



KONAK BELEDİYESİ

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ
FELSEFE BÖLÜMÜ

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ 2017-2018 BİLDİRİ KİTABI

Doç. Dr. Özlem DUVA
Dr. Öğr. Üyesi Ezgi Ece ÇELİK

İzmir / 2018



KONAK BELEDİYESİ YAYINLARI

DEÜ EDEBİYAT FAKÜLTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ İZMİR FELSEFE GÜNLERİ 2017-2018 BİLDİRİ KİTABI

ISBN: 978-605-85453-4-2
Sertifika No: 40147

1. Baskı

Editörler : Doç. Dr. Özlem DUVA
Dr. Öğr. Üyesi Ezgi Ece ÇELİK

Yazarlar : Emrah AKDENİZ
Kubilay AYSEVENER
Erkan BOZKURT
Övünç CENGİZ
Ezgi Ece ÇELİK
Toros Güneş ESGÜN
Nilsen GÖKÇEN
Umut MORKOÇ
Yusuf ÖRNEK
Emre ŞAN
Zübeyde KARADAĞ THORPE

Basım Yeri : Eflal Ajans Matbaacılık Reklam Organizasyon San. ve Ltd. Şti
Kazım Karabekir Cad. Koyunlu İşhanı 95/1-A İskitler Altındağ-ANKARA
İletişim : Tel.: 0 (312) 431 22 11 Fax : 0 (312) 431 22 66 e-posta : patikaizmir@gmail.com

Basım Adedi : 250

İsteme Adresi : Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tınaztepe Kampüsü
35390 Buca - İZMİR
İletişim : Tel. : 0 (232) 301 87 33 Fax : 0(232) 453 90 93 e-posta : ozlem.duva@deu.edu.tr
ezgi.celik@deu.edu.tr

Tüm hakları saklıdır. Bu kitabın tamamı ya da bir kısmı yazarların izni olmaksızın elektronik, mekanik, fotokopi ya da herhangi bir kayıt sistemi ile çoğaltılamaz, yayınlanamaz, depolanamaz.

Bu çalışma, Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü tarafından Konak Belediyesi işbirliği ile düzenlenmekte olan “İzmir Felsefe Günleri”nin 2017-2018 yılları arasındaki etkinliklerinde sunulmuş bildirilerden seçilerek oluşturulmuştur. Öncelikle “İzmir Felsefe Günleri”ne destek veren Konak Belediyesi’ne, etkinliklerimize katılım sağlayarak canlı bir tartışma ortamı yaratılmasını mümkün kılan bütün katılımcılara ve bildirimlerini bizlerle yazılı olarak paylaşmayı kabul eden konuşmacılarımıza teşekkür ederiz.

Konak Belediyesi ve Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü işbirliği, 2012 yılında “Aydınlanma ve Din” başlığı altında gerçekleştirilen “2. İzmir Felsefe Günleri” ile başlamış olup, 2013 yılında “Yasa-Şiddet Adalet” başlıklı “3. İzmir Felsefe Günleri” ile devam etmiştir. Bu etkinlikleri 2014 yılında Fransız Kültür Merkezi ve Tutku Tours’un desteği ile “İzmir Felsefe Günleri: Sanatın Halleri” sempozyumu izlemiştir. Ardından 2015 ve 2016 yıllarında tekrar Konak Belediyesi’nin desteğiyle sırasıyla “4. İzmir Felsefe Günleri: İnsan-Doğa-Çevre” ve “5. İzmir Felsefe Günleri: Farklılıkların Mekanı Kent” teması ile etkinlikler devam etmiştir. 2012-2016 yılları arasında gerçekleştirilen etkinliklerde sunulan bildirilerden derlenen İzmir Felsefe Günleri Bildiri Kitabının birinci cildi, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları tarafından 2017 yılında basılmış olup, metne elektronik ortamda DEÜ Felsefe Bölümünün web sayfasından ulaşılabilmektedir.

Yine Konak Belediyesi desteğiyle 2017 yılında gerçekleştirilen “6. İzmir Felsefe Günleri: Bilim, Teknoloji, Ekoloji” ve 2018 yılında gerçekleştirilen “7. İzmir Felsefe Günleri: Ütopya” başlıklı etkinliklerde sunulan bildirilerin bir kısmını kapsayan İzmir Felsefe Günleri Bildiri Kitabının ikinci cildinin ilk bölümünde, bilim ve teknolojinin tarihine ve bugününe ilişkin değerlendirmelere ve ayrıca bu alanlardaki gelişmelerin ekolojiyle ilişkisine odaklanan çalışmalar yer alırken; ikinci bölümde, çağımızda giderek daha sık tartışılma ihtiyacı duyulan “ütopya” üzerine çalışmalar yer almaktadır. Gerek bilgi, bilim, teknoloji ve bu alanlardaki gelişmelerin doğadaki çeşitliliği ne yönde etkilediği, gerekse toplumsal yaşam koşullarımızın “ütopya” kavramı aracılığıyla değerlendirilmesi, daha iyi bir yaşam umuduyla ilişkilidir. Bu umudu güçlendirmek, felsefeye bir sorgulamayı yaygınlaştırmakla mümkün olabilecektir. DEÜ Felsefe Bölümü olarak, akademik faaliyetlerimizin yanı sıra kamuya açık etkinlikler gerçekleştirme yolundaki çabamız da, birlikte düşünmeye, tartışmaya ve bu tartışmalarla umudu güçlendirmeye, yaygınlaştırmaya yöneliktir.

Düzenlediğimiz son iki etkinlikte gerek alanında yetkin konuşmacıları belirleyerek programın oluşturulması, gerekse organizasyonun gerçekleştirilmesinde emeği geçen Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyeleri Prof. Dr. Kubilay Aysevener, Prof. Dr. R. Levent Aysever ve Doç. Dr. Metin Bal'a; Öğretim Görevlisi Dr. Gamze Erdoğan'a ve bölümümüz araştırma görevlileri Ali Can Tural, Alp Cömert, Gülsu Çivril, Mete Han Arıtürk'e; etkinlik organizasyonlarında emeği geçen Konak Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü çalışanlarına; DEÜ Felsefe Bölümü öğrencilerine ve katılımlarıyla destek veren tüm felsefe dostlarına teşekkür ederiz.

Son iki yıllık etkinlik bildirilerinin kitaplaştırılarak basılması konusuna duyarlılıkla yaklaşarak destek veren Konak Belediye Başkanı sayın Sema Pekdaş'a ve Konak Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürü sayın Abdullah Tunali'ya ayrıca teşekkür ederiz. Kitabın baskıya hazırlanması sürecinde emeği geçen Öğretim Görevlisi Dr. Gamze Erdoğan'a, Konak Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü'nden Nilgün Şafak Şener'e ve Özkan Baş'a, biçimsel düzeltmelerde destek veren Arş. Gör. Alper Cömert ve Arş. Gör. Gülsu Çivril'e, kapak tasarımını gerçekleştiren Arş. Gör. Mete Han Arıtürk'e ve DEÜ Matbaası çalışanı Ferdi Hepdüzer'e emeklerinden dolayı teşekkür ederiz.

İzmir Felsefe Günleri'ni düzenlerken amacımız, kamusal meseleleri düşünmede felsefi bakış açılarının zenginliğine dikkat çekerek, özellikle güncel sorunlarımız karşısında felsefenin katkısını ortaya koymaktır. Yedi yıl boyunca İzmirli dinleyicilerin büyük bir ilgiyle takip ettiği İzmir Felsefe Günleri'nin bundan sonraki faaliyetlerinin de bu katkı ile ilerlemesini temenni ediyor ve gelecek etkinliklerde tekrar buluşmayı diliyoruz.

Bütün bu çalışmaların Türkiye'de felsefenin gelişmesine katkı sunmasını ümit eder, keyifli okumalar dileriz.

Doç. Dr. Özlem Duva

Dr. Öğretim Üyesi Ezgi Ece Çelik

İÇİNDEKİLER

AKIL YÜRÜTME YÖNTEMLERİ VE BİLGİ

Zübeyde KARADAĞ THORPE 9

İNSAN & DOĞA İLİŞKİSİNDE DÖNÜŞÜM

Ezgi Ece ÇELİK 19

KÜRESEL ISINMANIN SOSYO-KÜLTÜREL DEĞİŞİME ETKİSİ

Erkan BOZKURT 29

ÇAĞIN KÖR EDEN TRAJİK TANIKLIĞI: HEIDEGGER VE TEKNOLOJİ ELEŞTİRİSİ

Emrah AKDENİZ 33

BİR BİLİM FELSEFESİ PROBLEMİ OLARAK BİLİMİN TİCARİLEŞMESİ

Umut MORKOÇ 41

TEKNOLOJİYE FELSEFEYLE BAKMAK

Yusuf ÖRNEK 59

YAŞAM BİÇİMİ OLARAK ÜTOPYA

Toros Güneş ESGÜN 71

KUTSAL METİNLERDEN BUGÜNE EKOTOPYA

Nilsen GÖKÇEN 81

DİSTOPIK KURGUNUN FELSEFİ MOTİVASYONLARI

Övünç CENGİZ 105

GELECEK KORKUSU: UMUTSUZLUK

Kubilay AYSEVENER 115

SARSILMIŞLARIN DAYANIŞMASI VE

Emre ŞAN 125

2017

BİLİM, TEKNOLOJİ, EKOLOJİ

**Konak Belediyesi Prof.Dr.Türkan Saylan Kültür Merkezi
Benal Nevzat Toplantı Salonu Konak-Alsancak / İZMİR**

1. Gün: 4 Mayıs 2017 Perşembe

Açılış Konuşmaları

Eser Atak (Konak Belediye Başkan Yardımcısı)

Prof. Dr. R.Levent Aysever (Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Felsefe Bölümü Başkanı)

Prof. Dr. Kubilay Aysevener (Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi
Dekanı)

I.Oturum: Bilim, Yaşam ve Eğitim

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Mehmet Elgin

Prof. Dr. Hasan Bülent Gözkan -**Doğa Bilimleri Hayata Dair Tüm
Sorularımıza Cevap Verebilir mi?**

Doç. Dr. Cem Kamözüt -**20. Yüzyıl Bilimi ve Eğitim**

Zübeyde Karadağ Thorpe-Akıl Yürütme Yöntemleri ve Bilgi

2. Gün:5 Mayıs 2017 Cuma

I. Oturum: Doğa, İnsan ve Toplum

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Nazile Kalaycı

Prof. Dr. Kurtuluş Dinçer - **'Doğa' Kavramımız Üzerine**

Yrd. Doç. Dr. Ezgi Ece Çelik -İnsan-Doğa İlişkisinde Dönüşüm

Dr. Erkan Bozkurt -**Küresel Isınmanın Sosyokültürel Değişime Etkileri**

II. Oturum:Teknoloji, Bilgi, Hakikat

Oturum Başkanı: Prof. Dr. R. Levent Aysever

Dr.Selma Aydın Bayram -**Teknoloji ve Bilginin Dönüşümü**

Yrd. Doç. Dr. Emrah Akdeniz -**Heidegger'de Teknoloji-Trajedi İlişkisi**

Dr. Umut Morkoç -**Bir Bilim Felsefesi Problemi Olarak Bilimin
Ticarileşmesi**

AKIL YÜRÜTME YÖNTEMLERİ VE BİLGİ

Zübeyde KARADAĞ THORPE¹

Aristoteles'te Akıl Yürütme Yöntemleri²

Aristoteles *Metafizik* adlı kitabının başında “Bütün insanlar, doğal olarak bilmek ister” der. (Aristoteles, 1996, 980a) İkinci Analitikler kitabında ise bilmeyen kişilerin bildiklerine inandıklarını, bilenlerin ise nedenleri bildikleri için zaten bilen olduklarını söyler. (Aristoteles, 2015, II 71b)

Bilmek ise deneyimle ve hafızayla yani “tek tek”lerle başlar ama kesin bilgi tümel olanın bilgisi ile mümkündür. Tümel olanın bilgisi ise nedenlerin bilgisine sahip olmak anlamına gelir. “Tek tek”lerin bilgisine sahip olan kişi o teklerin arkasında yatan nedeni bilmez, ama tümelin bilgisine sahip olan kişi o tekler arasındaki ilişkiyi, amaç ve nedenlerini bilir; dolayısıyla bunları öğretebilir de (Aristoteles, 1996, 980b10- 981b10).

1 Doktora Öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü

2 Yazıya dair verdiği öneriler için Prof. Dr. Mehmet Elgin'e çok çok teşekkür ederim. Verdikleri tüm destek için öncelikle sevgili eşim Lucas Thorpe'ye, Annem Fatma Karadağ'a, Ayşe Görkem Kozanoğlu'na ve Özlem Duva'ya sonsuz teşekkürlerimi iletmemi isterim.

Buradan yola çıkarak diyebiliriz ki deneyimden edindiğimiz bilgilerimizle, bunların toplamından ürettiğimiz tümelin bilgisi farklı türden bilgilerdir. Buradan hem kesinlik derecelerinin hem de bu bilgilere ulaşma yöntemlerinin farklı olduğu sonucuna varabiliriz.

Dolayısıyla belirli bir alana ilişkin doğru bilgiye ulaşabilmek için o alana uygun düşünme doğru bir akıl yürütme yöntemi kullanılmalıdır. Aristoteles *Topikler* adlı kitabının hemen başında akıl yürütme yöntemlerinin çeşitlerine dikkat çeker. Bu bakımdan akıl yürütme biçimleri şu şekilde sıralanır: bilimsel akıl yürütme, diyalektik akıl yürütme, eristik çıkarımlar ve paralogizmler.

- 1- Bilimsel akıl yürütme yöntemi, ilkeleri ilk ve doğru olan öncüllerden başladığı için en kesin bilgiyi veren akıl yürütme biçimidir, dolayısıyla en güvenilir bilgiyi de bu türden akıl yürütmeler verir.

Adı geçen ilkeler, çıkarım içinde öne sürülecek olan herşeyden önce gelmekle birlikte, kendinden sonra gelenlere bir temel oluştururlar. Bahsi geçen öncelik bazen nedensellik, bazen mantıksal, bazen de bilimsel anlamda açık ve bilinebilir olmalarıyla ilişkilidir. Dolayısıyla tesadüfi olan şeyler ya da gelişmiş güzel sıralanmış önermeler bu türden bir akıl yürütmede kullanılamazlar. Aristoteles'in burada bahsettiği şey değişmez olan ve akıl yürütme için temel oluşturan genel ilkelerdir (Cambridge Companion to Aristotle, 1995, sf. 48). Dolayısıyla kendinden sonra gelen herşeye öncelikleri vardır.

- 2- İkinci türden akıl yürütmeler ise diyalektik akıl yürütmelerdir. Bu türden akıl yürütmelerde zorunlu olarak doğru olmayan ama olasılık içeren ilkelerden başlanır.

Bu yöntemde genel kabul görmüş önyargılar, inançlar kullanılır. Olasılık içeren bu ilkeler bazen herkes, bazen bir grup insan tarafından bazen de bilgiler tarafından kabul edilmiş olan olasılıklı ilkelerdir. Aristoteles, tüm olanaklı durumların dahil edildiği bir bilimin, işini tam olarak yerine getiren bir bilim olacağını söyler (Owen, 1902, sf. 6) (Aristoteles, 2000, I 100b21- 23) (Aristoteles, 2014, VII. I, 1145b2- 7). Bu yolla anlaşılmaya çalışılan konuya dair önyargı ve kanıların da sınanmasına yardımcı olunmuş olunur. Buna rağmen bilimsel yöntemde kullanılan ilk ve kesin ilkeler, diyalektik için geçerli değildir. Yine de her iki akıl yürütme de geçerli akıl yürütme biçimleri olarak kabul edilir.

- 3- Üçüncü akıl yürütme biçimi ise kötü bir akıl yürütme biçimi olan eristik akıl yürütmelerdir. Kanımca günümüzde bu türden akıl yürütmeleri fazlaca kullanmaktayız, hatta bunu çağımızın bir hastalığı olarak bile adlandırabiliriz.

Aristoteles, diyalektik yöntemin bilgiyi eleştirmekle yetindiğini, felsefenin bilgiyi ortaya çıkardığını, sofistikerin ise görünüşte ve sahte felsefe yaptıklarını savunur.³ (Aristoteles, 1996, 1004b25) Eristik de, diyalektik gibi tartışmacı bir akıl yürütme biçimidir. Fakat burada kullanılan ilkelerin olanaklılıkları var gibi görünür, ama aslında yoktur ya da olanaklı durumlar arasında sanki bir ilişki varmış gibi görünür, böyle bir ilişki de yoktur. Aslında burada, gerçekte hiçbir alakası olmayan ama varmış gibi görünen ilkelerden yola çıkılır (Owens, 1902, sf. 4- 5). Yani yaptıkları iş, doğru olmayan genel ilkelerden yola çıkarak yanlış mantıksal tümdengelim yapmaktır. (APrior analytics II. 16- 17) *Euthydemus* diyalogunda bu türden yöntemleri kullanan kişiler hakkında şöyle söylenir: Bu kişiler tartışma sırasında savundukları ilkelerin doğruluk ya da yanlışlıklarına bakmazlar, gerçekten inanmadıkları fikirleri kullanmaktan da kaçınmazlar ve ne olursa olsun tartışmayı yenmeye çalışırlar (Eflatun, 1945, 272a). Dolayısıyla bu şekilde tartışan kişi, tartışmanın sonucunda bilgiye ulaşmayı değil sadece karşısındakini altetmeyi amaçlar. Bu uğurda kelimeler hep iki anlamlı ve çürütülebilir bir şekilde kullanılırlar.

Aristoteles'e geri dönecek olursak, *Sofistik Çıkarımlar* kitabında kötü akıl yürütme biçimlerini iki gruba ayırır: İlki dile dayanan (in dictione), diğeri ise dile dayanmayan (extra dictionem) kötü akıl yürütmelerdir (Owen, 1902, 4 -5. bölümler).

Dile dayanan hatalar genellikle dilin belirsiz kullanılması, kelime oyunları, çift anlamlılık üzerinden oluşur.

Dile dayanmayan hatalar ise genellikle sonucun öncüllerden zorunlu olarak çıkmadığı, sonucun öncüllerden biriyle aynı olduğu veya sorulan sorunun birden fazla soru soruyor olması gibi durumlarda ortaya çıkar. (Owen, 1902, sf. 2) (Aristoteles, 2000, I- i).

3 "... Felsefe Diyalektik'ten, bunun için gerekli olan yetinin doğası, Sofistik'ten ise felsefi hayata ilişkin amaçları bakımından ayrılır." (Aristoteles, 1996., 1004b25)

Örneğin tartışma sırasında bir kişi diğerine şöyle bir şey desin:

“Birşeyi kaybetmediysen, ona hala sahipsin demektir”. Bu cümleyle, kişi akıl yürütmenin kendisi üzerinden devam edeceği bir ilk ilke öne sürmüş olur.

Cevap veren kişi ise “Evet” desin.

Soru soran kişi “Boynuzunu kaybettin mi?” diye sorsun.

Cevap veren kişi ise “Hayır” desin.

Soru soran kişi şu sonuca varsın: “O zaman boynuza sahipsin demektir.”

Burada sorun olan şey argümanın geçersiz olması değildir, öncülleridir, ancak sonucu gördükten sonra, öncüllerin eksik ya da yanlış olduğunu görürüz. Şöyle değiştirmek isteriz, bir zamanlar sahip olduğum her ne ise onu kaybetmediysem, ona hala sahibim demektir (The Cambridge Companion to Aristotle, 1995, sf. 63). Burada sorun olan diğer bir şey ise evet veya hayır cevabı istenilen soruların aslında farketmeden daha fazla soru soruyor olmasıdır.

Örneğin: “Karını dövmekten vazgeçtin mi?” sorusu karısını hiç dövmemiş birisi için anlamsız bir sorudur. Evet de dese Hayır da dese doğru bir cevap vermiş olmayacaktır.⁴

- 4- Son olarak, belirli türden bilimlerle ilişkili olan akıl yürütmeler olan paralogizmler gelir.

Paralogizmler aslında doğru bir akıl yürütme biçimi değildir çünkü ne zorunlu ve ilk öncüllerden ne de olası öncüllerden yola çıkarak bir akıl yürütme yaparlar. Örneğin, bir daire çizilmesi gerektiği gibi çizilmez, yanlış çizilir, dolayısıyla kendisi üzerinden ilerleyeceği argümanın ilk ilkesi baştan yanlıştır (Owen, 1902, sf. 4- 5) (Aristoteles, 2000, I- i).

Teknoloji ve Bilgi Arasında İnsan

Aristoteles *Fizik* adlı kitabında “(...)doğa gereği oluşan ve varolan nesnelere bir ‘ereksel neden’, (ne için) vardır” der. (Aristoteles, 2001, 199a5) Bu bakımdan teknoloji alanında kullandığımız araçların hepsinde de bir amaçsallık vardır. Bir bardaktan tutun, köprüye, kitaba, gazeteye ve nihayet internete kadar hepsi bir ihtiyacı karşılamak ya da bir ihtiyacı yaratmak için varlar.

4 <http://www.safsatakilavuzu.com/safsata%20turleri%20ve%20guncel%20ornekler-2.htm>

Saydıklarımız arasında, örneğin, bilgisayarın işlevinin, edinilen enformasyonların depolanmasına, paylaşılmasına yardımcı olmak olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanı sıra oyun oynamak için, faturaları ödemek için, bir sayfayı hacklemek, web sayfalarında sosyalleşebilmek, arkadaşlarımızla konuşabilmek gibi bir sürü amaçla kullanabiliriz. Örneğin, fatura öderken bilgisayarı nasıl kullanacağımız önceden belirlenmiştir, dolayısıyla bunu bir defa öğrendiğimizde bu konuda başka başka bilgiler edinme ihtiyacı duymayız. Bilgiye ulaşabilmek için kullandığımızda ise tüm enformasyonlar içinde doğru olanları bulup, onları doğru bir akıl yürütme yöntemi içinde değerlendirip bilgiyi ortaya çıkarmamız gerekir. İnternet üzerinden aradığımız her ne ise ona dair bloglara, insanların deneyimlerine, ilanlara, resmi internet sayfalarına bakıp hangilerinin güvenilir ve gerçekçi, hangilerinin öyle olmadığını bulabilmemiz ve ona göre seçimler yapmamız gerekir. Bir bakıma Sokrates’in *Euthydemos* diyalogunda öğrenmek ve anlamak diye bahsettiği şeydir bahsettiğim. Şöyle der Sokrates: “Öğrenmek deyince herkesin aklına gelen şudur, üzerine bilgimiz olmayan bir şeyin bilgisini edinmek; yahut da bir şeyin bilgisini edindikten sonra, onu, işte olsun, sözde olsun neye yaradığını o bilgi ile aramak. Gerçi bu, öğrenmek’ten ziyade anlamak denilen şeydir: fakat bazen buna öğrenmek de denir.” der (Eflatun, 1945, 278a).

Aristoteles *Metafizik* adlı kitabında “(...)bir sorunu farketmek, ve hayret etmek, kendisinin bilgisiz olduğunu kabul etmektir” der. (Aristoteles, 1996, 982b 15) İnternetin verdiği olanaklara rağmen, bizler tam da bunun tersini yapıyor gibiyiz. Bu da bizi Sofizme iten ilk hatamız gibi görünüyor. Yani öncelikle bilgisiz olduğumuzu kabul etmiyor, ardından enformasyonlar arasındaki doğru bağlantıları kuramıyor, bilgiyi ortaya çıkaramıyor, üstüne üstlük istediğimiz sonuca ulaşabilmek için edindiğimiz enformasyonları bilinçli ya da bilinçsiz olarak manipüle ediyoruz. Dahası çıkaramadığımız şey üzerinden bir de yanlış bağlantılar kurup, sonuçlara ulaşmışız gibi davranıyoruz. Bu bulanık enformasyon havuzu yüzünden, herşey hakkında tam bilgiye sahip olduğumuzu sanan bizlerin, kendimize şunu sorması gerekiyor: Belirli alanlarda uzmanlaşmış kişilerin özellikleri nedir? Ya da soruyu şöyle sorabiliriz: Onları bizlerden ayıran ne olabilir? Cevabı acaba, çalıştıkları alanın referanslarını, olasılıklarını, araçlarını iyi bilmeleri, çalıştığı alanın nesnesi neyse onun dışına çıkmadan çalışmalarını olabilir mi? Çalıştıkları alandan elde edilecek bilginin kişisel, kulaktan dolma, manipüle edici, siyasal bir amaca yönelik olmaması da onların ayırıcı özelliklerinden biridir diye

düşünüyorum. Tabii bu özelliklerle bahsettiğim ideal bir “bilen kişi” tanımının içinde bulunması gereken özelliklerdir.

Bir Eğitim Önerisi

Buradan yola çıkarak yazımın son bölümü olan eğitim önerime değine- rek konuşmamı sonlandıracağım. Kant *Ahlak Metafiziği* adlı kitabının sonunda eğitime dair önerilerini dile getirirken, çok güzel bir sınıflandırma yapar. Burada eğitim şekillerini iki bölüme ayırır: biri sadece öğretmenin konuştuğu ders anlat- ma (*lectures*) diğeri ise öğretmenin öğrenciye yönelttiği sorular eşliğinde dersi anlattığı soru sorma (*questions*) (erotetic method) yöntemi. Kant soru sorma yön- temini de kendi içinde diyalog (*dialogue*) ve kateşizim (*catechism*) olarak ikiye ayırır. Burada, seçilecek yöntemin öğrencinin aklına mı yoksa hafızasına mı hitap ettiği önemlidir. Eğer amaç öğrencinin aklına yönelikse diyalogun seçilebileceği- ni ifade eder. Bu şekilde hem öğrenci hem de öğretmen birbirlerine sorular sorup cevaplarlar. Öğretmen, bir ebe gibi sorduğu sorularla, öğrencinin sahip olduğu kavramların gelişmesine yardımcı olur. Üstelik burada karşılıklı bir öğrenme söz konusudur. Öğrenci düşünebildiğini ve kurduğu akıl yürütmelerdeki belirsizlik- leri görür, kafasındaki şüpheleri ortaya çıkarır. Öğretmen ise öğretirken aynı za- manda daha iyi soru sormayı öğrenir. Kant, ikinci yöntemin, yani kateşizmin etik eğitime daha faydalı olduğunu düşünür, çünkü öğrenci hangi soruların sorulması gerektiğini bilmediğinden bu yöntemde sadece öğretmen soruları sorandır. Öğ- rencinin vereceği cevaplar düzenli bir şekilde yazıya dökülerek öğrencinin hafı- zasına da odaklanmaktadır. (Kant, 1996, 6: 478-6:480)

Kanımcı, Kant’ın önerdiği ikinci yöntem olan kateşik eğitim biçiminde, öğrencinin parçası olduğu eğitime herhangi bir katkısı yoktur. Öğrenci neredeyse tamamen pasifdir. Fakat diyalog yönteminde öğrenci aktif olarak derse katılır. Ayrıca, kateşik yöntemde öğrencinin düşüncelerinin manipüle edilmesi de çok olasıdır. Öğretmen, belirli fikirleri öğrenciye aşlamak için ona düzenli olarak ve belirli bir yönde sorular sorar. Öğrencinin eleştirecek vakti bile yok gibidir. Bura- daki diğer bir sorun ise öğretmenin bilgisi ve neyi öğrettiğidir. Tabii Kant burada konusunun ehli olan, konunun tam bir bilgisine sahip olan ve onu öğretebilen bir öğretmenden bahsetmektedir. Yine de burayı sorunlu görmekte ısrar etmekteyim. Öğrencinin, öğrenilecek konuyu gerçekten öğrendiğinden emin olamayız, çünkü öğrenci akıl yürütme işlemine aktif olarak dahil değildir. Akla uygun ve konuyla

ilgili gibi görünen diğer konuları tartışma içinde değerlendirmesine izin verilmez. Bilgiyi elde etmesini sağlayacak olan araştırmacı ve sorgulayıcı olma huyu öğrenciye öğretilmemiştir. Yani demek istediğim, öğrencinin, doğru akıl yürütme biçimlerine yatkınlığı kazandırılmadan, kendisine hakim olunmamış bir akıl yürütmenin içine düşürüldüğüdür. Ama diyalog yönteminde öğrenci akıl yürütmeye daha aktif bir şekilde dahil olacaktır. Hem kendi akıl yürütmelerini denetleyecek hem de karşısındakinin akıl yürütmesine dahil olabilecek ve onu da denetleyebilecektir. Burada öğrenciyle öğretmenin birlikte hareket etmesi söz konusudur.

