerle temasa geçmiş olan kimselerin tanıklığını dışlamaksızın pek mümkün değildir. Bir sanatçının, bir şairin, bir imgesel görücünün eserini, doğamızı küçük düşürmeden ne cüretle bir “ancak bir” ya da “salt” yahut “yalnızca” ile kenara atabiliriz? Zira bu kimseler de, en az bir bilim insanı ya da teknisyen kadar insan hemcinslerimizdendir. Ve şarkılar ve öyküler yoluyla, mısranın, rengin, şeklin ve hareketin müşkülpesent güzelliği içinde, bizlere haykırıшта bulunurlar. Yaşamları karşımızda, adamların ve kadınların zekâya dayalı bilincin hiçbir şekilde hakkını veremeyeceği birtakım şeylerle hasbıhal içinde yaşamış –ve bunu harikulade bir biçimde yapmış- olduklarının kanıtı olarak durur. Şayet bu kimselerin eserleri, belli bir yöntemle açıklanabilir yahut etkisizleştirilebilir

olsaydı, şayet bilişimleştirilebilir olsaydı –ki bunu makul bir proje olarak gören kimseler vardır- böyle bir işlemle bu fevkalade şeylerin, bu imgelerin, bu deyişlerin, bu hareketlerin yapılışında yüce bir keyif olduğu ve bu eserlerin amacının bu keyfe ulaşmak olduğu temel olgusunu gözden kaçırılırdı. Yaratım sürecinde, yaratıcılar esrik bir hava solumuşlardır. Yapım sürecini yapılmış olan lehine önemsiz sayan teknik zihin “yaratıcılık” dediğimiz bu şeyin anlamını tamamıyla kaçırmıştır zaten.

Bir kültür temeli olarak nesnel bilincin nihailiğine itiraz ettiğimizde, üzerine tartıştığımız şey insanın yaşamının boyutlarıdır. İmgesel deneyimi inkâr eden, ikincil kılan ya da alçaltan bir kültürün varoluşumuzu hakir görme günahını işlemekte olduğu hususunda ısrarcı olmak zorundayız. Gerçekliğin nesnel bilinç tarafından bilim ve teknik manipölasyon malzemesine dönüştürülebilecek olan şeylerle sınırlı olduğu hususunda idettiğimizde olan da tam olarak budur. Bu hakir görmenin doğruluğu ve korkunç bedeli burada yazacağım şeylerle uygun şekilde ispatlanabilecek bir şey değildir. Zira bu, her insanın kendi yaşamında keşfetmesi gereken bir deneyimdir. İnsan bunu, kendi kişiliğinin ona bütünlüğüyle, çoğu kez de dehşet verici bütünlüğüyle dayattığı ihtiyaçları bloke etmeyi, süzmeyi, bir kenara koymayı, hesaba katmamayı reddettiği anda keşfeder. O zaman görür ki yaşamdaki görevi bu topyekûn deneyim hammaddesini –bilgiye, tutkuya, imgesel coşkunluğa, ahlaki saflığa, yoldaşığa olan ihtiyacını- almak ve *tamamını*, tıpkı bir heykeltıraşın taşını biçimlendirdiği gibi sebatla ve maharetle, kapsayıcı bir yaşam tarzı oluşturacak şekilde biçimlendirmektir. Bir insan canlısının iyi bir bilim insanı

olması, iyi bir âlim olması, iyi bir idareci, iyi bir uzman olması üstün bir önem taşımaz; mümkün olduğu kadar sıklıkla haklı, akılcı, bilgili, hatta yaratıcı bir şekilde ihtişamla tamamlanmış nesneler üreten biri olması da üstün bir önem taşımaz. Yaşam, muhtelif mesleki kapasitelerimizde ya da birtakım özel becerileri uygulayışımızda ne olduğumuz değildir. Üstün bir önem taşıyan şey, her birimizin insan çeşitliliğine dair bir anlayışı, hayranlık verici ölçüde engin olan bir gerçeklikle uzlaşmışlık hissini sahibi bir şekilde deneyimleyen birer kişiye, tam ve bütün birer kişiye dönüşmemizdir.

Benim kanaatim, kendilerini bu şekilde açan ve Ta-Orası'ndakilerin içlerine girip onları ta temellerine kadar sarsmasına izin veren kimselerin genellikle sonunda bilimsel ya da teknik ilerlemeye bilhassa yüksek bir değer vermiyor oldukları yönündedir. İnanıyorum ki böyle kimseler sonunda bu tür uğraşlara yaşamlarında bariz şekilde cüzî bir yer ayıracaklardır, çünkü yeri geldiğinde işe yaramakla birlikte, nesnel bilinç durumunun kendilerini değerli olan çok fazla şeyden mahrum ettiğini fark edeceklerdir. Bu yüzden de nesnel bilinç mitini yaşamı genişletmektense küçülten, kıt bir mitoloji olarak görür hale gelecek ve vakitlerinin çok az bir bölümünü onunla geçirmek isteyeceklerdir. Bu yalnızca benim hissiyatım; yanılıyor da olabilirim.

Ancak bundan hiçbir şekilde şüphe duyulamaz: zihinsel olmayan güçlerimizin kavradığı gerçeklik söz konusu olduğunda, *uzman falan yoktur*. Kişiliğin genişlemesi özel bir eğitimle değil, naif bir deneyime açıklık haliyle ulaşılan bir şeydir. İnsanın yaşamını akıl almaz bir şekilde imgesel heveslerle tutuşturan o yıldırımın ne zaman düşeceğini ön-

görmek mümkün değildir. Jakob Boehme için bu, tesadüfî bir ışık huzmesi metal bir yemek tabağında ısıldadığında gerçekleşmiştir. Söylenene göre, Zen ustası Kensu az önce yakalamış olduğu bir karidesi ısırdığında aydınlanmıştır. Tolstoy böyle bir anın, kendini dostları için feda etme deneyimiyle geldiğini düşünüyordu; söz konusu fedakârlık edimi ne kadar sonuçsuz ve önemsiz olsa da. Böylesi dönüm noktalarının cana yakın büyüğü hepimizi beklemektedir ve eğer müsaade edersek bizleri bulacaktır. O zaman bizde vuku bulacak olan şey de bir zamanlar “gerçek” olduğunu düşündüğümüz her şeyi aşarak aniden şişen, şişerek daha önce mümkün olduğuna inandığımızdan çok daha büyük ve ulu bir kimliğe dönüşen bir kişilik deneyimidir. İşte bize öğretecek bir şeyleri olduğunu iddia eden herkeste aramamız gereken şey tam da bu kişilik duyumudur. Onlara şunu sormalıyız: “Bize kendinden yarattığın kişiyi göster. İzin ver de onu tam büyüklüğüyle görelim. Zira bildiklerini, söylediklerini, yaptıklarını, ettiklerini olduğun kişinin tamamından başka neyin bağlamında değerlendirebiliriz?” Bu belki de, hakikatin bir önermeye değil, kişiye ait bir şey olarak görülmesi gerektiğini söyleme meselesidir.

Bu demek olur ki, herhangi bir kişisel ya da toplumsal eylem biçimine dair değerlendirmemiz basitçe karşımızdaki önermenin nesnel olarak ispatlanabilir bilgiyle ne derece mutabık olduğuyla değil, deneyimleme kapasitemizi ne derece genişlettiğiyle belirlenebilir: kendimizi ve ötekileri daha derinlemesine tanıma, çevremizin tüyler ürperticiliğini daha eksiksiz biçimde hissetme kapasitemizi. Bu da, genişlemiş kişiliğin nesnel doğruluk arayışının onu dönüştürebileceğinden daha güzel, daha yaratıcı, daha insancıl bir hal aldığına

güvenmeye hazırlıklı olmamız gerektiği anlamına gelir. Bu tutumu benimsemek, kanımca, hiç de yabansı değildir. Gerçekten harika bir canın yanında kendimizi bir anda benimsemeye mecbur hissettiğimiz tutum bu değil midir? Ben, Tolstoy’un yahut İsrail peygamberlerinin hiçbir dini görüşüne katılmayan, Dante’nin yahut Blake’in dünya görüşünün tek bir zerresinin bile herhangi bir bilimsel anlamda “doğru” olduğuna inanmayan biri olarak, yine de kanaatlerinin doğruluğuna dair yapabileceğim herhangi bir müşkülpesentliğin gülünç biçimde dar kafalı olacağının farkındayım. Bu kimselerin sözleri insanın paylaşmaya can attığı bir gücün çeşmesidir. İnsan o sözleri ancak onlardan daha düşük bir ölçekte yaşamış olmaktan, herhangi bir noktada onların tahayyülünün boyutlarına ulaşma fırsatından feragat etmiş olmaktan ötürü hissettiği yumuşak başlılık ve nedametle okur.

Biri böyle kimseler gibi *görünce* ve *konusunca*, nesnel bilincin eleştirileri silikleşerek anlamsızlaşmaya başlar. Bu türden insanların bizleri yapmaya davet ettiği şey deneyimle gelişerek onlar kadar harika bir hal almak ve bunu yaparken de onların tanıdıkları yüceliği bulmaktır. Bu ruhlarda devinen tahayyül güçlerine kıyasla, dünyadaki tüm uzmanların tüm küçük kesinliklerinin değeri nedir ki?

Hakikat standardımız olarak –yahut (eğer “hakikat” sözcüğü fazlaca dokunulmaz bir şekilde bilime aitse) nihai anlamlılığın standardı olarak- tamamıyla aydınlanmış kişiliğin güzelliğini kabul etmeye hazırlıklı olsaydık insanlara ve kendimize dair ufak değerlendirmeler yapma alışlığına bir son vermiş olmamız gerekirdi. Muhtelif dar kafalı uzmanlık alanlarımızın arkasına saklanmaya ve ufacık bir uzmanlık

bayrağı sallayınca bizden beklenen her şeyi yapmış gibi davranmaya bir son vermeliyiz. Bize önderlik etmeyi arzulayan her insandan bir adım öne çıkmasını ve yetenekleriyle tam bir insan olma yolunda ne yapmış olduğunu göstermesini isteyebiliyor olmamız gerekir. Ve yalnızca haklı olmayı bilen basit ruhları reddetmeli ve nasıl bilge olunacağını bilen büyük ruhlara sadık olmalıyız.

Bölüm VIII

ETTEN GÖZLER, ATEŞTEN GÖZLER

“Ne,” diye Sorulacak, “Güneş doğunca, bir altın parayı andıran yuvarlak bir ateş diski görmüyor musun?” Ah hayır, hayır, ben sayısız Göksel varlıktan oluşan bir ordu bölüğü görüyorum. “Kutsaldır, kutsaldır Cenabı Hak.”

-WILLIAM BLAKE

Gözlerini güneşe diken ve baktığı yerde güneşi değil de Tanrı’nın ihtişamını ilân eden, alev parlaklığında bir melekler korusu gören adama dair ne diyebiliriz? Elbette ona deli diyerek kafamızı başka yöne çevirmeliyiz . . . tabii eğer bu ne idiği belirsiz tahayyülünü meşru bir şey olan şık dizelerin içliliğine uydurmanın bir yolunu bulamazsa. O zaman belki de onu özel bir statüye, tasnife layık görürüz: ona “şair” der ve zihinsel itibar iddiasını, metaforik ehliyet yoluyla tasdik etmesine imkân tanırız. O zaman diyebiliriz ki, “Gördüğünü söylediği şeyi *gerçekten* görmedi. Yok, yok, kesinlikle. Bunu bu şekilde ifade etmesinin tek sebebi söylediklerine renk katmaktı . . . şairlerin mesleki alışkanlıklarıyla yaptıkları gibi. Bu lirik bir üslup, görüyorsunuz ya: sadece bu, başka hiçbir şey değil.” Ve hiç şüphe yok ki, bu konu hakkındaki en iyi, en nesnel çalışmalar bu son derece makul yorumumuzu destekler. Bu çalışmalar bize sözgelimi, Swedenborg’un etkisi altında, şair Blake’in ezoterik imgesel mesajları temel alan bir üslup geliştirmiş ve bunun yanı sıra meşhur, hatta yetenekli bir tuhaf kişi olduğunu söyler. Vs. Vs. Dipnot.

Bu yolla, kendimizden emin bir şekilde söz konusu tahayyül deneyimine aldırılmaz ve onun doğal karakterini değiştiririz ve teknokratik yaşam düzeni önlenemez bir şekilde yoluna devam eder; bilimsel gerçeklik ilkesine boyun eğerek. Teknokrasi böylesi militanca bir akılsallık ko-numundan hiçbir temyize izin vermemelidir.

Fakat eğer teknokrasinin bir alternatifi olacaksa, nesnel bilincin dikte ettiği bu indirgeyici akılsallıktan bir temyiz olması *mecburidir*. Öne süregeldiğim şey şudur ki, karşı kültürümüzün başlıca projesi işte budur: yeni bir cennet ve yeni bir dünya ilân etmek –öylesine engin, öylesine harikulade ki, teknik uzmanlığın oransız iddialarını böyle bir debdebenin varlığı karşısında insanların yaşamlarında ikincil ve önemsiz bir statüye geri çekilmeye mecbur bırakacak kadar. Böylesi bir yaşam bilinci yaratmak ve yaymak için gereken şey, kendimizi tahayyül deneyimine, onun kendi zorlayıcı şartlarıyla açmaya gönüllü olmaktan aşağı kalan bir şey değildir. Blake gibi insanların karşımıza serdikleri o baş döndürücü iddiayı kabul etmeye hazırlıklı olmamız gerekir: yani burada, dünyayı alelade bakışın ya da bilimsel tetkikin gördüğü gibi değil de, dönüşmüş, ölçülemeyecek denli parlaklaşmış bir halde gören ve dünyayı böyle görürken de onu gerçekten olduğu gibi gören gözler olduğunu. Büyülenmiş görücülerimizin rapsodik bildirimlerini bir çırpıda hakir görmek, onları en düşük ve en alışlagelmiş düzeyde yorumlamak yerine, skandal niteliğindeki görüsel tahayyülün parladığı, sihirli bir hal aldığı yerde, bilimin o eski hışmının kendini yenilediği, gündelik gerçekliğimizi nesnel bilincin o daha önemsiz akılsallığının göz yumabileceğinden daha büyük, belki daha korkutucu, kesinlikle de daha mac-

eralı bir şeye dönüştürdüğü ihtimalini hesaba katmaya hazırlıklı olmalıyız.

Ama sihirden söz etmek hemen vodvil hokkabazlarının ve adet yerini bulsun diye doğa taklitçiliği yapanların imgelerini toplamaktır: yeri sahnenin ucuz ve cafcacılı dünyası olan dalaverecilerin. Bu aydınlanmış çağda sihirbazlara yalnızca, hem yapanın hem de izleyenin yapılan numaranın bir numaradan, bizi afallatmak üzere gösterilen ve antrenmanla hazırlanmış bir gayretten ibaret olduğunu bildiği eğlence endüstrisinin bir tamamlayıcısı olarak müsamaha göstermeyi öğrendik. Sahnede imkânsız olanın gerçekleştiğini gördüğümüzde, onun gerçekten olmuş olduğuna inanmayacak kadar akıllıyız. Alkışladığımız şey yanılısamanın nasıl bir el çabukluğuyla yaratıldığıdır. Eğer sihirbaz yaptığı şeyin bir yanılısamadan fazlası olduğunu iddia edecek olsa, onun aklını kaçırmış ya da şarlatan olduğunu düşünürüz çünkü bizden temel gerçeklik kavrayışımızı ihlal etmemizi istiyordur; ve işte buna müsamaha göstermeyiz. Maneviyatçıları, üfürükçüleri, falcıları ve benzerlerini ciddiye almaya hala hevesli olan pek çok, şaşırtıcı miktarda çok insan varsa da, bilimsel şüpheci bütün bunları atalardan kalma şeyler olarak görerek hesaba katmamaya ve inatla tutarlı bir dünya görüşü üzerinde ısrar etmeye mecburdur. Şüpheci zihin sebatla, bilim tarafından açıklanmış ve istifade edilmiş bir doğanın ortasında yaşıyor olduğumuzu ileri sürer. Bedenlerimize enjekte ettiğimiz aşılar, bir düğme hareketiyle hizmetimizde olan elektrik, bizi oradan oraya götüren uçaklar ve otomobiller: bunlar ve aralarında yaşayıp bel bağladığımız daha on bin başka teknolojik alet şarlatanların değil, bilim insanlarının doğa

kavrayışından türeyen şeylerdir. Nasıl olur da, entelektüel vicdanımızla, bilimin bir ampirik ispat bolluğuyla bizlere sunduğu şeylerden bu kadar çok faydalanıp da sonra onun dünya görüşünün temel doğruluğunu yadsıyabiliriz?

Bu, ruhban sınıfımızın bile karşısında geri çekilmeye mecbur kalmış olduğu bir meydan okumadır. Söylendiğine göre, yüz milyondan fazla Amerikalı her Pazar günü dinî ayinlere katılmaktadır. Fakat eğer kiliselerinde buldukları dinde geri kalan altı gün boyunca içinde yaşadıkları bilim ve akıl dünyasıyla bağdaşan o mahcup jestlerden, esin verici lâf kalabalığından ve rahat bir sosyalleşmeden daha fazlası olsaydı bu insanların kaç tanesi bu ayinlere katılmaya devam ederdi? Herhangi bir itibarlı, akli başında vatandaş ya da aydınlanmış din adamının söz konusu günlerde kendini bulmak isteyeceği en son yer bir başka maymun davasında William Jennings Bryan'ın yanındır* (ç.n.: Mayıs 1925'te lise öğretmeni John T. Scopes'un evrim teorisini öğretmek yasaları çiğnediği için yargılandığı davadır. Avukat William Jennings Bryan bu davada Bay Scopes'un karşısında yer almıştır.).