Buraya kadarki bölüm, eğitim önerimin sadece ilk ayağını oluşturmaktadır. Diğer bir kısmı ise en azından ilk aşamada öğrenciye bilginin ne olmadığı ve nasıl elde edilemeyeceğinin gösterilmesidir. Bunu da, eristik yöntem içindeki yanlışların, öğrenciye gösterilmesi ile yapılabileceğini düşünmekteyim. Kişinin karşısındaki insanlardan çok, öncelikle, kendi argümanları içinde gördüğü yanlışlıkları farketmesi, bilgiye ulaşmada ona yardımcı olacaktır. Bu şekilde mükemmel olmadığını ve hata yapabilme ihtimalini de farketmiş olacaktır.

Böyle bir yöntemin riskli olduğunu görmekle birlikte daha büyük bir tehkeyi de ortadan kaldırdığımı düşünmekteyim. *Sokrates'in Savunması*'nda Sokrates şöyle der: "Söyleyişi iyi ya da kötü olmuş ne çıkar bundan? Siz yalnız benim doğru söyleyip söylemediğime bakın, asıl buna önem verin. *Bir yargıcın değeri, ortamı buna dayanır*⁵ çünkü, söylevcininki de doğruyu demeye." (Platon, 1971, 18a)⁶ Burada üzerine basmak istediğim şey insanların kötü ve iyi olan akıl yürütmeler arasındaki farkı en azından ilk anda göremedikleridir. Eğer görebilselerdi çocuklarını eğitecek kişileri anında seçebilirdi. Öyle olsaydı, Sokrates'i dinleyen yargıçlar da doğru olanı anında yakalayabilirdi (Platon, 1994, 94e). Robin Jakson "*Socrates' İlaası: Myth and Eristic in Platos's Euthydemus*" adlı yazısında tam da yargıçların, sofistlik olanla iyi akıl yürütmeler arasındaki farkı bilmedikleri için Sokrates'i mahkum ettiklerini söyler (Jakson, 1990, sf. 395). Böyle bir görme işine yatkınlığı arttırmak ve bu türden hataları yapmamak için her iki akıl yürütmeye dair öğrencinin bilgi sahibi olması gerekir. Öğrenci,

5 İtalikler bana ait

6 Tersini de söyleyebilir, *Devlet* kitabında birçok gencin sofistlik yöntemle eğitim aldıklarında bozulabileceklerini de söylüyor. (Platon, 2002, 492a- 497a) Ama zorunlu olarak aynı kapıya çıkmıyor benim demek istediğim. Öğrencinin alması gereken pek tabii olarak sadece bu eğitim değil. Zorunlu ama yeterli değil.

birini diğerinden ayıran özellikleri ve pratikte nasıl kullanıldıklarını iyi bilirse, onları tanıması da daha kolay olacaktır. Bu şekilde, doğru sorularla başlamayı da kendiliğinden öğrenecektir.

Son olarak, Aristoteles'in *Topikler* adlı kitabında dediği gibi, bu türden bir yöntem, öncelikle, öne sürülen konuların sağlıklı ilerleyebilmesi için iyi birer egzersiz olacaktır. İkinci olarak ise, öne sürülen dogmalar içindeki yanlışlıklar ve tartışılan konunun iki tarafındaki doğru ve yanlış kanıları daha çabuk görebilmemizi sağlayacaktır (Owen, 1902, sf. 6). Bu şekilde, sahip olduğumuzu düşündüğümüz bilginin ne kadar uzağına düştüğümüzü de daha açık bir şekilde görebileceğimizi düşünüyorum.

Bunun yanı sıra bahsetmeye çalıştığım şey sadece biçimsel olan bir şey değildir. İçerik bakımından da eristik yöntemin yardımcı olacağını savumaktayım. O akıl yürütmenin neden çalışmadığını, kabul edilir olmadığını görebilmek için içerik hatalarının görülmesi işe yarayacaktır.⁷ Öğrencinin bunu yapabilmesi için iyi ve kötü akıl yürütmelerde yapılan hataları öğrenmesi ve bu yanlışlıkları çabucak görmelerini sağlayacak yatkınlıklarının kazandırılması gerekir.

Bunun yanı sıra, öğrenci kendi argümanlarını ve karşısındaki kişinin akıl yürütme ve gerekçelerini doğru tahlil edebilmeli ve tartışmaya açık olmalıdır. Sadece kendi içinde çelişmeyen akıl yürütmelerin kendileri de bizi zorunlu olarak hakkaniyetli sonuçlara götürecektir diye bir şeyden kesinlikle bahsetmiyorum. Ama Aristoteles'in de bahsettiği gibi öğrenci hangi konuların hangi türden akıl yürütmelere denk geldiğini bilirse, yaptığı akıl yürütmenin içinin boşalmasını da engelleyecektir. Bilgiye ulaştıracak "neden- nasıl- ne için" gibi soruları sorulacak ve cevaba götüren ilkeleri doğru bir şekilde sıralayabilecek bir teknikten bahsetmekteyim. Bunu da öğretmenin çocuğa gündelik hayatta kullanılan yanlış akıl yürütmelere örnekler vererek onların içindeki hataları birlikte bulmaları ile yapılacağını düşünmekteyim. Bu şekilde çocuğun merakını körükleyen, merak ettiği şeye dair doğru sorular sorup farklı açılardan bakabilmesini ve kendisiyle çelişmeyen argümanlar üretebilmesini de sağlayabileceğini düşünmekteyim. Bu, aynı zamanda çocuğun konuya sadece şekilsel bakmasını engelleyip, içerik bakımından da konuya yaklaşmasını sağlayacaktır.

7 Destekleyici metin olarak Blair, J. A., (1995), "The Place of Teaching Informal Fallacies in Teaching Reasoning Skills or Critical Thinking," in Hansen and Pinto, pp. 328–38 bakılabilir.

Kaynakça

- Aristoteles, *Metafizik*, (1996). çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- Aristoteles, (2000). *Organon 5 Topikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, Hamlet Yayınları, İstanbul,
- Aristoteles, (2001). *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, Mayıs, İstanbul
- Aristoteles, (2014). *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara.
- Aristoteles, (2015). *İkinci Çözümlemeler*, çev. Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul.
- Blair, J. A., (1995). "The Place of Teaching Informal Fallacies in Teaching Reasoning Skills or Critical Thinking," in Hansen and Pinto, pp. 328–38.
- Cambridge Companion to Aristotle, (1995). Ed. Jonathan Barnes, Cambridge University Press, Cambridge.
- Eflatun, (1971) *Sokrates'in Savunması*, çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Eflatun, (1945). *Euthydemos*, çev. Halil Vehbi Eralp, Milli Eğitim Basımevi, Ankara.
- Hitchcock, D., (1995). "Do Fallacies Have a Place in the Teaching of Reasoning Skills or Critical Thinking?" in Hansen and Pinto, pp. 319–27.
- Jackson, R., (1990). "Socrates' Ialaos: Myth and Eristic in Platos's Euthydemus", The Classical Quarterly, Vol. 40, No. 2, sf. 378- 395.
- Kant, Immanuel, (1996). *Practical Philosophy, The Metaphysics of Morals*, ed. Paul Guyer, Cambridge University press.
- Owen, Octavius Freire, (1902). *Organon or Logical Treatises of Aristotle- With the introduction of Porphyry, Literally Translated, with notes, Syllogistic Examples, Analysis, and Introduction Vol. II*, George Bell and Sons, Londra.
- Platon, (2002). *Devlet*, çev. Hüseyin Demirhan, Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- Platon, (1994). *Menon*, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara.
- <http://www.safsatakilavuzu.com/safsata%20turleri%20ve%20guncel%20ornekler-2.htm>, (21. 12. 2017)
-

İNSAN & DOĞA İLİŞKİSİNDE DÖNÜŞÜM

Ezgi Ece ÇELİK⁸

“Doğa”, tanımı verilmesi en zor kavramlardan biri. İnsanla ilişkisi bağlamında bu sunumda doğa, *insana ve insan-olmayan canlılara yaşamlarını sürdürmeleri için kaynak ve ortam sağlayan ekosistemler ağı* anlamında ele alınmaktadır. İnsan-doğa ilişkisine ve insanın bu ilişkide dönüştürücü rolüne dair temel problem, insanın, kendisinin de parçası olduğu doğayı tükenişe sürükleyen eylemleridir.

İnsanın, içinden çıktığı, bir parçası olduğu doğanın egemeni haline gelerek, insan-olmayan canlıları kayıtsızca yok etmesi ve ekosistemlere zarar vermesi, sıklıkla *antroposen, kapitalosen* gibi dönem adlandırmaları ile tartışmaya açılmaktadır. Bu sunumda ise insan-doğa ilişkisi ve giderek teknolojikleşen dünyada insan-olmayan bireylerin sömürülmesi, farklı iki kavramla, *transhuman* ve *post-human* kavramları aracılığıyla değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Bilindiği gibi insan, yaşamı, diğer canlılar gibi, farklı türlere ve içinde yaşadığı ekosistemin sağlıklı olmasına bağlı olan bir canlı. Hayvanlar aleminden,

8 Dr. Öğretim Üyesi, Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü

memeliler sınıfından, primatlar takımından bir canlı; anatomik ve moleküler olarak büyük memelilere ait bir türün üyeleriyiz. Tür olarak insanı gelişim bakımından diğer tüm canlılardan ayıran özelliklerin ne olduğu henüz kesin olarak yanıtlanamasa da bazı saptamalar mevcut: Zihinsel esneklik, insan zihninin yeni öğrenimlere açık oluşu ve dilbilgisiyle çift eklemli bir dil kullanabilmesi insanın önemli ayırt edici özellikleri olarak değerlendiriliyor. Papağanlar ya da maymunlar da sözcükler ezberleyebiliyor; kuşların, balinaların, arıların ve daha başka türlerin de sinyalizasyona dayanan bir iletişim becerisine sahip olduğu biliniyor. Fakat insan, sinyalizasyona dayalı bir iletişim becerisi ya da sözcük ezberinin ötesinde hikâyeler yaratıp aktarıyor. Din, para, evlilik gibi, insandan başka bir canlı türünde görülmeyen hikâyelerle yeni dünyalar kuruyor.

Yarattığı hikâyeler ve kurduğu dünyalar ile sanatı, felsefeyi, yazıyı, tarımı ve günümüz teknolojisini geliştiren insan, hikâyeleri doğrultusunda çeşitlendirdiği ihtiyaçlarla yeni aletler üretiyor ve bu aletlere bağlı olarak insan yaşamı da gelişip değişiyor. Hikâyelerle oluşturduğumuz yeni dünyalarda, ürettiğimiz yeni teknolojiler ile ihtiyaçlar da çeşitlenip çoğalıyor. Elbette başka canlılar da kendilerine yaşam alanı oluşturacak biçimde barajlar kurup, yuva yapabiliyor. İnsanı farklı kılan ise, dil becerisiyle yarattığı yeni dünyalardan dolayı ortaya çıkan ihtiyaçlarına yönelik bilimi ve teknolojiyi üretip geliştiriyor olması. Bu bakımdan tür olarak insanın ihtiyaç listesi çok çeşitli; ve hikâyeler yaratmaya devam ettikçe bu gereksinimlerin sayısı artmaya ve yeni teknikler, teknolojiler geliştirmeye devam edeceği muhtemel görünüyor.

İnsanın doğayla ilişkisindeki dönüşüm bakımından, yerleşik hayata geçiş, tarım ya da ekip-biçme faaliyeti büyük önem taşısa da, tek başına yeterli olamayacak bir etken. Çünkü araştırmalara göre, karınca gibi hayvanlar da ekip biçerek mantar yetiştirebiliyor; fakat ekip-biçme faaliyetinden kalan boş zamanda inaç sistemlerini yaygınlaştırıp, doğaya ilişkin gözlemlere dayanan formüller üretmiyorlar. Bu bakımdan yerleşik hayata geçişin önemi, yeni öğrenimlere açık olan ve dil aracılığıyla öyküler yaratan insanabilimi, sanatı ve teknolojiyi geliştirmesinde boş zaman sağlaması ve ihtiyaçlarını çeşitlendirmiş olmasıdır.

Bu gelişmeler ile *insanlık tarihinin nasıl bir sömürü tarihine dönüştüğü*, sorunun can alıcı kısmını oluşturmaktadır. Elbette bu süreçte doğayı salt inceleyecek bir madde olarak gören bilimsel yaklaşımların ve semavî dinlerde *doğanın*

insana sunulan bir kaynak olduğu düşüncesinin yaygınlaşmasının önemli payı vardır.

Özellikle Batı medeniyeti tarihinde bilinç/madde ayrımı doğrultusunda doğayı salt maddeye indirgeyen ve insan-olmayanları mekanik bir evrene hapseden Kartezyen tasarım ile Francis Bacon'ın bilgi ve egemenlik arasında kurduğu ilişki doğrultusunda insan/doğa ya da akıl/doğa arasında kurulan hiyerarşik karşıtlık yaygın bir düşünce halini almıştır. Baconcu bilim tasarımında doğa bilgisi, *hakim olma* ve *denetim* vurgusuyla ele alınır hale gelmiştir.

Özellikle Rönesans döneminden itibaren ussal bir varlık olarak insan merkezde konumlandırılmış ve herhangi bir hayvan gibi doğada çürümeye bırakılamayacak düzeyde *ayrıcılık* yaratılan insanın, doğaya bağımlılıktan ve beden kusurlarından kurtulmaya yönelik çabası bilimsel araştırmalarla desteklenmeye başlamıştır.

Yüzyıllar içinde modern bilimle geliştirilen modern teknik de –bilimsel bir amaca hizmet eden bir araç olmaktan ziyade– bir ele geçirme hareketi ya da süreci olarak karşımıza çıkmaktadır. Beslenmek için öldüren hayvanı *vahşi* olarak niteleyen insan, bir taraftan etik temeller üzerinden “yaşama”nın ve “yaşatma”nın önemini vurgularken; diğer taraftan, yok olma ve ölüm takıntısıyla yeni teknikler geliştirip kendinden başka her şeyi yok eden bir canlıya dönüşmektedir.

Bu tükenişin ve sömürerek yok etme eğiliminin, büyük ölçüde, *kusurları aşma* ve ölümü yenme çabasına dayandığı söylenebilir. Sanatla, öte dünya inancıyla, bilimle ve teknolojiyle bertaraf edilmeye çalışılan ölüm bir armağan mıdır, yoksa bela mı? Bu soru doğrultusunda, bilim ve teknoloji aracılığıyla sonsuzca yaşamak için diğer canlıları yok eden insanın çabasına ilişkin güncel iki görüşten söz edeceğim: İlki, Ray Kurzweil'in düşüncelerinden ilham alan *transhümanizm* akımı; diğeri Rosi Braidotti'nin *posthuman* yaklaşımı.

Transhümanizm akımı, insanın bugünkü bilgisel ve teknik donanımının önemli bir geçiş evresi olduğuna işaret etmektedir. *Geçiş insanı* olarak da değerlendirilebilir bu ifade. Peki, neye geçiş? Savunucularının tanımıyla, transhümanizm, insanın fiziksel ve bilişsel yeteneklerinin artırılması ve yaşlanma, hastalanma gibi arzu edilmeyen kusurların ortadan kaldırılması amacıyla teknoloji ve bilimden faydalanılması gerektiğini öne süren uluslararası bir entelektüel ve

kültürel harekettir. Transhümanizm üç ana amaç üzerine kuruludur: Süper uzun ömürlülük, süper zekâ ve süper refah seviyesi. Gelecek teknolojileri bu üç hedefi gözeterek biçimde insana faydaları göz önünde bulundurularak kurgulanmalı ve değişim bu yönde sağlanmalıdır. Yaşlanmayı çağımızın felaketi olarak tanımlayan kimi transhümanistler, futbol, müzik, dini ritüeller gibi uğraşlar ve düşüncelerle vakit kaybedildiğini; bilimi ve teknolojiyi geliştirerek ölümden ve hastalıklardan kurtulmanın mümkün olduğunu savunmaktadır.

İnsanlık 2.0’da ayrıntılı olarak teknoloji ve insan ilişkisini odağa alan Ray Kurzweil şu saptamada bulunmaktadır: Çağımızda insanın ardılı, insan tarafından yaratılmaktadır. 21. yy’ın ilk yarısı, birbirini tamamlayan üç devrimle anılacak: Genetik devrim, nano-teknolojik devrim ve robotik devrim. Şu anda bir geçiş aşamasındayız (Kurzweil, 2016, 295). Ayrıca Kurzweil, teknolojik gelişmeler doğrultusunda insanın gerek bedensel gerek bilişsel bakımdan kusursuzlaşma yolunda iken insana özgü kimi özelliklerin kaybolacağı endişesi taşıyanlara karşı şu yanıtı verir: Bugüne kadar karşılaştığımız makineler insanın inceliğinden yoksundu, oysa bundan sonrakiler, en iyi ve mükemmel olarak adlandırılan insanî özellikleri karşılayabilir hale gelecek ve hatta çok ötesine geçecektir (Kurzweil, 2016, 23).

Bu yaklaşıma göre, insanın yapması gereken son icat, çok iyi tasarlanmış üstün özellikte bir yapay zekâdır. Bu zekâ yaratıldıktan sonra geri kalan her şey yapay zekâ tarafından kusursuzca tasarlanabilir. Böyle bir dünyada, insandan bir milyon kat daha hızlı düşünen sistemler yapılabilecektir. Hastalık, ölüm, yaşlanma ve yavaşlamayı, insanın bilimsel ve teknolojik gelişmeler sayesinde alt edebileceği kusurlar olarak değerlendiren transhümanistlere göre, bilim ve teknoloji, hız ve kusursuzluğa ulaşmak için en verimli araçlardır.

Günümüzde *transhümanizm* ile karıştırılan bir başka görüş *posthümanizm*’dir. “Posthuman” kavramının yaygınlaşmasına katkıda bulunan Rosi Braidotti “hümanizm sonrası” olarak adlandırılabilir bir görüş ortaya koyar. Braidotti de bir geçiş aşamasında olduğumuzu belirtmektedir; fakat tarikatvari transhümanizm akımından çok farklı bir yaklaşımla. Braidotti’nin eleştirisi, hümanizme yöneliktir. Özellikle erkek-insanı temele alan ve belli bir insan oluş kipini –ussal oluş, bilimsel oluş, beyaz oluş, erkek oluş– insana dair genel standartlar olarak dayatan

hümanistlere karşı, yerkürenin insana boğulmuş olmasına yönelik eleştirilerde bulunur.

Hümanizm, ussal-bilimsel beyaz erkek insanı ölçüt almış ve bu insan modeline uymayan –farklı olan– her şeyi dışlayarak sömürülmesine yol açmıştır. Kadın-insan, siyah-insan, Doğulu-insan vb. odağa alınmamış; insan olmayan canlılar ise zaten yaşam ağında sömürülecek birer kaynak olarak değerlendirilmiştir.

Braidotti’ye göre, canlı türlerin neredeyse hepsi, bir diğer ifadeyle doğa, küresel ekonominin eğirme tezgahına düşmüş durumdadır; hayvanlar bilimsel deneyler için nefes alan maddeler olarak kullanılmaktadır. İnsan-hayvan ya da insan-doğa etkileşimi radikal düzeyde bozulmuştur. *Posthuman* kavramı bu bozulmaya dair bizi şu soruya yöneltir: İnsan-doğa ilişkisini parçalayan bir bakış açısıyla yürütülen bilimsel ve teknolojik çalışmalar doğrultusunda, insanın ardılı ne olacaktır? Doğanın ve insan-olmayan canlıların sömürülmesini, insanın *ayrıcalıklığı* ve/veya üstünlüğü ile gerekçelendirmeye çalışan insan, doğa ve teknolojiyle ilişkisini kurarken hangi etik temele dayanmaktadır ya da dayanmalıdır?

Bu soruları yanıtlama çabasında Braidotti’nin önemli gördüğü husus, teknolojik ürünler ile bunların insan-doğa ilişkisine etkileri konusunda geliştirilmesi gereken farkındalıktır. Öyle ki, teknolojik başarılar ve bunların sağladığı zenginlik karşısında duyulan gurur, teknolojilerimizin yarattığı muazzam çelişkiler ve toplumsal-ahlaki eşitsizliklerimizi görmemize engel olmamalıdır (Braidotti, 2014, 53).

Kusursuzluk ve hatta ölümsüzlüğe ulaşmak uğruna, pek çok insan ve insan-olmayan bireyi gözden çıkarabilecek transhümanistlerin aksine, posthümanistler, birbiriyle etkileşim halinde olan ve yaşam ağına katkıda bulunan her bireye ilişkin karşılıklı sorumluluk almaya çağrıda bulunur. Ve bu sorumluluğu almak yerine, yok ederek teknoloji üreten ve buna “gelişme” adını verenlerin nekro-teknolojisine karşı, yaratıcı ve sorumlu teknolojinin desteklenip yaygınlaştırılması gerektiğini savunurlar.

Posthümanizm, giderek hızlanan teknolojik yenilikler karşısında, insan-doğa ilişkisinin dönüşümüne dair insan sonrası bir gündem oluşturmanın aciliyetine dikkat çeker. Braidotti’ye göre, bu geçiş çağında nekro-teknoloji ve yaratıcı-so-

rumlu teknoloji arasında ayırım yapabilmek ve bu şekilde politik düzenlemeleri gerçekleştirebilmek gerekmektedir.

Yazık ki, günümüzde çoğu teknolojik araştırmanın uygulayıcıları, birilerini sonsuzca yaşatmak için pek çok şeyi öldürmektedir. Kimileri uzun ve konforlu yaşam ve hatta ölümsüzlük peşindeyken, bu uğurda –insan ve insan-olmayan– birilerinin ölmesinde sakınca olmadığı savunulmaktadır. Kurzweil de, teknolojinin uzun vadeli yararlarını düşünerek, bugünkü kayıpları görmezden gelmek gerektiğini belirtir. Ona göre, teknolojinin sadece olumlu yönlerini almak ve olumsuzları kenara ayırmak mümkün değildir.⁹

Braidotti ise aksine, insanın *ayrıcalıklı olma* iddiası ve *konfor* arzusuyla canlılığı yok etmesine ve yaşama hükmetmesine karşıdır. Nekro-teknoloji ile yaratıcı-sorumlu teknoloji arasındaki ayırımı bu sebeple önemser. Braidotti'ye göre, doğanın hakimi olarak ölümsüzlüğü isteyen insanın yol açtığı yıkıma son vermek için, odağa insanı değil *zoe*'yi almak gerekir. *Posthuman* ifadesi, insan-odaklı olmayan bir aşamaya geçişin gerekliliğini vurgular. Bu geçiş için, *yaşam* mefhumunu insan-olmayana doğru genişletmek gerekmektedir.

Bilimi ve teknolojiyi geliştiren erk sahibi medeni insan, genellikle *yaşam* mefhumunu işlevsellik bakımından değerlendirmektedir; kendi işine yarayacak canlıların yaşamasına izin verirken, diğerlerini kayıtsızca yok edebilmektedir. Oysa böyle bir yaklaşımla karar almak için bile insanın ufkunu genişletmesi ve farkındalığını artırması gerekmektedir. “Doğa yok olurken hangi türlerin hayatta kalmasına izin verilecek, hangileri ölecek? Yalnızca işimize yarayan türleri koruyup, diğerlerinin yok olmasına göz yumamaz mıyız?” gibi bir soruyu yanıtlamak sanıldığından daha zordur. Çünkü, ihtiyacımız olan türler, domino taşı gibi, diğer türlere bağımlıdır. Örneğin, günlük yaşamda kullandığımız kağıt hamuruyla ilgili sorulara yanıt vermek bile sanıldığı kadar kolay değildir. Sürekli kullandığımız kağıt hamurunun büyük bir kısmını üreten on ağaç türü hangileridir? Bu ağaç

⁹ Teknolojinin yarar ve zararlarının ayırlamayacağını, Kurzweil'e karşıt bir hattan savunan Ted Kaczynski'nin eylemleri teknofobia için de bir örnektir. Harvard ve Berkeley üniversitelerinde öğrenim görmüş ve eğitim vermiş matematik profesörü Kaczynski, teknoloji karşıtlığı sebebiyle, evde kendi ürettiği bombaları araştırma laboratuvarlarına, petrol tesislerine, kereste fabrikalarına göndererek 1978- 1995 yılları arasında ondan fazla bombalama eylemiyle pek çok insanın yaralanmasına ve üç kişinin ölümüne sebep olmuştur. 1996'da yakalanan Kaczynski'nin, teknolojik araştırmaların derhal durdurulmasına ilişkin bir manifestosu da bulunmaktadır.

türlerinin korunması bakımından, bu on ağaç türünün her biri için hangi on kuş türü ağacın sağlıklı gelişebilmesi için zararlı böcekleri yemektedir? Hangi on böcek ya da kanatlı tür ağacın polenlerini taşımaktadır? Bu sorular uzayıp gider, dolayısıyla, hangi türün ortadan kalkmasına göz yumabilirsiniz nasıl karar vereceksiniz? Sorumluluk sahibi bir karar alıcı, öncelikle bu soruları yanıtlamalıdır (Diamond, 2016, 414).

Teknolojinin, insan-olmayan bireylerin, insan yaşamındaki işlevlerini yerine getirecek yapay ürünler geliştirmesi dikkat çekici bir husus. Örneğin, doku mühendisliği, yemek için yüksek proteinli etler üretmenin mümkün olduğunu ortaya koymaktadır. Bu şekilde doku üretimi ile hayvanlara acı çektirmeden et üretmek, yani hayvansız etin ortaya çıkması mümkün. Peki, bu şekilde hayvanların endüstriyel alanda sömürülmesine son verildikten sonra onlara sağlıklı yaşam alanları bırakılacağına garanti var mıdır? Teknolojik yenilikler doğrultusunda yüksek proteinli etler üretilmesi; doğada polenleme yapacak robot arıların geliştirilmesi; ya da yapay zeka çalışmaları ile insanın zihinsel ve bedensel sınırlarını aşan insan görünümlü makine-organizmaların pek çok iş kolunda faaliyete başlaması, eksiklik ve kusur kabul edilen pek çok problemi giderebilir. Fakat bu gelişmeler, birlikte yaşamı korumayı garanti edebilecek midir?

Doğayla ilişkimizi çoğunlukla konforu hedefleyerek işlevsellik üzerinden kuruyor ve insan-olmayanları sadece araçsal değerleri bakımından önemsiyoruz. Doğaya tüketilecek bir kaynak olarak yaklaşan insanın, doğayla ilişkisi bundan mı ibarettir? Sanatı, bilimi, merakı, yaratıcılığı ve hayal gücünü besleyen insan-doğa ilişkisi, araçsallığa indirgenebilir mi?

Elbette bu sorular doğrultusunda teknolojik ürünleri değerlendirirken, teknofobiayı yaygınlaştırmak daçözüm yolu sunmamaktadır. Teknofobia yerine yeni bir etik politik temel üzerine düşünmek kuşkusuz daha verimli olacaktır. Az önce belirtildiği gibi, yaratıcı ve sorumlu teknolojiyi savunan Braidotti'ye göre, yeni bir etik politik temel üzerine düşünmek, karşılıklı yaşam bağlarını göz önüne alarak, hümanizm sonrası eleştirel bir etik üretmek demektir. İnsan sonrası etik, benmerkezci ve insan-odaklı bireycilik engelini kaldırarak, ben ile başkaları arasında –ki bu başkalarına insan-olmayan, yeryüzüne ait ötekiler dahildir– geniş kapsamlı bir karşılıklı bağlılık önermektedir. Öyle ki, insan sonrası durum bizi bir-olma fantezisinden kurtarıp, farklılıklarımızla başkalarına bağlılığımızı fark

etmeye yönelir. Bu bağlantısallık, yaşam mefhumu ile türler arası üretken güce odaklanmayı sağlar. Ontolojik bağlantısallığın farkedilmesi, zoe-eşitlikçi bir yaşama geçişi olanaklı kılar. Bu bakımdan, insan sonrası olmak, insanlara karşı kayıtsız olmak ya da *insanlıktan çıkmak* değildir; aksine, birlikte iyi yaşamı koruyan yeni bir yol demektir (Braidotti, 2014, 207).

Braidotti, beyaz-erkek insanın merkeze alınmasına yönelik eleştirisine, insanın sömürü alanlarını genişleten pek çok eyleminin arkasında ölüm takıntısının bulunduğu dair eleştirisini de ekler. Bu saptamaya göre, pek çok toplumsal ve çevresel problem insanın ölüm takıntısına dayanmaktadır. Daha önce söz edilen transhümanizm akımı da, insanın ölümü aşma çabasının teknolojiyle desteklenmiş güncel tezahürüdür. Braidotti, bazı insan bireylerin uzun yaşamak uğruna başkalarını rahatça yok etmesine karşı, iyi yaşamın ancak birbirimize bağlılığımızı fark ederek gerçekleştirilebileceğine dikkat çeker.

Yaşam akıp gidiyor, biz onu bir süreliğine işgal ediyoruz ama daha fazla işgal etmek istiyoruz. Braidotti'ye göre, ölümü yani nihai eksilme –yok olma– olarak algıladığımız şeyi, üretken bir sürecin bir başka evresi olarak düşünmemiz halinde, sömürüyü yaygınlaştırmak gibi yaşamı olumsuzlayan pek çok eylem de giderek azalacaktır (Braidotti, 2014, 136).

Ölüm bir son değil, nihai aktarımdır, çünkü *zoe* devam etmektedir (Braidotti, 2014, 146). Burada devamlılık, sadece insan yaşamının sürekliliği olarak düşünülmediği takdirde, tüm canlıların yaşamı çeşitlendirmesini olanaklı kılan bir *sürdürülebilirlik* fikri yaygınlaşabilir. Ekolojik problemlerin çözümü için sıklıkla sözü edilen sürdürülebilirlik, geleceğe inancı ve gelecek nesillere, yaşanabilir ve yaşamaya değer bir dünya bırakma sorumluluğudur. Bu sorumluluk, umutla, mümkün gelecekler hayal etmeye ve bu hayallere yaklaştıracak pratikleri gerçekleştirmeye yöneliktir. Umudun toplumsal inşasının arkasında yatan motivasyon kaynağı, sorumluluk ve nesiller arası hesap-verilebilirlik hissinde temellenmektedir (Braidotti, 2014, 209). Böyle bir sorumluluğun posthuman öznesi –hümanizm sonrası özne–, hayvan, bitki, virüs ağına tamamen karışmış transversal bir oluşumdur (Braidotti, 2014, 210).

Yaşam ağına karışmış insan, doğanın parçası olarak, geliştirdiği kültür, inanç ve tekniklerle doğayı da kendini de dönüştürmektedir. Dolayısıyla yay-

gın kanının aksine, doğa ve kültür karşıtlık içinde değildir; aksine, süreklilikle birbirlerine etki etmektedir. Böyle bir dönüşümün, yaşamı, canlılığı, çeşitliliği koruyacak yönde gerçekleşmesi için her sorgulamayı *zoe* ufkuna genişletmek gerekmektedir. Braidotti'ye göre bu, her felsefenin, insanın yaşam ağındaki bağlantısallığını göz önünde bulunduran bir ekofelsefe şeklinde yapılması gerekliliğidir. İnsan, ekolojik bir sorgulamayla anlatacağı, aktaracağı, yaratacağı yeni öykülerle, sanatla ve bilimle, sorumluluk alarak, ufku *zoe* 'ye genişletilmiş bir "iyi yaşam"a yaklaşabilir.

Kaynakça

- Bassala, G. (1999). *The Evolution of Technology*, Cambridge University Press.
- Bostrom, N. (2003). "Transhumanist Values", *Ethical Issues for The 21st Century*, ed. F. Adams, Philosophical Documentation Center Press.
- Braidotti, R. (1994). *Nomadic Subjects*, Columbia University Press.
- Braidotti, R. (2006). "Posthuman, All Too Human", *Theory, Culture & Society*, Vol.23, p.197-208.
- Braidotti, R. (2014). *İnsan Sonrası*, Çev. Öznur Karakaş, Kolektif Yayıncılık.
- Diamond, J. (2016). *Üçüncü Şempanze*, Çev. Çağatay Tarhan, Alfa Bilim Yayınları.
- Dooren, T. & Angeles, L. & Restall Orr, E. (2005). *Pagan Visions for a Sustainable Future*, Llewellyn Publications.
- Haraway, D. (1992). "The Promises of Monsters", *Cultural Studies*, Ed. by L. Grossberg, C. Nelson, P. A. Treichler, Routledge, pp. 295-337.
- Kurzweil, R. (2016). *İnsanlık 2.0*, Çev. Mine Şengel, Alfa Yayıncılık.

KÜRESEL ISINMANIN SOSYO-KÜLTÜREL DEĞİŞİME ETKİSİ

Erkan BOZKURT¹⁰

Yakın zamana kadar bize sağladığı yararlar ve her geçen gün heyecan yaratan yeni gelişmeleriyle bilim ve teknolojiyi ön planda tutan, yücelten bir kültürün mirasçıları olmaya alıştık. Fakat özellikle yirminci yüzyıldan itibaren bu gelişmelerin yaşadığımız dünyada ve onun bizim dışımızdaki “doğal” hayatta yarattığı geri dönüşü olmayan değişimlerden ve özellikle tahribatlardan daha fazla haberdar olmaya başladık. O yüzden bugün geniş kesimler tarafından, çevre veya daha geniş anlamıyla “ekoloji” hakkında bir duyarlılık edinildi. Bu duyarlılık, bazı kişi ve grupları bilim ve teknolojiyi tamamen dışlayıp bunlarsız alternatif yaşam yolları aramaya kadar götürdü. Buna rağmen bugün dünya üzerindeki geniş kitleler ve bunların bağlı oldukları devletler için, bilim ve teknolojinin işlevi hayati; dolayısıyla vaz geçilmez olmaya devam ediyor. Fakat artık, bilim ve teknolojinin insan hayatında sağladığı yararın, ekolojide yarattığı zararı da gözetmeye ve bunu mümkün olduğunca azaltmaya çalışan bir anlayışa vardık. Bu yüzden bir kısmımız yeni bir araba alırken artık CO₂ emisyonu daha az olan veya hiç olmayan bir araba tercih ediyor. Artık satın alınan hemen hemen her ürünle birlikte gelen bir enerji sertifikası var.

¹⁰ Arş. Gör. Dr., Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Eğitimi A.B.D.

Kısacası bugün toplumsal planda bilim ve teknolojiyle beraber ekolojiyi de düşünmeye yönelik bir eğilim iyice yerleşmeye başladı. Çünkü son yirmi yılda, dünyadaki çevre felaketlerindeki artış ve bunların insan hayatındaki etkileri daha çarpıcı bir şekilde gözler önüne serilmekte. 2008 yılındaki Avrupa Konseyinin raporuna göre, her yıl 30 milyon insan çevre koşullarının kötüleşmesi, doğal afetler ve doğal kaynakların tükenmesi gibi nedenlerle bulunduğu yerden başka bir yere taşınmak zorunda (Council of Europe, 2008). 2050 yılında, dünyada 150-200 milyon insanın bu tür nedenlerle, kalıcı olarak yer değiştirmek zorunda kalacağı; bugünkü terminolojiyle “iklim mülteci” durumuna gelmesi bekleniyor. Bugünkü terminolojiyle diyorum; çünkü “mülteci” kavramı, bugüne kadar bilindiği üzere savaş vb. çatışma durumlarında, bir başka ülkeye sığınmak zorunda kalan insanlara yönelik kullanılmaktaydı. Bu anlamda, bu gelişmeler birçok kavramı yeniden düşünmemizi zorunlu kılacak. Örneğin, bu tür durumlarda, “vatandaşlık” tanımı ne olacak? İklim şartlarında kalıcı düzelmelerin olmadığı bir yerden zorunlu olarak göç etmiş olan insanların statüsü ne olacak? Devletlerin bu durumdaki rolleri ne olacak? Bu ve bunun gibi sorular hiç kuşkusuz biz felsefecilerin bugün ve gelecekte tartışması gereken sorular olacak.

Suriye’de uzun yıllardır süren iç savaştan kaçan birçok insanın Türkiye gibi çevre ülkelere sığınmak zorunda kaldığını yakından takip ediyoruz. Bugün bu insanlara vatandaşlık verilmesi gündemdedir. Gündemde olmayan ise, bu insanların zaten kuraklıkla baş etmek zorunda olan bir coğrafyadan önünde sonunda, Türkiye gibi çevre ülkelere göç etmek zorunda kalacağıdır.

İnsanlığın yakın gelecekte karşılaşacağı bu sarsıcı durumun sorumlusu ise bugün popüler kültürde “Küresel Isınma” olarak yer etmiş, “İklim Değişikliği” olayı. Eminim özellikle yaşı otuzdan büyük olanlar, iklimde yaşanan değişimlerin şimdiye kadar farkına varmıştır. Artık, daha soğuk kışlar, daha sıcak yazlar yaşandığı gibi, neredeyse bazı bölgelerde uzun soluklu bir bahar hissedilmeden yaza geçildiği görülüyor ve bu tür belki zararsız değişimlerin yanı sıra, her geçen yıl daha fazla sel felaketi haberi de gündeme geliyor.

Tarihte büyük ölçekli iklim değişiklikleriyle karşılaşan insan topluluklarının en sık başvurduğu çözüm göçtür. Fakat bugün her on yılda bir milyarlık nüfus artışı yaşanmasına karşın, bu kadar geniş bir coğrafyada, büyük ölçüde kapitalist ekonomik üretim ve tüketim ilişkileriyle belirlenmiş toplumların bu tür sosyal

değişimleri karşılayabilmesi oldukça zordur. Bu bakımdan, birçok kişi ve kurum tarafından iklim değişikliği ve yol açacağı kitlesel göçler yirmi birinci yüzyılın en büyük sorunu olarak görülmektedir. Avrupa komisyonu 2008 yılında görüştüğü sorunun, yerel değil küresel bir sorun olduğunu vurgulayarak bu konuda uluslararası işbirliğinin elzem olduğunu belirtmiştir.

Bugüne kadar, Modern Çağ olarak bildiğimiz dönemin belki de en büyük kriziyle yakın zamanda karşılaşacağız. Geçmişte, büyük uygarlıkların iklim değişiklikleri nedeniyle çökmesi gibi, bugün bildiğimiz uygarlığın da sonuna doğru yaklaşmakta olabiliriz (Gore, 2004, s.230). Bu bağlamda birçok şeyi yeniden düşünmemiz gerekecek. Bu süreç “mülteci” kavramında olduğu gibi kaçınılmaz olarak, toplumsal hayatımızla ilgili birçok kavramda değişim gerektirmektedir.

Şimdilik bu meseleyi, kurumsal olarak devletler üstlenmiş durumda. Dünyadaki küresel ısınma karşıtı koalisyonun baskılarına rağmen, yakın zamanda bu konuda önemli kararlar alındığı; girişimlerde bulunulduğu ortada. Bu konuda, iki seçenekten bahsedebiliriz:

1. Alınan kararların uygulanması ile CO₂ salınımı azaltılarak küresel ısınma ve sonucundaki iklim değişikliği önlenerek, eski yaşantularımıza dönebiliriz.
2. Bu kararların uygulanmasına rağmen iklim geri dönüşsüz biçimde değişebilir ve tüm ekolojik sistem üzerinde bozucu etkilerine devam edebilir.

Acaba bir ölüm kalım anına mı yaklaşmaktayız? Bu durum bildiğimiz kadarıyla, bugüne kadar yaşadığımız birçok çatışma, mücadele biçiminin üstünde, tür olarak insanın varlığının devam edip etmeyeceği sorusunu önümüze koyuyor. Diğer yandan, bilim ve teknolojideki gelişmeler, insanın artık kendi evrimini, değişimini ele aldığı ve sınırlı koşullara bağlı bir varoluşu aşacağı bir imkân sağlıyor.

Küresel ölçekte yaşanacak bu etkilerin küresel sonuçları olacağı aşikâr. Bu minvalde bu konu, tek tek tüm insanları ilgilendiriyor ve ilgilendirecek. Bu, her türlü ideoloji veya inancın üstünde, ülke sınırlarını aşan, gerçek, nesnel bir konudur. Aynı zamanda daha önce belirttiğim gibi büyük bir krize yol açacak bir konudur. Bu kriz, ciddi yıkımlara olduğu kadar sosyo-kültürel açıdan devrimsel değişimlere de yol açacak bir krizdir.

Kaynakça

- Council of Europe (2008). “Environmentally Induced Migration and Displacement: a 21st Century Challenge”,
- <http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-en.asp?fileid=12098&lang=en> (15/12/2017).
- Gore, A. (2004). Tükenen Dünya. İstanbul: Siren Yayınları.

ÇAĞIN KÖR EDEN TRAJİK TANIKLIĞI: HEIDEGGER VE TEKNOLOJİ ELEŞTİRİSİ

Emrah AKDENİZ¹¹

Heidegger düşünceyi ya da felsefe tarihini ana hatlarıyla iki farklı dönem üzerinden konumlandırır. Düşünce, varolanlarla kurulan ilişki bakımından Sokrates-öncesi ve metafizik dönemler olarak bölümlenir. Sokrates-öncesi dönem, varlığın anlamının ne olduğu sorusunun tematik olmayan, şiirsel bir biçimde dile getirildiği bir dönemdir. Varlığın anlamının ne olduğuna ilişkin soru, Heidegger'e göre aslında aynı zamanda “*varolanların nasıl olup da varlığa geldiğine*” ilişkin, fakat metafizik düşüncenin kurucusu olarak gördüğü Platon ve sonrasıyla birlikte unutulduğunu düşündüğü bir sorudur. Platon bilmenin ya da bilginin eylemle eşleştiği, eylemde bulunanın eylemlerini belirleyebildiği, varlığın anlamsallığındaki/salınımsallığındaki trajik vurgunun ortadan kalktığı, sınırları bilindik, denetlenmesi olanaklı bir dünyanın resmini çizer; oysa Heidegger'e göre, klasik metafiziği ıralayan söz konusu *bilmek* ya da *bilmeyi istemek* tutumu, tam da temelinde denetlenmesi olanaklı görünmeyen güçler bulunan ve kendini teknolojik olarak açan bir çağa işaret eder. Modern çağda *Varlığın anlamı*, birimlere indirgenerek sayısallaştırılan bireylerin, artan bir hızla ortadan kalkan ve yalnızca mutlak

11 Doç.Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Felsefe Bölümü

bir Şimdi olarak deneyimlenen bir zaman ve uzamsallığın, varolanları *el-altında* istifleyen tüketici bir makineleşme görünümünün içinde *geri çekilmiş* durumdadır. Bu bağlamda Heidegger, modern çağı anlamının ya da onunla karşılaşmanın yolunu, kökene dönüş olarak adlandırdığı Sokrates-öncesi döneme, bu döneme karakteristik özelliğini veren düşünürlerin dile getirdiklerine dönüşte bulur. Teknolojinin kendisini *tekhne* olarak açtığı ve Herakleitos, Anaksimandros ya da Sofokles başta olmak üzere dönemin önde gelen kimi şair-düşünürlerinin varoluşun özünde yatan trajik yaşam vurgusunu (yani varlığın anlamı sorusunu) öne çıkarttıkları bu dönem, aynı zamanda düşünür açısından modern çağın içinde bulunduğu krizin görülmesinde de kaçınılmaz bir anlam taşır; bu bağlamda Heidegger, örneğin Kral Oidipus tragedyasını, metafizik tutumun, eş deyişle varoluşun taşıdığı yersiz-yurtsuzluğun ifadesi olarak modern insanın ve içinde yaşanılan çağın köklü bir yorumu ve eleştirisi olarak okur. Geçmişe dönük otantik bir düşünme tutumu ile unutulmanı anımsama (Denken-Andenken) Heidegger'in düşüncesinde aynılaşıyor yeni bir dilin, yeni bir düşünme biçiminin, yeni olanaklıkların alanını açar ve düşünüre çağına tanıklık etme sorumluluğunu yükleyerek onu çağının karşısında trajik bir figüre dönüştürür; dolayısıyla düşünme etkinliğini (Denken) şükran duyma/şükretme (Danken) etkinliğiyle eşgüdümleyerek birleşen ve teke dönüşen bu kapsayıcı etkinliğin odağına “Varlık” sorusunu/sorunsalını koyan Heidegger, odakta yer alan ve yanıltıcı bir biçimde sadece varlıkbilimin alanınca kapsanıyormuş gibi görünen bu temel soru bağlamında hem teknolojik akışın ağında seyretmekte olan modern çağa ilişkin bir eleştiri geliştirir hem de düşüncenin ya da, Heidegger'in ifadesiyle, klasik metafizik ya da metafizik tarihinin moderniteyle olan içsel bağına işaret ederek düşünür sorumluluğunun göstergesi olarak yorumlanabilecek bir ethosu görünür kılar. “Varlık” sorusunu sormak ne demektir? Bu soru ilk defa Heidegger tarafından mı sorulmaktadır? Peki, o halde Heidegger'i bu soruyu sormada diğer düşünürlerden ayıran temel nokta ya da noktalar nelerdir? Aslında Heidegger için “Varlık” sorusu felsefe tarihi içinde doğru bir biçimde sorulabilmiştir; fakat sorunun soruluşu beraberinde soruyu sormanın unutulduğu ve dolayısıyla hakiki ya da otantik düşünme sürecinin kesintiye uğratıldığı bir dönemi de getirmiştir; bu nedenle Sokrates-öncesi dönem bu sorunun sorulduğu dönem olması nedeniyle Heidegger için özel bir önem taşır. “Varlık” ilk defa bu dönemde yaşamış olan ve klasik düşüncenin filozof tipinden başka türlü bir düşünür tipi olarak karşımıza çıkan düşünürlerce soru konusu edilmiştir. Burada dikkat çeken nokta bu düşünürlerin düşüncelerini sistematik bir

biçimde dile getirmekten çok, kendilerini çoğu zaman şiirsel biçim aracılığıyla ifade etmeleridir. Heidegger'e göre "Varlık" sorusu, ilk defa Anaximandros, Herakleitos, Parmenides, Sofokles gibi şairle filozof arasında konumlanan düşünürlerce sorulmuş ve "Varlığın" anlamı da kendini ilkin bu soru aracılığıyla açmıştır. "Varlık nedir?" sorusunu otantik bir biçimde sorabilmiş bu şair-düşünürleri biçimsel olarak aynı ama aslında öz olarak farklı bir soru soran diğer filozoflardan ayıran başlıca nokta bu düşünürlerin soruyu sorarken aslında "Varlık nedir?" diye sormaktan öte "Varolanlar nasıl oluyor da varlığa geliyor?" diye sormalarıdır; buna karşılık diğer filozoflar soruyu sanki "Varlık" da diğer varolanlar gibi bir varolanmış gibi sormakta ve *Varlıkla* varolanları aynılaştırmaktadırlar; oysa "Varlık" herhangi bir varolan değildir; tersine adeta her varolanla birlikte kendini gösterir gibi olan ve bizzat böyle oluşuyla da neredeyse yok hükmünde seyreden bir oluş, bir devinimselliştir. Varlığın neredeyse hiç hükmünde bir oluşa işaret ediyor olması ile bunun Batı düşünce tarihince unutulmuş, Heidegger açısından kökenlere dönerek unutulmuş anımsanması ya da başka bir şekilde söylenecek olursa, doğru soruyu sorarak hakikatin tekrar ele geçirilmesi sorumluluğunu yükler düşünürü. Bu nedenle "Varlığın anlamına" ilişkin soru, düşünür için vazgeçilmez, tarihsel ve otantik anlamı olan bir sorudur. Sorunun otantik oluşu, kökene ilişkin oluşuyla, kökene ilişkin oluşu ise klasik metafiziğin, üstünü örttüğü bir soru oluşuyla ilgilidir. Böylece Heidegger'in batı metafizik tarihinin orijinal haliyle sormayı unuttuğu ve nesneleştirerek öznenin karşısında konumlandırmak suretiyle anlamlandırmaya ya da kavramaya çalıştığını söylediği "Varlık", "Varlığın anlamı" sorusu bağlamında ilk defa durağan bir yapı olarak değil, yok hükmünde olanla bağlantısında ya da devinimselliği içinde görünür olur. Varlığı bu haliyle Sokrates-öncesi düşünürler daha sonra Latin kültürü tarafından *natura* olarak alınıp çevrilen *phusis* kavramıyla yorumlarlar. Sokrates-öncesi düşünürler için ne anlam taşımaktadır *phusis* kavramı? Evrenin sadece tek tek var olanların oluşturduğu türden bir devinimsellik olarak görülmediği bu düşünsel evrede *phusis*, en temel anlamıyla "[...]açılmayı (örneğin bir gülün açması, tomurcuklanması) gibi kendini açan açığa çıkmayı, böylesi bir açığa çıkışta görünmeyi, kendini tutmayı ve açıklıkta kalmayı, kısaca açığa-çıkma-duranı dile getirir." (Heidegger, 2000, s.15) Oysa bu yapı, "[...]metafiziğin başlangıcına denk düşen antik Yunan'ın geç dönemi ve Roma dünyasıyla birlikte kendini gösteren ve gizleyen bir ilişki biçiminden insanın algıladığı, algısına sunulan bir konuma getirilmiştir." (Naas, 1999, s.81) Böylece Varlık, algıyla ön plana çıkan etkin bir özne dolay-

mında kökensel anlamdaki devinimselliğini yitirmiştir. Heidegger'in belirttiği gibi kökensel anlamı göz önünde bulundurularak anlaşılan phusis, *bakılan* her yerde görülebilir. Bu bağlamda bütünlüklü bir yapı olarak gördüğümüz doğanın her türlü oluşumunda, Sokrates-öncesinde yaşayan bir şair düşünür için phusis'i deneyimlemek olanağı vardır. Phusis sadece doğadaki açığa gelişlere ve görünlümlere değil varolanlar ile varolanların Varlığa geldikleri ve Varlıktan geri çekildikleri bir açıklığa da işaret eder. Açıklık ise Heidegger'in burada, dünyada-oluşumuzu anlatmak için kullanmayı seçtiği Da-sein kavramında düğümlenir. Böylece bir tür devinimselliği ya da salınımsallığı dile getirdiği düşünülen phusis, içinde doğanın her türlü açılımının da kapsandığı; fakat içine “insanı” da dahil edebileceğimiz binbir türlü oluşumu kapsayan bir akışkanlık olarak yorumlanır. Bu akışkanlığın odağında Da-sein bulunur; dünya-içinde-oluşun ifadesi olarak Da-sein'in en temelde yatan belirlenimi ise kendi kendisiyle özdeş olamama, yitimli ya da ölüme-doğru-oluş halidir. Temel belirlenimini yitimliliğin oluşturduğu varoluş ya da dünyada-oluş hali, metafiziğin “*animal rationale*” olarak konumlandığı, varolanlarla arasına mesafe koyarak kendini varolanlara dikte ettiren, ilişkiye geçtiği her durumda ilişkiye geçtiği her neyse onu ussallaştırarak kendini sürekli bir biçimde kendi merkezinden, merkezde kalacak biçimde tekrar tekrar üreten klasik öznenen farklıdır. Bu bağlamda “Varlığın anlamı”ni sormayı unutan tam da klasik özne anlayışının egemenliğindeki metafizik düşüncedir ve bu anlamıyla metafizik düşüncenin modern dünyada kendini gösterme biçimi teknolojidir; oysa Sokrates-öncesi düşünürlerle birlikte insanın *dünyada-oluşunun* anlamı sorulur; dolayısıyla Varlığın anlamı sorusu aslında bizim dünyadaki konumumuzun ya da konaklayışımızın anlamına ilişkin bir soruya dönüşür. Bu nedenle Heidegger için Varlığın anlamı sorusu bir “nelik” değil, bir “nasıllık” sorusudur ve buradaki “nasıllık” sorusu poetik ya da şiirsel olana kökensel bir bağlantısallık içinde bir teknolojizmeleştirisi olarak düşünülmektedir. Bir “nasıllık” sorusuna dönüşen Varlığın anlamı sorusu –Heidegger'in düşünce yaşamı boyunca sürekli olarak unutulmuş diyerek dipnot düştüğü devinimsellik ya da açıklık yorumlarıyla birlikte- varoluşu özünden belirleyen ve trajik olanla ilgili bir akış haline işaret eder. Bu bağlamda kadim Yunan'ın dünya kavrayışı, Heidegger için, trajedinin Varlıkla, Varlığın açılımıyla olan kökensel bağı nedeniyle trajik olarak anlaşılır. Varlık trajedisi nitelemesiyle Heidegger, batı metafiziğinin, özellikle de Platon'la birlikte başlayan ve Varlıkla görünenler arasına ulaşılamayacak bir sınır çeken düşüncenin oluşturduğu aşılabilir alanın kesintiye uğratılmasının olanağına vurgu