Fakat sihir hep karnavalın ya da âmiyane okültçünün alanına ait olmamıştır. Bu bozulmuş versiyonların arkasında, muhteşem bir kökene doğru bir gelenek uzanır. Şüpheci dikkatimizi çekmek üzere heyecan verici bir davul sesinden yardım isteyen sahne sihirbazı, topluluğun ruhlarına başvurmak üzere hayvan derisinden yapılma tam-tamını çalan kabile şamanının zamanımıza uygun olarak aldığı biçimden başka bir şey değildir. Bundan sihir sanatlarının “mükemmel” bir timsali diyerek söz etmek toplumumuzdaki pek çok insana tuhaf görünebilir belki. Büyücü

hekim, şifacı, vudu rahibi . . . sadece isimleri bile akla yabancı ve komik tümkalıplar getirmeye yetiyor: kemiklerden yapılmış çingiraklar ve ürpertici maskeler, kabile mabutlarıyla ve kan akıtılarak yapılan ayinler, asla işe yaramayan batıl büyüler ve tılsımlar ve afsunlamalar. Klasik Hollywood karşılaşmasında, hem meş’um hem absürt bir tip olan kabile büyücüsü işe yaramaz marifet çuvalını hızla boşaltır ve sonra muhteşem beyaz avcı, hastayı mucizevi ilaçlarla iyileştirmek ya da böcek gözlü yerlileri bir cep saatiyle yahut el feneriyle şaşkına çevirmek üzere öne çıkar. Beyaz adamın sihri galip gelir, çünkü neticede o bilimin ürünüdür. Özellikle de barut, silahlı sömürgeleştirme ve muazzam maddi yatırım biçiminde ortaya çıktığında galip gelir. Bunların hepsi, standart uygarlaştırma araçlarıdır.

Ama gülünç eski zaman şamanını ufak bir gösteri yapan hokkabazı azat ettiğimiz kadar çabuk azat etmeden önce, gelin onun daha az komik olan birtakım özellikleri üzerine düşünmeye de biraz vakit ayıralım –dünyanın şamanlarının soyunun hızla tükenmesini mecbur kılma yolunda emin adımlarla ilerlemekte olan sözde üstün kültürün asalet görevinin zihin tutumundan başkası mümkünse değil. Yakında şaman davulları sonsuza kadar sessizliğe gömülecek; yerkürenin her tarafında, yerlerini ses hızını aşan uçakların çıkardığı sesler ve sürekli olarak daha da zekileşen bilgisayarların uğultuları alacak. Peri masallarının bozdoğanlarının yerlerini bilim kurgu kahramanlarına ve gerçek kahramanlara bıraktığı gibi, belki çocuk edebiyatımızda bile o malum sihirbaz imgesinin yerini de başka şeyler alacak. Eğer “uygar” olmanın ilgi çekici bir anlamı varsa, o da entelektüel ufkumuzda yer alan bütün insan

potansiyellerini ibret verici örnekler olarak görme istekliliğine sahip olmaktır –mutat bilgeliğin bize ümitsizce hükümsüz kalmış olduğunu söylediği potansiyeller de dâhil olmak üzere.

Şamana daha yakından baktığımızda, bu egzotik karakterin insan kültürüne yapmış olduğu katkının ne-redeyse paha biçilmez olduğunu fark ederiz.¹⁰⁴ Hatta şaman hakkıyla, *kusursuz* bir kültür kahramanı olma iddiasında bulunabilir, zira onun aracılığıyla süperinsana yaklaşan yaratıcı güçler oyuna davet edilmiş gibi görünür. Şamanda, yani insan toplumuna bireysel bir kişilik olarak yerleşmeyi başarmış olan ilk figürde, o zamandan bu yana uzmanlık meslekleri haline gelmiş olan birkaç muhteşem yetenek karmakarışık bir halde birleşmişti. İnsanların ilk resim sanatı denemelerinin –ki muhteşem paleolitik mağara resimleri biçiminde varlıklarını sürdüren bu eserler eşsiz eserlerdir-tuhaf, grafik bir büyü yapmakta olan şamanların eseri olması olasıdır. Bir zamanlar şamanın rapsodik mırıldamasında şiirsel ifadenin ilk ritimlerini ve ahengini duymuş olabiliriz. Esinli öykü anlatımında, mitolojinin ve aynı zamanda

¹⁰⁴ Burada ele alıyor olacağım şamanik dünya görüşü üzerine özellikle duyarlı birtakım tartışmalar için bkz. Mircea Eliade, *Shamanism* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1964). Robert Redfield, *The Little Community and Peasant Society and Culture*; Géza Roheim, *Gates of the Dream* (New York: International Universities Press, 1952), ss. 154-258; ve Dorothy Lee, *Freedom and Culture* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1959), özellikle de son makalesi. Hala varlığını sürdüren çağdaş şamanların yaptıkları üzerine büyüleyici bir çalışma için, bkz. Carlos Casteneda, *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge* (Berkeley: University of California Press, 1968).

edebiyatın başlangıcını; maskeli ve makyajlı taklitlerinde dramanın kökenlerini; esrik deveranlarında, dansın ilk jestlerini bulabiliriz. O –bir ressam, şair, dramacı, dansçı olmanın yanı sıra- halkının şifacısı, ahlaki danışmanı, kâhini ve kozmoloğuydu. Pek çok yetisi arasında, modern sirk göstericilerinin neredeyse tüm repertuarını, ilkel biçiminde bulmak mümkündü: vantrilokluk, akrobasi, kontorsiyon, jonglörlük, ateş yutma, kılıç yutma, hokkabazlık. Bugün hâlâ, varlığını sürdürmeyi başarmış ilkeller arasında, bu alanlarda yetkin olan ve kadim zanaatlarında bizim yüksek sanat ve din olarak gördüğümüz şeylerle dünyevi yollar olarak gördüğümüz şeyleri birleştiren şamanlar olduğunu görürüz.

Varlığını sürdürmeyi başarabilmiş çeşitli geleneklerine göre sınıflandırıldığında, şamanın yaptığı işin insan başarısı olduğu kesindir. Fakat bir zamanlar bu becerileri ve sanatı birleştiren o yaratıcı itkiye bakacak olursak, orada şamandan öğreneceğimiz en önemli şeyi buluruz. Bu da el değmemiş biçimiyle sihrin anlamıdır: akıllıca yapılmış maharet gösterilerinden oluşan bir repertuar olarak değil de, bir deneyim biçimi, dünyaya hitap etmenin bir yolu olarak sihir. Sanatçıların ve göstericilerin yeteneklerine bakınca hâlâ anlaşılmasa da harikulâde bir şeyle karşı karşıya olduklarını hissedenlere kadim şamanik dünya görüşünün soluk, ağır yanan bir kıvılcımı temas etmiş ve bu kimseler de bu ölçüde alternatif bir gerçekliği bir anlığına görüvermişlerdir belki de.

Şamanın uyguladığı biçimiyle sihir, doğanın kuvvetleriyle onlar uyanık, maksatlı mevcudiyetlermiş gibi, sanki dil dökmeyi, müzakere etmeyi, beddua etmeyi gerektiren bir iradeleri varmışçasına hasbıhal etmektir. El

çabukluğuyla bir şeyler yaptığında, kehanette bulunduğunda ve büyü yaptığında şaman, bu mevcudiyetlere bir şahsa hitap edermiş gibi hitap eder; ilişkiyi esneklikle, anın şartlarına uygun çözümler bularak yürütür, karşıdakinin ruh hallerini, tutkularını, tutumlarını dikkate alır –ama bunu hep, karşıdakinin onuruna saygı duyarak yapar. Şamana göre, dünya kudretli, görünmez kişilikleri barındıran, canlı bir yerdir; bu kişiliklerin, tıpkı herkesinkiler gibi, nihai olarak gizemli olma eğilimi gösteren kendi varlık sebepleri vardır. Şaman muhatap olduğu mevcudiyetlerle derinlemesine bir ilişki kurar; onların yollarını, yordamlarını keşfetmek ve onların nabızlarına göre şerbet vermek için didinir. Onlardan canlı birer varlık gibi söz eder, nesne gibi değil.

Örneğin burada, bir Eskimo şamanı olan Sivoangnag, rüzgârın ve dalgaların ardındaki görülemeyen güçlere hitaben, hava durumuyla ilgili bir büyü yönetiyor:

Gel, diyor, ey ötelerdeki; gel, diyor,
ey ötelerdeki.

Gel, diyor, ey ötelerdeki; gel, diyor,
ey ötelerdeki.

Bu Sivoan senden gelmeni diliyor,
Gelip içine girmeni söylüyor.
Gel, diyor, ey ötelerdeki.¹⁰⁵

Bu, eski bir dostla saygıyla yapılan bir davet değil de nedir? Ya da burada bir Wintu (Kaliforniya) Kızılderilisi kendi

¹⁰⁵ *Canadian Arctic Expedition, 1913-1918: Cilt 14: "Eskimo Songs"* (Ottawa, 1925), s. 486.

şamanistik kültürünün ve beyaz adamın ortak bir çevreyle olan ilişkilerindeki zıtlığı anlatıyor:

Beyaz insanlar toprağı ya da geyikleri yahut ayıları hiçbir zaman umursamadılar. Biz Kızılderililer bir hayvan öldürdüğümüzde, tamamını yer bitiririz. Bitkileri kökleriyle topraktan çıkarırken ufak delikler açarız. . . . Meşe palamutlarını ve çamfistıklarını ağaç dallarını sallayarak toplarız. Ağaçları kesmeyiz. Yalnızca ölü ağaç dallarını kullanırız. Ama beyaz insanlar toprağı sürüyorlar, ağaçları yerlerinden söküyorlar, her şeyi öldürüyorlar. Ağaç onlara “Yapmayın. Canım yanıyor. Bana zarar vermeyin,” der. Ama onlar yine de ağacı kesip doğrarlar. Toprağın ruhu onlardan nefret ediyor. . . . Kızılderililer asla hiçbir şeye zarar vermezler, ama beyaz insanlar her şeyi yok ediyorlar. Kayaları patlatıyor ve etrafa saçıyorlar. Kaya “Yapmayın! Canımı yakıyorsunuz,” diyor. Ama beyaz insanlar onu dikkate almıyorlar. Kızılderililer taş kullanacakları zaman, yalnızca yemek pişirmek için ihtiyaç duydukları ufak, yuvarlak taşları alırlar. . . . Yeryüzünün ruhu beyaz insanı nasıl sevebilir? . . . Beyaz insan onun neresine dokunduysa, hepsi acıyor.¹⁰⁶

“Ağaç . . . der,” “kaya . . . der”: bilim temelli ve sihir temelli doğa anlayışları arasındaki farkı daha kolay ifade etmenin başka yolu yoktur. Yukarıdaki Kızılderili kadınına bitkilerin ve taşların sesini duymayı öğretmişlerdir; bize ise “dikkate almamayı.” Sihrin özü, tam olarak, insan olan ve olmayanın birbirleriyle iletişim içinde bir münasebette

¹⁰⁶ Lee, *Freedom and Culture*, s. 163.

bulunabilir olmaları anlayışındadır. Buradaki ilişki, Hemen-Burada'nın Ta-Orada'yı hissiz bir şekilde gözlemlediği türden bir ilişki değil de, insanın çevresindeki, çalkantılı, belki de gözdağı veren bir biçimde canlı olduğu bilinen kuvvetlerle kişisel bir alışveriş yürütmesidir. Şaman bu kuvvetlerin alanına samimiyetle, hissî olarak girer ve o saygıyla yaklaştığı içindir ki, onu buyur ederler ve onlarla pazarlık yapmaya uğraşmasına izin verirler.

Bu, mevcudiyetlerin her gelenle kurmayı kabul ettikleri bir ilişki değildir. Kişisizleştirilmiş ve bu yüzden de yapan herkes için işleyebilir olan bilimsel deneyin aksine, sihir ilişkisi yalnızca mevcudiyetlerinin bizzat seçmiş oldukları kişiler ile mümkündür. Şaman genellikle, kendisi için belirlenmiş görevi, kavrayamadığı güçlerin etkisi altına alındıktan sonra keşfeden bir kimsedir. Sanki kurulmuş bir mevki için baştan eğitim görmez; bu, şamanın içinden gelen kuvvetli çağrının, biçimsel rahip rolü gibi rutinleştirilmesinin ardından meydana gelen bir gelişmedir. Daha ziyade, ilkel geleceğin büyük kısmının tutunduğu İsrail nebilere gibi, şaman ilâhi güçler tarafından pusuya düşürülür ve beklenmedik bir şekilde ortaya çıkar. Nebi Amos –burada resmi tapınak rahibine kayda değer bir itirazda bulunuyor- şöyle der:

Ben ne peygamberdim, ne de bir peygamber oğlu; bir çobandım ben ve incir toplardım; ve Tanrı, ben sürünün peşinden giderken aldı beni ve Tanrı bana dedi ki, Git, halkım İsrail'e nebilik et. (Amos 7:14-15).

Ve o da nebilik etti ve böylesi mütevazı bir kökenden gelen birinde görülünce açıklanamayan bir belagatle yaptı bunu.

O hâlde, aşkın güçlerle hasbıhal etmek herkesin yapabileceği bir şey değildir; yalnızca seçilmiş olana özgü bir gizemdir ve bu yüzden de yapısı itibarıyla baştanbaşa kişiseldir. Bu nedenledir ki, şaman genellikle halkından ayrı duran birine dönüşür –bir kurumsal otorite konumunda değil de, yetenekli bir biriciklik konumunda. Ona duyulan saygı birçoğumuzun hâlâ bir konuda özellikle yetenekli bir kimseye duyduğumuz türden bir saygıdır –üzerimizdeki tekinsiz etkisi bulunduğu herhangi bir mevkiden değil de, kendi apaçık becerisinden ileri gelen bir sanatçıya ya da göstericiye örneğin.

O beceriyi derinleştirmek için, şaman kendini katı disiplinli ve inzivai bir yaşama adar. Oruç tutar, dua eder, meditasyon yapar; mevcudiyetlerin onun eğitimi için görünür kılabilecekleri işaretleri yakalayabilmek üzere tetikte olmak için inzivaya çekilir. Her şeyden önemlisi de, kişiliğinin gizli kalmış bir yanının, kendini yüzeydeki bilinçten ayırıp evrenin saklı güçleri arasında avarelik etmesini sağlayan o egzotik bilinç durumlarını geliştirmekte ustalaşır. Şamanların psişik serüvenlerini yaşarken kullandıkları teknikler pek çoktur; uyuşturucu maddelerden faydalanabilirler, baş dönmesinden, açlıktan, duman solumaktan, nefessiz kalmaktan, hipnotik davul ve dans ritimlerinden ve hatta nefes tutmadan. Bu transa sokucu yöntemler repertuarına bakınca insan hemen dünyanın pek çok mistik geleneğinin altında yatan birçok uygulamayı tanır: kâhinlerin, dervişlerin, yogilerin, falcıların, Druidlerin, vs. uygulama-

larını –karşı kültürümüzün beat-hip kanadının şimdilerde meylettiği mistagoji mirasının tamamını.

Bu tür tekniklerle şaman, en az bir bilim insanının kendini nesnellik yönünde, şamaninkine kıyasla tam öbür uçta yer alan bir bilinç durumunu elde etmek üzere eğittiği kadar sebatla, kişiliğin zihinsel olmayan kaynakları ile olan münasebetini besleyip geliştirir. Böylelikle şaman duyarlılıklarını çevresi aracılığıyla yayar, kendini etrafını çeviren evrene uydurur. Doğanın o muhteşem simbiyotik sistemine bütünüyle girerek onun akıntı ve nüanslarının kendisi üzerinden akmasına izin verir. Çevresini incelemek, öğrenmek konusunda herhangi bir bilim insanından çok daha hevesli olabilir. Rüzgârdan yağmurun ya da bir hastalık salgınının tadını alabilecek hâle gelebilir. Yabani sürülerin gidecekleri bir sonraki yolu ya da gelecek mevsimde ekimlerin durumunun ne olacağını hissedebilir hâle gelebilir.

Öyleyse şaman, gerçekliğin olağan gözle görülebilenden daha fazla görülecek şeyi olduğunu bilen kimsedir. Bizim etten gözlerimizin dışında, ateşten gözler de vardır ki yanarak dünyanın sıradanlığının içinden geçer, ötedeki harikaları ve tehlikeleri algırlar. Şamanın üstbilincinde, hiçbir şey cansız bir nesne, akılsız bir yaratık olmaktan ibaret değildir; bilâkis, bu dünyanın her şeyi kutsal anlamların hükmü altındadır. “ ‘İlkel insan,’ ” der Martin Buber, “naif bir tümkutsalcıdır* (ç.n.: pansacramentalist.). Onun için her şey kutsal özle doludur, her şey. Her bir şey ve her bir işlev

onun için ışıldayarak bir alâmete dönüşmeye her an hazırdır.”¹⁰⁷

Bu dünya algısı ilkel şarkının olağanüstü ayırt edici özelliğidir ve toplumumuzun son derece kolaylıkla Romantik ya da imgesel diye isimlendirdiği –sanki bu tür şiir özgün şiirsel dürtü olarak görülebilecek şeye en sadık kalan tarz değil de, aynı derecede geçerli pek çok tarzdan yalnızca biriymiş gibi- şiirde yeniden ortaya çıkmıştır. Bunun sonucu, en farklı fenomenleri harmanlayan zengin bir sembolik karışımdır. Kuzey Avustralya aborjinleri arasında örneğın, mason yağmurlarının gelişı, hava gök gürlemeleri ve şimşeklerle dopdoluyken, topluluğun kur mevsiminin gelişini müjdeler. Göklerde kıvrılan şimşekler çiftleşen yılanları andırır ve bu yılansı atmosfer de, yan seremonileriyle insan sevişmesi için zemin hazırlar. Bu büyüsel algı insan, hayvan ve hava olayları dünyalarını bir komünal aşk şarkısının ziyadesiyle hissî tasvirinde birleştirir:

Şimşek Yılanlarının dilleri seğirir ve döner,

Biri öbürüne . . .

Lahana palmiyelerinin yapraklarının üzerine çakarlar . . .

Şimşek bulutların arasından çakar; Yılanın seğiren dilleriyle birlikte . . .

Göğün her yanında, dilleri seğirir: İki Kızkardeş’in yerinde, Wauwalak’ın yerinde

Şimşek bulutların arasından çakar, çakar Şimşek Yılanı . . .

Kör edici parlayan çakması lahana palmiyesinin yapraklarını aydınlatır . . .

¹⁰⁷ Martin Buber, *Hasidism* (New York: Philosophical Library, 1948), s. 133.