yapar. Bu noktada Heidegger için önemli olan, “[...]metafizikten Varlığın hakikati üzerine düşünmeyi geçişi başarmaktır.” (Heidegger, 1991, s.21) Burada artık söz konusu olan, Varlığın metafizik gelenek içinde yükseltilmiş olduğu durağan ve değişmez, yaşanan dünyayla bağlantısı olmadığı için ulaşılamayan yukarılardaki konumundan aşağı indirilme tasarısıdır. Bu bağlamda Heidegger, devinimsellik anlayışıyla birlikte zamansallığın, eş deyişle yitimliliğin, dünyadaki varolanlar arasında devinmenin yolunu açar; Varlığın açıklığında durmanın ve ona katlanmanın, bu riski almanın, yolda olmanın, başka bir deyişle “insan” olmanın ne demeye geldiğini kaçırmış olan batı metafiziğinin sabitleyici, sabitleyerek tasarımlar haline getiren ve bu nedenle de kendini teknoloji olarak nesneleştiren geleneksel anlayışından saparak, bu yitimliliğin beraberinde getirdiklerini, ölümlülere sunduklarını, kısacası *var olanların nasıl olup da Varlığageldiklerini* bozulmamış biçimiyle Yunan poetikası ve düşüncesinde bulur: “[...] varoluşumuzu saran ve temellendiren anlaşılmazlığın alacakaranlığı olarak yeryüzünde” (Young, 2001, s.9) oluşumuzun anlamını bu düşüncede sarsıcı bir biçimde açığa çıkan trajedide görür; çünkü trajediye konu olan şey bu yeryüzü üzerindeki poetik (yaratıcı ve yıkan) konaklayışımızdır. Poetik konaklayış, bizim dünyadaki oluş biçimimizdir. Yeryüzündeki konaklayışımız açıklığın kendini sürdürme öyküsüdür: “Dünya, varolanlar ya da varolanların alanı değil de varlığın açıklığı anlamına gelir. İnsan, var oldukça insandır; o, varlığın açıklığında durur. Dünya, insanın atılmış özü temelinde içinde durduğu açıklıktır.” (Heidegger, 1998, s.266) İnsanın kendisini atılmışlığı içinde bulduğu açıklık ve kendini kendi açıklığında sürdürüşünün, kendi kendisiyle özdeş olamamaktan kaynaklanan ebedi yersiz yurtsuzluğunun ve yabancılığının bir ifadesi olan trajik ve bunun görülebilir olması Heidegger için bizzat otantik felsefi-düşünsel etkinliğin ve içine teknolojiyi de alan metafizik eleştirinin özünü oluşturur; zira Varlığın sabit olmayan ve kendini bir tür açma-kapama devinimselliği içinde gösteren salınımı ancak Varlığa yapıcı ve yıkıcı bağlarla bağlanan bir varoluş kavrayışı üzerinden anlaşılabilir; yoksa varolanlarla Varlık ilişkisini özne-nesne ikiliği üzerinden biçimlenen bir düşünce aracılığıyla olanaklı görünmemektedir. Varlığa yapıcı ve yıkıcı bağlarla bağlanmış olmak ne demektir? İnsanın yeryüzündeki poetik konaklayışından ne anlaşılması gerekir? Poetik konaklayış Heidegger, poiesis sözcüğünün yaratmak, yapmak anlamlarına gelen ve bu bağlamda teknolojinin kökeni olan tekne’yi de içeren kök-anlamı üzerinden düşünür. İnsanın varolanlarla ilişkisi varolanları Varlıklarına teslim ettiği yapıcı ve yaratıcı bir ilişkidir; ama bu yaratıcılık bir ta-

raftan da yıkıcıdır; her iki durumda da insanın Varlıkla ilişkisi yazgısal ve kaçınılmazdır. İnsanı yeryüzü üzerindeki konaklayışının özünü yıkıcılıkla da sonlanabilen bir yaratıcılık atılımı oluşturur. Dolayısıyla insan, varolanlarla varlık üzerinden kurduğu ilişkilerde ne denli hesap kitap yapsa da öngöremediği durumlarla ya da kimi sonuçlarla karşılaşma olasılığı her zaman için söz konusudur. Varlığın kendini açma biçimlerinden birisi olan ve modern çağa da damgasını vuran teknoloji, Heidegger için, dünya-içinde-oluşla Varlık ilişkisinin bu ikili karakterine örnek olması açısından önem taşır. İçinde bulunulan çağın temel özelliği, öznenin varolanlarla kurduğu ilişkiyi, öznenin kendisini de bu egemen ağın dışında bırakmayarak, metalaştırmak suretiyle sürekli kullanıma hazır ve indirgemeci bir bakış açısı ile gerçekleştirmesidir. Bu durum, Heidegger'e göre insanın dünyada-bulunuşunun poetik ya da trajik özünü göstermesi ve düşünceyi Sokrates-öncesi döneme bağlaması açısından önemlidir; zira bizzat modern çağ ve bu çağın teknolojik açılımı Sokrates sonrası düşüncenin, yani metafiziğin doğal bir sonucudur. Heidegger'in yorumu bağlamında bakıldığında Yunan trajedisinin bize gösterdiği, insanın Varlıkla kurduğu ikili ilişkinin (yaratıcı-yıkıcı), söz konusu ilişkinin odağında gibi görünen insanı da alaşağı eden salınımsal bir ilişki olduğu hakikattir; bu hakikat, Heidegger'in, insanın özüne ilişkin olarak dile getirdiği "[...]insanın yeryüzünde hem yersiz hem de yuvada oluşu poetiktir." (Heidegger, 1996, s.120) tümcesinde gizil olarak görünür olmaktadır ve bu bağlamda aslında insanın poetik bir temel olduğunun savlanması, onun *var oluş hakikatinin* dile getirilmesinden başka bir şey değildir. Yitimliliği içinde insanın Varlıkla olan kökensel ilişkisi, diğer varolanlar arasındaki Varlığa aitliğinden ileri gelen yersizliğinden kaynaklanan özel konumu, batı metafiziğinin gözden kaçırdığı bu temel durum, kelimenin kökensel anlamıyla poetik-trajiktir ve bu anlamda Heidegger için Sokrates öncesi dünyayla, şiirin ve hakikatin birarada bulunduğu dünyayla diyaloga girmek, Varlıkla, Varlığın anlamıyla, kısacası temelsizliğinin bir görünümü olarak poetik temelle, yani insanla yüz yüze gelmek, özümüzün açılımı olan bu poetik temelin dipsiz uçurumuna açılmak anlamına gelmektedir. Bu uçuruma, eş deyişle trajik olana açılmak, Heidegger için maruz kalınan teknoloji çağının da anlamını ortaya çıkaran bir işleve sahiptir; içinde yaşadığımız çağın akrebi ve yelkovanı artık şairin de dediği gibi mahrumiyet anını göstermektedir. "Zaman, yalnızca tanrı öldüğü için değil; fakat ölümlüler neredeyse kendi ölümlerinin ayırına varmaktan aciz oldukları için mahrumiyet zamanıdır." (Heidegger, 2001, s.94) İşte Heidegger'in şiirle trajediyle, dolayısıyla Sokrates-öncesi düşünceyle uğraşısı,

bizim *meta-fizik* özümüz olarak yerselliğimizi imleyen yitimliliğimizden kaynaklanan açılımın, kendini çağ içinde gizleyerek gösterdiğinin, bunun da bu devinimi, teknolojik dönem olarak kendi kökenini unutan bir salınım biçiminde, içinde bulunduğumuz çağı belirleyerek yaptığının, dolayısıyla artık burada söz konusu olanın yazgısal anlamıyla trajedi olduğunun, metafiziğin içinde kalınarak görülmesi olanaklı olmayan bu durumun, ancak trajik bir bakış aracılığıyla açıklığa kavuşturulabileceğinin bir ifadesidir; çünkü bizzat “[...]trajedi gözlerimizi böylesi bir hatanın-yanılsamanın hakikatine açma işidir. Metafiziksel bu hakikate karşı körlüktür; trajik yadsımadır.”(Schmidt, 2001, s.244) Böylece trajedi hem geri dönülen hem de bu geri dönüşe yön veren, hatta onu başlatan, kalkış noktası olarak döngüsel-yazgısal yapısıyla görünür olmaktadır. Bu bakımdan trajedinin ya da şiirin Heidegger’de insanın Varlıkla kurduğu ilişkinin poetik-trajik ve teknolojik özünü, gene bu salınımın trajik doğasından dolayı, gör(e)meyen batı metafiziğinin aşılmasında, bu metafiziğin kendi üzerine örttüğü perdenin aralanmasında yönelinen, geri dönülen bir kaynak olduğu söylenebilir. Sonuç olarak böylesi bir kaynak olarak hakiki düşüncenin şüphesiz ki Heidegger için şiirsel olmaktan başka bir yolu yordamı gözükmemektedir.

Kaynakça

- Heidegger, Martin, (1996) Hölderlin's Hymn to the Ister. Indiana University Press
- Heidegger, Martin, (1999) Pathmarks. Cambridge University Press
- Heidegger, Martin, (2000) Introduction to Metaphysics. Yale University Press
- Heidegger, Martin, (2001) Poetry, Language, Thought. Perennial Classics
- Naas, Michael, (1999) The Presocratics after Heidegger "Keeping Homer's Word", pp.73-99, State University of New York Press,
- Schmidt, Dennis, (2001) On Germans and Other Greeks, Indiana University Press

BİR BİLİM FELSEFESİ PROBLEMİ OLARAK BİLİMİN TİCARİLEŞMESİ

Umut MORKOÇ¹²

Giriş

Akademik bilimsel etkinliğin yürütüldüğü mecraların başında gelen üniversitelerin, ekonomi ve piyasayla olan ilişkileri 20. Yüzyılın son çeyreğinden itibaren akademik bilimsel etkinliğin mahiyeti üzerinde oldukça belirleyici olmaya başlamıştır. Günümüzde bilimsel etkinliğin yapısı gereği büyük oranda üniversiteler ve enstitüler çatısı altında yürütüldüğü göz önüne alınacak olursa, piyasaya uyum sağlama sürecinin bilimsel etkinliği doğrudan etkileyeceği savı daha da anlaşılır hale gelecektir. Bu sebeple, bilimsel etkinliğin mahiyetini anlamaya çabalayan bir bilim felsefesi soruşturmasının, mevcut problemlerinin yanına piyasa ve bilimsel etkinlik arasındaki ilişkiyi de eklemesi gerekmektedir.

Çalışmamızda “bilimin ticarileşmesi” ifadesiyle temel olarak, akademi çatısı altında yürütülen bilimsel etkinliklere işaret edilmektedir. Bu noktada, bilimin ticarileşmesiyle yükseköğretimin ticarileşmesini de birbirinden ayırmak

12 Arş. Gör. Dr., Adıyaman Üniversitesi Felsefe Bölümü

gerekmekir; zira içinde bulunduğumuz dönemde yükseköğretim kurumlarının sertifika programlarından, spor kulüplerine, üniversitenin fiziki olanaklarının piyasaya arz edilmesinden, üniversite içerisindeki ticari işletmelere uzanan bilim dışı ticari etkinlikleri de önemli bir kalem oluşturmaktadır. Bilimin ticarileşmesiyle dar anlamda, bilimcinin uzmanlığının ya da bilimsel etkinlik sonucunda elde edilen ürünün alınır/satılır olmasını; geniş anlamda, bu etkinliğin ya da bu etkinlik sonucunda elde edilen ürünün değerinin ekonomik kriterlere referansla belirlenebilir olmasını anlıyoruz. Başka bir ifadeyle, bilimin ticarileşmesi dar anlamıyla, bilimsel etkinliğin piyasanın bir unsuru olması, bilimsel ürünün alınıp satılması manasına gelirken; geniş anlamıyla, bilimin içinde var olduğu ve aynı zamanda ürettiği değerlerin ekonomik kriterlere referansla belirlenir hale gelmesine işaret etmektedir. Bilimsel etkinliğin değerinin ekonomik kriterler aracılığıyla belirleniyor olmasından hareketle, bilimin piyasadaki değişim değeriyle tarif edilen bir ürün olarak kabul edilmesi sürecini *bilimin metalaşması* olarak tanımlayabiliriz (Radder, 2010, s.4).

Bilim ve piyasa entegrasyonunu sağlama açısından en ‘başarılı’ ülke ABD’dir ancak Avrupa Birliği ülkelerinin çeşitli açılardan ABD’nin sunduğu bu ideale erişebildiği de söylenebilir (İrzık, 2013, s.2376). Ancak ABD ve AB’yi ticarileşmiş akademik bilim anlayışının uygulanması açısından merkez kabul edecek olursak, çeperde kalan ülkelerin de böyle bir ideale doğru hareket ettiklerini ya da en azından bu yönde bir irade sergilediklerini söyleyebiliriz. Son yıllarda birçok ülkenin yükseköğretim planlarını süsleyen “girişimci üniversite”, “üniversite-sanayi işbirliği” gibi ifadeler bu iradenin göstergeleridirler. Bu konuda başı çeken disiplinler ise farmakoloji, biyomedikal, moleküler biyoloji ve genetik, bilgisayar bilimleri ve bilişim gibi ekonomik anlamda gelecek vaat eden ve piyasanın ihtiyaçlarıyla uyumlu disiplinlerdir.

Akademik Bilimin Ticarileşmesinin Kısa Tarihi

Bilim ile piyasa arasında kurulan ilişkiyi, 20. Yüzyılın son çeyreğinde yaşanan dönüşümlere dayandırsak da, bu değişimlerin motivasyonu olan düşünüş tarzının II. Dünya Savaşı sonrasında ABD’de ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bir etkinlik olarak bilimi, II. Dünya Savaşı’nın kazananları arasında sayabiliriz; zira bilim II. Dünya Savaşı’yla beraber, dünyayı değiştirme ve dönüştürme yeteneğine sahip bir etkinlik olduğu konusunda rüştünü ziyadesiyle ispat etmiştir. Roket ça-

lışmaları, kriptoloji, atom çalışmaları ve penisilin, kazandığı bu “prestij”in başlıca nedenleri arasında sayılabilir. Bu dönüştürücü gücü dolayısıyla bilim, ülkelerin politik ve dolayısıyla ekonomik ideallerine ulaşmaları noktasında vazgeçilmez bir araç haline gelir. Henüz savaşın külleri soğumadan 7 Kasım 1944 günü ABD başkanı Franklin Roosevelt’in Amerikan Bilimsel Araştırma ve Geliştirme Bürosu başkanı Vannever Bush’a yazdığı mektup bu prestijin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Roosevelt mektubunda, Amerikan Bilimsel Araştırma ve Geliştirme Bürosu’nun savaş sırasında teknik sorunları çözmede gösterdiği başarıları över ve bunun için teşekkür eder. Mektubun asıl amacını ise bilimin bu yetilerini barış döneminde de “kamu sağlığı”, “yeni iş alanları yaratma” ve “Amerikan halkının yaşam standardını arttırmak” için kullanılabilme arzusu oluşturmaktadır. Roosevelt bu amaçla Bush’tan şu dört soruya yanıt vermesini ister:

1. Ulusal askeri güvenliği sağlamak için neler yapabiliriz?
2. Salgın hastalıklarla nasıl mücadele edebiliriz?
3. Hükümet, kamunun ve özel sektörün bilimsel faaliyetlerine ne şekilde katkıda bulunmalı?
4. Potansiyel sahibi Amerikan gençliğinin bilimsel yetenekleri ne şekilde açığa çıkarılabilir?

Roosevelt’in bu soruların yanıtını bilimde bulabileceğine dair inancının tam olduğunu mektubunun sonundaki şu ifadelerinden anlayabiliriz: “Zihnin yeni sınırları önümüzde ve onlara bu savaşta sahip olduğumuz vizyon ve yürekliliğin aynısıyla akın edilirse daha dolu dolu ve verimli bir istihdam ve daha dolu dolu ve verimli bir yaşam yaratabiliriz” (Roosevelt,1944). Roosevelt’in büyük umutlar yüklediği beklentileri yanıtsız kalmaz, büro başkanı Bush’tan 1945 yılının Temmuz ayında kapsamlı bir yanıt alır. *Bilim: Sonsuz Sınır* başlıklı ve rapor mahiyetindeki bu yanıt ABD’nin bilim politikalarını anlamak açısından oldukça kritik bir metindir. Metni bu derece önemli kılan, metnin içeriğinden ziyade 1945-1970 yılları arasında ABD’nin bilim politikalarını şekillendiren temel metin olmasıdır. Bush’un bu kapsamlı raporu birçok açıdan çağımızın yaygın kabul gören ve ideal olarak belirlenen, ekonomik kaygılarla motive olan bilim politikalarına aykırı bir nitelik taşımaktadır. Bush bu raporda Roosevelt’e; kar amacı gütmeyen bilimsel çalışmaların desteklenmesi, temel bilim araştırmalarına ayrı bir önem ve destek

verilmesi, bilimsel araştırma faaliyetlerine içsel bir otonomi tanınması ve bunun için gerekli özgürlük alanının tesis edilmesi önerilerinde bulunur (Bush, 1945). Bush'un bu önerilerinin, federal hükümetin 1950 sonrası düzenlemeleri göz önüne alındığında, büyük oranda dikkate alındığı söylenebilir. Nitekim bilim alanında ABD'nin 1950 sonrasında yakaladığı ivme ve Amerikan biliminin "altın çağı" bu raporun vazettiği bilim politikalarıyla ilişkilendirilmektedir (Goodstein, 1997, s.330).

1970'lere gelindiğinde ise ABD bilim politikasında köklü değişikliklere gider. Ekonomik durgunluk ve AB ülkelerinin ve Japonya'nın güçlü birer endüstriyel rakip olarak ortaya çıkması bu değişimin başlıca nedenleri arasında kabul edilmektedir. Günümüze kadar, gerek ABD gerekse ABD dışındaki ülkelerde güç kazanarak devam eden bu politika değişikliğinin ilk kıvılcımını 1980 yılında iki Amerikalı senatörün sundukları yasa tasarısının kabul edilmesinin yaktığı söylenebilir. Bayh-Dole yasası olarak bilinen bu yasaya göre, "kâr amacı gütmeyen organizasyonlar veya küçük işletmeler, federal bir kurumla yaptıkları AR-GE sözleşmesi, işbirliği anlaşması veya kurumdan aldıkları araştırma desteği ile yaptıkları araştırmalarda ortaya çıkan buluşlar üzerinde hak sahibi olabilmektedirler." Böylelikle bilimsel araştırma süreçlerinin mülkiyet niteliği taşımasının önü açılmış olur. Başka bir ifadeyle, bilimsel araştırmaların ve bu araştırmalar sonucunda elde edilen ürünün ya da verinin alınır/satılır bir meta olmasının önü açılmış olur.

Bilimsel etkinliğin başlangıcından, sonucunun elde edilmesine kadar tüm aşamalarına bakışta meydana gelen bu köklü motivasyon değişikliğinin akademiye karşılığı ise, *girişimci üniversite* olmuştur. Bilginin üretildiği yerler olan üniversiteler, girişimcilik sıfatıyla beraber ne tür bilgiyi ne kadar üreteceklerini, bu bilgiyle piyasa arasındaki ilişkinin ne şekilde sağlanacağını gözetten bir strateji gütmeye duruma gelmişlerdir. Dünyada geniş bir şekilde kabul gören girişimci üniversite endeksine göre girişimci bir üniversiteden; bilimsel ve teknolojik araştırma yetkinliğine, bir fikri mülkiyet havuzuna, girişimcilik ve yenilikçilik kültürüne sahip olmasının yanı sıra piyasa ile etkileşim içerisinde olmak suretiyle ekonomik ve ticari hayata katkı sağlaması beklenmektedir. Bu beklentilerin karşılanabilmesi için üniversitenin atması gereken başlıca adımlar ise şunlardır:

- Üniversite bir çözüm sunma mekanizması işlevi görecektir şekilde hareket etmelidir,

- Talep temelli bilgi üretimine geçilmelidir,
- Bilginin dağıtımı için kanallar oluşturulmalıdır (Teknoparklar, teknoloji transfer ofisleri, bilim parkları)¹³.

Görüldüğü gibi, soru sormaktan ve sorun çıkarmaktan korkmayan, bilgiyi her zaman işlevi için değil bilginin kendisi için de arayan, bilgi üretim sürecini piyasanın ihtiyaç ve talepleriyle şekillendirmeyen bir üniversite anlayışı girişimci üniversite idealiyle çelişmektedir. Bilimsel faaliyetlerin motivasyonunda ve üniversitenin misyonunda meydana gelen bu değişimle beraber üniversiteler ile piyasa/sanayi/özel ticari girişimler arasındaki işbirliği hız kazanmıştır. Özel şirketler büyük ekonomik getiri potansiyeli taşıyan ve üniversitedeki akademik imkanlar aracılığıyla mümkün olan bilimsel araştırma ve yetişmiş insan kaynağının peşine düşerken, üniversiteler ve üniversite çatısı altında faaliyet gösteren araştırmacılar yeni gelir kapılarına sahip olurlar. Teknik bilimler ile meşgul olan bilimciler piyasada hızlıca tüketilebilen yeni teknolojiler üretmeye yoğunlaşırken; ekonomistler, işletmeciler, hukukçular gibi piyasanın enformasyon ihtiyacına cevap verebilecek bilimciler akademik yetenek ve birikimlerini danışmanlıklar aracılığıyla ticari bir gelire dönüştürmeye başlamışlardır. Ürünleri alınır/satılır nitelik taşımayan disiplinler ise gitgide itibar kaybetmeye ve faaliyetlerini yürütecek kaynaktan mahrum kalmaya başlamıştır.

Buradan hareketle girişimci üniversite anlayışının önemli bir sonucunun bilimin metalaşması olduğunu söylenebilir. Metalaşan sadece, bilimsel etkinliğin sonucunda elde edilen ürün değil aynı zamanda bilimsel etkinliğin kendisi olur. Bu süreç belli bir yerde belli bir dönemde yaşanan bir dönüşüme değil, “üniversite nedir/ne olmalıdır?” sorusuna verilecek, üzerinde yaygın bir şekilde uzlaşılan bir yanıtı işaret ettiği için bilimin mahiyeti açısından da kimi önemli sonuçlar doğurmuştur. Bu sonuçlardan en kuşatıcı olanı akademik bilimsel etkinliğin arz-talep dengesi içerisinde şekillenen piyasanın bir unsuru olarak belirlenmesidir. Böylece bilimciler bilimsel etkinlik süreci içerisinde verimlilik, üretkenlik, karlılık gibi ekonomik parametreleri gözetmek durumunda kalır. Akademi, her ticari işletme gibi, bütçe kaygısıyla ekonomik ve dolayısıyla ideolojik manipülasyona açık hale gelir. Böylelikle, bilimin nasıl bir etkinlik olduğunu anlamaya çalışan ve nasıl bir

13 Bkz. Tübitak “Girişimci ve Yenilikçi Üniversite Endeksi Gösterge Seti” ve OECD “A Guiding Framework for Entrepreneurial Universities”.

etkinlik olması gerektiği üzerine söz söylemeye çalışan kişilerin karşısına bilimin ticarileşmesiyle birlikte yeni bir problem alanının ortaya çıktığı söylenebilir.

Ticarileşen Bilimin Problemleri

Bilimsel etkinliğin kendisinin ve bu etkinlik sonucunda elde edilen ürünün ticari bir nitelik kazanmasıyla beraber bu ürünle ilgili bir mülkiyet sorununun da ortaya çıkması kaçınılmazdır. Metalaşan bilimin mülkiyetine dair tartışmalarla beraber ortaya çıkan patentleme sorunu bilim açısından birçok hukuki ve ahlaki problemi de beraberinde getirir. Bu sorunları en genel hatlarıyla iki ana başlık altında dile getirebiliriz: İnsanlığın ortak deneyimleriyle, yıllara yayılmış bilimsel çalışmalarla, dünyanın sair yerlerinde birçok bilimcinin ortak çabalarıyla etkileşerek var olan bir bilimsel etkinlik ya da ürününün mülkiyet hakkı nasıl tayin edilecek? Bu tarz bir mülkiyet hakkı, nitelikli bir bilimsel çabanın yürütülmesi için gerekli olan deneyim havuzuna erişimi engellemek suretiyle muhtemel bilimsel başarıların önünde engel oluşturmaz mı?

Oncomouse vakası olarak adlandırılan vaka üzerine yapılan tartışmalar patente ilişkin yürütülen bu problemleri daha anlaşılır kılacaktır. 1980’li yılların ilk yarısında kanser araştırmaları için Harvard Üniversitesi Tıp Fakültesi’nde genetik yapısı değiştirilerek kanser araştırmalarında kullanılacak bir fare üretilir. Harvard Üniversitesi kanser araştırmalarında oldukça işlevsel olacak olan oncomouse için patent başvurusunda bulunur. ABD Patent Ofisi 1988’de bu canlının patentini Harvard Üniversitesi’ne verir¹⁴. Dolayısıyla herhangi bir araştırma da oncomouse kullanılması artık Harvard Üniversitesi’nin iznine tabidir¹⁵. Patentlemeye ilişkin yukarıda sorduğumuz temel sorular oncomouse örneğinde vücut bulmuş olur: Bir yaşam formunun mülkiyeti mümkün müdür? Kanser araştırmaları gibi tüm insanlığın geleceğini etkileyebilecek hayati bir araştırma sorusuna dair yapılacak yeni araştırmalar patent, telif gibi meselelerle güçleştirilmiş olmaz mı? Nitekim oncomouse örneği özelinde daha da genişletebileceğimiz bu sorular çer-

14 Bir farenin genetiğiyle oynanıp kansere meyilli bir oncomouse üretilmesi hayvan hakları ya da bilim etiği açısından üzerine kafa yorulması oldukça elzem bir tartışmadır; ancak çalışmamızda ele alacağımız problem bir farenin oncomouse haline getirilmesi değil, bir oncomouse’un oncomouse™ haline getirilmesidir.

15 Dünyaca ünlü iş ve ekonomi dergisi *Fortune* oncomouse’u 1988 yılının “en iyi ürün”leri arasında sayar: <http://www.apnewsarchive.com/1988/Fortune-Names-Its-88-Products-of-the-Year/id-222b847b58f9552763a1c252b260f50e>

çevesinde hukuki ve ahlaki birçok tartışma yürütülmektedir. Örneğin ABD Patent Bürosu Oncomouse'a patent verirken, Avrupa Patent Ofisi (EPO) 2004 yılında oncomouse'un *müstakil bir hayvan türü* olarak kabul edilemeyeceğini şerh düşerek patent vermeyi kabul eder¹⁶. Kanada'da ise mevzu, muhalefet edenlerin de etkisiyle yüksek mahkemeye kadar taşınır ve mahkeme *yüksek yaşam formlarının* patentlenemeyeceğine karar verir¹⁷.