Lahana palmyelerinin üstüne vurur ışığı ve parlayan
yapraklara . . .¹⁰⁸

Şimdi, dünyayı böyle görmek tam da kültürümüzün “hurafe” demeye meyyal olduğu şeydir. İnsan ırkının on binlerce yıl boyunca böylesi bir doğa anlayışıyla varlığını sürdürebilmiş olmasını tesadüfî bir şey olarak yorumlamaya mecbur ediliyoruz. Bu büyü temelli tasavvurun ancak feci bir hata ya da en iyi ihtimalle, ilkel bir bilim taslağı olduğuna inanmak itizâle kalkışmaktır. Ve fakat doğaya ilişkin bu tür bir tasavvurdan insan ve insan olmayan arasında onurlu, letafetli, anlayışlı bir simbiyotik ilişki cereyan eder ve bizim doğayı fethetmeye ve taklit etmeye yönelik kendi çetin projemize kuvvetli bir şekilde meydan okur. O “hurafe” algıdan, dünyayı evimiz olarak, içinde onları yetiştirmiş ve beslemekte olan yeryüzüne güvenen yaratıkların sunduğu, rahatlıkla olmasa da hep kolaylıkla yaşadığımız evimiz olarak gördüğümüz bir anlayış türer.

Sorun şu ki, biz dünyanın yöntemlerine *güvenmiyoruz*. Bizler –kısmen ırkımızın giderek hızlanan kentleşmesinden, kısmen Batı biliminin ısrarla savunduğu nesnel bilinç durumundan, belki kısmen de Hristiyanlığın genel olarak doğayı kötüleyişinden¹⁰⁹- yeryüzünü bir tuzaklar ve elemeler çukuru olarak düşünmeyi öğrendik. Doğa, duygusuzca ele alınması ve hummalı bir gayretle yaşanabilir

¹⁰⁸ R. M. ve C. H. Berndt, *World of the First Australians* (Chicago: University of Chicago Press, 1965), s. 315.

¹⁰⁹ Bu hususta bkz. Lynn White’ın derin kavrayışlı makalesi “Historical Roots of Our Ecological Crisis,” *Science*, 10 Mart 1967.

kılınması, bu yapılırken de ideal olarak yerine giderek daha da çok insan yapımı ikameler koyulması gereken şeydir. Şu halde, belki bir gün tamamen plastik, duygusuzca hatasız ve tamamıyla öngörülebilir bir dünyada yaşarız. Böyle tamamen programlanmış bir çevrede yaşamak giderek daha da fazla, akılcı düzen ve güvenlik anlayışımız haline geliyor. Aynı zamanda, biyologlarımız genetik süreci bile bir tür “programlama” olarak düşünmeye başlamaktalar (gerçi elbette, çok çeşitli yollarla iyileştirilebilecek olan hatalı bir programlama olarak). Amaç neredeyse Otto Rank’ın rahmedönüş psikolojisinin görüşlerini haklı çıkarır gibi görünmektedir; hedefimiz dünya çapında, ömür boyu, plastik bir rahimdir. Sapkınca bilimsellik karşıtı bir şair olan e. e. cummings tastamam haklı görünüyor:

Sıradaninsan için doğmanın anlamı nedir? Felaketin danskası. Toplumsaldevrim. Hiperözel bir biçimde ultrahazverici süpersarayından sökülüp alınmış ve akla gelebilecek her türlü istenmeyen organizmayla dolup taşan, inanılmaz aşağılık bir ceza kampına fırlatılıp atılmış kültürlü aristokrat. Sıradaninsan garantili bir doğuma dayanıklı, tahripedilemez-özgecilik güvenlik giysisi hayali kurar. Eğer sıradaninsan iki kere doğacak olsaydı, buna gayrimuhtemel olarak ölüm derdi-¹¹⁰

Bir kültür olarak, dünyayı başka türlü görmemize yarayacak gözleri tamamen yitirmiş durumdayız. Bilim insanının gayrişahsî gözünün sert kenarlı, kesin odağının

¹¹⁰ e. e. cummings, *Poems 1923-1954* (New York: Harcourt, Brace, 1954), s. 331.

aksine –ki onunla çevrenin şu ya da bu parçasını, ondan sırlarını koparmak üzere inceler- şamanın hissî, küresel bilinci tahammül edilemeyecek ölçüde muğlâk olan türden çevresel bir görüşe benzer. Bizim alışkanlığımız, bu alımlayıcı çevresel görüşü, tek bir şeye odaklanan tetkik uğruna yok etmektir. Bu yolla dünyaya dair daha çok şey öğrendiğimize ikna olmuşuzdur. Ve belli bir ölçüde, dünyaya nesnellikle muamele ederek bir şeyler öğreniriz de gerçekten. Ağaçları dikkatle inceleyip ormanı yok sayarak, hücreleri dikkatle inceleyip organizmayı yok sayarak, deneyimin ayrıntılı gizli inceliklerini dikkatle inceleyip onu oluşturan parçalara daha yüksek anlamlarını kazandıran bütünü yok sayarak öğrenilen neyse onu öğreniriz. Bu yolla da, giderek daha da âlim aptallara dönüşürüz. Deneyimimiz ayrışarak birbirinden kopuk yapbozların oluşturduğu bir kümeye dönüşür ve genel azametini yitirir. Serveti çılgınca edinme artı sınımsız tutunulan mülkiyet olarak yorumlayan bir pinti gibi bilgi biriktiririz; fakat hayranlığa düşme kapasitemizi iflas ettiririz . . . hatta belki hayatta kalma kapasitemizi.

Bir an için, “yeryüzünün ruhunun” çevremize yapmış olduklarımızdan ötürü bizden nefret ettiği uyarısında bulunan mahir yaşlı Wintu kadınının serzenişini düşünün. Bizler elbette “yeryüzünün ruhu” falan diye bir şey olmadığını *biliyoruz*. Ama şu anda ben bu satırları yazarken ve siz okurken bile, yeryüzünün bağırsaklarında ileri toplumlarımızın bulunduğu bölgelerde beton silolar içinde, güvenli ve tehlikesiz uygarlığımızı imha etme kapasitesine sahip, katliam ölçeğinde yok edici silahlar bulunmaktadır. Hiç şüphe yok ki, o yaşlı kadın derinlemesine şiirsel imgeleminde bu dehşetli aletlerde beyaz adama kibirli gururunu

iade etmek üzere duran, yeryüzünün intikamcı tanrıçalarını görürdü. Durumumuza dair tamamıyla hayal ürünü bir yorumlama diyebiliriz. Ama belki yaşlı kadının şiiri andıran sözlerinde, bizim harekât analizlerimizde olduğundan daha çok hakikat vardır. Belki o, yeryüzünün ruhunun kendimize inanma izni vermeye cüret edebileceğimizden daha gizemli yollarla hareket ettiğinin, insandan kendi ödül ve ceza aletlerini ödünç aldığıının farkına varıyordur.

Bilimsel bilincin bizi aşamalı olarak çevrenin büyüünden uzaklaştırarak, hayran olma kapasitemizi yıprattığını öne sürdüm. Bu itham bilime haksızlık mıdır? Bilim insanları da, tasavvur gücü yüksek şairler gibi, bize doğanın “güzelliklerini” ve “harikalarını” öğretmezler mi?

Şüphesiz, uygun sözcükleri kullanırlar. Ancak o sözcüklerin ardındaki deneyim şamanik tasavvurunkiyle aynı değildir. Nesnel bilinç durumu insanın özgün hayret duygusunu genişletmez. Aksine, bir güzellik mefhumunun yerine bir başkasını koyar ve bunu yaparken de büyü temelli gerçeklik anlayışının yerine geçtiğini bildirerek bizi ondan ayrı düşürür. Nesnel bilincin doğada ayırt ettiği güzellik genel düzenlilik, Hemen-Burada tarafından şeyleri ve olayları gözlemlerken ortaya konmuş biçimsel ilişkiler temelindedir. Bu, verimli bir şekilde tamamlanmış yapbozun güzelliğidir; itinalı sınıflandırmanın. Bu, bir satranç oyuncusunun hakkıyla oynanmış bir oyunda ya da bir matematikçinin derli toplu bir ispatta keşfettiği güzelliştir. Bu tür formülleştirmeye dayalı güzellikler rahatlıkla özetlenir ve hatta bir formülle yahut bir şemayla ya da istatistiksel bir genellemeyle

onaylanır. Onlar deneyimin idare edilebilir ve tekrarlanabilir ifadeler biçiminde düzlenmiş, paketlenmiş, fethedilmiş, denetim altına alınmış güzellikleridir.¹¹¹ Bilimsel ilerleme ideale uygun olarak, böylesi güzellikler ders kitaplarında tuzlanarak muhafaza edilebilir ve yerleşmiş sonuçlar olarak özet biçiminde sonraki nesillere aktarılabilir.

Bunun aksine, sihir temelli tasavvurun güzelliği derinden hissedilen, kutsal mevcudiyetin güzelliğidir. Algı bir düzen algısıdır; güç algısı değil. Böyle bir deneyimden hiçbir başarılmış ve tamamlanmış bilgi anlayışı çıkmaz. Tam aksine, böyle bir deneyim ezici bir gizem hissiyle başlayıp bitebilir. Hayran oluruz, bilgilenmeyiz. Bugünlerde çoğumuzun bu tip bir deneyimi yeniden yakalamaya en çok yaklaşabileceği yol, bir manzaranın varlığında şairin ya da ressamın algısını, bir sevilenin varlığında sevenin algısını paylaşmak olacaktır. Böylesi bir deneyim alanında, bir şeye dair bilgi edinmekle, onu özetlemekle ya da çözmekle ilgilenmeyiz. Bilakis, bu harikulade şeyin kendine tamamıyla yeter biçimde karşımızda bulunduğu olgusunu, büsbütün ve hayranlık içinde kutlarız. Kendimizi anın ihtişamı ya da dehşeti içinde kaybeder ve bundan daha fazlasını beklemey-

¹¹¹ Krş. Jacob Bronowski'nin bilimsel projeyi tarifi: "Bilim olayları düzenlemenin bir yoludur: arayışı tek öngörüye temel teşkil edecek yasaları bulmaya yöneliktir. . . . Bilimin hedefi belli bir örneği bir genel yasa iskeletine eklemleyerek tanzim etmektir." *The Common Sense of Science* (London: Pelican Books, 1960), s. 119. Bu, onun bilimden "sürekli bir kendini düzeltme sürecinde olan bir öngörü mekanizması" (s. 117) diyerek söz etmesine yol açar. Ve bilimin güzelliğinin burada olduğunu düşünür, zira "Dünyayı güzel bulduğumuz gibi düzenli buluruz, çünkü onunla uyumluyuzdur." (s. 112).

iz. Deneyimin –bu dağın, bu göğün, uğursuz gölgelerle dolu bu yerin, bu müstesna kişinin- her ne ise o olmasına izin veririz, zira varlığı tek başına yeterlidir.

Bilim insanı inceler, özetler ve yapbozunu bitirmiş olur; ressam ise aynı manzarayı, aynı çiçek dolu vazoyu, aynı insanı tekrar tekrar resmeder. Bu mevcudiyetin tüketilemez gücünü sonu gelmezcesine yeniden deneyimlemekten hoşnuttur. Bilim insanı renkli ışık algısını meteorolojik bir genellemeye indirger; kendinden geçmiş şair ise haykırır: “Gökyüzünde bir gökkuşağı gördüğümde kalbim hoplar.” Ve sonra da, aynı şeyi tekrar tekrar söylemenin yüz farklı yolunu bulmaya uğraşmakla devam eder. Bu, aynı şeyi söylemek isteyen bir başka şairin aynı tasavvuru yine ve yeniden dile getirme kapasitesini tüketmez. Birbirinden böylesi farklı bu iki deneyim yolu arasında aklımızın alacağı herhangi bir benzerlik var mıdır? Yoktur. Hem de hiç. Klişeleşmiş bir sav, bilim insanının işinin şairin hayret hissiyle *başladığını* (ki bu en iyi ihtimalle şüpheli bir hipotezdir), fakat sonra izgegözlerini* (ç.n.: spectroscope) ve ışıkölçerini kuşanmış bir halde onu *aştığını* söyler. Bu sav kilit noktayı ıskalar: şairin deneyimini tanımlayan şey tam olarak şairin onun ötesine *geçmiyor* oluşudur. İşine onunla başlar ve işini onunla bitirir. Neden? Çünkü bu yeterlidir. Ya da daha ziyade, onu tüketmek mümkün değildir. Görmüş olduğu şey (ve bilim insanının *görmemiş* olduğu şey) bilgi biçimini alacak şekilde sıkıştırıldığında daha iyi bir hal alıp gelişen bir şey değildir. Yoksa Wordsworth’ün asla yolun tamamını alamamış ve bir meteoroloji uzmanı statüsüne yükselememiş olmasının bir zekâ yetersizliğinden kaynaklandığına mı inanmalıyız?

Eğer “güzellik” sözcüğünü hem düzenli ilişkilerin estetiği için hem de salâhiyetli mevcudîyetin estetiği için kullanacaksak, farkına varalım ki bu ikisi birbirinden kökten farklı iki deneyime atıfta bulunmaktadır. Abraham Maslow bu iki bilinç durumu arasında ahenkli bir ilişkinin kurulabileceğine, bunun da “hiyerarşik bütünleşme” temelinde yapılabileceğine inanır. Şiirsel algı bu hiyerarşide nesnel algıdan önce gelir.¹¹² Belki de öyledir . . . Fakat, pek çok bireyde ve tek başına bir bütün olarak ele alınacak her kültürde bu iki durumun birbirini karşılıklı olarak dışlamaya yaklaşacağı biçimindeki gerçek olasılığı da hesaba katmamız gerekir. Wordsworth şunları söylerken bu kadarını belirtmektedir:

Tatlıdır Doğanın getirdiği ilim;
Müdahaleci idrakimiz
Şeylerin güzel biçimlerini biçimsizleştirir:
İnce ince tahlil etmek üzere katlederiz.

Ve eğer katletme işini yapmaya gelemiyorsak, o halde ince tahlil işini de yapamıyor olmamız gerekir.

Elbette, bir insan farklı zamanlarda iki tür deneyimi de yaşayabilir ve bu olasılık bizi ciddi hatalara sürükler. Sözgelimi fizikçi Max Born bir zamanlar Alman lirik şiirlerini tercüme etmekten ne kadar derin bir tatmin duyduğunu ve bilim insanı meslektaşlarının da müzisyenlik yapmaktan büyük keyif aldıklarını söylemişti. Aynı şekilde, Einstein da

¹¹² “Hiyerarşik bütünleşme” Maslow’un *The Psychology of Science* eserinin ana projesidir. Maslow bunun “bilimi yok edecek değil de, genişletecek olan” bir reform programı olduğuna inanır, s. xvi.

hevesli bir kemancıydı ve ekonomist Keynes de büyük bir bale hamisiydi.

Fakat insanın aklına T. S. Eliot'ın *The Confidential Clerk* adlı piyesindeki, gizli çömlekçilik uğraşından, açık maliyecilik makamından duyduğundan daha fazla tatmin duyan zavallı bankerin yaşadıkları geliyor. Gelgelelim mecburiyetten, seramik sanatı dünyasını ve yüksek finans dünyasını katı bir şekilde birbirinden ayrı tutması gerekmekteydi; bankerin bu iki dünyasının iç içe girebilmesine olanak verecek hiçbir zemin yoktu. Nasıl bir bilim insanı bir başka bilim insanının işlerini sanatsal zevklerine atıfla değerlendirmiyorsa, dünya da bir maliyecinin yeteneklerini çömlekçiliğine atıfla değerlendirmez. Uzmanın işi, tamamıyla nesnel değerine göre takdir edilmek zorundadır; bu da, işinin bütün kişisel tuhaflıklarından arındırılması gerektiği anlamına gelir. Lirik şiire ya da kemana duyulan özel bir tutku, bir uzmanın kariyerinde hoş bir biyografik ayrıntı olabilir ancak. Akıllı, genç bir biyoloğun nihayet bir test tüpünde protoplazma sentezlemeyi başarmış olduğunu öğrendiğimizde –ki bu muhakkak yakın zamanda gerçekleşecektir, genelde Rilke üzerine ne kadar gelişmiş bir değerlendirmesi olduğunu bilene kadar başarısı hakkında bir yargıda bulunmayı ertelemeyiz. Bu keşif geçerli olacak ve Nobel ödülü de layığıyla verilecektir, bu adam kültürsüzün önde gideni olsa bile. Ve bilim ve teknik camialarının bu cahilin önde gideninin loncanın yeterince üretken bir üyesi olabileceğine dair herhangi bir şüphe duyduklarını keşfetmek ve bu şüphenin çırakların geçtiği müfredata yansıdığını görmek şaşırtıcı olurdu.

Ağırlıklı olarak bilimsel bir kültürün içindeki sanatsal eğilimli bir insan en iyi ihtimalle, boş vaktini yaratıcı bir şekilde kullanmak üzere yaşamının sapa bir köşesini bularak şizoid bir varoluş sürdürür. Teknokratik toplumda böylesi şizoid bir strateji hızla standart uygulama halini almaktadır. İnsanlar kamusal rolleri içinde teknisyenler ve uzmanlar olarak kariyerler yapmakta ve dünyalarını şekillendirmektedirler. Yaratıcı edimlerini ise mahrem ve ehemmiyetsiz hazlar olarak kendilerine saklamaktadırlar. Bu tür edimler kişisel birer terapidir; bu kasvetli dünyada aklımızı biraz daha başımızda, kendimizi de biraz daha esnek tutabilmemize yardımcı olurlar; fakat insanlar bu tür hobilerin mesleki ya da toplumsal kimliklerini tanımlamasına izin vermezler. Ufak yaratıcı ifade yollarımızı önemseriz, ama onları nasıl münasip, etkisiz bir yerde tutacağımızı da öğreniriz. Ya da belki “beşeri bilimler” denen resmi ve onaylanmış uzmanlık kategorisinde akademik uzmanlar olarak itinalı kariyerler yaparız. Bizler için ilginç meseleler ve iç açıcı oyalanmalar olan şeylerin, kültür takdiri alanındaki uygulamalarımızın hammaddelelerini yaratmış olan önemli kimseleri yakıp tutuşturan tutkular olduğu olgusunu yok sayarız ya da bu mefhumla hiç tanışmamışızdır zaten.