Kabaca ele aldığımız bu örnek, bilimsel ürünlerin telifiyle beraber ortaya çıkan durumun, bilim hukuku ve bilim etiği açısından ne gibi tartışmalara gebe olduğunu göstermektedir. Ancak bu değişim sadece bilimin nasıl bir etkinlik olması gerektiğine dair yürütülecek normatif tartışmayı tetiklemez, aynı zamanda bilimin ne olduğuna dair daha kapsayıcı soruya verilecek yanıtları da etkileme potansiyeline sahiptir. Bilimsel etkinliğin mülkiyet hakkı tanımı çerçevesinde ekonomik bir ilgiyle ele alınmasıyla beraber bilimin işleyişinde köklü bir değişiklik ortaya çıkabilir. İnsan aklının ve deneyiminin ortak mirası olan bilim bu temel niteliğini zaman içerisinde yitirebilir; bu durum bilimsel bir çalışmaya yol açan motivasyonu etkileyeceği gibi bilimsel çabanın ufkunu da daraltacaktır. Bu tartışma İngiliz heykeltıraş Anish Kapoor'un Vantablack adı verilen dünyada üretilmiş en siyah siyahın patentini almasına benzemektedir. Kapoor bir teleskop firmasının nanoteknolojiyle ürettiği ve ışığı %99,96 oranında absorbe edebilen bir maddenin patentini alır. Böylelikle sanat camiası Kapoor'un izni olmaksızın eserlerinde bu rengi kullanamayacaktır. Birçok sanatçı bu durumu büyük bir şaşkınlıkla karşılar. "Bir sanatçı bir renge sahip olabilir mi?" sanat dünyası için oldukça yeni ve kışkırtıcı bir sorudur. Bu soruya – en azından şimdilik— olumsuz bir yanıt verildiğini söyleyebiliriz¹⁸. Kullanacağı renklerin telifini düşünmek zorunda olan bir ressam bir süre sonra yaratıcılığını kullanabileceği renklerle sınırlandırılacaktır. Sanat dünyası için oldukça sıra dışı olan bu durumun bilim dünyası için 20. Yüzyılın son çeyreğinden itibaren sıradan hale geldiğini söyleyebiliriz. Geldiğimiz bu

16 Oysaki EPO, 1992 yılında saç dökülmesini engellemek için yürütülen çalışmalarda kullanılmak üzere genetiğinde değişiklikler yapılan Upjohn Mouse'a yönelik patent başvurusunu reddetmiştir.

17 Oncomouse vakasının seyriyle ilgili daha detaylı bilgi için bkz. http://www.wipo.int/wipo_magazine/en/2006/03/article_0006.html

18 Bu konuda daha detaylı bilgi için bkz. <https://www.theguardian.com/artanddesign/2016/sep/26/anish-kapoor-vantablack-art-architecture-exclusive-rights-to-the-blackest-black>

noktada, bilimsel etkinlik ve ürünlerin mülkiyet haklarına tabi olmasıyla beraber bilimin işleyişinde ve mahiyetinde kimi değişimlerin meydana geleceğini söyleyebiliriz.

Bilimsel etkinliğin ekonomik ilgiler merkezinde şekillenmesinin bilimin mahiyeti üzerinde doğuracağı bir diğer etki de bilimsel çalışmaların ne yöne evrileceğine ilişkindir. Ekonomik açıdan verimsiz görülen çalışmalar ve çalışma alanları gün geçtikçe “işlevsiz” görünmekte ve “değer”lerini yitirmektedirler. Bu değişimin izini dünyanın birçok üniversitesinde sürebiliriz. Ekonomik değer üretme ve piyasaya entegre çalışma potansiyeli düşük disiplinler gün geçtikçe önemsizleşmektedir. Bu yarışta başı beşeri bilimlerin, beşeri bilimler içerisindeki yarışta da başı felsefenin çektiğini söylemek abartı olmayacaktır. Birçok üniversitenin felsefe bölümlerini kapatması veya kapatma planları yapıyor olması bu minvalde değerlendirilebilir¹⁹. Japonya eğitim bakanı Hakubun Shimomura'nın 2015 yılında 86 ulusal üniversiteye yazdığı mektup bu ekonomik yaklaşımın oldukça açık bir örneğini oluşturur. Bakan mektubunda, sosyal ve beşeri bilimler bölümlerinin “toplumun ihtiyaçlarına” cevap verebilecek şekilde dönüştürülmesini salık vermektedir. Bakan “ihtiyaç” kavramını ekonomik anlamda kullanmış olacak ki, bu üniversitelerden 26'sı beşeri bilimler bölümlerini kapatma kararı alır²⁰.

Ekonomik ilgi doğası gereği kısa süreli ve sonuca daha hızlı ulaşabilecek çalışmaları teşvik etmeye daha eğilimlidir. Uzun soluklu çalışmalar sosyal faydası daha yüksek dahi olsa göz ardı edilebilmektedir. Sonuç ve ürün odaklı bu ekonomik motivasyonun bilimsel etkinliğin doğasında var olan rastlantısallığı engelleyebileceğini de göz ardı etmemek gerekir. Başka bir ifadeyle, bilimsel etkinliğin doğasında her zaman bir öngörülemezlik olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bilimsel bir çalışma süreci birçok kere bu süreç sonunda hedeflenen üründen daha kıymetli sonuçlar sağlamıştır. Sonucu ve dolayısıyla hızı merkeze alan bir

19 Middlesex Üniversitesi felsefe bölümünün kapatılması bu durumun en popüler örneğidir; çünkü kapatılmaya karşı başlatılan öğrenci direnişi ve dünyanın çeşitli yerlerinden yoğun bir şekilde gelen entelektüel desteği sadece bölümün kapatılmasını değil, ekonomik perspektifin üniversite anlayışını kuşatmasının problemlerini ve tehlikelerini de görünür kılmıştır. Birçok açıdan oldukça prestijli ve üretken bir bölüm olan Middlesex felsefe bölümünün kapatılmak istenmesi göstermektedir ki, kriter akademik nitelik değil, ekonomik verimlilik (Wolff, 2010; Whitehead, 2010).

20 Bu konuda daha detaylı bilgi için bkz. <https://www.timeshighereducation.com/news/social-sciences-and-humanities-faculties-close-japan-after-ministerial-intervention#survey-answer>

bilim politikasının bilimsel çalışma sürecinin kendi başına taşıdığı değeri gözden kaçırmaması muhtemeldir.

Tüm bunlardan hareketle, metalaşma ve ticarileşme süreciyle birlikte bilimcinin, ne tür bilimsel etkinliklerle ne şekilde ilgileneyeceği, bu etkinlik sonucunda neyi hedefleyeceği, kendisinin ve bilimsel etkinlik sürecinin dışında dinamikler aracılığıyla belirlenir hale gelmiştir. Yaşanan bu süreci çok genel bir şekilde, bilimin otonomisini kaybetmesi olarak tanımlayabiliriz ve bu süreç bilimi toplumsal ve ideolojik anlamda manipülasyona açık kılar. Michael Polanyi “bilimin otonomisinin zedelenmesinin tüm bilimi ve akademik hayatı yıkıma uğratacağını” (Polanyi, 1951, s.67) söylerken tam da bu tip manipülasyonlara açık hale gelmesinin bilim üzerinde yaratacağı yıkım konusunda uyarıda bulunmaktadır.

Çarpıcı Bir Vaka

Ticarileşme sürecinin yol açtığı otonomi kaybının bilimin sahip olduğu değerler üzerinde yarattığı tahrifatın yakın dönemdeki birçok bilimsel çalışma özelinde örneklerinden söz edilebilir. Almanya’da 20. Yüzyılın son çeyreğinde, tütün endüstrisinin ve endüstrinin sağladığı kaynaklar ile endüstrinin talepleri doğrultusunda araştırmalar yürüten bilimcilerin ilişkisi bu tip bir manipülatif etkiyi izleyebilmek açısından oldukça iyi bir örnektir. Bu örneği özerk kılan iki temel nedenden söz edebiliriz. Bunlardan ilki, tütün endüstrisi ve Alman bilimciler arasındaki ilişkinin ortaya çıkışıyla alakalıdır. Bu ilişkiyi açık eden veriler ABD merkezli tütün şirketlerinin yasal bir zorunlulukla şirkete ait dokümanları (şirket içi yazışmalar da dahil olmak üzere) kamuya açmasına dayanmaktadır²¹. Dolayısıyla karşımızdaki; bilim ile piyasa arasındaki manipülatif ilişkinin deşifre edilmiş hali değil, manipülasyonun en aleni halinin ifşasıdır. Bilim ve piyasa ilişkisine yönelik eleştirel yaklaşımların bu ilişkiye dair örneklerine sıklıkla rastlanabilir ancak bu örneklerin ciddi bir çoğunluğu zaten aleni olan ilişkinin satır aralarına gizlenmiş olan manipülatif etkiyi okumaya yöneliktir; oysaki ele aldığımız örnek bu ilişkiyi birinci el kaynaklardan ve belgeleriyle hiçbir dolayımaya gerek duymaksızın ortaya koymaktadır. Kuşkusuz ki, piyasanın bilim üzerindeki manipülatif etkisi her zaman bu kadar aleni bir şekilde karşımıza çıkmaz; ancak bu örnek bu ilişkinin nerelere uzanabileceğini, ne gibi sonuçları olabileceğini gösterebilmek açısından

21 Bu yasal zorunluluk gereği Amerika merkezli tütün şirketlerinin dokümanları California Üniversitesi’nde muhafaza edilmektedir. Dokümanların önemli bir çoğunluğuna online iletişim mümkündür: <https://www.library.ucsb.edu/research/db/957>

önemlidir. Örneğimizi etkili kılan bir diğer unsur ise Almanya ile ilgili olmasıdır. Çünkü Almanya ülke olarak dünyanın en büyük yaprak tütün ithalatçılarından ve yine en büyük işlenmiş tütün satıcılarından ve bu yüzden tütün kullanımına karşı yasal düzenlemeler yapma konusunda çok da gönüllü hükümet politikaları izlemez. Bu durum kendi başına, piyasa motivasyonu ile politika arasındaki ilişkiye de işaret etmektedir.

1970’li yıllar tütün kullanımının sağlığa zararlı olduğu yönünde bir uzlaşımın oluşmaya başladığı yıllardır. Dünya çapında dev bir endüstri haline gelmiş olan tütün endüstrisi, bu uzlaşımın endüstri üzerinde yaratabileceği olumsuz etkiyle baş edebilmek için hamleler geliştirmeyi hedefler. Endüstri bileşenlerinin bir araya gelerek “tütün kullanımı ve sağlık komisyonu” kurması bu çabanın bir sonucudur. İç yazışmalarından anlıyoruz ki, şirketler bu işi kendi araştırma-geliştirme imkanlarıyla yapmaktansa kamu nazarında güvenilirliği yüksek kurum ve kişilerle ilişkiye geçmenin daha faydalı olacağı kanaatinde idler. Dünyaca ünlü tütün devi Phillip Morris’in bir yöneticisinin “bu çalışmaları bir el uzağımızda tutmalıyız” sözü şirketlerin bu niyetinin özeti niteliğindedir (Grüning vd, s.21). Bunun üzerine endüstri Almanya’da içerisinde oldukça itibarlı 60 kadar bilimcinin yer aldığı 110 civarında projeye fon sağlar. Bu projelerden bazıları şunlardır:

Alman hükümetinin sigara kaynaklı kanser riski çalışma grubu üyesi, tütün kullanımı araştırma grubu üyesi ve Albert-Ludwig Üniversitesi Medikal Sosyoloji Ana Bilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Jürgen Torsche tütün kullanımının psikososyal faydalarını araştırdığı projesi için \$615.000 almıştır.

Almanya Pulmonoloji Hastanesi baş direktörü ve Almanya Pulmonoloji Derneği Başkanı Prof. Dr. Helga Magnussen pasif tütün kullanımının astım hastaları üzerinde olumsuz bir etkisi olmadığını iddia ettiği çalışmaları sayesinde 1989-1993 yılları arasında \$260.000’den fazla gelir sağlamıştır.

1981-1985 yılları arasında Almanya Federal Sağlık Bürosu Başkanlığı da yapmış olan Ludwig-Maximillan Üniversitesi Tıbbi Enformatik, Biyometri ve Epidemiyoloji Ana Bilim Dalı başkanı Prof. Dr. Karl Überlo pasif içiciliğin akciğer kanseri üzerinde olumsuz bir etkisi olmadığını iddia ettiği çalışmaları için \$1.200.000 fon almıştır (A.g.e, s.23)²².

22 Daha fazla örnek için bkz. (Grüning vd., 2006) ve (Hirschhorn, 2000).

Daha da çoğaltabileceğimiz bu örnekler sadece bilimin itibarının ticari maksatla kullanılmasından, kamunun yanıltılmasından ya da kamu sağlığını tehdit etmekten müteşekkil, münferit bir dizi suç olarak değerlendirilmemelidir. Bu örnekler aynı zamanda, temel motivasyonu ekonomi olan bilimsel çabanın ne gibi sonuçları olabileceğine dair de kimi öngörüler sağlayabilir. Nitekim Grüning, bütün endüstrisi ve Almanya'daki bilimciler arasındaki ilişki özelinde piyasanın bilim üzerindeki etkilerini şu başlıklar altında toplar: Bilimsel çalışmalar *baskı altında* yürütülmek durumunda kalmıştır. Piyasa açısında memnuniyet yaratmayacak sonuçlar *hafifletilmiştir*. Kamuoyunun konuya ilişkin *dikkati dağıtılmaya* çalışılmıştır. Hoşlanılmayan sonuçların üzeri örtülmüştür. Çalışma ve sonuçlar ciddi şekilde *manipüle edilmiştir* (Grüning, 2006, s.26).

Sonuç

Tüm bu metalaşma/ticarileşme süreci bilimin geleceğine dair kimi kaygıların ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Dünyanın en saygın üniversitelerinden Harvard'ın 20 yıl gibi uzunca bir süre boyunca rektörlüğünü yapmış olan bir bilimcinin şu sözleri kaygının haklılığını gösterir niteliktedir:

[...][T]icarileşme sürecinin akademik kurumların doğasını, ileride pişman olacağımız şekilde dönüştüreceği kaygısına kapılıyorum. Çalışmaları karşısında para almak için bu denli çabalayan üniversiteler akademik kadronun, öğrencilerin, mezunların ve hatta kamuoyunun güvenini ve sadakatini sağlayan değerlerden taviz verebilirler (Bok, 2007, s.x).

Hem bu kaygılar hem de bütün endüstrisi örneğiyle somutlaştırmaya çalıştığımız kaygılar ticarileşen bilimin, bilimsel araştırma sürecine ve bu araştırmanın sonuçlarına yönelik duyulan güveni sarsmasını konu alan birincil sonuçlara işaret etmektedirler. Bilimsel etkinliğin merkezi motivasyonunun ekonomik ilgi olmasıyla beraber ortaya çıkan ve çıkması muhtemel bu birincil sonuçlarını şöyle derleyebiliriz:

- Araştırma yöntemleri ve sonuçları ticari kaygılarla şekillendirilebilir,
- Araştırma sonuçlarının mülkiyeti bilimsel çalışmaların gizliliğini arttırmak suretiyle entelektüel ortaklıkları engelleyebilir,

- Ekonomik faydası düşük görülen, piyasanın ticari ihtiyaçlarına cevap verme potansiyeli düşük bilimsel disiplinler önemini yitirebilir,
- Uzun soluklu bilimsel çalışmalar destek bulmakta zorlanabilir,
- Bilimsel mülkiyetle ilgili hukuki, ahlaki problemler ortaya çıkabilir,
- Kamusal fonların çıkar amaçlı kullanımının önü açılabilir,
- Bilimin kamusal imajı ve kamunun bilime duyduğu güven sarsılabilir,
- Maddi teşvik, performans gibi kriterler bilimsel üretimin niteliğini olumsuz yönde etkileyebileceği gibi bilimciler arasında ilgi ve çıkar çatışmalarının ortaya çıkmasına da yol açabilir (İrzık, 2010, s.2378-2380; Radder, 2010, s.14).

Ticarileşmenin ana hatlarıyla sıraladığımız bu birincil sonuçlarının bilim topluluğu açısından bir tartışma gündemi oluşturduğunu söyleyebiliriz. Akademik teamülleri, bilimsel etik kuralları, bu konuda söz sahibi kurul ve kuruluşların tesis edilmesini bu olumsuz sonuçları ortadan kaldırmaya ya da en aza indirmeye yönelik tartışmaların birer sonucu olarak değerlendirebiliriz. Bu tip normatif düzenlemelerle, andığımız sonuçların ne derece önüne geçilebileceği daha geniş kapsamlı bir tartışmanın konusu olmakla beraber, bilim topluluğunun yürüttüğü faaliyet üzerine bu tarz bir refleksiyon geliştirmesinin muhakkak ki olumlu sonuçları olacaktır.

Bilimin ticarileşmesinin görünürlük anlamında ikincil ancak kuşatıcılık anlamında daha geniş etkisi olan bir diğer önemli sonucu da bu sürecin bilimin mahiyeti üzerinde yaratacağı etkidir. Temel motivasyonu rekabet ve kar güdüsü olan ticari bir etkinlik olarak bilimin, mahiyetinde de kimi dönüşümler meydana gelmesi muhtemeldir. Burada bilimin mahiyetiyle; bir araştırma sürecinin tasarlanmasından, ortaya çıkan ürüne, neyin bilim sıfatı taşıyıp neyin bilim sıfatı taşımayacağına, hangi soruların bilimsel kabul edilip hangilerinin kabul edilmeceğine, hangi yöntemin meşru olup hangisinin olmadığına, bilimsel etkinliği şekillendiren değer ve kurallara kadar uzanan geniş bir çerçeveye işaret edilmektedir. Ticarileşme sürecinin bu saydığımız dinamikleri üzerindeki yukarıda da dile getirmeye çalıştığımız sonuçları bir araya geldiklerinde bilimin mahiyetin-

de köklü bir değişikliğe yol açma potansiyeline sahiptir. Tarihsel olarak oldukça yeni bir süreç de olsa, bilimin ticarileşmesi süreci bilimin nasıl bir etkinlik olduğunu belirlemeye adaydır. Bilimsel etkinliğin merkezi konumundaki üniversitelerde meydana gelen dönüşümler ve hükümetlerin bilim politikaları bu durumun işaretçileri olarak kabul edilebilir.

Robert Merton bilimin ethosunu evrenselcilik, önyargısızlık, komünalizm ve organize kuşkuculuk olarak tanımlarken; araştırma yöntemlerinin ortaklığına, değerlendirme süreçlerinin her türlü ilişkiden bağımsızlığına ve her bilimsel iddianın sistematik bir kuşkuyla ele alınmasına vurgu yapıyordu (Merton, [1942] 1979). Bilimin nasıl bir etkinlik olması gerektiğine dair en geniş uzlaşığı tanımlayan bu ethosa, dürüstlük, bağımsızlık, açık zihinlilik, çevreye ve diğer nesne ve öznelere saygılı olmak, sosyal sorumluluk sahibi olmak da eklenebilir (İrızık, 2010, s.2380). Bilimsel etkinliğin bilim dışı bir parametreye referansla şekillenmesiyle yani bilimin otonomisinin ortadan kalkmasıyla, bilimin ethosunun da zarar göreceğini söyleyebiliriz. Böylelikle bilimin kurucu değerleri de ticarileşme süreciyle beraber dönüşecektir.

Bu noktada, konuyu daha anlaşılır kılmak için post-pozitivist bilim felsefesinin kurucu figürlerinden olan Thomas Kuhn'un, *paradigma* kavramından *metaforik* olarak faydalanabiliriz. Bilindiği gibi Kuhn, bilim tarihinden kazandığı bir bakış açısıyla, bilimsel etkinlik ve bu etkinliğin içinde şekillendiği dönemin tarihsel, kültürel, teorik koşulları arasında belirleyici bir bağlantı olduğunu iddia ediyordu. Paradigma, bu yaklaşımın kavramsallaştırılmasıdır; zira paradigma, bir bilimsel etkinliğin yürütüldüğü dönemde bilimcilerin ortaklaştığı değerleri, problemleri, problem çözüm örnekliklerini ve dolayısıyla neyin bilimin konusu olup neyin bilimin konusu olmadığını hatta bilimcinin dünyayı nasıl göreceğini belirleyen kuşatıcı bir çerçeve olarak tanımlanabilir. Bu anlamda, Kuhn'un paradigmatik yaklaşımıyla bilimin ticarileşmesi arasında bir analogi kurulabilir. Ekonomik motivasyonun tıpkı bir paradigma gibi bilimcilerin ortaklaştığı değerleri, ele alınacak problemleri, neyin problem olup neyin problem olmadığını belirlemeye aday olduğunu söyleyebiliriz. Buradan hareketle çağdaş bilimin mahiyetine yönelik her türlü sorgulamanın, tıpkı bilimsel kuramların içerisinde şekillendikleri dönemin koşullarıyla beraber okunduğunda anlamlı olması gibi, ticarileşme dinamiğini gözettiği durumda anlamlı olabileceği iddia edebiliriz.

Tüm bunlardan hareketle, bilim felsefesi açısından iki ödev çıkarabiliriz. Bunlardan ilki, bilimin tanımı, yöntemi, sınırları, bilim etiği gibi bilim felsefesinin kadim problemlerine yaklaşırken bilimin ticarileşmesi ve metalaşması sürecini daima belirleyici bir dinamik olarak ele alma gerekliliğidir. Ekonomik ilginin bilimsel çalışmalar açısından kuşatıcı ve belirleyici bir etken haline geldiği kabul ediliyorsa, bilim felsefesinin sorularının ardına bu etkenin belirleyiciliğini göz önüne almaksızın düşmek sorulara verilecek yanıtların eksik kalmasına yol açacaktır. İkinci ve daha önemli sonuç ise bilimin ticarileşmesinin bizatihi müstakil bir felsefe problemi olarak bilim felsefecilerinin gündemine girmesi gerekliliğidir. Bu tip bir felsefi sorgulama ekonomik motivasyonun adeta bir zorunlulukmuşçasına kendini dayattığı ve bu yöndeki kabulün gittikçe arttığı çağımızda yeni bir imkana kapı aralayabilir. Paradigma metaforuna geri dönecek olursak, felsefenin buradaki işlevi, içerisinde yer aldığımızın hakikat değil, hakikate dair bir tasarım olduğunu göstermesidir. Bilim felsefesi bu anlamda; ekonomik ilgi, rekabet gibi motivasyonların sanki bilimsel çalışmanın zorunlu bir parçasıymuşçasına kabul gördüğü bakış açısından çıkış için bir imkan yaratabilir. Bunu felsefenin *sağaltıcı* işlevi olarak kabul edebiliriz. Bu durum, bir adım geri çekilerek olan biteni mümkün merteye bu olan bitenin yarattığı düşünce dünyasından sıyrılarak değerlendirme olanağı olarak tanımlanabilir. Bilim felsefesi böyle bir sorgulamayla, bilimin ticarileşmesinin zorunlu bir hal olmadığını ortaya koymak suretiyle *başka bir bilimin mümkün* olduğunu gösterebilir. Tıpkı Wittgenstein’in dediği gibi: “Felsefedeki hedefin ne?—Sineğe sinek hokkasından çıkış yolunu göstermek” (FS, 309)²³.

23 FS, *Felsefi Soruşturmalar*’ın kısaltması olarak kullanılmıştır. Sinek hokkası içerisine şekerli su konulan saydam bir cam şişedir. Bu şişenin içine giren sinek cam şişe tüm etrafını kuşattığı için çıkış yolunu bulamaz ve sürekli şişenin duvarlarına çarpar.

Kaynakça

- Bok, Derek (2007), *Piyasa Ortamında Üniversiteler: Yüksek Öğretimin Ticarileşmesi*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bush, Vannevar (1945), “Science: The Endless Frontier”, <https://www.nsf.gov/od/lpa/nsf50/vbush1945.htm>, (erişim tarihi: 22.11.2017).
- Grüning, Thio; Gilmore, Anna B.; McKee, Martin (2006), “Tobacco Industry Influence on Science and Scientists in Germany”, *American Journal of Public Health*, 96(1):20-32.
- Goodstein, David (1997), “The Big Crunch”, *EOS, Transactions, American Geophysical Union*, 78(32): 329-340.
- Hirschhorn, Norbert (2000), “Shameful Science: Four Decades of The German Tobacco Industry’s Hidden Research on Smoking and Health”, *Tobacco Control*, 2000;9: 242-248.
- Irzik, Gürol (2013). “Introduction: Commercialization of Academic Science and A New Agenda for Science Education”, *Science and Education*, 22(10): 2375-2384.
- Merton, Robert [1942] (1979), *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, Chicago: University of Chicago Press.
- OECD, “A Guiding Framework for Entrepreneurial Universities”, <https://www.oecd.org/site/cfecpr/EC-OECD%20Entrepreneurial%20Universities%20Framework.pdf>, (erişim tarihi: 29.11.2017).
- Polanyi, Michael (1951), *The Logic of Liberty*, London: Routledge and Kegan Paul Ltd.
- Radder, Hans (2010), “The Commodification of Academic Research. Radder”, H. (Der.) *The Commodification of Academic Research: İçinde 1-24*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Roosevelt, Franklin (1944), “Letter From Franklin D. Roosevelt to Vannevar Bush”, <http://scarc.library.oregonstate.edu/coll/pauling/war/corr/sci13.006.4-roosevelt-bush-19441117.html>, (erişim tarihi: 22.11.2017).
- TÜBİTAK, “Girişimci ve Yenilikçi Üniversite Endeksi Gösterge Seti”, http://www.tubitak.gov.tr/sites/default/files/gyue_gosterge_seti_1.pdf, (erişim tarihi: 29.11.2017).
- Whitehead, Frederika (2010), “International Academics Protest at Middlesex Philosophy Closure”, <https://www.theguardian.com/education/2010/may/07/philosophy>
-

[hy-cuts-closures-middlesex-university](#), (erişim tarihi: 05.12.2017).

--- Wittgenstein, Ludwig [1953] (2004), *Felsefi Soruşturmalar*, Çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis.

--- Wolf, Jonathan (2010), “Why is Middlesex University philosophy department closing?”, <https://www.theguardian.com/education/2010/may/17/philosophy-closure-middlesex-university>, (erişim tarihi: 05.12.2017

2018

ÜTOPYA

**Konak Belediyesi Prof. Dr. Türkan Saylan Kültür Merkezi
Benal Nevzat Toplantı Salonu Konak-Alsancak / İZMİR**

1. Gün: 3 Mayıs 2018 Perşembe

Açılış Konuşmaları (12.30-13.15)

Sema Pekdaş (Konak Belediye Başkanı)

Doç. Dr. Selma Gülsevin (Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dekan Yardımcısı)

Prof. Dr. R.Levent Aysever (Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Başkanı)

Açış Konuşması

Prof. Dr. Yusuf Örnek- **Teknolojiye Felsefe ile Bakmak**

I. Oturum: Ütopya, Umut ve Adalet

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Solmaz Zelyüt

Prof. Dr. Hakan Çörekçiöğlü- **Ütopya ve Ütopyacılık**

Dr. Toros Güneş Esgün- **Yaşam Biçimi Olarak Ütopya**

Yrd. Doç Dr. Sezgin Toska- **Ekokurgu Bağlamında Çevresel Adalet**

2. Gün: 4 Mayıs 2018 Cuma

I. Oturum: Edebiyatta Ütopya ve Ütopyacılığın Terkedilmesi

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Kubilay Aysever

Prof. Dr. Nevzat Kaya- **Bilim Kurgu, Karenin Yuvarlaklığı ve Apollon'un Mazoşizmi**

Doç. Dr. Nilsen Gökçen- **Kutsal Metinlerden Bugüne Ekotopya**

Yrd. Doç. Dr. Murat Göç- **Eril Ütopyalar-Eril Distopyalar**

II. Oturum: Distopyalar, Umutsuzluk ve Umutsuzluğu Aşmak

Oturum Başkanı: Prof. Dr. R. Levent Aysever

Dr. Övünç Cengiz- **Distopya Üretiminin Felsefi Motivasyonları**

Prof. Dr. Kubilay Aysever- **Gelecek Korkusu: Umutsuzluk**

Yrd. Doç. Dr. Emre Şan- **Sarsılmışların Dayanışması ve Toplumsal Değişim**

TEKNOLOJİYE FELSEFEYLE BAKMAK

Yusuf ÖRNEK²⁴

Yunan mitolojisinin en iyi bilinen mitoslarından biridir: Prometheus tanrılara ait olan ateşi çalar ve insana verir. Yapmaması gereken bir şeydir bu. Çünkü ateş, aklın ve onun yarattığı kültürün simgesidir; akıl sadece tanrılara özgüdür. Bu nedenle Prometheus cezalandırılır, öyle ki, cezası ölümden beterdir: Bir dağa zincire vurulur; her sabah bir kartal gelir ve gün boyu Prometheus'un ciğerini yer fakat gece olunca ciğer yeniden büyür. Kartal gün doğunca yeniden gelir; Prometheus sonsuz acılara katlanarak bu korkunç cezayı çekmek zorundadır.

Acaba Prometheus böylesine korkunç bir cezayı niçin hak etmiştir? Amin Maalouf'un güzel bir sözü vardır: "Mitler tarihin artık hatırlamadığı şeyleri anlatır bize."²⁵) Prometheus mitosu bize neyi anlatmaktadır? Klasik çağın ünlü tragedya yazarı Aiskhylos *Zincire Vurulmuş Prometheus* adlı eserinde Prometheus'u şöyle konuşturur:

"Oysa bana anam Themis
Kaç kez öngörüyle söylemişti

24 Prof. Dr., Antalya Bilim Üniversitesi Hukuk Fakültesi

25 Amin Maalouf, *Fransız Akademisi'ne Kabul Konuşması*, İstanbul 2014, S.11

Nasıl kazanılır gelecek zamanlar
Güçle, zorla değil, akılla kazanılır demişti.
Ben değil miyim bu yeni tanrılara
Bütün üstünlüklerini kazandıran?
Nasıl verdim aklı, düşünceyi
Sonra sayı bilgisini verdim onlara
Bu kaynak bilgiyi onlar için ben buldum çıkardım
Sonra harf dizilerine geldi sıra,
O diziler ki belleğidir her şeyin,
Anasıdır bilimlerin ve sanatların.”²⁶⁾

Prometheus’un insana verdiği ateş, aklın ürünü olan kültürün ve uygarlığın simgesidir. Bilimleri ve sanatları, sayıları ve yazıları kullanan insan, aklı sayesinde dünyaya hakim olacaktır. Oysa mitolojiye göre dünyaya hakim olanlar sadece tanrılardır. İnsan denilen bu ölümlü yaratıklar aklı doğru bir şekilde kullanmayı becerebilecekler midir? Acaba tanrılar bu nedenle mi Prometheus’u cezalandırmışlardır? Yani insan, ateşle tam olarak ne yapacağını bilemeyebilir ve onu yerinde, doğru bir şekilde kullanamayabilir, diye mi düşünmüşlerdir?

Bu soruya geri dönmeyen önce, bu yılki Felsefe Günleri’nin konusu olan “ütopya” düşüncesini hatırlayalım: Batı düşünce tarihi içinde filozofların, daha iyi bir yaşamın hangi yönetim biçiminde olabileceğine dair kafa yorduklarını görüyoruz. Platon’un *Politeia’sı*, Thomas Morus’ un *Utopia’sı*, Campanella’nın *Güneş Ülkesi* en çok bilinen ütopya örnekleridir. Bunların hepsinde ortak olan nokta, geleceğin daha iyi, müreffeh, adaletli ve mutlu olacağına dair inanç ve umuttur. Hayali kurulan ve tasarlanan söz konusu yer bugün için yoktur ama gelecekte olabilir ve olması gerekendir. İnsanın, geleceğin daha iyi olacağına dair inancı ve umudu tamdır.

Oysa 21. yüzyılda ütopyalardan artık pek bahsedilmez oldu. Geleceğin insanlığa daha iyiyi, güzeli ve doğruyu getireceğine dair umutlar azaldı. Ütopyaların yerini distopyalar almaya başladı. Belki de insanlık ilk kez bir sonun yaklaşmakta olduğunu görmekte olduğu içindir ki, şu soru sıklıkla sorulmaya başlandı:

Gelecekte bizi bekleyen nedir?

Başta bilim çevreleri olmak üzere, sıradan insanlar da “insanlığın sonu mu geliyor?” sorusunu sorar oldular. Kitle iletişim araçlarının iklim değişikliği, top yekün savaş ihtimalleri ve benzeri konuları sürekli olarak gündemde tutmaları; bunların yanı sıra her kıtada büyük sellerin, yangınların ve depremlerin hep gündemde olması nedeniyle insanlık belki de ilk kez kendi sonunun yaklaşmakta olduğunu gördü ve olası bir sona dair felaket senaryoları yazmaya başladı. Film endüstrisinin bundaki payını da tabii ki eklemek gerek.

İnsanı gelecekte bekleyen nedir? Çağımızdaki distopyaların kökenini oluşturan bu soruya birkaç konu başlığı altında yaklaşmayı deneyelim:

1. İnsanın Mutasyonu: ²⁷⁾ Bilim insanları Avrupa, Asya ve Kuzey Afrika’daki insanların dişlerinin son 10.000 yılda %10 oranında kısalıldığını kanıtladı. Çünkü besinlerin pişirilerek yenmeye başlanmasıyla birlikte uzun dişlere ihtiyaç kalmadı.

Yale Üniversitesi’nin yaptığı bir araştırmaya göre son 60 yılda ABD’de kolesterolü düşük, ortalamanın üstünde kilolu ve ortalamanın altında boyu olan kadınlar daha çok çocuk doğurdu. Ancak buna dair evrimsel bir açıklama henüz bulunmuyor.

İnsanlığın bir mutasyona uğrayıp uğramadığını takip edebilmek, olası hastalıkları önceden görebilmek ve tedavi yöntemlerinde ilerleme sağlayabilmek için İngiltere’deki UK-Biobank’ta 500.000 kişi uzun yıllardır kapsamlı gen araştırmalarına tabi tutuluyor.

İnsanlığın gelecekte nasıl evrime uğrayacağı sorusu bilim insanlarının bitmeyen araştırma konularından biri olarak kalacağı benziyor. Dünya çapında nüfus hareketliliği ve insanların tüm kıtalarda durmaksızın birbirine karışması ise devam ediyor. İnsan denilen türde bir homojenleşme beklenmiyor.

2. Nüfusun Yaşlanması: ²⁸⁾ Kesin olan ise, nüfusun artması ve yaşlanması

27 John Hawks, *Unsere Evolution geht weiter*, in: Spektrum spezial. Die Zukunft der Menschheit, Düsseldorf 2017, pp. 6-11

dır. Dünya nüfusunun 2050 yılında 10 milyar olması, bunun 2100 yılında durağan hale geleceği ya da inişe geçeceği ihtimalinin ise %23 civarında olduğu yazılıyor. Demografik projeksiyonlar dünya nüfusunun yarısının 2050de 9 ülkede yaşayacağını, 60 yaş üstü nüfusun 2 katına, 80 yaş üstü nüfusun ise 3 katına çıkacağını haber veriyor.

Nüfus araştırmaları Batı Avrupalıların hem daha uzun hem de daha sağlıklı yaşadıklarını gösteriyor. Yaşlı nüfusun artmasına karşılık doğum oranının düşmesi nedeniyle Federal Almanya nüfusunun 2050 yılında 82 milyondan 75 milyona düşmesi, 2050de 11 ülkenin, toplam nüfuslarının %15ini kaybedecekleri tahmin ediliyor.

O halde tüm devletlere düşen görev, yatırımların doğru yapılması, ekonomilerin, verimli işgücünün ve farklı yaş gruplarının doğru planlanması oluyor.

3. Organ Üretimi:²⁹⁾ Tıp bilimindeki tüm ilerlemeye rağmen pek çok hasta organ nakli yapılamadığı için hayatını kaybediyor. Biologlar buna karşı bir önlem olarak insan vücudunun organlarını bazı hayvanların içinde oluşturmaya ve bu sayede organ naklinde sıkıntısı çekilen organların elde edilmesine çalışıyorlar. İnsan kök hücreleri özel olarak hazırlanmış hayvan embriyolarına ekiliyor ve böylece insan organlarına sahip bir canlı ortaya çıkıyor. Bu canlının dünyaya gelmesinden sonra onun içinden bazı organlar alınıp hastalara naklediliyor.
4. Eşitsizlik:³⁰⁾ ABD’de fert başına milli gelir Çin’den 4 kat, Türkiye’den 5, Hindistan’dan 10, Kenya’dan 20 ve Orta Afrika ülkelerinden 90 kat fazladır. Aynı dünyada yaşayan ulusların arasındaki eşitsizlik, küresel bir ilerlemenin gecikmesi nedeniyle insanlığın gelişmesini tehlikeye atıyor. Fert başına milli gelirin düşük olması, büyümenin gerçekleşmediği anlamına gelir ki, artan nüfus karşısında pastanın küçülmesi kamu harcamalarının kısılması demektir. Bu durumda altyapı, sağlık, eğitim gibi temel hizmetlerin verilememesi ya da bunlardan küçük grupların yararlanması, eşitsizli-

28 Mara Hvistendahl, *Reiche Welt-Arme Welt*, in: Spektrum spezial pp. 34-39

29 Juan Carlos Izpisua Belmonte, *Spendenorgane aus Tieren*, in: Spektrum spezial pp. 11-17

30 Angus Deaton, *Gespaltene Gesellschaft*, in: Spektrum spezial pp. 40-44

ğin siyasal bir sorun olarak ortaya çıkmasına neden olur. Bu da gelişmekte olan ülkelerde filizlenebilecek demokrasileri tehlikeye atar.

Platon ve Aristoteles'in yaşadığı çağdan beri insanlar, kurdukları ve içinde yaşadıkları devlet düzeninde kendilerini iyi ve mutlu hissetmek istiyorlar. Bugünkü dünyada insanların para, eğitim ve sağlığın yanı sıra özgürlüğe de ihtiyacı bulunuyor. Modern bir toplumda yaşayan insanlar keyfi tutuklamalara, ayrımcılığa, şiddete karşı çıkıyor ve sivil toplumda yer alabilme özgürlüğüne sahip olmak istiyor.

2015 Nobel Ekonomi Ödülü sahibi Angus Deaton “Büyüme neden duraksar?” sorusuna “eşitsizliğin artmasıyla” yanıtını veriyor ve eğer dünya düzeninde bir şeyler yapılmazsa verimsiz bir zenginleşmenin yol açtığı aşırı eşitsizliğin, hepimizin sonunu getireceği konusunda uyarıyor.

5. Antroposen Çağı:³¹⁾ 4,6 milyar yılda oluşan yerküre sanayi devriminden bu yana büyük ölçüde insan eliyle değişiyor. Ancak yerkürenin jeolojik olarak insan eliyle değişmeye başladığını söylemek için henüz erken. Yine de bunu iddia etmek için elde kuvvetli veriler bulunuyor:

Bu verilerden biri, dünyada her yıl 300 milyon ton plastik ve sentetik madde üretimidir. Bilim insanları sahillerden yüzlerce kilometre uzakta, deniz dibinde, her metrekarede gözle görülemeyen plastik lifi buluyorlar çünkü plastikleri yiyen canlılar ölünce denizlerin dibinde tortu oluşturuyor. Ayrıca böcek ilaçları ve sanayinin kimyasal atıkları da deniz dibinde tortulaşmaya yol açıyor.

Yerkürenin insan eliyle değişimine bir diğer örnek de, dünyanın her yandaki yapılaşmanın artmasıdır. Bilim dünyasının yaptığı tahmini hesaplamalara göre yeryüzündeki kara parçalarının her 1 metrekaresine 1 kilogram çimento ya da asfalt düşüyor.

Ancak belki de bu konudaki en önemli örnek, radioaktif parçacıkların dünyanın her tarafına yayılmasıdır. 1940-1990 arasında yapılan 500'den fazla nükleer denemeden yayılan parçacıkları bilim insanları toprakta, deniz

31 Jan Jalsiewicz, *Eine vielschichtige Angelegenheit*, in: Spektrum spezial pp. 52-60

dibinde ve kutuplardaki buzullarda buluyorlar. Uygarlığın en açık seçik parmak izlerinden biri bu olsa gerek.

Bilim insanları antroposen çağının 1950'lerden itibaren başladığını tahmin etmekle birlikte, tüm dünyada kendini aynı anda gösteren bir parmak izi, bir "altın vuruş" aramaya devam ediyorlar.

Yerkürenin, içinde hayat olan küresine biosfer deniyor. Bilim insanları biosferde yaşayan türlerin çok hızlı bir şekilde yok olduğunu belgelemiş bulunuyorlar. Yapılan araştırmalar biosferdeki toplam üretimin %25'inin insan için kullanıldığını gösteriyor. Karada yaşayan omurgalı canlıların 1/3'ünü insanların beden kütleleri, diğer 2/3'ünü insanın beslenmek için kullandığı hayvanlar oluşturuyor. Gerçek anlamdaki hayvanlar ise toplamın sadece %5'inden ibaret kalıyor. Bilim dünyası türlerin bu hızlı tükenişini neredeyse dinazorların yok olmasına benzetiyor.

Canlılar dünyasında bütün bunlar olup biterken yepyeni ve bambaşka bir süreç kendini gösteriyor: Teknosferin doğuşu! İnsan, bilen yanı ile yani bilgi üretme ve iletme imkanı ile hayatta kalmayı başardı ve tekniği yarattı. İçinde insan aklının ürünü olan tekniğin hüküm sürdüğü teknofer, biosferden çıkmakla birlikte, kendi gelişiminde öyle bir dinamik yarattı ki, insan bu gelişime kısmen hakim olacak gibi görünüyor. Çünkü bilim dünyası teknolojinin gelişiminin insanlık için nasıl bir sona sebep olabileceğini henüz kestirebilmiş değil. Bilim insanları buzulların erimesiyle veya dünyaya bir meteor çarpmasıyla dünyanın sonunun nasıl olabileceğini tahmin ederken, teknoferdeki gelişimin bunlardan çok daha karmaşık bir süreç olabileceğini dile getiriyorlar.

Teknoferde sayısal bir yaşam hüküm sürüyor. Bilgisayar teknolojisinin temelindeki "sayısal ontoloji"nin tanımına göre "sadece sayısal olarak ifade edilebilenler ve sayısal bir ağ içinde olanlar vardır".³²⁾ Sayısal dünyanın etik buyruğu "herşeyi herkesle biteviye paylaş"tır. Bu buyruk herkesin herkesle sürekli bir iletişim içinde olduğunu ifade ediyor gibi görünse de, sonunda varılan nokta "hep birlikte yapayalnızlık"tır.

32 Rafael Capurro, *Digitalisierung als ethische Herausforderung*, in: Business Impact, 04/2015, pp. 40-43

Sayısal dünyanın paydaşlarının en önemli talebi internete erişim gibi görünüyor. Antikçağdaki demokrasi ifade özgürlüğü, Aydınlanma çağındaki demokrasi basın özgürlüğü iken, günümüzdeki demokrasi anlayışı, internete mümkün olduğunca hızlı ve sansürsüz erişim özgürlüğü olarak anlaşılıyor.

Gerçek olan şu ki sayısallaşma, hayatın tüm alanlarına hakim oluyor ve insan işgücünü önemli ölçüde gereksiz kılma potansiyeline sahip görünüyor. Çünkü yapay zeka sahibi bilgisayarlar dev data bankaları hiç durmadan bilgileri tarıyorlar, sürekli olarak yeni şeyler öğreniyorlar ve insanın aksine, hiçbir şeyi unutmuyorlar. Oxford Üniversitesi'nin 903 mesleği inceleyerek yaptığı bir araştırmanın sonucuna göre 10-20 yıl içinde ABD'de çalışanların %47'si, Almanya'da çalışanların ise %42'si işini kaybedecek. Buna göre üniversite mezunlarının %25'i, nitelikli olmayanlarınsa %80'i böyle bir tehditle karşı karşıya bulunuyor. Diğer bir deyişle en çok kazanan %10'un %20'si, en az kazanan %10'un ise %60'ı tehlikede görünüyor. Aynı araştırmanın sonuçlarına göre en çok tehlike altındaki meslekler büro çalışanları/sekreterler, satış elemanları, posta/kargo hizmetlileri, gastronomi-mutfak personeli, bankacılar, depo/lojistik çalışanları, metal işçileri ve muhasebeciler olarak değerlendirilirken; çocuk bakıcıları, eğiticiler, sağlık personeli, yaşlı bakıcıları, yöneticiler, satın alma personeli, sosyal çalışmacılar, üniversite/araştırma personeli, makine/elektrik/taşıt teknolojisinde çalışanlar daha az tehlikede görünüyor.³³⁾

Hastanede rahatsızlığına teşhis konmasını bekleyen bir hastayla 30 yıllık tecrübe sahibi bir uzman başhekimin muhatap olabileceği gibi, genç bir asistan doktor da muhatap olabilir: Bu genç asistanın elinde sayısız tıbbi vakayı içeren yapay zekalı bir bilgisayar olabilir. “Deep learning” ile bu genç hekim çok daha güvenli bir teşhis koyabilir.³⁴⁾

“Gig-economy”, sayısal dünyadaki sayısız sanal platformlara verilen addır. Bu platformlarda milyonlarca insan iş arayabilir ve istihdam edilebilir. “Crowdworkers” denilen bu kişilerin her biri kendi çapında bir girişimcidir ve hiçbir hakkı hukuku olmayan ucuz işçilerdir. Dünyanın başka bir ucundan aldığı işi internet ortamında yapıp karşılığını alabilirler. Böyle bir sistemde vergi, sos-

33 Alexander Jung, *Mensch gegen Maschine*, in: Der Spiegel 36/2016, pp. 10-18 (S. 14)

34 Yage, S. 15

yal güvence gibi ögeler artık yoktur ve crowd workers her türlü sosyal güvence sistemini çökertebilir.³⁵⁾

Yapay zekalı robotlar insanlara birtakım destek hizmetleri veren basit araçlar olmaktan çıkıyor ve yaratıcı olabiliyorlar. Robotlar resim yapabiliyor, müzik eserleri besteleyebiliyor, yönetim stratejileri geliştirebiliyor ve yönetim sorunlarını çözebiliyor. Peki ya robotları yaratan insanlar da robotlar tarafından ikame edilirse? Yani robotlar robotları yaratacak hale gelir de insanlara artık hiç gerek kalmazsa ne olacak?

İşte bu, insanları en çok korkutan soru olarak karşımızda duruyor. Kısa bir süre önce ülkemize gelen Elon Musk “yapay zeka insanlık için en büyük tehlikedir” diyor. Birkaç hafta önce vefat eden ünlü fizikçi Stephen Hawking şu ifadeyi kullanıyor: “Teknoloji insanlardan daha üstün bir noktaya gelecek ve insanları ortadan kaldıracak. Makineler bir süre sonra insanlardan daha aktif olacak ve dünyayı yönetebilecek konuma gelecek.”

İnsanlık ve dünya için geleceğe yönelik büyük bir tehlike potansiyeli içeren bu sorun karşısında felsefecilerin, düşünürlerin sessiz kalması beklenemezdi. Gerçi bilim ve tekniğin gelişimi, felsefenin çok eskiden beri üzerine eğildiği bir konudur. Ancak yapay zeka ve robotların insan hayatına olan müdahalesinin gittikçe artması nedeniyle felsefenin sistematik bir disiplini olan etik içinde yeni bir alan ortaya çıkmaya başladı: Sayısal Etik. Bu yeni disiplinin tanımı şöyle yapılıyor: “Sayısal dünyada iyi bir yaşam sürebilmek için gerekli olan eleştirel düşünme biçimi.”³⁶⁾ Info-Etik adı da verilen bu alanda ilk uluslararası kongre UNESCO tarafından 1997de gerçekleştirildi. 2000li yıllarda çok sayıda ihtisas dergisi yayınlanmaya ve üniversitelerde bu alana eğilen bölümler kurulmaya başlandı. Örneğin Oxford’da Enformasyon Etiği Kürsüsü kuruldu.³⁷⁾ Loyola Chicago Üniversitesi 2009da Sayısal Etik ve Politika Merkezi’ni oluşturdu.

Sayısal Etik, robotların kullanıldığı bir dünyada ahlakın temel öncüllerinin neler olabileceğini ya da nereden türetilbileceğini araştırıyor. Beyaz Saray’ın

35 Yage, S. 17

36 Rafael Capurro, S. 40

37 Yage, S. 40

2016'nın yaz aylarında robot kullanımının ahlaki boyutları hakkında dört çalıştay düzenlediğini biliyoruz.³⁸⁾ Ayrıca Amerikan ordusu daha 2006 yılında silah sanayiine etik standartlarda savaşma kapasitesine sahip robotlar üzerine çalışma yapmaları için görev vermişti. Etik standartlarda savaşmanın anlamı ne olabilir? İnsanın yapamadığını yapmak: Öfkeyle veya intikam hırsıyla sivilleri öldürmek, köyleri yakmamak, kadınların ırzına geçmemek!³⁹⁾

Robotların geliştirilmesiyle birlikte bilimin ve felsefenin karşısına şimdiye dek hiç karşılaşmadığı sorular çıkıyor: Robotların her zaman bizim arzuladığımız şekilde hareket edeceğinden nasıl emin olabiliriz? Eğer bir makineye özgürlük verilirse, ahlaki standartlara da ihtiyaç var demektir. Eğer robotlar insanlar gibi davranacaklarsa bu makinelere iyi ve ahlaklı yaşamın nasıl olması gerektiğinin de öğretilmesi gerekir.

Immanuel Kant'ın ünlü "ahlak yasası" insan olmayı araç değil, amaç olarak görmeyi buyurur. Robot bir araç olmakla birlikte, gittikçe daha bağımsız ve yaratıcı bir özgürlükle hareket ediyorsa, ahlaklı bir yaşamı öğrenmesi gerekir. Ancak burada çok büyük bir sorunla karşılaşılıyor: Mekanik olarak her türlü bilgiyi yükleyebileceğimiz robotlarda tutum, tavır, inanç, hakkaniyet, adalet gibi kavramları nasıl programlayabiliriz? Bu makinelere "insana saygı"yı öğretmek ve buradan türetilen "insan hakları" idesini programlamak mümkün mü?

Sayısal dünyaya yaklaşımın ana hedefi insanlığın yararı olmalı ve bu alandaki bilimsel araştırmalar şeytanlaştırılmamalı. Eğer yapay zeka ile çalışan sürücüsüz bir otomobil bir sürücülüden, yani insanlı bir otomobilden daha az kaza yapıyorsa tabii ki kullanılmalı. Ancak robotların daha pek çok alanda insanın yerini alamayacağı da aşıkardır. Örneğin hiçbir süper robotun bir duruşmada hakim karşısında etkileyici bir savunma yapması mümkün olamaz; hiçbir robot saygıdeğer bir öğretmenin yerini tutamaz; hiçbir algoritma vardiya değişiminde kimin kiminle daha uyumlu çalışacağını bilemez; ölüm döşeğindeki bir hastaya uzanacak sıcak bir elin yerini hiçbir robot tutamaz.⁴⁰⁾

38 Simon Parkin, *Teaching robots right from wrong*, in: *The Economist*, June/July 2017, pp. 68-73(S. 70)

39 Yage, S. 70

40 Alexander Jung, S. 18

Sayısal Etik, felsefenin bir alt disiplini olarak yeni bir araştırma alanıdır fakat tekniğin ne olduğu ve gelişiminin insanlık için hangi anlama geldiği soruları, filozofları eskiden beri ilgilendiren konulardır. Bu konulara kafa yoran filozoflar çok çeşitli etik görüşleri ortaya atmışlardır. Filozofların teknolojiye bakışlarına birkaç örnek verelim:

Hans Jonas 1979 yılında yayınladığı *Sorumluluk İlkesi: Teknoloji Uygarlığı İçin Etik Denemesi* başlıklı kitabında geliştirdiği “sürdürülebilirlik etiği” nde bugün yaşamakta olan neslin gelecek nesillerden sorumlu olduğunu, teknolojiyle güçlenen insanlığın sorumluluğunun da arttığını yazar. Yeni teknolojilerin yaratacağı radyoaktif çöp, iklim değişikliği, türlerin yok olması gibi sorunlar nedeniyle insanlığın gelecek nesillerin yaşamıyla ilgili sorumluluk üstlenmesi gerektiğini ekler.⁴¹⁾

Dünya için tehlikeli bir varlık olan “insan gelecekte de var olmalı mı?” sorusuna Jonas “evet” yanıtını verir. Çünkü varlık ilk büyük patlamadan beri vardır ve sürekli bir oluş içindedir. Varlık sadece var olmakla kalmaz, aynı zamanda değişerek varlığını sürdürme iddiasındadır. İnsan da bir bütün olarak varlığın bir parçasıdır ve o da varlığını sürdürecektir.⁴²⁾

Martin Heidegger 1954 yılında yaptığı *Tekniğin Özünü Hakkında Soru* başlıklı konuşmasında tekniğin Antikçağdaki özüyle Yeniçağdaki anlayışın arasında büyük fark olduğunu yazar. Antikçağdaki techne, varolmayan bir şeyi yaratmak, onu karanlıktan aydınlığa çıkarmak anlamına geliyordu. Yeniçağdaki tekniğin özünde ise zorlama (Ge-stell) ve araçsallaştırma vardır.⁴³⁾Yeniçağın matematiksel düşüncesi insanı, dünyayı, yani doğayı ve insanın kendisini bütünüyle araç olarak kullanmaya zorlamaktadır. Doğanın araçsallaştırılabilecek bir kaynak olarak görüldüğü bu anlayışta her şey yapılabilir ve kullanılabilir. Heidegger’in bu sürece verdiği ad “yapmalık”tır (Machenschaft) ve bunun özünde teknikle alakalı hiç bir şey yoktur.

41 Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung – Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main 1980, S. 15

42 Yage, S. 100

43 Martin Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, in: *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1962(4. Aufl. 1978), pp. 5-36

Heidegger'e göre "teknik, özünde öyle bir şeydir ki, insan ona hakim olamaz".⁴⁴⁾ Bugün tartışılan konular daha dünyanın gündeminde yok iken Heidegger'in söylediği bu sözler, filozofun bu konuya ne denli erken eğildiğini gösteriyor. "İnsan için herşey mümkündür."⁴⁵⁾ Mümkün olmayan tek şey, 'imkansız' sözü ve onun tasarımıdır."⁴⁶⁾ Gerçekten de bilim insanları bilimlerin her soruya yanıt, her soruna çözüm bulunabileceği gibi oldukça naif bir iyimserlik içindeler.