Kendimizi bu konularda ne de kolay kandırıyoruz! Teknokrasinin asimile edici kapasiteleri ne kadar harika bir şekilde akıl çeliyor ve yanlış yollara sevk ediyor! Büyük Toplum’un eğitim düzeyi yükseldikçe, hepimiz bir eklektik kültürel cila yapmacıklığı benimsiyoruz. Yaşamlarımızı iyi müzik kanallarıyla ve eski ustaların pahalı röprodüksiyonlarıyla, raflar dolusu karton ciltli klasik eserle ve karşılaştırmalı din üzerine herkese açık derslerle süslüyoruz. Belki suluboya ya

da klasik gitar, çiçek aranjmanı ya da biraz amatör yoga ile yüzeysel olarak ilgileniyoruz. Teknokrasinin ihtiyaçlarına uygun şekilde terbiye edilmiş ve uyumlandırılmış olan yüksek eğitim, nasıl hödük olmayabileceğimizi öğrenebilmemiz için bizleri tımtırlı muhteşem sanat ve düşünce yoklamalarına tabi tutar –bir emperyal refah toplumuna yaraşacak şekilde. Antik Roma’nın senatör sınıfı evlatlarını Atina okullarını turlamaya gönderirdi; Amerikan orta sınıfı da gençlerini multiversite yoluyla işliyor. Bir nesil daha geçsin ve bakın iktidar mecralarının koridorları nasıl ülkenin en iyi muhabbetleriyle ışıltıyor. Zaten hâlihazırda her konuşmasını bilgili göndermelerle bezeyebilen bir Başkanımız, Aristoteles’ten alıntı yapabilen bir Savunma Bakanımız oldu bile.

Fakat bu bilgiçlik maceraları şiddetle yıkıcıdır. Entel-ektüel kıvılcım serpintileri saçmamızı sağlar, fakat herhangi bir daha derin kişilik düzeyini atlarlar. Bize kadirşinas jestler öğretir, fakat yaşamlarımızı dönüştürebilecek olan akkor özgün tasavvur deneyimini savuştururlar ve bunu yaparken de, bizleri egemen kültürle savaşı andıran bir çatışmaya sokarlar. Kişiliği böylesine sarsıcı bir dönüşüme uğratmak için *bir* Blake şiiri, *bir* Rembrandt tuvali, *bir* Budist sutra yeterli olabilir . . . karşımızdaki kelâmın, imgenin, mevcudiyetin gücüne açabilirsek eğer kendimizi. Kişilikte böylesi bir kabarma gerçekleşince sonucunun ne olduğunu muhalif gençliğimiz gösteriyor bizlere. Alıp başlarını gidiyorlar! Multiversite onları yitiriyor . . . toplum onları yitiriyor. Karşı kültürün tarafına geçiyorlar. Ve sonra kaygılı ebeveynler, idareciler, teknokratlar başlarını kederle sallıyor ve soruyorlar, “Ne yaptık da gençliğimiz bu hale geldi?” Yani: “Yalnızca

ufak bir kültürel anlayış olmak üzere var olan bir şeyi böylesi çılgınca ciddiye alan çocuklar yaratma hatasını nasıl yaptık?”

Sihir temelli yaşam tasavvurunun varlığını sürdürbilmeyi başarmış kalıntılarına arada bir yapılan kişisel gezilerin –egemen bilinç durumundan çıkıp psişik bir tatile girmek tadında bir şeyin- her iki dünyanın en iyi yanlarını birleştiren lâtif bir kültürel sentez elde etmek için kâfi gelebileceğine inanmak, yapabileceğimiz en karanlık hatalardan biri olabilir. Böyle bir heveskârlık, karşılanmamış psişik ihtiyaçlarımızın ortaya koyduğu soruna tipik gevşek bir teknokratik çözüm olurdu; fakat baştan sona bir aldatmaca olurdu. Kişiliğin sihirli güçleriyle ya tanışmışızdır ya tanışmamışızdır. Ve eğer bu güçlerin içimizde hareket ettiğini hissetmişsek, o zaman bu konuda onları özgürleştirmekten ve aydınlattıkları gerçekliğe uygun şekilde yaşamaktan başka çaremiz yoktur. Bu tür güçleri yarı zamanlı olarak serbest bırakmak, insanın yarı zamanlı olarak çılgınca aşık olması ya da vicdan azabı çekmesi ne kadar mümkünse o kadar mümkündür ancak. Sihirli ve nesnel bilinç arasında, kültürümüzün kendine yer tutabileceği bir orta nokta olabileceğini öne sürmek düpedüz, ateşten gözlerle görmenin ne olduğunu bilmediğini itiraf etmektir. Ki bu durumda da, bizi kuşatan ve sihir temelli dünya görüşünün özü olan gerçeklikle o kişisel, anlaşmalı ilişkiyi kurmayı asla başaramayız. Buna uygun olarak, entelektüel görgü düzeyimiz ne olursa olsun, bir kültür olarak doğal çevremizle bir kasabın ölü bir canlının karkasıyla uğraştığı kadar sevgi dolu bir biçimde ve huşu içinde uğraşmayı sürdürmemiz gerekir.

Fakat insanların insan kültürünün paleolitik başlangıçlarından beri dayanak alarak yaşamış olduğu şamanik dünya görüşüyle temasımızı yitirmişsek de, sihir bir anlamda uygarlığın ilerlemesiyle birlikte üzerimizdeki gücünü yitirmemiştir. Beyaz adamın bilimine ve teknolojisine daha üstün bir sihir biçimi olarak boyun eğenler yalnızca sözde az gelişmiş ülkelerin şaşkına dönmüş halkları değildir. Aynı şey, beyaz adamın kendi toplumu için de geçerlidir –gerçi bizler, aydınlanmış ahali olarak, bu sihri çantada keklik olarak düşünmeyi ve yaptıkları için muhtelif doğaüstü olmayan açıklamalar da bulunmayı öğrenmişizdir. Evet, şu doğrudur: bilim keşiflerini ve icatlarını desteklemek için kuramı, metodolojiyi, epistemolojiyi zapteder. Fakat heyhat! Çoğumuz bu şeyleri, cangıldaki şaşkın vahşilerin anladığından daha iyi anlayabiliyor değildir. Vakum lambalarını ve elektrik devrelerini ve ustalık gerektiren karbüratörleri işletme becerisini edinmiş olsak bile, jet motorunun işleyişi, nükleer enerji, deoksiribonükleik asit, hatta istatistiksel örnekleme şöyle dursun –ki bugünlerde kendi kolektif görüşlerimizi anlamamız açısından elzem olduğu varsayılmaktadır-, elektriğin ya da içten yanmanın temel prensipleri üzerine hakkıyla tek bir cümle dahi kurabilecek olanlarımız çok azdır.

Yaşamlarımızın bizzat bağlı olduğu teknik uzmanlığa dair yontulmamış cehaletimizi bu kadar kayıtsızca sürdürüyor olmamız dikkate şayandır. Kültürümüzün yüzeyinden yiyoruz ve yeterince şey biliyormuş gibi yapıyoruz. Bir hastalığımız geçtiğinde, bunun bir hap ya da serum sayesinde olduğunu söylüyoruz –sanki bu herhangi bir şey demekmiş gibi. Eğer ekonomi düzensiz bir gidişat izlemeye

başlarsa, enflasyon baskıları . . . ödeme dengeleri . . . altın açığı . . . alçalışlar ve yükselişler hakkında duyduğumuz şeyleri geveliyoruz. Böylesi üstünkörü mefhumları manipüle etmenin ötesinde, inançla iş görüyoruz. İnanıyoruz ki o hapların ve ekonomik çizelgelerin arkasında bir yerlerde, anlaşılması gereken başka ne varsa hepsini anlayan birtakım uzmanlar var. Onların uzman olduklarını biliyoruz, çünkü neticede uzmanca konuşuyorlar, bunun yanı sıra da dereceleri, lisansları, unvanları ve sertifikaları var. Ateşinin düşmesinin sebebinin bünyesinden kötücül bir ruhun çıkarılmış olması olduğuna inanan bir kabile insanından daha iyi bir durumda mıyız?

Çoğumuz için uzmanların jargonu ve matematiksel tafsîlâtları öylesine anlaşılmaz şeyler ki. Fakat hepsinin de *iş gören* –ya da en azından, yine aynı uzmanların bizlere tatmin edici olması gerektiğini söyledikleri bir dereceye kadar iş görür gibi görünen- anlaşılmazlıklar olduğundan emin hissediyoruz kendimizi. Eğer bu işi en iyi bilenler bize ilerlemenin politik ve askeri kararlar alma işini bilgisayarlarla yapmak demek olduğunu söylüyorlarsa, biz kim oluyoruz da politikamızı yürütmenin en iyi yolunun bu olmadığını söylüyoruz? Eğer yeterli sayıda uzman radyostronsiyumun ve dumanlı sisin faydalı olduğunu söyleyecek olsa, şüphesiz çoğumuz onların sözüne güvenirdik. Bir düğmeye basıyoruz ve motor denen bir şey çalışıyor; bir pedala basıyoruz ve araç hareket ediyor; pedala biraz daha basıyoruz ve araç daha hızlı hareket ediyor. Eğer gitmemiz gereken bir yer olduğunu ve o yere hızlı, çok hızlı gitmenin önemli olduğunu düşünüyorsak –tehlikelere rağmen, rahatsızlıklara rağmen, masraflara rağmen, şehrin üstünü kaplayan kirli havaya

rağmen- o zaman otomobil etkileyici bir sihirli parçadır. Bu, bilimin ortaya çıkarabileceği, şamanik büyülerinse asla ortaya çıkaramayacağı türden bir sihirdir. Başka bir düğmeye basıyoruz ve o zaman da füze ateşleniyor; doğru hedefi nişan alırsak koca bir şehri patlatacaktır . . . belki, eğer yeterince gelişmiş bir donanımı varsa, bütün gezegeni. Eğer gezegeni patlatmak yapmaya değer bir şey addediliyorsa (elbette, birtakım etraflıca düşünülmüş koşullar altında) o zaman istediğimiz şey bilimdir. Büyüler asla bu işi görmeyecektir.

Ama eğer toplumumuzda teknik uzmanın rolü eski kabile şamanınıninkinin muadiliyse –her ikisine de topluluk tarafından büyük ölçüde gizemli kuvvetleri gizemli yollarla bir sihirbaz gibi idare edebilen figürler olarak başvuruluyor olması bakımından- bilimsel ve imgesel deneyime dayalı kültürler arasında ne gibi kayda değer farklılıklar vardır? Farklılık gerçek ve kritiktir. İyi ve kötü büyü arasında bir ayırım yapmamızı gerektirir –ki bu çizgi ilkel ya da uygar her kültürde geçilebilir ve bizimkinde de teknokrasinin ortaya çıkışıyla geçilmiştir.

İyi büyüün–şamanın ve sanatçının yaptığı türden büyüün- özü, büyücünün deneyiminin tam gücünü her zaman herkesin hizmetine sunmaya çabalamasıdır. Şaman özel olarak seçilmiş ve yetkilendirilmiş kişi ise de, rolü halkını kendisinin farkına varan ve onu kendi araçları olmak üzere dönüştürmüş olan kutsal mevcudiyetlere takdim etmektir. Kendine özgü yeteneği ona sorumluluk yükler, ayrıcalık vermez. Benzer şekilde, sanatçı da eserini toplumun karşısına, onun üzerinden, sanki bir pencereden bakınca olduğu gibi, kendisinin idrak etmiş olduğu gerçekliğe, ona

ilgi gösteren herkesçe tanıklık edileceği umuduyla çıkarır. Şaman için de ritüel aynı işlevi yerine getirir. Ritüele katılarak, topluluk şamanın keşfetmiş olduğu şeyleri öğrenir. Ritüel şamanın görüşünü neşretme yoludur; şamanın öğretici takdimidir. Eğer sanatçının eseri başarılı olursa, eğer şamanın ritüeli etkili olursa, topluluğun gerçeklik anlayışı genişleyecektir; karanlık güçlere ait bir şey topluluğun deneyimine nüfuz edecektir.

Tek bir örnek vermek gerekirse, on dokuzuncu yüzyıl Amerikan Yerlileri Hayalet Dansı geleneğinin öncülerinden Wanapum Kızılderili şamanı Smohalla, halkını onları keşfetmiş olduğu hayal âlemiyle tanıştırmak üzere düzenlenen törenlerde işte böyle yönetmiştir:

Toplu yürüyüş bir zamanlar kurutulmuş balıkları depolamak için kullanılan ve artık Smohalla'nın ibadethanesine dönüştürülmüş olan eski "Somon Evi"nden başladı. Dini tören burada gerçekleştirildi. Hristiyan pratiğine uygun şekilde bir Pazar günü gerçekleştirilen ritüel uyum içinde okunan kısa dualardan, tamtamlar eşliğinde koro halinde söylenen şarkılardan ve büyük bir ritim çeşitliliğiyle gerçekleştirilen danslardan –tempo, uygun taklitlerle vurgulanıyordu oluşuyordu. . . . Ritüelin coşkusu söylenen şarkılarla, edilen danslarla ve ritmik davul vuruşlarıyla yükseldi. Bunlar katılımcıları giderek hipnotize etti, çoğunu bir trans ya da bu kültürte verilen ismiyle rüya hâline soktu. Görüler geleneksel âdete uygun olarak herkesin içinde anlatıldı. Rüya Dansı

beyaz adamın getirdiği her türlü fenalığın devası olarak görölen bir şey.¹¹³

Bu yolla, Smohalla'nın keşfetmiş olduğu âlemler topluluğun tamamına açıldı; basit bir bildirimle değil, kişisel farkındalık yoluyla.

İyi büyü gizemleri herkese açık hâle getirir; kötü büyü ise yalnızca gizemli bir hâle getirmeye çabalar. Kötü büyücünün hedefi saklı gerçekliğe dair bilgiyi tekeline almaktır (ya da onu yapmacık bir şekilde kullanmaktır) ve bu tekeli de topluluğu sersemletmek yahut sindirmek üzere kullanmaktır. Kötü büyücü –papaz ya da uzman biçiminde- tam olarak idare ettiği iddiasında olduğu büyük güçlere erişimi kısıtlamak suretiyle, bencilce bir şey olan statü ya da ödöl avantajını elde etmeye uğraşır. Yapmakta olduğum bu ayrıma benzer bir şey Katolik Kilisesi'nin mukaddesat tacirliği –Ruhölkudüs'e karşı işlenen günah- mefhumunda hâlâ varlığını sürdürmektedir. Bu şekilde, kutsal addedilen şeyler üzerindeki ayrıcalıklı kontrolünü kişisel kazanımları için kullanan rahip, Kilise'nin öğretisine göre en kara günahlardan birini işlemektedir. Kendi işinde eski şamanik çağrıdan kalan şeye, yani kutsal mevcudiyeti herkese açık hâle getirme sorumluluğuna, ihanet etmektedir.

Batı'nın büyük kiliselerine karşı, Aydınlanma'nın militan lâikliğiyle son bulan bir dizi başkaldırıya yol açmış olan şey tam olarak, kurumsallaşmış dinin yalnızca kendi

¹¹³ Vittorio Lanternari, *The Religions of the Oppressed* (New York: Mentor Books, 1963), ss. 112-13.

çıkarcını gözeten bir biçimde kasten müphemleştirmeye ve otoriter manipölasyona yönelik bu eğilimiydi. Fakat müphemleştiricileri bertaraf etme süreci içinde, gizem fikrinin ta kendisi kökten biçimde değişikliğe uğratıldı. İptidai töre ve ritüelde bilinen hâliyle, gizem kültlerinin kutsal addettiği şeylerde deneyimlenen hâliyle gizem, insanın dünyadaki münasip yerini belirleyen bir sınır olarak durmaktaydı. O, kutsal olan şeydi ve insanlara bilgece kısıtlamalar öğretiyordu. Bu anlamda gizemin varoluşu –gerçekliğin insani-olmayan ve içine hiçbir şey karıştırılmadan, yalnızca saygı gösterilmesi gereken bir şey olan boyutu- insanları tüketilemez bir keramet âlemiyle karşılaştırarak yaşamlarını zenginleştirmeye yarıyordu. Gelgelelim bilimsel şüpheciliğin ortaya çıkmasıyla, gizemli olan ya çözülmesi gereken çetin bir yapboza ya da ifşa edilmesi gereken suç sayılacak bir sırra dönüştü. Her halükârda, gizem aklın ve adaletin önünde duran, tahammül edilemez bir bariyer olarak görülmeye başlandı. Kutsal olan madrabazların ve sahtekârların maskesi haline gelmiş olduğundan, kutsal olanı defedelim hayatlarımızdan! *Écrasez l'infâme!*

Alfred North Whitehead'in belirttiği gibi, “on sekizinci yüzyılın sağduyusu . . . dünya üzerinde bir ahlaki arınma banyosu gibi hareket etti.” Fakat o çağın görkemli şüphecilerinin ve ilkeli bilinemezlerinin ummamış oldukları şey, “eğer insanlar yalnızca ekmekle yaşayamıyorlarsa, dezenfektanlarla daha da az şansları olacaktır”¹¹⁴ olgusuydu. Daha da trajik biçimde bu kimseler, bilimsel dünya görüşünün tam da Hristiyanlığı sömürücü ayrıcalığın kalesi-

¹¹⁴ Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (New York: Mentor Books, 1925), s. 59.

ne dönüştürmüş olan türden kötü büyüyle bozulabileceği ihtimalini, hatta kesinliğini öngörememişlerdir. Ama bilim ve teknoloji, ihtisas ve uzmanlık konusundaki sert ısrarıyla, bizzat başlangıç noktasına geri dönecek ve tarihteki bütün rahiplik makamları kadar kapalı bir daireye dönüşecekti. Şaman kendi gerçeklik tasavvurunu geçerli kılmak için toplulukça gerçekleştirilen ritüellere dayanırken, bilim uzmanları her zamankinden daha ezoterik olan bilgilerini geçerli kılmak için giderek artan bir şekilde, kendi kendilerini seçmiş olan otoritelerin mesleki tasdikine dayanır olmuşlardır.¹¹⁵ Genel halk uzmanların bilim insanlarının söyledikleri şeylerin doğru, teknisyenlerin tasarladığı şeylerin de faydalı olduğu biçimindeki kararını kabul etmekle yetinmek durumunda kalmıştır. Böylesi otoriter bir meslek dalının yeni bir kötü büyü rejimine dönüşmesi için eksik olan tek şey yönetici politik ve ekonomik yüksek tabakanın uzmanları satın alarak onları kendi amaçlarına uygun

¹¹⁵ Bilimsel bilginin “kamusal bilgi” olduğu fikri, başka bilimsel alanlarda araştırmalar yürüten meslektaşları söz konusu olduğunda bile bilim insanlarının çalışmaları giderek daha ezoterik bir hâl almaktayken kesin bir şekilde değiştirilmelidir. Bu hususta, bkz. Thomas Kuhn’un bilimsel bir kültürde “mesleki başarının yegâne hâkimi” olarak “eşsiz bir şekilde ehil bir meslek grubu” üzerine yorumları. Bilim insanının kendisine muhatap aldığı grup (ki bu zaman geçtikçe sosyal bilimler ve beşeri bilimler alanlarında çalışmayı da kapsar hale gelmektedir) “bir bütün olarak toplumdan rastgele seçilemez . . . aksine, bilim insanının mesleki denklerinden oluşan sınırları net bir şekilde belirlenmiş bir topluluktur. . . Grubun üyeleri, hem birer birey olarak hem de ortak eğitim ve deneyimleri dolayısıyla, oyunun kurallarının ya da kesin hükümlere temel teşkil eden müphem bir zeminin yegâne iyeleri olarak görülmek zorundadırlar.” *The Structure of Scientific Revolutions*, s. 167.