Albert Schweitzer geliştirdiği "yaşama saygı etiği" nde amaç olarak sadece insanı değil, hayatın tamamını görmekte ve 1923'de yayınladığı *Kültür ve Etik* adlı eserinde bu düşüncesini şu çarpıcı cümleyle ifade etmektedir: "Ben yaşamak isteyen bir hayatın ortasında yaşamak isteyen bir hayatım."⁴⁷⁾ Schweitzer hayatın bütününde bir birlik görmekte ve Kant'tan farklı olarak bu birliğe saygı duymakta, ahlaklı olmanın zorunlu ilkesinin "yaşama saygı"dan türetilmesi gerektiğini belirtmektedir. "Yaşamı koruyan ve destekleyen iyidir; yaşama engel olan ve onu korumayan ise kötü."⁴⁸⁾

Bir hekim olan Schweitzer bu düşüncelerinden hareketle Afrika'ya göç ederek Lambarene'de bir hastane kurar ve hayatını her türlü uygarlıktan uzak yaşayan insanların iyiliğine adanır. Afrikalıların "beyaz büyücü" adını taktığı Schweitzer 1954 yılında Nobel Barış Ödülü'ne layık görülür.

"Sorumluluk Etiği" nin kurucusu olarak bilinen Max Weber 1918 yılında, yani bundan tam 100 yıl önce *Meslek Olarak Bilim* başlıklı konuşmasında Yeniçağ'dan beri bilimin temel amacının "dünyanın sihiri bozmak" ve "dünyaya hakim olmak"⁴⁹⁾ olduğunu dile getirerek şu çarpıcı soruları sorar: "Bilim mesleğinin

44 *Spiegel-Gespraech mit Martin Heidegger*, in Antwort. Martin Heidegger im Gespraech, hrsg.v. G.Neske und E.Kettering, Pfullingen 1988, S.97

45 Martin Heidegger, *Beitraege zur Philosophie(Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe 65, hrsg.v.Fr.W.v.Herrmann, Frankfurt am Main 1989, S. 136

46 Yage, S. 442

47 Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik* (1923), in: Gesammelte Werke Bd. 2, München 1979, S. 377

48 Yage, S. 378

49 Max Weber, *Wissenschaft als Beruf* (1918) Darmstadt(5.Aufl. 1975), S. 17

hayatın tümü için anlamı nedir? Ve değeri nedir?”⁵⁰⁾

Max Weber’in bu soruları bizi konuşmamın başında dile getirdiğim Prometheus mitosuna geri götürüyor. Bilim mesleğinin amacı insanlığın sonunu getirmek olabilir mi? Acaba tanrılar bu tehlikeyi gördükleri için mi Prometheus’u cezalandırdılar? Max Weber şu soruyu sorar: “Birbiriyle mücadele halinde olan tanrıların hangisine hizmet edeceğiz?”⁵¹⁾

Aiskhylos’un *Zincire Vurulmuş Prometheus* tragedyasındaki şu sözü çok anlamlıdır: “Bilgeler kaçınılmazın önünde eğilirler.”⁵²⁾ İnsan için kaçınılmaz olan, ölümdür; her canlı için aynı yasa geçerlidir çünkü hayat sonludur. Ama hayatın bütünü devam eder. Kaçınılmaz son hayatın bütünü için de geçerli midir acaba? Eğer böyle ise korkunç bir distopyadan söz ediyoruz demektir. Oysa varlığın bütünü var olmayı sürdürmeye devam edecekse insanlığın önünde daha pek çok ütopya da yazılacak demektir. Belki de Aiskhylos’un sözünü ettiği bilgelik, hayatın kaçınılmaz sürekliliğine dair bir bilgeliktir. Biz en azından öyle olduğunu ümit etmeliyiz. Çünkü ümit her ütopyanın başlangıcıdır.

Göstermiş olduğunuz ilgi ve sabır için teşekkür ederim...

50 Yage, S. 18

51 Yage, S. 33

52 Aiskhylos, S. 3

YAŞAM BİÇİMİ OLARAK ÜTOPYA

Toros Güneş ESGÜN⁵³

Ütopya en umutsuz olunan zamanlarda akla gelen ve zihinleri, içinde yaşanılan zamansal bağlamın ötesinde düşünmeye davet eden bir kavram. “Her şeyin kötüye gittiği” tespiti ve varsayımının genel bir kabul haline geldiği günümüzde ütopya kavramını felsefece ele almak, öncelikle çağımıza dair bir düşünümü şart koşuyor. Alternatif yaşam biçimlerini deneyimlemeye çalışan yeni toplumsal hareketlerden, ütopya hakkındaki çoğalan akademik literatüre ve düzenlenen çok sayıdaki sempozyuma kadar birçok mecrada, ülkemizde ve dünyada, ütopyanın yeniden düşünölmeye başlandığını söyleyebiliriz. Bu dönüş, insanlığın her alanda umudunu kestiği bir yıkım dönemi olan İkinci Dünya Savaşı’ndan sonraki dönemi hatırlatıyor: O zaman da tüm yıldınlıklarına rağmen insanlar, yaşanılan dönemin bağlamından koparak benzer şekilde ütopya ve distopya üzerine konuşmaya başlamıştı ve böylelikle zihinlerin çağın acı gerçeklerinden özerkleşmesi, bu sene 50. yılını dolduran 68’in iyimser atmosferini doğurmuştu. Belki bugün de aynı şekilde umutsuzluktan bir umut çıkarma döneminin arifesinde bulunuyor olabiliriz. Bu yüzden ben de bugün, kendi çağının umutsuz tininden pay alan ancak yine de negatif diyalektiği sayesinde kendi çağının zamansal bağlamının ötesine geçerek kuramını şekillendirmeyi başaran ve genellikle 20. yüzyılın en karamsar düşünürlerinden biri olarak bilinen, fakat aslında bana göre hiç de böyle adlandırılmayacak olan Theodor W. Adorno’nun ütopya hakkındaki düşüncelerinden bahsetmek istiyorum. Çünkü bugün ütopyaı yeniden düşü-

53 Arş. Gör. Dr., Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü

nürken ondan şunları öğrenebileceğimizi düşünüyorum: İlkın tüm özgürleştirme potansiyellerine karşın içerdikleri riskleri de açığa çıkarmak için ütopyanın ve distopyanın eleştirisinin nasıl yapılabileceğini, ikinci olarak ise kendi ütopyalarımızı bu eleştiriler üzerinden negatif olarak nasıl düşünebileceğimizi Adorno'dan ilham alarak tartışabiliriz.

Adorno'yu anlayabilmek için öncelikle onun yaşadığı çağa biraz göz atmamız gerekiyor. Adorno ve dahil olduğu Frankfurt Okulu, çalışmalarına İkinci Dünya Savaşı'ndan önce başlamış, Aydınlanma'ya ve Marksizme yönelik eleştirilerle yola çıkmış olsalar da, Nazizmin iktidara gelmesinden sonra özel olarak totalitarizm problemine eğilmiş ve pozitivist kavrayışın tersine bütüncül bir bakış açısıyla yaşamın tüm alanlarına sızan otoriter eğilimlerin izini sürmüşlerdir. Eş deyişle Frankfurt Okulu'nun ana araştırma nesnesi bir bütün olarak yaşamdır ve yaşamın toplumsal ve bireysel açıdan nasıl şekleştirdiğidir. Buna uygun olarak Adorno da kendi çağı üzerine düşünürken yaşamın yabancılaşmasıyla karşı karşıya gelir. *Minima Moralia*'da kendi çağını en iyi tanımlayan söz olarak, Ferdinand Kürnberger'in "yaşam yaşamıyor" sözünü seçmesinin sebebi budur (Adorno, 2012a, s.21). İnsanların birbirine yabancılaştığı, özneliğin yok edildiği, kitlesel cinayetlerin gölgesindeki yaşamların yaşam olmaktan çıktığı bu çağda yaşam, artık sakat ve sahtedir. Auschwitz'den sonra sürekli ölüm ile yaşam arasında ve acı içinde hayatta kalmaya çabalayan, başkalarının acısına kör kalmaya zorlanan insanları bekleyen tercih artık yaşam ile ölüm, insanlık ile barbarlık arasındadır. Ölüm, şiddet, barbarlık ve sömürü ise insana ve yaşama aykırı şeylerdir. Dolayısıyla Adorno'ya göre kesin olarak söylenebilecek şey, yaşam olmayan bir yaşamda yaşamaya çalışıyor olduğumuzdur. Fakat Adorno çağına dair benzer problemleri tespit edip onların nedenlerine işaret etmekle beraber, her şeyi araçsallaştıran teknik aklın tuzağına düşmemek ya da herkes için geçerli tekil bir hakikatin tahakkümünü kurmamak amacıyla problemlerin çözümlerine dair reçete sunmaktan kaçınır. Yine de ona göre ne yapmamız gerektiğini kesin olarak ortaya koyamasak da ne yapmamamız gerektiğini net bir şekilde söyleyebiliriz: "Eylemlerini öyle belirle ki Auschwitz asla tekrarlanmasın!" Yani yaşam yaşasın!

Adorno'nun ne yapmamamız gerektiğine dair negatif etiği onun ütopya düşüncesinden ayrı düşünülemez. Zira o, "olması gereken"e dair şablonları reddederken "ütopya" kavramını tam da taşıdığı negatiflik sayesinde üzerine düşünmeye değer bir kavram olarak görür. Ne var ki Adorno'ya göre mümkün

olduğunca içeriksiz bir şekilde düşünülmelidir ütopya.

Adorno ütopyayı şöyle tanımlar: Ütopya, bütünü değiştirilebilmesi, mevcut olanın tamamen yerinden edilmesi, imkansız görülenin gerçekleştirilmesi isteğidir. Dolayısıyla ütopya öncelikle var olabilmek için bugüne ilişkin bir eleştiri uğrağından geçmek zorundadır. Çünkü ütopya, kelime anlamı gereği bir negatiflik, bir boşluk, bir eksiklik barındırır ve bugün yaşanmış olanların yarın bambaşka şekilde yaşanabileceğine ilişkin, tamamlanmamış, nihayete ermemiş olana dair negatif bilince dayanmaktadır (Benzaquen, 1998, s.151).

“İmkânın bilincinde olmaktır ütopya ve bu bilinç tahrif edilmemiş olana, somutluğa sarılır. Ütopyanın önündeki engel kesinlikle şimdi gerçek olan değil, mümkün olandır; mevcut düzen içinde soyut görünmesinin nedeni budur. Ona solmayan rengini veren, varolmayandır” (Adorno, 2016, s.61).

Fakat Adorno, tüm bitimsizliğine karşın bütünü bambaşka olabileceğine dair bu düşünme isteğinin bir sınırı olması gerektiğini de söyler. Bu sınır, bambaşka olanı düşünürken onu asla tasvir etmemektir ve somutlaşturmamaktır. Böylece Adorno ütopyayı düşünürken bir takım projelerden ya da belirli yöntem ve stratejilerden bahsetmemeye dair bir yasak koyar (Benzaquen, 1998, s.150). Yani; “düşün ama tanımlama!” demektedir. Kant’a gönderme yaparak söyleyecek olursak; ütopya düşünülebilir bir *noumenon* olarak söz konusu olabilir fakat *fenomenal* olarak asla tanımlanıp bilinemez. Çünkü ütopya bir kere betimlenmeye, tasvir edilmeye ve ona ulaşılacak yollar hakkındaki teknikler tartışılmaya başlandığı anda ütopya olmaktan çıkar ve kelime anlamı olan “varolmayan yer” olma özelliğini yitirip birilerine ait olan, birileri tarafından düzenlenen, birileri tarafından paylaştırılmış görevleri tasnif eden bir tahakküm aracına ve dolayısıyla sınırları net olarak çizilmiş kısıtlı bir *topos*’a dönüşür. O halde ütopya hakkında düşünmek isteniyorsa ilk yapılması gereken onu tasvir etmemek, Wittgenstein’ı hatırlatırcasına “konuşulamayan hakkında susmak”, fakat buna rağmen nihilist bir reddiye içine girmek ve onun hakkında “şimdi ve burada” düşünmektir.

Adorno ütopyayı ele alırken aynı zamanda “negatif ütopya” olarak adlandırdığı distopyayı da eleştirisinin konusu haline getirir. Aldous Huxley’nin *Cesur Yeni Dünya* adlı distopyasını irdelerken Adorno, bütünü değiştirilmesi isteği

olarak tanımladığı ütopyanın karşısında distopyayı “paniğin rasyonalizasyonu” olarak adlandırır. Yazılı ütopyaları eleştirmek amacıyla kurgulanan distopyalarda gelecekte insanı bekleyen korkulu günlere ve panik haline dair, geleceğin bugünden mutlaka çok daha kötü olacağına dair bir *mitos* yaratılır. Ütopya edebiyatı, “iyi yaşam”ın gerçekleştirilmesine yönelik stratejileri belirlemekle “kendini cennet sanan bir toplama kampı”na dönüşerek geleceğin açıklığını nasıl kapatırsa, distopya da aynı sonuca ters yoldan çıkar ve ne yapılırsa yapılsın gelecekteki acıların önüne geçilemeyeceğine, kimsenin kötü gidişatı durdurmak için elinden bir şey gelmeyeceğine dair bir ön kabul hareket eder. Oysa Adorno bu iki seçeneğin de ötesinde, barbarlığın karşısında duran “başka türlü bir dünya” düşüncesine sahip olmamız gerektiğini söyleyerek üçüncü bir yolu işaret eder:

“İnsanlık totaliter dünya devleti ile bireycilik arasında seçim yapmak zorunda değildir. Eğer büyük tarihsel perspektif sırf kontrol etmek amacıyla gözlemleyen bakışın gördüğü bir seraptan ibaret değilse yöneleceği soru şudur: Toplum kendi kendisini belirlemeyi başaracak mıdır yoksa tüm yerküreyi içine alan bir felaket mi yaratacaktır?”(Adorno, 2004, s.108)

Eğer ütopyaları ne tasvir edecek ne de distopyaların kötü senaryolarına kanacaksak, toplumsal özgürlüğün gerçekleşmesi olarak ütopyayı nasıl düşünebileceğiz ve hala ütopyalardan nasıl bahsedebileceğiz? Tasvir yasağını nihilist bir karşı çıkış olarak önermeyen, yalnızca içeriksel belirlemelerin açıklığı kapatacağından kaygı duyan Adorno, bu noktada oldukça çüretkar bir şekilde ütopyayı en imkansız sanılan ideal olarak ölümsüzlük arzusuyla beraber yeniden düşünmeye çağırır. Çünkü ütopya ancak henüz hiç gerçekleşmemiş olanın ve bugünden bakıldığında en imkansız sanılanın düşünülmesiyle belirebilir. O halde ölümün kaçınılmaz olmadığını, aksine onun insanın ortadan kaldıracabileceği bir olgu olduğunu düşünmeyi önerir. Eğer biz ölümsüz varlıklar olsaydık, acı çekmek, korku duymak, birbirimizi şeyleştirmek, yabancılaşmak, sömürü gibi problemlerin hiç biri mevcut olmayacaktı. Bu yüzden ölümün bilinci insanın özgürlüğünü elinden alırken, ölümsüzlük isteği ve ölümün yadsınması “yaşama açıklık” olarak ütöpic direnci var eder.

Yaşam ya da ölüm bilinciyle ilgili Adorno’nun, *Sahicilik Jargonu* kitabında Heidegger’e yönelttiği eleştiri, onun distopyalara neden karşı çıktığını

anlamak için önemlidir: Adorno'ya göre "ölümün işbirlikçisi" diye adlandırdığı Heidegger'in "ölüme doğru varlık" olarak *Dasein*'i tanımlayışında ve bir olanak olarak ölümü görmesinde, "başka türlü bir dünya"yı düşünme gücü yok edilerek gelecek, geçmişe ve bugünde yaşanan acılardan gelen kaygıya teslim edilmiştir (Adorno, 2012b, s. 120). Bunun sonucu olarak distopyaların düşündürdüğüne benzer şekilde ölüm bilinci statükonun korunmasına hizmet eder. Oysa ölümsüzlük diye bir imkan vardır ve bu, yaşamdaki olanakların açıklığıdır, yaşamın kapanmazlığıdır. Adorno'nun "içeriksiz" ütopyası da yaşamın yaşanamazlığının sona ermesi, acının sonlandırılması, "yaşamın yaşar hale gelmesi", yani ölümün ortadan kaldırılmasıdır diyebiliriz. Bu kadar acı ve ölümün olduğu yerde asıl ütopyik olan, yani mevcut olanın ötesine geçen tek dilek ölümün yadsınmasıdır.

Adorno'ya göre kendine yaşamı baz almayan hiçbir düşünüş gerçek anlamda ütopyik olamaz ve Heidegger'in otantik varoluşundaki gibi yaşamını başkalarının ölümü uğruna sahiplenmek yeni olanı yaratamaz. Çünkü aslolan yaşama"dır ve yaşama, ölüm ve acının kol gezdiği yerlerde dahi kendine bir çıkış bulur. İşte Adorno'nun karamsar imajının altındaki cüretkar umut böyle görünür olmaya başlar: En kötü koşullarda dahi yaşam devam etmektedir. Sözelimi toplama kampındaki bir mahkum bile önündeki yemek için kuyruğunu sallayan bir köpeği gördüğü anda "yaşamın yaşıyor olduğunu" hatırlayabilir (Tassone, 2004, s.362). Ölümün bilinci değil, aksine yaşamın ve doğanın izleri bizi yaşama bağlar ve katlanılmaz gerçeklik karşısında edilginleşmemizi engeller. Bu açıdan doğal yaşamın ve insan yaşamının yabancılaşmış toplumsallığının da üzerinden kültürün büyüünün kaldırılması gereklidir. Yani yaşamakta olan yerine ikame edilen tüm yaşam karşıtı ideolojik kalıpların ve "başka türlü bir dünya"nın imkanını kapatan yargıların silinmesi gereklidir. Ancak böyle bir temizlikten sonra yaşamaya, yani değiştirmeye fırsat bulabileceğizdir. Gelecek, bugünden kurulduğuna göre, ütopyik bilincin ilk işi de, sırtımıza binen ideolojik kalıpları var eden gelecek tasarımlarını oluşturmak ve mevcut olanın değiştirilmesine yönelik her istenci "ütopyik" diye yaftalayarak küçümsemek değil, bugünden bakıldığında en imkansız sanılana göre kendi yaşam biçimimizi değiştirmek, onu mümkün olduğunca "doğru" yaşamaktır. Çünkü Adorno'ya göre "doğru yaşam erişilmiş olan şu ya da bu varoluş durumuna sabit kalmayan yaşam"dır" (Adorno, 2012b, s.121).

Her ne kadar ütopyik olan nasıl yaşadığımızla doğrudan ilişkiliyse de, madem ütopyayı düşünmek için yaşam biçimlerine dair ideal modelleri ayırın-

tılı olarak tasvir etmemek zorundayız ya da panik haliyle en kötüyü gözümüzde canlandırmamız gerekiyor, o halde kendi yaşamımızda farklı olanı neye göre var edebileceğiz? Yakından baktığımızda Adorno'nun kendini "ütopya" olarak adlandıran gelecek şablonlarına yönelik temel eleştirisinin zamansal bağlamın belirleyiciliğine yöneldiğini, eş deyişle hem ütopyalarda hem de distopyalarda ya geçmişte olanın ya da şimdide mevcut olan acıların geleceğe aktarılmasının geleceğin belirlenemezliğini kapatacağını düşündüğünü görebiliriz. Zira Adorno iyimserliğini övdüğü Bloch ile söyleştiği ütopya konulu radyo programında gelecek hakkında düşünürken ne nostaljik bir talebi ne de mevcut koşulların belirlenimini yanımızda taşımamız gerektiğini vurgular (Adorno, 1964). Bu ikilemden kurtulmak için Adorno'ya göre yapmamız gereken, geleceğe dair bugünden devşirilen kehanetler üretmeksizin şimdide akıp giden yaşamımız üzerine düşündürmektir. Çünkü Adorno'ya göre ütopya sadece "bugünden farklı olan" olarak tanımlanabilir, yani mevcut olanın değiştirilmesine yönelik bir düşünüm olarak... Yeninin ortaya çıkışı ise negatif diyalektiğin yıkıcı eleştirisi sayesinde, yani "katlanılmaz gerçekliğin reddi" ile söz konusu olabilir (Tassone, 2004, s.362). Adorno'nun hepimizin çok iyi bildiği sözü "yanlış ya da sahte yaşamda doğru yaşam yoktur" sözü de (Adorno, 2012a, s.41) işte kendi çağındaki bu problemlere ve artık yaşamını sürdüremeyen insanların yeniden nasıl yaşamaya başlayabileceğine dair bir öneri barındırır: Totalitarizm ve savaş koşullarındaki yaşamın yaşam olmaktan çıkmasına karşın, gerçek anlamda düşüncenin nesnesini yaşam kılmak gerekmektedir. Sadece yaşamı şimdi ve burada düşünmekle tahakküm koşullarından azade olunabilir; çünkü "hayır" deme imkanı geçmişe dönük olarak varolamaz, gelecekte var olabilmesinin tek yolu da önce "şimdi"de seslendirilebilmesidir. "Doğru yaşam" da ancak başkasının acısını görmezden gelen "yanlış yaşam biçimleri"ne "hayır" demekle yaklaşılabilir hale gelecektir. O halde yaşamı düşüncenin nesnesi kılmak demek, herkesin şimdi ve burada, kendi yaşam biçiminde değişiklik yapmaya başlaması anlamına gelmektedir, diyebiliriz. Çünkü Adorno "yanlış ya da sahte bir yaşamda doğru yaşam yoktur" derken yapabileceğimiz şeyin "daha az yanlış yaşamak" olduğunu düşünmektedir. "En doğru yaşamak", "en iyisini başarmak" başkaları üzerinde tahakküm kurmakla sonuçlanıyorsa fakat buna rağmen gerçekliğe dair eleştirel bir iddianın da olması zorunluysa yapılabilecek şey kendi yaşamımızı "olabildiğince az yanlış" yaşarken kendi doğrularımızı başkalarına dayatmamak, eş deyişle "doğru bir yaşam"a sahip olduğumuzu iddia etmemektir. Buradan hareketle eğer ütopya da bir

olanağın açıklığıysa, her türlü kapatıcı şablonun karşısında yer alan bir bitimsiz ufuksa, Adorno'nun toplum ve yaşam kavramlarına yüklediği sonsuz belirlenimsizlik alanı ütopya ile örtüşmektedir.

Peki, “daha az yanlış yaşamak” tam olarak ne demektir? Kendisi bunları hiçbir zaman reçetelendirmemiş olsa da eserlerinden hareketle Adorno'ya göre daha az yanlış yaşamının üç koşulu olduğunu iddia edebiliriz: İlkin kötümser uğrak olarak mevcut yaşamın ne kadar acı verici olduğunu, eş deyişle şimdi kötü bir durumda olduğumuzu kabul etmek. İkcincileyin diyalektik uğrak olarak, bugünün kötülüğüne rağmen yarının değişeceğini bilmek –zira her şey değişmektedir ve değişecektir-. Üçüncüleyin dayanışma uğrağı olarak, acının mevcudiyetine karşı acı çekenlerle dayanışarak acının nedenlerine iştirak etmemek ve acının ortadan kaldırılmasına çabalamak. Ütopik ufuk olarak ölümsüzlük istenci bu noktada acının bertaraf edilmesini dolayısıyla da bir şiddetsizlik etiğini şart koşar. Dolayısıyla Adorno'nun sanki olması gerekene dair konuşmamızı yasaklıyormuş gibi duran negatif etiğinin bir belirleme yaparak, “daha az yanlış yaşama” ideali için insanlara ve doğaya uygulanan her türlü şiddetin reddedilmesini ve acı çekenlerle dayanışmayı zorunlu kıldığını söyleyebiliriz. Gerçekliğin farkına varmak, başkasının acısına bakmak ve başkalarıyla dayanışmak yoluyla sürekli kendi bulunduğu konumu sorgulamaktan geçen negatif etik, yeni bir yaşam biçiminin ana hatlarını verebilir (Esgün, 2017, s.107).

Adorno, ütopya ile ilgili düşünürken, *Minima Moralia*'da “doğru yaşam” problemini ele alırken yaptığı gibi sözü çocukluğa getirir ve küçük bir çocukken oynadığı bir oyundan bahseder: Kimsenin ülkesi olmayan, *Niemandslund* olarak adlandırılan, hiçbir ülkenin sınırlarına dahil edilmeyen bir boş arazide oyunlar oynarken kendini ne kadar özgür ve mutlu hissettiğini ve bu yerin *ütopya* olduğunu anlatır (Aktaran, Plumpe, 1993, s. 223). Sonra savaş başlamış, kimseye ait olmayan bu arazi de birilerinin toprağı olmuştur. Oysa kelime anlamına uygun olarak, “hiç kimsenin toprağı” olarak ütopya kimse tarafından sahiplenilmediği ve her zaman açık bırakıldığı sürece özgürleştiricidir. Çocukların oyunları da kimseye ait olmayan topraklarda geçer ve oyunlardaki roller sürekli değişir. Çünkü çocuklar hep şimdide ve yaratım halindedirler. Çocuk, Adorno için paranoyağın “yanlış yaşam”ın bilincinde olmasıyla zıtlık taşıyarak oyunlarında “doğru yaşam”ı prova eder, yani imkansız düşünerek ütopik bilince sahip olur (Adorno, 2012a, s.238).

Böylelikle çocuk analojisinden hareketle Adorno'nun ütopyaya dair bir başka tanımına daha ulaşıyoruz: Doğaya ve şeylerin olduğu haline çocuksu bir merakla bakabilmek. Çocukların sahip olduğu, yetişkinlerin yoksun olduğu bu merakı Adorno'ya göre sadece sanat verebilir. Çünkü sadece sanat yaşamın ütöpik açıklığını bize anlatabilir (Bolanos, 2007, s.30-31). Fakat nasıl bir sanat? Ancak mevcut olanı yeniden üreten kültür endüstrisinin dışında durmayı başarabilen, yaşamla senkronize olmuş, eleştirel bir sanat ütöpik olanı bize hissettirebilir.