şekilde kullanmaya başlamalarıydı. Teknokrasi işte bu yolla sağlamlaştırılmıştır. Sonunda, uzay boşluğundan psişik sağlığa, kamuoyundan cinsel davranışlara dek her şeyin uzmanlığın yetki alanı olarak sınırlandırıldığı bir toplum düzenine varırız. Topluluk önce onay almak üzere yetkili bir uzmana başvurmaksızın bir şeftali yemeye ya da bir bebeği pataklamaya cüret edemez hale gelir –aklı ihlal edecek bir şey gibi görünüyor mu diye.

Devletin, tüzel kişilerin, üniversitelerin ya da partilerin yetkilendirme otoritesine meydan okumak suretiyle bu sisteme yığıtçe direnen uzmanların elinden bile, toplumdan *kendi* otoritelerini güven temelinde kabul etmelerini istemekten başka bir şey gelmez. Zira bilimsel bilginin incelediği gerçeklik, topluluğun deneyimlenmesine katılabileceği sanata ya da ritüele tercüme edilemez. Uzmanların araştırmaları bir bilgi yığını olarak halkın anlayabileceği bir şekilde sunulabilir veya basitleştirilebilir ve bu süreçte de kaçınılmaz olarak bozulabilir. Bir hayati deneyim biçimi olarak demokratikleştirilemez. Kişisel görünün dolaysızlığının yerine nesnel bilginin mesafeliliğini koymak için işte böyle bir bedel öderiz. Bir ağaçtaki, su birikintisindeki, taştaki, totemdeki kutsal mevcudiyete ışık tutabilecek olan o eski büyü, uygarlaşmış insanlara yakışmayan bir hurafe biçimi olarak alaya alınır. Artık dünyada karşılaştığımız hiçbir şey bizimle kendisi olarak konuşamaz. Şeyler, olaylar, hatta insan kardeşlerimizin kendileri bile bir zamanlar insanlara gizemlerini bildirmelerine yarayan seslerinden mahrum bırakılmışlardır. Artık yalnızca, kendileri de formül ve kuramların, istatistiksel ölçümlerin ve tuhaf yöntembilimlerin tefekkürüne bel bağlamak zorunda

olan uzmanların tefekkürüyle bilinebilmektedirler. Fakat bizler için bundan başka gerçeklik yoktur; eğer yola gelmez bir şekilde akıl dışı olarak, uğursuz ve gerici kuvvetlerin müt-tefikleri olarak görülmeyi göze almaya gönüllü değilssek.

* * *

Toplumumuzun ilkel geçmişine gömülmüş bir kültürel safha olan şamanik dünya görüşüne geri dönerken, çağdaş muha-lif gençliğimizin sorunlarından çok uzaklaşmış gibi görüne-bilirim. Fakat durumun böyle olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Günümüzün gençlik radikalizmi el yordamıyla, çetin tarihsel ve karşılaştırmalı kültürel per-spektifleri kucaklayan bir eleştiriye doğru ilerlemektedir. Teknokratik manipölasyona katılımcı demokrasi adına başkaldıran Yeni Sol, çoğu kez farkına bile varmaksızın, dai-ma ilkel göçebe topluluğun, kabilenin, köyün değerlerini savunmuş olan bir anarşist gelenekten yararlanmaktadır. Devlet karşıtı karşılıklı yardımlaşma değerlerini neolitik hat-ta paleolitik düzeyden pek öteye geçmemiş olan köylülerden öğrenmiş olan Prens Kropotkin'in ruhu, gençlerin topluluk üzerine bütün söylediklerinde hissedilmektedir. Beatniklerimiz ve hippilerimiz bu eleştiriye daha da ileri bir noktaya taşımaktadırlar. Büyüye ve ritüele, kabile bilgeliğine ve saykodelik deneyime duydukları o içgüdüsel hayranlık, uzak geçmişin hükümsüz kalmış şaman-izmini diriltmeye girişmektedir. Bunu yaparken de, katılımcı demokrasinin yalnızca bir politik-ekonomik merkezsizleşme meselesi olarak –yalnızca bundan ibaret bir şey olarak- sınır-landırılamayacağını aklı başında bir biçimde tasdik etmekte-dirler. Nesnel bilincin büyüü toplumumuz üzerinde etkili olmaya devam ettiği sürece, uzmanlar rejimi asla uzakta

bulunamaz; topluluk, kalenin gerçekliğe erişimi kontrolünde bulunduran başrahiplerine medyun kalmaya mahkûmdur. Nihayetinde, varoluşumuzun nihai zemininin *burası* olduğu - herkese açık ve kendini açan her insanın yaşamını haşmetiyle yüceleştirmeye muktedir bir zemin- kanısıyla dâhil olunması, görülmesi, dokunulması ve solunması gereken şey gerçekliğin ta kendisidir. Birey olarak vatandaşın onurunu ve otonomisini garanti edebilecek olan, ancak bu düzende bir katılımdır –sadece politik değil, aynı zamanda deneyime dayalı. İnek çanları ve ilkel tılsımlar kuşanan ve görenlere gülünç gelen topluluk seremonileri yapıvermek üzere halk parklarına ya da doğaya giden tuhaf gençler, gerçekte demokrasiyi uzmanlık kültürünün ötesinde bir yere güvenli bir şekilde yerleştirmeye çabalamaktadırlar. Topluluğun ritüelleri sırasında sınıftan, devletten, statüden önceki bir zamana ait olan kaba bir eşitlik içinde, kutsal olanın mevcudiyetinde bulunduğu o paleolitik göçebe toplumların imgesini bize geri vermektedirler. Buradaki, tarih öncesi emsallerinden ilham alan, tuhaf bir köktencilik damgasıdır.

Elbette, yalnızca toplumumuz için uzak bir geçmiş olan bir şeye geri dönüş yaparak mevcut durumda devrim yapmak diye bir şey mümkün değildir. Tarih öncesi ya da çağdaş ilkel kültürler bize rehberlik edecek birer örnek olarak iş görebilirler; fakat aynılarını yapmamız neredeyse imkânsızdır. Martin Buber'ın ilkel insanın büyü temelli dünya görüşünü ele alırken yaptığı uyarıda olduğu gibi, “bir geri dönüş girişiminde bulunan kişi sonunda ya çıldırır ya da yaptığı ancak kâğıt üstünde kalır.”¹¹⁶ İhtiyacımız olan şey,

¹¹⁶ Buber, *Hindusim*, s. 134.

onun da söylediği gibi, teknokrasinin çatlakları içinde iş gören ve onları genişleten, mümkün olan her yerde insanların engellenmiş hasretlerine karşılık veren “yeni bir tükütsalcılıktır.” Bunun için, teknokrasiyle bir arada var olmanın ve kesinlikle hızlı bir aleniyetin aldatıcı tatminlerinin peşinde koşmak yerine, masumiyetin, eli açıklığın ve açık bir mutluluğun işe yaramaz ikâmeler uğruna alaycı bir biçimde terk edilmiş olduğu bir dünyada, bu niteliklerin kuvvetiyle yerleşik düzeni baltalamayı ve insanları baştan çıkarmayı hedefleyen birtakım deneyler yapılması icap edecektir —eğitimde, toplulukçulukta. Kardeşlerimizin giderek daha da büyük bir kısmı teknokrasinin bildirdiği zorunluluklara göre yaşamayı bıraksın; kişiliklerinin büyüğü potansiyellerine bir çıkış yolu bulmak için yalnızca mesai saatlerinden arda kalan vakitlere razı olmayı reddetsin; kariyerin, refahın, tüketim çılgınlığının, iktidar politikasının, teknolojik ilerlemenin ayartmaları karşısında kör ve sağırmışçasına dursun; bu değlerlerin basit komedisi karşısında sonunda ancak kederli bir tebessüm çıkarabilsin ve yanlarından geçip gitsin diye.

Fakat ayrıca, insanlar en ilkeli politikaların bile —ırkçı baskılara karşı verilen mücadele, dünya çapındaki yoksulluğa ve geriliğe karşı verilen mücadele— nasıl kolayca teknokrasinin dünyanın daha da büyük bir kısmını iyi işleyen, tamamıyla akılsallaştırılmış bir idarecilik içinde bütünleştirmeye yönelik büyük projesinde kullanacağı bir araç haline gelebileceğinin farkına vararak toplumsal adalet adı altında olup biten şeylerin büyük kısmını eleştirel bir gözle değlendirmeye başlasınlar diye. Bir anlamda, günümüzün gerçek politik köktenciliğı yüksek ilkeler, ifade

özgürlüğü, adalet, akıl ve insani niyetler yolunda teknokratik düzenin ne çok şeyi kendini insanların zoraki olmayan bağlılığında, her zamankinden de derin bir yere yerleştirme amacına uydurabileceğine dair canlı bir fark edişle başlar. Bu, en öfkeli muhaliflerimizin kahramanca karşılaşmalar sırasında kendilerini en bariz polis ve asker şiddeti türlerine açtıklarında gözden kaçırdıkları türden bir içgörüdür. Hızla yerleşik düzenin yalnızca süngülerle desteklendiğini sonucunu çıkarır, bu süngülerin statüko için silahlı kuvvetlere kıyasla çok daha fark edilmesi güç ve kalıcı araçlarla kazanılmış engin bir konsensüsün desteğinden güç alıyor oldukları olgusunu dikkate almazlar.

Bu yüzden, insanları teknokrasiden uzaklaştırma süreci asla kasvetli, bildiğinden şaşmaz ve kendinden sonsuzca hoşnut bir militanlıkla sonuçlandırılmaz. Bu en iyi ihtimalle *ad hoc* direniş görevlerinin alanına ait bir yol olabilir. Direniş taktiklerinin ötesinde, ama daima onları şekillendiren, yalnızca toplumun ahlaksızlıklarına karşı güç toplamaya değil de, tam da insanların sahip olduğu gerçeklik anlayışını dönüştürmeye çabalayan bir yaşam duruşu olmalıdır. Bu, George Fox gibi insanın çoğu kez eylemde bulunmaya değil de, “ışıkta hareketsizce durmaya” hazır bulunması gerektiği anlamına gelebilir. Ancak böylesi bir duraganlığın insanları içten içe tiksiniyor olduklarına inanıyor olduğumuz yaşamlardan uzaklaştırmaya yarayacak belagati taşıyor ve yersiz bir gururun onları agresif bir baskı altında tam da ölümlerine –hem onların hem bizlerin ölümümüze– yol açacak bir şekilde savunmaya geçmeye teşvik edecek olduğundan emin bir şekilde.

Hiçbir şekilde politik olmayan yollarla ulaşılmaya çalışılan politik bir hedef . . . tıpkı Chuang-Tzu'nun bizlere söylediği gibi:

Bilge insan, yönetmesi gerektiğinde, nasıl hiçbir şey yapmayacağını bilir. Her şeyi kendi hâline bırakarak, özgün tabiatında istirahat eder. Eğer kendini onu kendi özgün hakikatinde istirahat etmeye bırakabilecek kadar seviyorsa, başkalarını da onları incitmeden yönetecektir. Bırakın kendi içinden yükselen derin dürtülerin eyleme geçmesine engel olsun. Bırakın öylece dursun, bakmadan, duymadan. Bırakın bir ceset gibi otursun, dört bir yanını canlı bir ejderha gücü kuşatırken. Tam bir sessizlik içinde, sesi gök gürlemesi gibi olacaktır. Hareketleri, bir ruhunki gibi görünmez olacak fakat göğün güçleri eşlik edecektir onlara. Kaygısız, hiçbir şey yapmadan, etrafında her şeyin olgunlaştığını görecektir. Yönetecek zamanı nereden bulsun?¹¹⁷

Belki de ancak bu şekilde yeryüzünün sular altında kalmış büyüsünü görünür kılabilir ve gücün, bilginin, başarının yaşamın büyük amacı karşısında geri çekildiği o kültürü daha yakına getirebiliriz. Bu da, eski bir Pawnee şamanının öğrettiği gibi şuna tekabül eder: karşılaştığımız her nesneyle şarkıyla yaklaşmak.

¹¹⁷ Thomas Merton, çev. *The Way of Chuang Tzu* (New York: New Directions, 1965), s. 71.

SINIRLARI KALKMIŞ NESNELLİK

Bu ekin içerdği maddelerin amacı, Bölüm VII’de ayırt edici özellikleriyle ele alınmış olan nesnel bilinç psikolojisinin en azından asgarî bir açıklamasını sunmaktır. Sunulan örnekler sayıca azdır; fakat çokça defa çoğaltılabilirler.

Kimi okurların bu unsurların bilim ve teknolojiye dair “dengeli” bir tablo sunmadıklarını, bunun yerine birtakım alçaklıkları ve saçmalıkları adaletsizce vurguluyor olduklarını söyleyerek itirazda bulunmaları olasıdır. Bu yüzden izninizle aşağıdaki nesnellik örneklerinin neden ve nasıl seçilmiş olduklarını üç maddeyle açıklayayım.

(1) Çoğu kez, bilimsel araştırmanın ve teknik inovasyonun daha az teşvik edici olan yanlarına dair bir tartışmaya girildiğinde, düşünülmesi için gündeme getirilen vakalar ya herkesçe kınanan aşırı bariz örneklerdir (insan denekler üzerinde deneyler yapmış olan Nazi doktorlar örneği gibi) ya da bilimkurgudan devşirilmiş ve *sahiden* de kurmaca oldukları için kolaylıkla bir kenara atılabilen imgelerdir. Bu ektaki maddeler bu iki kaynaktan da gelmemektedir. Bilakis, ana akım bilim (bu terimi davranış bilimlerini de kapsayacak şekilde kullanıyorum) ve teknoloji dememizin yerinde olacağına inandığım şeyden çıkmadırlar. Profesyonel saygınlık bakımından olarak geçer not alabilecek enikonu muteber kaynaklardan beyanatlar, örnekler ve ifadeler sunmaya çalıştım. Amacım rutin, hatta neredeyse rastgele yapıda, bu yüzden de toplumumuzda bir tam masumiyet ve doğruluk anlayışıyla –ve sıklıkla da kamu fonlarıyla devasa ödenekler yaratılarak- uygulandıkları haliyle, normal, gündelik bilim ve teknolojinin sesi görevini görebilecek olan unsurlar sunmaktır. Doğrusu, pek çok bilim insanının ve teknisyenin burada atıfta bulunulan düşünce ve projelerde itiraz edebilecek neredeyse hiçbir şey bulamayacaklarını, onları ancak sapkınca bilim karşıtı bir zihniyetin karşı çıkabileceği, mü-kemmelen meşru, hatta son derece ilgi çekici araştırma alanları olarak görececeklerini zannediyorum.

(2) Dahası, burada sunulan materyalin teknokrasinin ödüllendirme ve destekleme konusunda en hevesli olduğu şeyin örneği olduğunu öne sürebilirim. Bunlar, teknokratik toplumun gücünü sağlamlaştırmasıyla beraber her zamankinden daha çok öne çıkmalarını bekleyeceğimiz tür-

den projeler ve insanlardır. Zamanımızın evrensel araştırma patlamasının ürettiği aydınlatıcı ve faydalı yan ürünler her ne olursa olsun, o araştırma-yı avuç avuç para akıtarak destekleyen kimselerin en büyük çıkarları silahlardan, toplumsal kontrol tekniklerinden, ticari cihazlardan, piyasa manipölasyonundan ve bilgi tekeliyle ve ustaca bir şekilde gizliden gizliye yürütölen çalışmalarla elde edilmiş konsensüs yoluyla demokratik süreç-lerin tahrip edilmesindendir. Dolayısıyla, teknokrasinin muhtaç olduğu şey sorgulamadan uzak bir nesnellikle kendilerini herhangi bir göreve vakfedebilecek ve ürünleri teslim edebilecek, bunu da yaptıkları işlerin nihai uygulamasına dair neredeyse hiçbir huzursuzluk duymadan yapabi-lecek olan insanlardır.

Zaman geçtikçe, hünerli ve duyarlı yeteneklerin teknokratik sisteme hizmet etmekte giderek daha da zorlanmaları gayet olasıdır. Fakat böyle vicdanlarının etkisi altında kalan tiplerin –potansiyel Norbert Wienerların, Otto Hahnların ve Leo Szilardların- yerini kolaylıkla, kendilerinden bekleneni yapacak, araştırmayı sadece yapılip bitirilmesi gereken bir görev gibi kayıtsızca yürütmeye devam ederken aptal ayağına yatacak ve kendilerini edindikleri yüksek statünün, hakikatte, idealistçe bilgi peşinde koşmalarının karşılığı olan adil ve münasip ödöl olduğuna ikna edebilecek olan uysal rutinciler alacaktır. İnsan piromanikler tarafından daha iyi kibritler üretme işinde ustalaşmak üzere çalıştırılan birinin, bir noktada, ne kadar suçlu olduğunu anlamaya başlayacağını düşünüyor. Fakat nam ve para, insanın masumiyet hissini pekiştirmek konusunda harikalar yaratabilmektedir.

Newton’dan sonraki en büyük bilimsel kafa, ölümüne az bir vakit kala tekrar seçme şansı olsaydı bir ayakkabıcı olmayı tercih edeceğini itiraf etmiştir dünyaya. Bana sıklıkla öyle gelir ki, okullarımızdaki her heveskâr genç bilim insanının ve teknisyenin mezonlar ya da bilgi kuramı yahut DNA üzerine herhangi bir şey öğrenmeden önce o kederli ikrarla yüzleşmesi ve onun içerimlerini idrak etmeye mecbur edilmesi gerekir. Fakat heyhat! Bence yüce insanın figanında artık teknokratik beleşten sefahat treninde yer ayırtmak için itişip kakışan, can sıkacak kadar büyük kalabalıklar teşkil eden, herhangi bir zahmete katlanmaktansa hep hazır konmayı yeğleyen insanların sezemeyeceğı kadar derin bir ıstırap vardır. Ve sözde bilimciler ve teknisyenler, derhal bilim insanlarının ve teknisyen-lerin peşine takılıp, onlar nereye götürürse oraya ilerlemektedirler. Sınırın

gökyüzü olduğu kabulüyle yürütülen araştırmaların yarattığı şamatanın baş döndürücü ayartıcı unsurlar göz önünde bulundurulduğunda, geleceksel bilgeliğe ya da ahlaki hesaplasmaya ayıracak bir vakit var mıdır ki zaten? Bu unsurlar insanın dikkatini uzmana işinin karşılığını veren o parlak, sıkı, saplantılı odaktan uzaklaştırır –özellikle de eğer bugünlerde teknik alanlarda çaylakların hedeflerine erkenden ulaştıklarını . . . ya da belki asla ulaşamadıklarını aklına getirecek olursa. Çabuk, fevkalâde bir başarıya ulaşmak için kan ter içinde verilen mücadele her yönde hareket eder. Keşke bir babunun kafasını bir gökçe kuşun gövdesine aşılamanın bir yolu bulunabilse (netice itibarıyla neden olmasın ki?) . . . keşke koca bir ulusu yeryüzünden silebilecek kadar öldürücü bir virüs sentezlenebilse (netice itibarıyla neden olmasın ki?) . . . keşke Yunan trajedileri yazabilecek bir makine icat edilebilse (netice itibarıyla neden olmasın ki?) . . . keşke halkı “Savaş Barıştır” a ve radyoaktif bir saldırı halinde gidilecek sığınağın uzaktaki yuvamız olduğuna inanmaya koşullamanın bir yolu tasarlanabilse (netice itibarıyla neden olmasın ki?) . . . keşke rüyaları, mesela reklam duyurularının yerleştirilebileceği bir şekilde programlamanın bir yolu bulunabilse (netice itibarıyla neden olmasın ki?) . . . keşke DNA’yı ebeveynlerin çocuklarını garantili ya da para iadeli Mozartlar, Napolyonlar ya da İsa Mesihler olmak üzere sipariş edebilmelerini sağlamanın nasıl mümkün olacağı keşfedilse (netice itibarıyla neden olmasın ki?) . . . keşke yolcuları Şikago’dan İstanbul’a kurşun atar gibi göndermenin bir yolu bulunabilse (netice itibarıyla neden olmasın ki?) . . . keşke Tanrı’nın zihnini simüle edebilecek bir bilgisayar geliştirilebilse (netice itibarıyla neden olmasın ki?) . . . işte o zaman insanın namı yürürl

Bu, yine, teknokrasinin temel stratejisidir. Kültürel zemini tekelleştirir; bütün olasılıkları bir sünger gibi emer ve önceden hazırlanır. Bilim ve teknoloji söz konusu olduğunda, derdi sihirbaz şapkasını akla gelebilecek her türlü araştırma ve geliştirme biçimiyle dolu tutmaktır, halkı şaşkına çevirmek ve sersemletmek için. Bu yüzden bir bilimsel bilgi türü olduğunu ya da böyle bir bilgiye ulaşmaya çalıştığını iddia eden her ufak tutumu desteklemeye hazır bulunmalıdır. Zira sonunda, saf araştırmadan ne çıkacağını kimse bilemez. En iyisi hepsini baştan satın almaktır ki, neyi sömürüp geliştirebileceğini seçebilecek bir konumda olasın.

(3) Bilimsel ve teknik çalışmalara ilişkin değerlendirmelere uygulandığı biçimiyle “denge” mefhumu, istenen bir başarıyı istenmeyen bir

başarıdan ayırmaya yarayabilecek birtakım iyi tanımlanmış değerlerin varlığını ima eder. Kültürümüzde böyle değerlerin var olduğu varsayımı uç noktada yanıltıcı bir şeydir; fakat bu varsayım teknokrasinin politikasında kritik biçimde önemli bir rol oynar ve aslında, teknokrasinin en sağlam kalelerinden biridir.

En başta, nereye götüreceğinden ya da nasıl ilerleyeceğinden bağımsız olarak, *herhangi* bir nesnel bilgi arayışını, katı bilimsel gerekçelere dayanarak geçersiz kılacak hiçbir yol bulunmadığını anlamak zorundayız. Belli bir proje daha müşkülpesent olanlarımız için nahoş olabilir –“tamamen kişisel nedenlerden ötürü”; fakat bu, onun meşru bir nesnellik uygulaması olmasına engel değildir. Netice itibarıyla, bilgi bilgidir ve elimizde ne kadar çok bilgi olursa, o kadar iyidir. Tıpkı Leigh-Mallory’nin Everest Dağı’na yalnızca *orada durduğu* için tırmanmaya girişmesi gibi, bilimsel zihin de muammaları çözmeye ve gizemleri açıklığa kavuşturmaya koyulur çünkü onları *orada duran* şeyler olarak algılar. Başka ne gibi bir gerekçelendirmeye ihtiyacı vardır ki?

Bir deneyim alanı bir kere bir inceleme yahut deneysel müdahale nesnesi olarak belirlendi mi, soruşturan zihnin bilme hakkını, bilimsel girişimi bir bütün olarak sorgulamaksızın yadsımanın hiçbir akılcı yolu yoktur. Bunu yapabilmek için, yaşamın bir alanını soruşturma ve manipülasyona kapalı kalacak şekilde tasarlamak üzere bir tür “kutsallık” ya da “dokunulmazlık” mefhumuna başvurmak gerekecektir. Fakat nesnel bilincin kariyerinin tamamı, böylesi şüphe uyandırıcı biçimde bulanık fikirlere karşı verilen tek bir uzun süreli mücadele olduğundan, bu kavramlar kültürümüzdeki varlıklarını ancak atalardan kalma bir sözcük dağarcığının bir parçası olarak sürdürmektedirler. Bilim öncesi bir çağdan kalma bir günlüğün içinde karşımıza çıkan ezilip solmuş güller gibidirler.

Bize matemle ahlakın teknik ilerlemenin “gerisinde kalmış” olduğunu söyleyen o eski klişeyle aldatılırız (sanki ahlak tanımlanmamış, fakat belli ki beceriksiz uzmanların elindeki bir “bilgi alanıymış” gibi). Nesnel bilincin genişlemesi, zorunlu olarak, ahlaki duyarlılık pahasına girilmesi gereken bir şeydir. Bilim kutsallık deneyimini durduğu her yerden söküp alır ve bunu da özür dilemeksizin, hatta neredeyse bağınaz bir şevkle yapar. Ve kutsal olana dair içten ve canlı bir anlayıştan yoksunluk dolayısıyla, sığ hümanist bir retorikten öteye geçebilen hiçbir etik bağlılık olamaz. En iyi ihtimalle, itibara şayan deneyimle hiçbir ilişkisi olmayan ve dolayısıyla da

daha dik kafalı, daha nesnel bir araştırmacı gelip de “Ama neden ol-
masın?” diye sorar sormaz çökerek sıkılğan bir kafa karışıklığına dönüşen
iyi niyetlerle ve iyi kalpli jestlerle kalakalırız. Kültürel zeminimizi
soruşturma ve manipölasyonun önünde duran tüm akıldışı bariyerlerden
temizlemek için bilimsel şüpheciliğin keskin bıçağını kullanmış olan nesnel
bilinç kafasına estiği gibi hareket etmekte özgürdür.

Ancak nesnel bilincin özü itibarıyla kıran kırana, elinden geleni ardına
koymadan hareket eden yapısını –her türden bilgiye ve teknik ustalığa
yönelik sınırlandırılmaz itkisini- fark ettiğimizde, elde ettiği başarıların
dengeli bir şekilde takdir edilmesine yönelik talep anlamsızlaşır ve de aşırı
derecede çürükleşir. Bilim ve teknolojinin dengeye atıfla savunulması,
aslında, kültürümüzün en kötü kusurudur; gerçekten dehşet verici olan
bir etik yüzeyselliği ele verir. Zira istenen nesnellik bilim camiasının bizzat
sağladığı ya da herhangi bir anlamda, faaliyetleri üzerinde kontrol sahibi
olduğu bir şey *değildir*. Bilakis, nesnel bilincin önümüze serdiklerine ilişkin
kendi özel değerlendirmelerimiz yoluyla dengeyi sağlaması beklenen
bizizdir. Yani halk. Bilim insanları ve teknisyenler bir merakın ya da
araştırma sözleşmesinin onları çektiği *kesinlikle hiçbir şey* yapmama
özgürlüğünün tadını çıkarırlar –aslında bu özgürlüğü talep ederler. Ve
onlar tamamen fark gözetmeksizin yaptıkları faaliyetlerine girişirlerken,
onlara sponsor olan teknokrazi halka bir karne takdim eder. Bu karneye,
kişisel temayüllerimize dayanarak, uygun gördüğümüz herhangi bir şekil-
de artılar ve eksiler koyabiliriz. Bütün bunlar hayranlık verici ölçüde
çoğulcudur: teknokrazi bu konuda çoğulcu olmayı göze alabilir, çünkü bilir
ki uzun vadede herkesin zevkine uygun gelecek birtakım başarılar ve
keşifler gerçekleşecektir. Netice itibarıyla, insan içi çok çeşitli sonsuz
sayıda şeyle dolu bir keseye uzanmayı sürdürürse, er ya da geç eline
geçmiş olan istemediği şeyleri telâfi etmeye yetecek miktarda hoş şey
çekmesi kaçınılmazdır. Fakat buradaki denge, keseyi dolduranlar tarafın-
dan garanti edilmiş bir denge değildir; tamamen şansa ve kişisel değer-
lendirmeye dayalıdır.

Böylelikle ahlaki söylemin akla gelebilecek en düşük düzeyine varırız:
makale şabil çizelgeleme ve bir rastgele insan davranışları bağlamı
içinde ortayı bulmak. Böylesi bir durumdan doğan denge, toplumumuzun
bir tasdikli kaçıklar topluluğu içinde ortaya çıkan her hevesi, böyle bir
izleğin zaman içinde ortaya çıkaracağı şeylerin belli bir miktarının insanın

sayabileceği her türlü zahmete değerlik standardını karşılayacağı kabulüyle desteklemeyi kabul etmesi halinde de pekâlâ kazanılabilecek olan bir dengedir. Normal ayrımcılık söz konusu olduğunda, teknokrasinin bilimsel ve teknik alanlarda yüksek statü sahibi olan hizmetkârları bize bir ses keşmekeşi sunan, rastgele beste yapan bir besteciden çok da farklı bir tarzda iş görmezler: eğer duyduğumuz şey hoşumuza gitmiyorsa, biraz daha beklememiz yeterli olacaktır. Zaman içinde . . . illa ki bir noktada . . . bizim zevkimize hitap eden bir sesler dizisi çıkacaktır. O noktada, muhtemelen, dinlediğimiz müzik bir bütün olarak aklanır.

O halde bilime ve teknolojiye ilişkin dengeli bir görüşe dair talep, teknokrasinin genel halkla oynadığı bir dolandırıcılık oyunu gibi bir şeye tekabül eder. Denge hiçbir anlamda teknokrasinin önceden belirlenmiş bir ahlaki ereğe atıfla kendi kendine dayattığı bir şey olmadığından, bilimsel ve teknik çalışmaların geleceğinin bize her şeyin daha da fazlası dışında herhangi bir şey sunacağının hiçbir garantisi yoktur. Emin olabileceğimiz tek şey nesnel bilincin yaşamın daha fazla alanını kapsayacak şekilde militanca ve önlenemez bir şekilde genişleyerek yabancılaştırıcı ikiliğinin, tiksindirici hiyerarşisinin ve mekanik buyruğunun deneyimizdeki yerini giderek daha da sağlamlaştıracağıdır. Bu olmaktadırken, akıl hayallerinin giderek daha da çok, bir kişilik yitimi kâbusuna dönüşmesi de kaçınılmazdır. Eğer tüm bunlar olduğunda dünyanın insanlara nasıl görüneceğini merak ediyorsak, bilim kurgunun icatlarına bakmamız bile gereksizdir neredeyse; deneyim kapasiteleri hâlihazırda nesnellik zihniyetinin tecavüzüne uğramış olan kimselerin yapıp ettiklerini ve hislerini incelememiz yeterli olacaktır. Ve burada sunulan unsurlarla örneklenmeye çalışılan şey işte budur.

(1) Birinci unsur yaklaşık bir asır kadar önceye aittir; fakat yakın zamanda yapılan bir psikoloji anketinde yeni yollar açan, kayda değer bir nörolojik araştırma örneği olarak eleştirilmeksizin aktarılmıştır. Ohio Tıp Üniversitesi'nden Dr. Roberts Bartholow'un çalışmalarıyla ilgili bir örnektir. 1874 yılında, Dr. Bartholow 30 yaşında, Mary Rafferty isimli "eblehçe" kadın üzerinde birkaç deney gerçekleştirmiştir. Bu deneylerde, genç kadının beynine, kafatasının aşınmış bir kısmından elektrik akımı verilmiştir. Aşağıda, bulgularını "Olguları onları gözlemlediğim haliyle, yorum katmaksızın sunmak bana en iyisi gibi göründü" diyerek takdim eden Dr. Bartholow'un kayıtlarından bir seçme bulacaksınız.

Gözlem 3. Sol arka loba yalıtkanlı bir iğne soktum. . . . Mary sağ kolunda ve bacağında çok güçlü ve rahatsız edici bir karıncalanma hissinden yakındı. Daha kesin reaksiyonlar geliştirebilmek üzere, akımın kuvveti arttırıldı. . . . şehresinde büyük bir acı görülüyordu ve ağlamaya başladı. . . . sol el uzatılmıştı . . . kollar titrentili kasılmalarla oynuyordu, gözleri sabitlendi, gözbebekleri kocaman açıldı, dudakları morardı ve ağzından köpüklü salyalar geldi. (Leo Postman, ed., *Psychology in the Making* [New York: A. A. Knopf, 1962], ss. 62-63'de yer alan David Krech, "Cortical Localization of Function,"dan alıntılanmıştır.)

Bu deneyden üç gün sonra, Mary Rafferty ölmüştür. İnsan denekler – özellikle de Mary Rafferty gibi esir denekler- üzerinde gerçekleştirilen bu tür deneylerin yaygın olmadığını düşünenler M .H. Pappworth'ün *İnsan Denekler: İnsanlar Üzerinde Yapılan Deneyler* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1967) eserine bir göz atsalar iyi olur.

(2) Laboratuar deneylerinde kullanılan hayvanların kaderine bir ah çekmek genel olarak aşırı derecede hırçınlık olarak görülen bir şeydir. Bunun nedenleri arasında kuşkusuz, meslekten olmayan insanların pek çok fizyoloji, psikoloji ve tıbbi araştırma bülteninde görülen haliyle bu olaylara dair aktarımların son derece teknik terminolojisi dolayısıyla hayvanların başına gelen şeylere dair net bir tablo göremeyişleri bulunur. Bunun yanı sıra, bu tür araştırmaların insanlığın çıkarıyla doğrudan ilişkili ve dolayısıyla da zorunlu olduğu biçimindeki hâkim kabul de vardır. Aşağıda okuyacağınız metin, İkinci Dünya Savaşı sırasında İngiliz Malzeme Tedarik Bakanlığı için, zehirli gazların etkileri üzerine yapılmış olan bir araştırmanın oldukça anlaşılabilir bir raporudur. Eğer anlatılanların fazlası teknik ayrıntıya girdiğini düşünürseniz, durum basitçe şundan ibarettir: deneyci bir tavşanın gözüne yüksek dozda levizit gazı tazyik etmiş ve sonraki iki hafta boyunca hayvanın gözünün nasıl çürüyerek yok olduğunu ayrıntılı olarak raporlamaktadır. Fakat terminolojin ve rapor üslubunun bizi nasıl meselenin gerçekliğinden uzaklaştırdığına dikkat edin. Yukarıdaki Mart Rafferty vakasında olduğu gibi, burada da olayın bir insan gözlemci karşısında gerçekleşmekte olduğu olgusuna odaklanmak imkânsızdır.

Gözün yitimiyle sonuçlanan çok ağır lezyonlar: . . . çok ağır lezyonlar serisindeki 12 gözden ikisinde levizitin yıkıcı etkisi, kan damarları ona ulaşmadan korneada nekroza [çürümeye] yol açmıştır. İki lezyon da büyük bir damlacıkla oluşturulmuştur. Vakalardan birinde tavşan uyuşturulmuş, ötekinde ise uyuşturulmamış ve damlacığın damlatıldığı gözü hemen kapatmasına müsaade edilmiş, böylelikle de levizit konjunktival kesenin [göz yuvarlağının] her yanına yayılmıştır. Bu gözdeki

olaylar dizisi göz kapaklarının aniden kasılmasıyla başlar, sonra da 20 saniye içinde göz yaşarmasıyla devam eder (önce şeffaf göz yaşları, bir dakika yirmi saniye sonra ise süt beyazı Harder bezi salgıları). Altı dakika içinde üçüncü kapak ödemleniyor [şişiyor] ve 10 dakika içinde kapakların kendileri şişmeye başlıyor. Göz arada sırada kırılmak suretiyle kapalı duruyor. 20 dakika içinde ödem [şişkinlik] o kadar artıyor ki gözü kapalı tutmak neredeyse imkânsız hale geliyor, çünkü göz kapakları kürenin üzerinden kalkmış bir halde. Üç saat içinde korneayı görmek imkânsız hale geliyor ve konjunktival peteşiler [ufak kanamalar] var. Göz yaşarması sürüyor.

24 saat içinde ödem inmeye başlıyor ve gözden mukopus salgılanıyor. Şiddetli bir iris iltihabı [enfamasyon] var ve korneanın her yanında üçüncü derece yüzeysel yanık var. . . . Üçüncü günde çok fazla salgı var ve kapaklar hala şiş. Dördüncü günde kapaklar salgıyla birbirine yapışmış halde. Ağır iris iltihabı var. Kornealar çok şiş değil. . . . Sekizinci günde hipopyon [cerahat] var, kapaklar sertleşmiş ve kürenin üzerine büzülüyor ve böylece göz tam olarak açılmaz bir hale geliyor. . . . 10 gün içinde kornea hala avasküler, çok opak ve irinle kaplı. On dördüncü günde korneanın merkezi sıvılaşmış ve erimiş gibi görünüyor, geride yalnızca, 28. güne kadar sağlam kalan, o gün ise parçalanarak sadece bir irin kütlesi içinde göz kalıntıları bırakan bir Desemetosel [korneanın üzerindeki bir zar] kalıyor. (Ida Mann, A. Pirie, B. D. Pullinger, "An Experimental and Clinical Study of the Reaction of the Anterior Segment of the Eye to Chemical Injury, With Special Reference to Chemical Warfare Agents," *British Journal of Ophthalmology*, Monograf Eki XIII, 1948, ss. 146-47).

Bu tür araştırmaların yöntemsel geçerliliğini açıklamak suretiyle, P. B. Medawar aşağıdaki soğukkanlı gözlemi sunuyor:

Bir psikolojik sistemden ziyade bir metodoloji olarak anlaşılan Davranışçılık, bütün hamlıklarına rağmen, psikolojiye sert bir vurguyla "köpek sızlanıyor" ile "köpek üzgün" ifadelerinin, tamamıyla farklı ampirik konumlarda bulunduğunu öğretmiştir. Ve eğer psikoloji bir daha bu ayrımı gözden kaçırarak olursa vay onun haline! (P. B. Medawar, *The Art of the Soluble* [Londra: Methuen, 1967], s. 89.)

Gelgelelim Profesör Medawar bu ayrıma dair bu "sert vurgunun" kimin üzerine düştüğünü açıkça ifade etmiyor: deneyi gerçekleştirenin mi, yoksa deneğin mi? Sözgelimi, deneğin "Üzgünüm," "Canım yanıyor" diyebiliyor olması metodoloji açısından herhangi bir şey fark ettiriyor mu?

Hayvan deneylerinin etiği ve psikolojisi üzerine makul bir irdeleme için (ayrıca bu uygulamanın birkaç daha tüyler ürpertici örneği

için) bkz. Catherine Roberts, "Animals in Medical Research," *The Scientific Conscience* (New York: Braziller, 1967).

(3) Aşağıdaki alıntı, savaş sırasında atılan bombaların sivil toplum üzerindeki etkileri üzerine, termonükleer bombardmanın olası sonuçlarına özel bir atıfla yapılan bir çalışmadandır. Araştırma A.B.D. Hava Kuvvetleri ve Columbia Üniversitesi Uygulamalı Toplumsal Araştırma Bürosu'nda yer alan Baştabiplik Ofisi'nin hibeleriyle yürütülmüş ve bir Ford Vakfı bağışının yardımıyla yayımlanmıştır. Belirtmek gerekir ki, makaleyi yazan kişinin vardığı sonuçlar bir nükleer savaşın ardından hızla toparlanabilme olasılıkları hakkında genel olarak iyimserdir. Hatta böyle bir savaşta kültürel eserlerin yaygın bir şekilde tahrip edilmesinin etkisinin uzun vadede, Greko-Romen sanat ve mimarisinin barbarca mahvedilmesinin etkisiyle aynı olabileceğini düşünmektedir: yani, sanatsal geçmişin ölü elinden özgürleşme, tıpkı İtalyan Rönesansı'nın yolunu hazırlayan özgürleşme gibi.

Duyguları uyandırmaktan kasten kaçındık. Çok güçlü bir şekilde dehşet, korku ya da umut uyandıran bu alanda, bir bilim insanı nesnellik standartlarını gevşetmemekte ve kendi öznel hislerine kapılmamakta güçlük çekiyor. Nükleer silahlar hususunda derin bir tahrik ya da rahatsızlık hissetmeyen hiç kimse olamaz. Bu hisler eylemler için sevk edici olmak açısından gereklidir elbette, fakat hakikate dair bir araştırmayı ya da olgusal öngörülerini çarpıtmamalıdır.

Bu kitap verili fiziksel olaylar olarak farklı imha türlerinden başlayıp bunların şehir nüfusu üzerindeki etkilerinin –boyutlarının, mahiyetlerinin ve faaliyetlerinin- adım adım incelenmesiyle devam edip son olarak da ulusal nüfuslar ve bütün olarak ülkeler üzerindeki sonuçlarını araştırarak, fiili bombalamanın toplumsal sonuçlarını ele almaktadır. . . . Bombalı imhanın ahlaki ve insanî içerimleri konusunda derin bir kaygı duymakla beraber, bu kaygıları bu kitabın dışında tuttuk. Onların ikincil bir önem taşıdıklarını düşündüğümüzden değil, bu konuların ayrıca ve farklı bir bağlamda ele alınmasının daha yerinde olacağına inandığımızdan.

Gelgelelim, bu "farklı bağlam" bugüne dek yazar tarafından araştırılmamıştır. Fakat toplu katliamın "moral üzerindeki etkisini" ele almaya gireriz. "Belli ki," "öyle görünmektedir ki," "öne sürülebilir" ve "dair kanıtlar bulunmaktadır" gibi ifadelerin ele alınmakta olan dehşeti nasıl şık bir şekilde denşirdiğine dikkat ediniz.

Kayıpların moral üzerindeki etkisi esasen gerçekten ölü ya da yaralı kimseler görmekten ve aile üyelerinin ve arkadaşların ölümü sonucunda yaşanan duygusal

şoktan kaynaklanır. . . . Bir hava saldırısının başka hiçbir yanı gerçekten ölüm ve can çekişme hallerine tanıklık etmek kadar ağır bir duygusal rahatsızlığa yol açmaz. Bir atomik patlama yaşamış olan kimselerle yapılan görüşmeler bu kimselerin 1/3'ünün gördükleri ölümlerden ötürü duygusal açıdan alt üst olduklarını, patlama anından, gürültüden, şok dalgasından, yıkımdan ve alevlerden dolayı korku ya da başka bir tür duygusal rahatsızlık yaşayanların oranının ise yalnızca yüzde 5 ya da daha az olduğunu göstermektedir.

Bir atom bombası saldırısı konvansiyonel bir saldırıdan daha çok duygusal tepkiye neden olur. Janis şöyle der:

"Belli ki tanıklık edenler üzerinde güçlü bir etki yapmış olan şey yalnızca ölü sayısının çokluğu değil, aynı zamanda yaralanmaların spesifik niteliği, özellikle de ağır yanıklardan mustarip olan kişilerin büyük ölçüde değişen fiziksel görünüşleri idi. Dolayısıyla, atom silahının istisnai ölçüde ölüme yol açan özelliklerinin bir tamamlayıcısı olarak, yaralanmamış kimseler arasında ölü ve yaralılara dair algıları dolayısıyla ortaya çıkan, alışılmadık yoğunlukta bir duygusal etki olmuş olması son derece olası görünmektedir."

Parçalanmış bedenleri görmekten ileri gelen güçlü duygusal rahatsızlık, tesis patlaması gibi daha az önemli olan, savaş dışı felaketlerde de bildirilmiştir.

Burada bu duygusal çalkalanma ile yalnızca şehirde yaşayanların aleni davranışlarını etkilemesi bakımından ilgileniyoruz. Kısa vadeli etkiler olarak iki zıt tepki önerilebilir. Hissizlik ve karışıklığın egemen olacağı öne sürülebilir. Öte yandan, ölü ve yaralıları görmekten kaynaklanan duygusal rahatsızlığın kurtarma ya da savunma faaliyetlerini yoğunlaştıracığı da düşünülebilir. Bir felaketten sonra her iki tepki biçimine dair kanıtlar bulunmakla birlikte, etkili bir önderlikle hayatta kalanları yararlı faaliyetlere yönlendirmek suretiyle ikinci yol teşvik edilmektedir (Fred C. Iklé, *The Social Impact of Bomb Destruction* [Norman, Okla.: University of Oklahoma Press, 1958], ss. vii-viii; 27-29).

(4) Yukarıdaki seçkinin gösterdiği gibi, yeni harekât analizi sosyal bilimi bu zamana dek ihmal edilmiş araştırma alanlarını açmakla etkileyici biçimde azimkâr bir iş yapmıştır. Sözgelimi, aşağıda RAND Corporation adlı kuruluşun 1958 yılında birkaç milyon doları bulan hibeler almasını sağlayan, sivil savunma çalışmalarının bir parçası olarak teklif edilmiş araştırma konularının bazıları vardır:

Aşırı kalabalık sığınaklara benzer ortamlardaki (toplama kampları, Rusya ve Almanya'da kullanılan kalabalık yük vagonları, asker gemileri, kalabalık hapishaneler, kalabalık can filikaları, denizaltılar, vs.) toplulukların hayatta kalması üzerine bir

çalışma yapılmalıdır. Bu çalışma ile bazı yararlı kılavuz ilkeler bulunup sığınak programına uygulanabilir.

Böyle bir araştırmanın amacı “bir barış zamanı hükümeti tarafından bu deneyimin daha tatsız taraflarının öngörülmüş ve katlanılabilir oldukları yönünde hüküm verilmiş olduğunun güvencesi olarak iş görmek” olacaktır (Herman Kahn, “Some Specific Suggestions for Achieving Early Non-Military Defense Capabilities and Initiating Long-Range Programs,” RAND Corporation Research Memorandum RM-2206-RC, 1959, ss. 47-48).

Askeri-odaklı araştırmamızın hakikaten Faustvari olan şevkine bir örnekçik daha verecek olursak, bir gemi mühendisinin şu öngörüsüne bakabiliriz:

Hava ve iklim hiçbir zaman nötr değildir. Ya dehşet verici düşmanlardır ya da kudretli müttefikler. Bir ulusun büyük alanlar üzerinde ya da belki yerkürenin tamamında sıcak ve soğuğu, yağmur ve güneş ışığını, sel ve kuraklığı kendisi ve müttefikleri yararına ve düşmanlarını zarara uğratacak şekilde dağıtma kabiliyeti bulunması gibi büyüleyici bir ihtimali hayal etmeye çalışın. Bu konu üzerine düşünmeye *mecburuz –şimdi-* çünkü teknoloji bizi bu yöne sevk etmektedir . . .

Soru artık şu değildir: “İnsanlık hava durumunu büyük ölçekli olarak modifiye edebilecek ve iklimi kontrolü altına alabilecek midir?” Daha ziyade şudur soru: “Bunu önce hangi bilim insanları yapacaktır, Amerikalılar mı yoksa Ruslar mı?” . . . (Deniz Binbaşısı William J. Kotsch, USN, “Weather Control and National Strategy,” *United States Naval Institute Proceedings*, Temmuz 1960, s. 76).

(5) Teknolojik ilerlemeyi gerekçelendirmenin klasik yolu insanları istikrarlı bir biçimde var oluşun yüklerinden azat ettiğini ve onlara yaşamlarını “gerçekten insana yaraşır biçimlerde değerlendirebilmeleri” için boş vakitler sağlıyor olduğunu söylemek olmuştur. Gelgelelim aşağıdaki seçkiler, bu yüksek yaratıcı dinlence düzeyine ulaştığımızda yaratıcılığın kendisini nesneleştirmiş olan, daha da faydalı türden icatların oraya çoktan yerleşmiş olduğunu görmemizin pekâlâ mümkün olabileceğini akla getirmektedir. Bu ilerleme biçiminin şu teknokratik buyruktan başka ne ile gerekçelendirilebileceği son derece açıklıktan uzaktır: “Yapılabilecek ne varsa yapılmalıdır.”

Bir makineye hicviye yazmayı öğretmek isterdim ve sanırım bunu yapabilirim de. İlk etapta rastgele bir hicviye seçkisi içinden bir IBM makinesi tarafından yazılmış

olanları ayırt etmenin herkes için gayet kolay olacağından çok eminim. Fakat belki kısa bir süre içinde, farklar o kadar açık olmayacaktır. Bunu yapabildiğimiz anda, belki de ilk kez bir şakanın anlamını kesin bir şekilde tanımlayabilecek olan yeni şartlarda bir psikolojik deney gerçekleştirmiş olacağız. (Edward Teller, "Progress in the Nuclear Age," *Mayo Clinic Proceedings*, Ocak 1965).

Bir bilgisayar bir senfoni bestelemek için kullanılabilir mi? Büyük bir dijital bilgisayarın özgün müzik kompozisyonları programlamaya programlanmasında görev almış biri olarak, tam da bu fikrin pek çok mecrada kuşkuya ve gücenmeye yol açtığına tanıklık edebilirim. Böyle tepkiler kısmen, müziği besteciden dinleyiciye – Wagner’in ifadesiyle "kalpten kalbe" - dolaysız bir duygu iletimi olarak gören on dokuzuncu yüzyıl romantik geleneğinin uç görüşünü yansıtır. Bu görüşe hürmeten, müzikal iletişimin öznel yanını *henüz* onu kesin koşullarda inceleyebilecek kadar iyi anlayamıyor olduğumuzu teslim etmek gerekir. . . . Öte yandan, müziğin nesnel bir yanı da vardır. Orada kodlanmış olan bilgi perde ve zaman gibi niceliksel şeylerle ilişkilidir ve dolayısıyla da akılcı ve nihai olarak matematiksel çözümlemeye açıktır. . . . Barok, Klasik ya da Romantik tarzlar gibi bir müzikal tarzı ve hatta belki bir bestecinin tarzını tarif eden olasılık tabloları oluşturmak, en azından teoride, mümkündür. Böyle tablolar olduğunda, süreç tersine işletilebilir ve belli bir tarzda müzik bestelenebilir. (Lejaren A. Hiller, Jr., *Scientific American*, Aralık 1959. İtalikler sonradan eklenmiştir.)

Böylesi ifadelerin en fena yanı, daima orada bulunan "*henüz*" ifadesidir. Bir başka örnek daha verecek olursak: "*Şimdilik* insan yaratıcılığını, özellikle de sanatsal anlamda, kopyalamayı vadeden hiçbir teknoloji yok. Bunun da tek sebebi yaratıcılığın koşullarını ve işleyişini *henüz* anlamıyor oluşumuzdur. (Bu, bilgisayarların yaratıcı faaliyete yararlı destekler olabileceğini inkâr etmek değildir.)" (Emmanuel G. Messthen, *How Technology Will Shape the Future*, Harvard University Program on Technology and Society, Yeniden Basım Numarası 5, ss. 14-15). Bu tür ifadelerde bulunan varsayım neredeyse komiktir. Zira yaratıcılığın *sonunda* bir teknoloji haline gelebileceğini düşünen insan, yaratıcılığın ne olduğunu hiçbir zaman anlama ihtimali olmayan insandır. Fakat teknisyenler er ya da geç bize kötü bir mekanik ikame bulacak ve kendilerini gerçek olanın o olduğuna ikna edeceklerdir.

(6) Toplumumuzun hapis ve idam cezalarını ele alan literatürü oldukça geniştir ve bu literatüre katkıda bulunanlar arasında Tolstoy, Camus, Dostoyevski, Sartre ve Koestler de vardır. Gelgelelim, bu insanlar bizlere yalnızca imgesel kurgu sunduklarından, açıktır ki eserlerinin bilimsel değeri pek azdır. Sonrası, iki psikiyatristin uzun bir zamanın ardından

nihayet, idamı bekleme deneyimi üzerine birtakım sağlam veriler elde etme girişimidir. Çalışma, Sing Sing ölüm koğuşundaki 19 kişiden oluşan bir örnek toplulukla yapılmıştır. “İnsan onların,” der araştırmacılar, “ağır bir depresyon ve yaman bir anksiyete göstermelerini bekler, fakat bu 19 hüküm giymiş kişinin hiçbirinde bu iki semptom da göze çarpmamıştır. Hangi mekanizmalarla böylesi ezici bir stres karşısında beklenen bu tepkileri engellemişlerdir? Ölüm koğuşunda geçirilen bir ya da iki yılın sonunda duygusal yapıları değişikliğe mi uğramaktadır? Ve bu savunma mekanizmaları idam anına kadar sürmekte midir –yoksa sona yaklaştıkça un ufak mı olurlar?”

Aşağıda psikiyatristlerin çalışma yaptıkları kişilere ilişkin kısa tasvirleri yer almaktadır –hepsinin kapsamlı akıl hastanesi deneyimleri olan, “daha önce mahrumiyetten mustarip” kimseler olduklarını ve hiçbirinin hüküm giymelerine neden olan cinayetleri uzunca bir süre planlayarak yapmış falan olmadıklarını belirtmektedirler. Kullanılan terminolojinin ve verilerin bu acınası mahkûmların etkileşim içinde oldukları insan mevcudiyetine dair hiçbir hissimiz olmayacak şekilde gözlemciyi nasıl filtrelediğine dikkat ediniz –kuşkusuz bu, bu durumda kilit bir etkidir. Ayrıca, sonuç bölümünde yer alan bulgu tablosunun bu ölüm-kalım meselesini nasıl istatistiksel bir soyutlamaya dönüştürdüğünü de gözden kaçırmayınız.

Bu mahkum bu dizideki tek kadındır. Sönük bir zekâsı; oyuncu ve flörtöz bir tavrı var. Genellikle çok keyifliydi, fakat davasının kötü gitmekte olduğunu düşündüğünde geçici olarak depresif bir hal alırdı. Sıklıkla uykusuzluktan ve huzursuzluktan yakınırdı. Bu semptomlar, kendini haklı çıkaran ve kendine acıyan bir tavırla konuşmaktan ve görmekten hoşlandığı bir psikiyatrist onu ziyaret ettiğinde hızla ortadan kalkardı. Psikolojik testler yaygın güvensizlik hisleri, baskılayıcı savunma mekanizmaları ve öfkeli ve saldırgan hisleri etkili bir tarzda idare etmek konusunda bir yetersizliği olduğunu gösterdi.

Bu mahkûm okuma yazması olmayan, yetersiz bir bireydi ve bir soygunculuk-cinayet suçuna ortaklık etmekten hüküm giymişti. Toplam IQ’su 51 idi. Kendisinde ağırlıklı olarak depresyon, içe kapanma ve işlediği suçun detayları ve aldığı ceza üzerine obsesif derin düşünme görülüyordu. Zaman içinde yetersiz bir şekilde ayrıntılandırılmış paranoid bir sistem geliştirdi. Kurduğu bu sisteme göre kız arkadaşı ve beraber dava edilmiş olduğu bir arkadaşı tarafından ihanete uğramış ve oyuna getirilmişti. Bu acı verici düşünüşünün intizamsızlığına rağmen, bu düşünüşe ruh halinde kesin bir yükselme ve anksiyetenin azalması eşlik ediyordu.

Bu mahkûm bu serideki, dinsel düşüncelerini başlıca savunma mekanizması olarak kullanan iki mahkûmdan biriydi. Durumunu defalarca neredeyse kelimesi kelimesine şu şekilde ifade etti: “Hiç kimse nasıl hissettiğimi başına gelmeden anlayamaz. İsa bana geldi ve biliyorum ki benim günahlarım için öldü. Ben elektrikle idam edilsem de edilmesem de fark etmez. Buradan sonra başka bir dünyaya gideceğim ve ona hazırlıklıyım.” Orada geçirdiği vakit ilerledikçe giderek daha düşmanca ve muhalif bir hal alıyor ve davranışları da aşamalı olarak iddia ettiği dinî görüşleriyle uyumsuz hale geliyor. Anksiyete ve depresyon hislerini bertaraf etmek için obsesif derin düşünmeye ek olarak yansıma ve içe kapanmadan da yararlanıyor.

Araştırmacılar bulgularını şöyle özetliyorlar:

Kullanılan psikolojik savunma mekanizmaları

(Toplamda 19’dan fazlaya tekabül ediyor; kimileri birden fazla defa kullanılıyor)

Duyguların izole edilmesi yoluyla inkâr	7
İçinde bulunulan nahoş durumun asgarileştirilmesi yoluyla inkâr	4
Sanrı oluşturma yoluyla inkâr	1
Yalnızca anda yaşama yoluyla inkâr	4
Yansıma	7
Temyizle bağlantılı obsesif derin düşünme	3
Dinle obsesif meşguliyet	2
Entelektüel ya da felsefi meselelerle obsesif meşguliyet	5

(Harvey Bluestone ve Carl L. McGahee, “Reaction to Extreme Stress: Impending Death by Execution,” *The American Journal of Psychiatry*, Kasım 1962, ss. 393-96).

(7) Söylendiğine göre, geçtiğimiz on yıl içinde, en ümit vadeden bilimsel kafalar fizik alanından, araştırma sınırlarının daha merak uyandırıcı olasılıklar ortaya çıkarmaya başlamış olduğu biyoloji ve tıp bilimlerine geçiş yapmaktadırlar. Bu kimselerin bazıları, aşağıdaki örnekte olduğu gibi, H. G. Wells’in Dr. Moreau’sunun maharetiyle boy ölçüşecek düzeydedir.

Köpeklere fazladan ya da farklı kafalar ve uzuvlar aşılmasıyla hatırı sayılır bir dikkat çekmiş güzide bir Sovyet deneysel cerrahı olan Dr. Vladimir Demikhov, organ nakli cerrahisinin ilerlemesi için yeni bir öneri ortaya atmıştır.

“Soviet Weekly” gazetesine göre, Dr. Demikhov yedek-parça cerrahisi için organ depolamanın basit olacağına inanmaktadır –belli organ ya da doku bankaları için teknikler geliştirmek yoluyla değil de, depolanan organı geçici olarak insan “bitkilerin” bedenine aşılacak yoluyla.

İnsan “bitki” denen şey, kaza ya da hastalık yoluyla bütün zihinsel canlılığını yitirmiş, fakat bunun dışında normal bir şekilde işleyen bir insandır. Böyle bir durumda, cerrahın “bankası” teknik olarak canlı, her biri harici olarak birkaç fazladan organı destekleyen bedenlerden oluşacaktır. (Anthony Tucker, bilim muhabiri, *The Guardian* [Londra], 20 Ocak 1968.)

Biyolojik bilimlerde yakın zamanda yapılan çalışmalara dair rağbet gören bir araştırma için bkz. Gordon Rattray Taylor, *The Biological Time-Bomb* (New York: World, 1968). Biyologların bizler için ellerinde bulundurdıkları başka nefes kesici olasılıklar arasında, birbiri yerine geçebilen parçaları ve kusursuz kolektif koordinasyonu olan karbon kopya insanlar üretme kapasitesi olacaktır. O zaman “sınırsız sayıda olağanüstü insanlarımız,” ayrıca ideal basketbol takımlarımız . . . ve (kuşkusuz) ordularımız olacağı söylenir bize.

(8) Aşağıda, katıksız araştırmanın onurunu her türlü ahlak temelli engelleme karşısında savunmak için ellerinden geleni ardına koymayan bilim insanlarına dair iki örnek yer almaktadır.

Aralık 1967’de, Nobel ödüllü bir genetikçi olan Dr. Arthur Kornberg ilk başarılı viral DNA sentezlemesinin duyurusunu yapmıştır. Bu, test tüpünde yaşam yaratılması yolunda önemli bir adımdır. Bu duyurunun ardından, Dr. Kornberg basının sorularını yanıtlamıştır.

Sonunda, ahlaki sorun gündeme getirildi. “Dr. Kornberg, çalışmalarınızın geleneksel ahlak ile çatışacağı noktayı görebiliyor musunuz?” Yine gözlüğünü çıkardı, bakışlarını aşağıya çevirdi ve düşündü. Çok nazikçe, şu yanıtı verdi: “Temel bilgilerimizde meydana gelen ilerlemelerden doğacak faydaları asla öngöremeyiz. İstismar edilemeyecek hiçbir bilgi yoktur, fakat umuyorum ki gelişmiş genetik kimya bilgimiz bizi kalıtsal hastalıklarla daha iyi baş edebilir hale getirecektir. Bilimsel bilgiyi insanın daha iyiye doğru gelişmesi için kullanan iyi yürekli bir toplumda hiçbir

çatışma ihtimali görmüyorum.” . . . İyi yürekli bir toplumu tanımlama ya da yeniden tanımlama işini ise bizlere bıraktı. (Alistair Cooke, The Guardian [Londra], 17 Aralık 1967).

1968 yazında Büyük Britanya’da, akademik bilim insanlarının Savunma Bakanlığı’nın Porton’da yer alan, dünyanın en hakkını vererek iş yapan kimyasal ve biyolojik savaş araştırması üretim merkezlerinden biri olan Mikrobiyoloji Tesisi’ndeki göreviyle ilgili bir ihtilâf patlak verdi. (Mesela, Amerikan kuvvetleri tarafından Vietnam’da son derece yaygın bir şekilde kullanılmış olan gazların bazıları Porton’da üretilmiştir.) Imperial College’dan Profesör E. B. Chain bu “sorumsuz vurgun avına” *The Observer* gazetesine yazdığı uzunca mektupla, Porton’da yapılan çalışmalardan çıkmış olan pek çok kıymetli araştırma konusunu ayrıntılı olarak ele alarak itiraz etmiştir.

Savunma Bakanlığı’ndan hibe kabul etmenin nesi yanlıştır? Gayet iyi bilindiği üzere, binlerce bilim insanı pek çok yıldır fiziksel ve biyolojik bilimlerin pek çok dalında temel araştırmalar yapmak üzere Amerikan Deniz Kuvvetleri’nden, Amerikan Hava Kuvvetleri’nden, NATO’dan ve benzeri ulusal ve uluslar arası kurumlardan bu tür hibeler almaktadır: bu, bu tür çalışmaların onları askeri teknoloji üzerine yapılan araştırmalara dâhil ettiği anlamına gelmez. Bu kurumların politikalarını oluşturmaktan ve belirlemekten sorumlu olan kimselerin, fonlarının savaş teknolojisi sorunlarıyla hiçbir doğrudan ve genellikle uzaktan bile bir ilişkisi olmayan temel üniversite araştırmalarına maddi destek vermek üzere açılmasına imkân sağlayarak göstermiş oldukları bilgelik ve feraset için ancak minnettar olunabilir.

Elbette, ne kadar akademik olursa olsun neredeyse her türlü araştırma ve ne kadar insanlık yararına olursa olsun neredeyse her türlü icat -bıçaktan atom enerjisine, uyuşturucu gazlardan bitki hormonlarına- savaş ve başka tahrip edici amaçlar için kullanılabilir. Ama elbette, bilim insanı ya da mucit araştırmasının sonuçlarının ya da icatlarının kullanılış amaç ve biçimlerinden sorumlu tutulamaz. (*The Observer* [Londra], 1 Haziran 1968).

Ekmeğini hak eden herhangi bir bilim insanının bulgularının nasıl kullanılabileceğine dair son derece isabetli bir öngöründe bulunamayacak olması, aslında şüpheli bir önermedir. Fakat bunun doğruluğu teslim edilecek olsa bile, tamamen öngörülebilen ve asla araştırmacının farkındalığından uzakta olamayacak olan bir sonuç türü vardır: Üretken araştırma şık bir şekilde ödüllendirilen bir kariyerle, alkışlarla ve yaygın bir

namla sonuçlanır. Bu ziyadesiyle öngörülebilir sonucun sıklıkla, bilim insanlarının yaptıkları araştırmaların hangi biçimlerde istismar edilebileceğini öngörmelerini sürekli olarak daha da zorlaştırdığını öne sürmek fazlaca kinik bir tutum mu olur?

(9) C. Wright Mills hükümetimizin orta sınıf vatandaşlarından bir zamanlar bir “şen robotlar” yığını diye söz etmiştir. Belki de bunun sebebi, insanın özgün halinin sahiliklikten, davranış bilimcilerimizin yaptıkları araştırmaların giderek daha ağır bir biçimde içerdikleri simüle edilmiş insanlık karikatürlerine böylesi bir kolaylıkla itimat etmelerine imkân verecek kadar uzaklaşmış olmasıdır. Öyle ki, insan toplumumuzun insani açıdan normal, meşru ve uygun şeyler olarak kabul eder hale geldiği şeylerin ne kadarının önümüzdeki yıllarda aşağıda tarif edilen türden elektronik insancıkların davranışlarını biçimlendireceğini merak etmeye başlıyor.

1957’de Newell, Shaw ve Simon temel sembolik mantık kuramlarını ispatlayan, Mantık Kuramcısı adlı programlarını anlatan bir makale yayımladıklarında bilgisayarlı simülasyonun uygulanabilirliğine dair çığır açan bir uygulamalı açıklama ortaya çıktı –bu, daha önce yalnızca insanlar tarafından yapılabilen bir şeydi. Bunun ardından gerçekleştirilen, bilgi işleme programlarının psikolojik kuramın klasik sorunlarına uygulanması çalışmaları arasında Feigenbaum’un Temel Algılayıcı ve Ezberleyici’si –bilgisayarlı bir sözlü ezber modeli; Feldman’ın deneklerin çift seçenekli bir deneydeki davranışlarını simüle edişi ve Hovland ile Hunt’ın insanların kavram oluşturmalarına ilişkin modeli bulunmaktadır. Lindsay Temel İngilizce’de iletişimi çözümlemek üzere sentaktik ve semantik bilgiyi bilgisayarla işleyerek bilişsel faaliyetin bir başka cephesini araştırır. Bert Green ve çalışma arkadaşları ise gündelik İngilizce ile ifade edilmiş sorulara yanıt verecek bir makine programlamışlardır. İnsanın karar verme biçiminin daha başka bir yanı da Clark-son’ın güven yatırımı süreci modelinde ortaya çıkar. Daha genel bir düzeyde, Newell, Shaw ve Simon insanların sorun çözme yöntemlerine ilişkin bir bilgi işleme kuramı, çıktıları sistematik olarak insan sorun çözücülerinkiler ile kıyaslanan bir model programlamışlardır. Reitman bu genel sorun çözme sisteminin öğelerini müzik besteleme sürecinin içerdiği karmaşık yaratıcı faaliyeti simüle etmede kullanmıştır.

Bilgi işleme modellerinin ilk uygulamaları insan davranışının nispeten mantıksal yanlarına odaklanmakla birlikte, yakın zamanda oluşturulan simülasyon modelleri duygusal tepkileri de kapsamaktadır. Newell, Shaw ve Simon’ın Genel Sorun Çözücü’sünde programlanmış olan bilişsel faaliyetin tek amaçlılığını dert edinen Reitman ve çalışma arkadaşları, yakın zamanda Hebbci tip bir insan düşünüşü

modeli programlamışlardır. Bu modelin neyi hatırlayıp neyi unuttuğunun kontrolü tamamen kendi elinde değildir; müdahalelere ve çatışmaya maruz kalmaktadır. Bir psikiyatrist olan Kenneth Colby duyguların ve hastanın tepkilerinin sağaltıcı bir şekilde manipüle edilmesini simüle etmek için bir bilgisayarlı model geliştirmiştir. Temel toplumsal davranışlara dair bilgisayarlı modelimiz olan HOMUNCULUS'ta simüle edilmiş özneler zaman zaman öfke ya da suçluluk tepkileri verebilmekte ya da öfkelerini bastırıp daha sonraki bir zamanda, dağılım adaletine ilişkin normları ihlal etmiş olan figürden daha az tehditkâr görünen bir figür karşısında salıverebilmektedirler.

. . . Duygusal davranışlara dair düşünceler içeren başka bilgisayar programları arasında Coe'nun hüsrân ve çatışma karşısında verilen tepkilere ilişkin simülasyonu, Loehlin'in toplumsallaşma simülasyonu ve Abelson'ın "ateşli," duygulanım yüklü bilişselliğin bilgisayarlı simülasyonu için yaptığı tasarım yer alır. Oy verme davranışlarının imgesel bilgisayarlı simülasyonları Robert Abelson, William McPhee ve çalışma arkadaşları tarafından gerçekleştirilmiştir. Florürleme tartışmalarını iyi bir vaka örneği olarak kullanmak suretiyle, Abelson ve Bernstein modellerini oluştururken muhtelif disiplinlere ait kuramları hem sahadan hem deneysel fenomenlere ait kuramlar ile harmanlarlar. Simüle edilmiş bireylere uygun olduğu bilinen nitelikler atanır ve programlanmış model florürleme kampanyası sırasında nasıl bir süreçle değişebileceklerini tespit eder. . . .

Bir başka çalışmada . . . Raymond Breton bir çıktı-kısıtlaması durumunu simüle etmiştir. Bu modele göre, çoğu koşul altında, çalışma arkadaşlarından gelen baskılar daha homojen bir çıktıyla sonuçlanmaktadır; yüksek olasılıkla da norma uyum sağlamak biçiminde. Gelgelelim, parasal ödül motivasyonu yoğunlaştırıldığında, simüle edilmiş işçilerin bazıları baskı uygulamaya çalışan işçilere karşı olumsuz hisler geliştirmeye başlamakta ve çıktı çeşitliliği artmaktadır.

(J. T. ve J. E. Gullahorn, "Some Computer Applications in Social Science," *American Sociological Review*, sayı 30, Haziran 1965, ss. 353-365).

*Kim ki Medusa'nın gözüyle bakar
Ampirik yalana teslim olur.
Bilen bilineni taşlaştırır:
Narin dansçı taşla döner.*

TEŞEKKÜR

Aşağıdaki kişi ve kurumlara, eserlerinin yeniden basılmasına izin verdikleri için minnet ve teşekkürlerimi sunarım:

Amerikan Sosyoloji Derneği ve John T. Gullahorn

J. T. ve J. E. Gullahorn, "Some Computer Applications in Social Science," *American Sociological Review*, sayı 30, Haziran 1965'ten seçme parça.

Dr. Harvey Bluestone ve The American Journal of Psychiatry

Harvey Bluestone, M.D. ve Carl L. McGahee, M.D., "Reaction to Extreme Stress: Impending Death by Execution," *The American Journal of Psychiatry*, sayı 119, sayfa 393-96'dan seçme parçalar.

City Lights Books

Allen Ginsberg, "Wichita Wortex Sutra," *Planet News*'dan dizeler. Telif hakkı ©1968, Allen Ginsberg.

Corinth Books, Inc.

Allen Ginsberg, *Empty Mirror: Early Poems* kitabından dizeler. Telif hakkı ©1961, Allen Ginsberg; kitabın William Carlos Williams imzalı Giriş bölümünden seçme parça.

Harcourt, Brace & World, Inc.

e. e. cummings, *Poems 1923-1954* kitabından seçme parça.

International Times

Julian Beck, "Paradise Now," *IT*, 12-25 Temmuz 1968.

The Julian Press, Inc.

Frederick Perls, Ralph Hefferline ve Paul Goodman, *Gestalt Therapy* kitabından seçme parça.

University of Oklahoma Press

Fred Charles Ikle, *The Social Impact of Bomb Destruction* kitabından seçme parça. Telif hakkı © 1958, University of Oklahoma Press.

University of Chicago Press ve Ure Smith PTY, LTD.

R. M. Ve C. H. Berndt, "The Lightning Snakes," *World of the First Australians*.

THEODOR ROSZAK

1907 yılında ABD'de doğdu. Amerika'daki karşı-kültür hareketinin "baba"larından ve kuramcılarının biri olarak tanındı. 1950'lerde kurduğu *Peace News* adlı derginin editörlüğünü yaparken başlattığı Amerika'daki entellektüel yeraltı hareketi, kısa zamanda Batı dünyasını kasıp kavurdu. *Karşı-Kültürün Oluşumu* (*The Making of a Counter-Culture*, 1969) başlıklı çalışması, tüm muhalif grupların ve hareketlerin el kitabı olarak "okundu". Bu kitap, Amerika'daki karşı-kültürün, materalist Batı kültürüne karşı spiritüel yaşantının savunuculuğunu yapması bakımından, 1960'larda patlak veren, sinemadan, müziğe kadar tüm akımlarda derin izler bıraktı. Vietnam Savaşı'na karşı başlatılan ajitatif politik direnişlere itibar etmedi. Batı kültürünün yaşadığı bunalımın, manevî tercübe ile aşılabileceğini savundu. Kuramsal çalışmaları, denemelerinin yanısıra ilginç romanların yazarı olarak da ün saldı. Şu anda ABD'de Claifornia State Üniversitesi'nde Tarih Profesörü olarak ders veriyor.

Kitapları: *Unfinished Animal: The Aquarian Frontier and the Evolution of Consciousness* (1976), *Person/Planet: The Creative Disintegration of Industrial Society* (1979), *Where the Wasteland Ends...*, *The Cult of Information* (1986; gözden geçirilmiş ve genişletilmiş yeni baskısı, 1994), *The Voice of the Earth: A Exploration of Ecopsychology* (1992), *Flicker* (1991, roman)



Çeviren: Billur Karayalçın
Kapak İmajı: Janis Joplin



SUB PRESS İSTANBUL

35,00 TL



9 786059 486255