Sonuç olarak Adorno'dan ütopya ile ilgili öğrenebileceğimiz en önemli şey, bugün bizlerin ütopyayı tasvir etmemeye fakat buna rağmen düşünmeye ihtiyacımız olduğudur: Eş deyişle bugün mevcut olan her şeyin yarın farklı olacağını sezebilmeliyiz. Geleceğin daha iyi mi kötü mü olacağını bilemediğimiz halde değişimin kesinlikle gerçekleşeceğini iddia edebilmeliyiz ki bugünün acılarına karşı yeniyi çağırabilelim. Dolayısıyla ütöpik olan, yarın nasıl olacağını asla bilemeyeceğimiz geleceği umutlu ya da korkulu bir şekilde beklemek değil, aksine bugün ne yapacağımız üzerine düşündürmektir. Bugünde yaşayan, bugünde eyleyen, bugünde düşünen insanlar olarak mevcut acıların farkına varmak, bu acıların yaşanmasına sebep olan tahakküm koşullarıyla asla işbirliği yapmayarak, “hayır” diyebilmek, başkalarıyla dayanışmak ve her şeyin farklı olabileceğini sürekli olarak hatırlamak yaşam biçimlerimizde yapabileceğimiz bir değişimin önünü açabilir. Aksi takdirde bir ütopyayı sahiplenmek ve gelecek yaşam biçimini bugünden devşirilen roller ve normlarla belirlemek yaşamın çeşitliliği ile çelişecek, kimseye ait olmayan toprağın sahiplenilmesini ve oradan birilerinin dışlanmasını getirecektir. Ne zaman ütopyayı betimlemekten vazgeçip, kültürün aksine yaşamın dolaylımsız akışını sunan doğayla bütünleşik bir şekilde ve imkansızın bilgisini içeren gerçek sanatın verdiği duygulanımlarla yaşamaya başlarsak ancak o zaman özgürleştirici bir ufuk belirmeye başlayacaktır. Konuşmamın başlığında da “yaşam biçimi olarak ütopya” derken, ütopyanın beklenen değil, bugünden yaşanan, yaratılan ve paradoksal olarak hep daha öteye baktıkça yaklaşılabilen bir ufuk olduğunu ifade etmeye çalıştım. Çünkü ancak “nasıl yaşamalıyız?” sorusunu öğretilen mümkünlerin dışına çıkarak yanıtlamak için çaba sarf ettiğimizde ve verdiğimiz yanıtlardan asla tatmin olmadığımızda kimseye ait olmayan o toprağın özgürlüğüne erişebileceğimizi düşünüyorum.

Kaynakça

- Adorno, T.W. & Bloch, E. (1964). *Möglichkeiten der Utopie Heute*. <https://www.youtube.com/watch?v=oRz3BnpqmhE> (20.05.2018)
- Adorno, T.W. (2004). *Aldous Huxley ve Ütopya*. Edebiyat Yazıları içinde. İstanbul: Metis Yayınları
- Adorno, T.W. (2012a). *Minima Moralia*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Adorno, T.W. (2012b). *Sahicilik Jargonu*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Adorno, T.W. (2016). *Negatif Diyalektik*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Benzaquen, A.S. (1998). Thought and Utopia in the Writings of Adorno, Horkheimer and Benjamin. *Utopian Studies*. 1998 9 (2) <http://www.jstor.org/stable/20719766> (20.05.2018)
- Bolanos, P.A. (2007). The Critical Role of Art: Adorno between Utopia and Dystopia. *Kritike Journal*. 2007 1(1) http://www.kritike.org/journal/issue_1/bolanos_june2007.pdf (20.05.2018)
- Esgün, T.G. (2017). Adorno'da Yaşam ve "Doğru" Yaşam. *ETHOS Felsefe*. 2017, 10 (1) <http://www.ethosfelsefe.com/ethosdiyaloglar/main/?page=read&id=173> (20.05.2018)
- Plumpe, G. (1993). *Ästhetische Kommunikation der Moderne: Band 2: Von Nietzsche bis zur Gegenwart*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Tassone, G. (2004). The politics of Metaphysics: Adorno and Bloch on Utopia and Immortality. *The European Legacy*. 2004 9(3) <https://doi.org/10.1080/1084877042000235513> (20.05.2018).

KUTSAL METİNLERDEN BUGÜNE EKOTOPYA

Nilsen GÖKÇEN⁵⁴

Ütopya düşüncesi ilk yazınsal yapıtlardan ve kutsal metinlerden itibaren insanların ideal bir yaşam biçimi özlemlerinin ifadesi olmuştur. Ütopya metinlerinin en sıklıkla ortaya çıktığı dönemler, Rönesans ve Sanayi Devrimi gibi radikal tarihsel ve toplumsal değişim ve dönüşüm dönemleridir. Bu dönemlerde ortaya çıkan ütopya metinleri daha çok ideal yönetim biçimleri, alternatif toplumsal örgütlenme ve değerler sistemi üzerine düşünceler üretmiştir. Ütopyanın son on yıllara damgasını vuran ekolü ise, insanın doğa ile sürdürdüğü eşitsiz ilişki sonucu oluşan doğal yaşamın tahribatı nedeniyle insan ve insan-dışı doğa arasındaki ilişkilerin daha eşitlikçi modellerinin arandığı ve doğaya karşı konumlandırılmayan alternatif kültürel ifadelerin olanaklarının sorgulandığı ekolojik ütopya, yani ekotopyalardır. Ekotopya sözcüğü ilk olarak Ernest Callenbach'ın 1975 yılında yayınlanan *Ekotopya* adlı romanıyla ortaya çıkmıştır. Callenbach romanında doğa ile insanın uyum içinde yaşaması temelinde kurulan bir ülkeyi anlatır. “Ekotopya'daki ana ilke insanın doğadaki diğer yaratıklara tahakküm etmesi değil, onlarla denge içinde yaşamasıdır” (Somay, s. 26). Ekotopya ideali yalnızca insan ve insan-dışı doğa arasındaki eşitsiz ilişkileri doğru bir

54 Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi Amerikan Kültürü ve Edebiyatı Bölümü

zemine oturtmaya çalışmaz; bu anlatılar insanın doğaya egemenlik kurmasının insanlar arasındaki eşitsizliklerin de kaynağı olduğunu, dolayısıyla daha eşitlikçi ve hakça bir dünya için en başta doğayla ilişkileri yeniden tanımlamak için insan-merkezli biçimler dışında alternatiflerinin araştırılması gereğinin altını çizer.

İnsan ve doğanın uyumlu bir birlikteliğinin resmedildiği alternatif bir dünyayı ortaya koyan bir anlatı olarak *Ekotopya*'nın okurunu ikna etmekte yetersiz kaldığı ya da Callenbach'ın yeterince derinleştiremediği konular vardır. Bunun nedeni muhtemelen içinde yaşadığımız ataerkil, kapitalist, hiyerarşik ideolojinin yazarın hayal gücünü sınırlamasıdır. Örneğin, Somay'a göre, *Ekotopya*'da erkeklerin yaratıcı enerjilerinin deşarjına yönelik olarak organize edilen ve ölümcül noktalara ulaşabilen Savaş Oyunları çağımızın “holiganlık” ve saldırganlığının yansımalarıdır (1984, s. 27). Somay, Callenbach'ın hayalgücünün sınırlarının bir hayli dar olduğunu, tasavvur edebildiği dünyanın bir sınırının yaşadığımız dünyanın tanıdık normlarından, yani içinde yaşadığımız uygarlıktan, diğer sınırının da pastoral ideallerden öteye geçemediğini belirtir. Benzer biçimde, Jacobs da bunu yazarın yaşadığı zamanla koşullanmış olmasına ve hayal gücünün yetersizliğine bağlar (1997, s. 319). Jacob'ın eleştirisinin merkezindeki cinsiyet rolleri açısından, Callenbach ikna edici olmaktan uzaktır ve anlatıcı Weston'ın *Ekotopya*'daki cinsiyet rolleri eşitliği konusundaki sözleriyle romanın gerçekleri uyuşmamaktadır. Kadın karakterlerin betimlenmesinde Weston'ın—ve dolayısıyla Callenbach'ın—cinsiyetçi yaklaşımlarını tartışan Jacobs, “Callenbach'ın *Ekotopya* toplumundaki cinsiyet rollerinin portresinin [uygulandığı iddia edilen eşitlikçi] radikal program ve gerici kurgu arasındaki bu çelişkiyi ortaya koyduğunu” belirtir (1997, s. 321). Bu ve buna benzer eksiklikleri göz ardı etmek mümkün olmasa da *Ekotopya*'yı, gelenekleri geçmişe uzanan bir anlatı türünü, çağdaş sorunlara ve günümüz toplumsal, ekolojik ve teknolojik gelişmelerine yanıt verecek biçimde yeniden uyarılma çabasının dikkate değer ilk adımlarından biri olarak ele almak gerekir.

Callenbach'ın *Ekotopya* romanı insan ve insan-dışı doğanın ilişkilerine odaklanan ilk yapıt değildir kuşkusuz. *Don Quixote*'den *Robinson Crusoe*'ya kadar Batı kanonunu oluşturan birçok yapıtta doğayla ilişkiler temelde yer alır. Bunların her biri insan ve doğa arasındaki ideal ilişkileri kurmanın yöntemlerini anlatır. *Don Quixote* ve *Robinson Crusoe*'ya göre bu ideal geçmişteki iki mitsel anlatıya işaret eder: Altın Çağ ve Cennet Bahçesi. İnsan ve insan-dışı doğanın

ideal ilişkilerini betimleyen en etkili ütopya anlatıları çok tanrılı dinlerdeki Altın Çağ miti ve tek tanrılı dinlerin Cennet Bahçesi mitidir. Gerek Altın Çağ gerekse Cennet Bahçesi insanın özlediği bir ilksel mutluluğa işaret eder. Cennet Bahçesi anlatısı da Altın Çağ gibi her şeyin mükemmel olduğu bir başlangıcın ve bir düşüşün öyküsüdür: İnsanın cennetten vahşi doğaya atılmasının öyküsü.

İlk bakıştaki benzerliklerine karşın, tek tanrılı dinlerdeki Cennet Bahçesi, Altın Çağdan oldukça farklı bir ideali yansıtan bir ideolojinin ürünüdür. Bu iki anlatıya verilen iki karşılık da insanın doğayla ilişkilerine taban tabana zıt iki yön verir. Cennet Bahçesi miti Aristoteles'in tanımıyla trajik bir anlatıdır; çünkü asil bir varlık olan insan kendinden hiç beklenmeyen bir hata yapar ve önceki konumundan aşağıya düşer. İnsanın başlangıcını karamsar bir anlatıyla tanımlaması, sonrasında kötünün egemen olduğu bir dünya yaratacaktır. Düştüğü yeri bir ceza olarak gören insan, hem bu yeri hem de ona neden olankadını lanetler. Cennet Bahçesinin kaybını *kendi iradesiyle* geri çevirmeyi gerçekleştirmek isteyen insan bunu doğaya hükmetmek yoluyla başaracağını düşünür. Bu tür bir bakış, doğanın, “olması gereken halini” kendi kendine var edemeyeceği, yani onun mükemmellikten uzak olduğu düşüncesinin ürünüdür. Bu şekilde doğa, Spinoza'nın deyimıyla *natura naturata* haline getirilir, yani ancak insan eliyle biçimlenerek “doğalaştırılır.” Tek tanrılı dinlerin insan-merkezli evren algısı doğayı, insanın müdahalesinin zorunlu ve gerekli olduğu bir güç alanı haline getirir.

Altın Çağ ise insanın başrol oynadığı bir trajediyi değil, *doğal* bir dönüşümü betimler ve insanın doğadaki döngülerden ilham aldığı binlerce yıllık gözleminin sonucudur. Her şeyin bir başlangıcı, dönüşmesi ve sonu olduğu fikrine dayanan ve her sondan sonra yeni bir başlangıçla yeni bir düzenin kurulacağını öngören Altın Çağ miti bir iyimserliğin ifadesidir. Bu nedenle Cennet Bahçesi miti sonucunda oluşan suçluluk, intikam ve cezalandırma gibi sonuçlara neden olmaz. Ayrıca burada doğanın döngüleri insanın iradesinin üstündedir ve insan bu döngünün parçalarından biridir. İnsanın açgözlülük gibi duygulara yenik düşmesi kendi zaaflarından çok, her şey gibi onun da bozulma ve çürüme sürecine tabi olmasından kaynaklanır. Bu her ne kadar üzücü bir durum olsa da gelecek yeni Altın Çağ anlatıya ve insanın bakışına teselli edici ve yapıcı bir nitelik verir.

Altın Çağın anlattığı dönem tarihsel olarak paleolitik döneme ve totemik kültürlerle bir gönderme olarak ele alınabilir. Paleolitik kültürlerde ne insan ve

insan-dışı doğa arasında ne de insanlar arasında sınırlar vardır; mülkiyet, savaşlar ve sınıflar olmadığı gibi, insan yaşam ağının bir parçasıdır ve varlığı canlı ya da cansız diğer varlıklara bağlıdır. İnsanın diğer varlıklarla ilişkileri akrabalık, aile ilişkileri olarak tasvir edilir: Tüm hayvanlar ve bitkiler insanla akrabalık içindedir, büyük ailenin bir parçasıdır. Bu nedenle insan her zaman ailesiyle kuşatılmıştır ve yerleşik hayata geçmedikleri için her yer evleridir. Doğada kaybolmak diye bir şey yoktur. Yine aynı nedenle mal mülk edinmezler çünkü yaşadıkları her yer onların, bitkilerin, hayvanların, suyun, toprağın birlikte paylaştığı bir bütündür. Hayvan ve bitkilere duyulan hayranlık totemlerde görünür: Totemler genellikle hayvan ya da bitki biçimli ataların sembolleridir. Onların evreninde canlı cansız her şeyin yeri vardır ve kimse diğerinin yerini tutamaz. Bu insanların çevresindeki cansız diye nitelediğimiz dereler, dağlar, kayalıklar bunların birer örneği değil, tek ve benzersiz, isimlendirilmiş canlı varlıklardır; bu nedenle tüm doğa canlı ve kutsaldır onlar için. Paleolitik dönem insanı için evren döngüleri esastır ve insan da bu döngüde yerini alır.⁵⁵ Anlaşılır biçimde, Mircea Eliade'nin *homo religiosus* olarak adlandırdığı toplumlar daha sonraki katı kuralları olan tek tanrılı dinlerin mensupları değil, totemik kültürleri üreten bu insanlardır.⁵⁶

Altın Çağ'daki mutluluk insan-merkezli (*anthropocentric*) bir durum olmaktan çok insan ile insan-dışı doğanın uyumlu bütünlüğüne işaret eder. Oysa Cennet Bahçesi insan- ya da daha doğru deyimle erkek-merkezli (*androcentric*) bir düzeni tasvir eder. Cennet Bahçesi'nin arkasındaki ideoloji Neolitik kültürdür. Bu bahçe her ne kadar tarımsal etkinliğin olmadığı bir yer olarak tahayyül edilmiş olsa da burada tarım toplumuna özgü ayrılıkların oluşmuş olduğu görülür. Cennet Bahçesi baştan itibaren (erkek) insan-merkezli bir hayal gücünün ifadesidir. Erkek, kadın ve doğa karşısında ayrıcalıklarla donatılmıştır. Sonuçları itibariyle de Cennet Bahçesi miti tarım, teknoloji ve inanç ekseninde kurulacak yeni erkek-merkezli bir dünyayı hazırlar. Bu dünya sınıf ve cinsiyet eşitsizlikleri üzerine kurulmuş, savaşların, bölünmenin dünyasıdır.

Cennet Bahçesi, Âdem'in hayvanlara ve bitkilere hükmettiği ya da onları korumakla görevli olduğu yerdir. Bu yaratıkların içinde yalnızca Âdem ya da

55 Paleolitik ve Neolitik dönemin kültürü, inançları ve yaşam biçimi için bkz. Oelschlaeger (1991), özellikle 1 ve 2. bölümler.

56 Bkz. Eliade, (1957).

insan Tanrının suretinde yaratılmıştır. Kutsal Kitabın Yaradılış bölümünün iki versiyonundan birinde Âdem ve Havva “insan” olarak birlikte yaratılmışken diğ erinde öncelik Âdem’dedir; Havva daha sonra ona eşlik etmek için Âdem’in kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Tanrı hayvanları isimlendirme görevini de yalnızca Âdem’e verir. Görüldüğü gibi, Cennet Bahçesi baştan itibaren insanın erkek cinsinin diğ er tüm varlıklar üzerinde egemenlik kurduğı eşitlik sızlık üzerine kurulmuştur. Buradaki hassas denge Havva’nın, yani kadının, Tanrı tarafından yasaklanmış Bilgi Ağacının meyvesini yemesine ve Âdem’e ikram etmesine kadar sürer. İtaatsizliğinin sonucunda başlangıçtaki görece bütünlükten kopan insan artık yiyeceğini alnının teriyle kazanacaktır. Yasak meyveyi yemenin bedeli olarak Havva’nın çocukları insanlar ile yılan (hayvanlar) arasında düşmanlık başlayacaktır. Bununla da kalmaz, Havva’nın günahının bedeli olarak kadınlara daha büyük cezalar yağ ar: Artık onlar erkeklerinden başkasına arzu duy(a)mayacaklar, çocuklarını sancılar içinde doğuracaklardır. Cennetten atılma sonrasında Havva da Âdem’in hükmedecekleri arasında yerini kesin olarak alır.

Batı uygarlığının yaradılış efsanesinin bir kovulma, düşünüş ve yoksunlukla alakalı olması bir yandan geçmişe ve Cennet Bahçesine özleme, bir yandan da şimdiki ve dünyayı reddetmeye ve yadsımaya neden olur. Tüm Batı uygarlığını Cennetten kovulmaya verilen yanıt olarak okuyan Carolyn Merchant’a göre Batılı erkek Cennet Bahçesindeki tahakkümünü dünyada yeniden oluşturma misyonunu gerçekleştirtilmeyi hedefler. Bunu yapmak için “vahşi” yani onun hâkimiyetinden çıkmış doğayı Musevi-Hıristiyan inancı, Batı bilimi ve teknolojisi ve kapitalizm yoluyla egemenliğı altına almaya çalışır (Merchant, 1995, s. 133). İlk örneklerini tarım etkinlikleriyle ortaya koyan doğaya hükmetme, bu bakış açısına göre, doğanın Cennet Bahçesindeki haline geri dönüş için gereklidir. Ancak buradaki doğa el değmemiş bir alan değil, bir bahçedir. Tanım itibarıyla bahçe, vahşi doğa ile şehir arasındaki bir pastoral ideal, insanın kendi eli ve iradesiyle biçimlendirdiğı ve sınırlandırdığı bir doğadır. Bir başka deyimle Musevi-Hıristiyanlık daha başından itibaren ideal doğayı *natura naturata* olarak betimler.

İnsanın kovulduğunu düşündüğü Cennet Bahçesi de özlemle hatırladığı Altın Çağ da kendi doğasına uygun, baskısız, özgür ve mutlu yaşadığı zamanların farklı ideolojilerden süzülerek günümüze uzanan anlatılarıdır. Dünyayı bugünkü yıkım sınırına getiren erkek-insan-merkezli bu idealler insanı doğadan uzaklaştırırken aslında onu kendi doğasından da uzaklaştırmıştır. Günümüzün

uygarlığı doğaya karşıt olarak konumlanır çünkü uygarlık sadece dışarıdaki doğanın değil, insanın içsel doğasının da bastırılmasıyla oluşur. Spontane olanın, yaratıcılığın, ayrıksılığın ve özgür ifadenin çok prim yapmadığı bu uygarlık modeli, Freud'un da belirttiği gibi, doğal ifadeyi mümkün olduğunca baskılayarak gerçekleştirilebilir. Doğayı kendi koyduğu kurallara uymaya zorlayan insan aslında en başta kendisine yaptığı baskıyı dışarıya yansıtıyor gibidir. Bir başka deyimle kendisi *natura naturata* olmuş insan doğayı da kendi suretinde yaratmaya çalışır. Dolayısıyla artık Paleolitik insanın evi olan vahşi ve el değmemiş doğa, *natura naturans* artık *homo religiosus*'tan *homo economicus* haline gelen insana karşıt konumlanır. Kültür ve uygarlık ise doğanın devamı ve insanın doğaya aidiyetinin hatırlanmasına yönelik ayinlerle değil, doğaya karşı bir alternatif olarak sunulur.

Ekoloji sözcüğünü de ekonomi sözcüğünü de oluşturan eco- öneki Yunanca ev anlamına gelen *oikos* sözcüğünden türemiştir. Ekoloji (eco + logos) evin bilinmesi, eve ait konuşma, söz anlamına gelirken, ekonomi (eco + nem) evin yönetimi anlamına gelir. Bunlardan birincisine göre, insan evini yani doğayı tanımak, bilmek ve anlamakla yükümlüdür. İkinci sözcük ise insanın görevini evi, yani doğayı yönetmek olarak tanımlar. Bu nedenle *homo-economicus* olarak tanımlanan modern insanın kendisine biçtiği ilk misyon kendisi için yaratılmış bir kaynaklar bütünü olarak algıladığı doğayı düzene sokmak, onu en az emekle en verimli biçimde yeniden tasarlamaktır.⁵⁷Neolitik devrimle başlayıp önce Muse-

⁵⁷ Batı edebi kanonunun belli başlı *homo-economicus* örneklerinden birini Daniel Defoe'nun *Robinson Crusoe*'sunda bulmak mümkündür. Batı Aydınlanmasının, keşif ve sömürgecilik ruhunun ve Protestan çalışma ahlakının ürünü olan Robinson Crusoe daha ıssız adaya düşmeden önce karşılaştığı hayvanları sadece merak ettiği için öldürür, kölelikten birlikte kaçtığı Xury'yi kendi kölesi ilan eder ve sonra satar. Düştüğü ıssız adadaki her şeyi kullanım değerine göre sınıflar ve orada kendi krallığını ilan eder. Kendisi için bir barınak inşa etmekle kalmaz, bir tane de yazlık barınak yapar, gemide tesadüfen bulduğu tohumları eker ve evcilleştirdiği keçilerden süt ve et elde ederek aç kalma endişesine son verir. Crusoe uygarlıktan geldiğini hiç unutmaz; adada da tek başına bile olsa bir uygarlık kurar; her zaman ayakkabıyla ve giysiyle gezer, yemeğini yerde değil, yaptığı masada yer, zamanı takip edebilmek için yöntemler geliştirir, gemide bulduğu para işine yaramayacak olsa da yanına alır. Defoe ona uygarlığın en önemli araç gereçlerini sağlar: Bıçak, tüfek, barut, tohum, para ve Kutsal Kitap batmadan önce gemiden getirmeyi başardığı araçların en önemlileridir. Crusoe, mülkiyeti olarak gördüğü adayı kendi iradesine göre yeniden biçimlendirirken benzeri bir eğitimi yamyamların elinden kurtardığını söylediği Cuma'ya da uygular. Doğal kölesi olarak gördüğü Cuma'yı İngilizce ve Hıristiyanlıkla tanıştırır ama onun dilini, kültürünü ve inançlarını hiç merak etmez.

vi-Hıristiyanlık, sonra Aydınlanma söylemiyle meşrulaştırılan insanın doğadan ayrı, üstün ve faydacı/araçsallaştırıcı tutumu ekotopya düşüncesinin karşısında yer alır. Buradaki doğa/ev mükemmel değildir; mükemmellik için insanın sınıflayıcı, düzenleyici, denetleyici rolüne gerek duyar.

Doğaya müdahalenin değil, onunla uyumun mümkün olduğu düşüncesinden ilham alan günümüz ekotopyalarının zeminini oluşturan düşünce Cennet Bahçesi'nden ziyade, Altın Çağın eşitlikçi ve paylaşımcı uyumudur. Onlar Altın Çağın insanla doğa arasındaki uyuma işaret ettiğini ve bunun ancak insanın tüketim, açgözlülük, hırs ve güç gibi zaaflarından kurtularak süreklilik kazanabileceğini anlatır. Böyle bir uyumun, Amerikan yerlileri gibi, yakın geçmişe kadar gelen bazı insan topluluklarında var olduğunu ve onların yaşamlarının örnek alınmasını gündeme getirirler. Ekotopyaların tahayyül ettiği doğayla uyumlu yaşam tek tanrılı dinlerin yarattığı günah, suçluluk, pişmanlık ve ceza ile biçimlenen trajik anlatıyı reddeder. Onun yerine insanın doğasını, özgür ifadesini, kısacası gerçek evi doğada gerçek mutluluğunu koyar.

Altın Çağı da içeren inanişâ göre, kaostan düzene geçişin başı her şeyin mükemmel uyumuna dayalı Altın Çağdı; onu sırasıyla izleyen Gümüş ve Bronz Çağlar ilk mükemmelliğin ve uyumun kademeli olarak yitirilmesine ve her şeye sirayet eden bozulmaya işaret eder. Bu çağların en sonuncusu ve en kötüsü olan Demir Çağda her şey bütünüyle kötüleştirmiştir ve her şey kaçınılmaz bir yıkıma doğru ilerler. Demir Çağ topyekûn bir yok oluşla her şeyin sonunu getirir ancak bu, evrende yeni bir Altın Çağın başlaması ile devam eden bir sürecin de tohumunu atar. Cennetten kovulmanın aksine, bu mitte insanın rolü akışı etkilemez; bozulma ve yenilenme insanın etkileyemediği ya da engelleyemediği kozmik bir süreçtir.

Crusoe'nun adada yaptıkları, insanın Cennet Bahçesi sonrasında "düştüğü" vahşi dünyada bu bahçeyi yeniden kazanmak için yaptıklarının en bariz örneklerden birisidir. Crusoe adaya düşmesinin Tanrı'ya ve babasına karşı itaatsizlik etmesinin bir cezası olduğuna inanır. Bu nedenle zorlukla karşılaştığı her an Kutsal Kitap'ta teselli arar ve baba/Tanrı'dan af diler. Âdem gibi, o da itaatsizliğinin cezasını çekecek ancak sonunda alın teri, bilgi ve inançla aynı ideali adada tesis edecektir. Bunu gerçekleştirebilmek için yaşadığı ideal olmayan dünyayı kendi istekleri doğrultusunda yeniden yaratacak, ona boyun eğdirecek, boyun eğmeyenleri yok edecektir. Bu haliyle, Cennet Bahçesi ütopyası insanın içinde yaşadığı dünyayı reddetmesine ve bu ideale tekrar kavuşmak için doğaya karşı bir savaş açmasına neden olan en önemli söylemlerden biri olarak çıkar karşımıza.

Altın Çağ, pek çok mitolojik anlatıda ve inançta yer alır. Bunların en eskisi Hesiod'un "İnsanın Beş Çağı"nda anlattığı ilk dönemdir. Ancak Hesiod'un anlatısı insan ve doğa arasında bir ilişkiye vurgu yapmaz. Virgil'in Dördüncü *Eklog*'u da bir Altın Çağ betimlemesidir. Burada tasvir edilen insanın arzularının kendiliğinden zuhur ettiği, tehlikelerden arındırılmış bir doğadır. İnsanı mutlu eden, besleyen her şeyi barındırır; ancak zehirli bitkiler solmuş ve yılanlar ölmüştür burada. Bütün bunların kendiliğinden olması; insanın artık sabanla toprağın bağrını deşmemesi, öküzleri boyunduruk altına almaması, ağaçlardan gemiler yapıp denizlere açılmaması, duvarlar arkasında şehirler kurulmaması, koyunların yünlerinin boyanmaya gerek kalmadan kendi istedikleri renklere bürünmeleri doğanın iradesinin elinden alınmamış olduğu izlenimi yaratabilir. Ancak doğanın insan arzularına göre ayıklanmış bir biçimde *tasarlanmış* olması doğanın başka bir iradeye—olasılıkla Virgil'e—tabi olduğuna, işaret eder. Bu nedenle Virgil'in Altın Çağı örtük bir biçimde de *natura naturata* örneğini verir. Doğanın kendi iradesine sahip uyumlu bir bütün olarak betimlendiği yapıt *Değişimler*'dir.⁵⁸

58 Romalı şair Ovid bu yapıtının ilk bölümündeki Altın Çağı şöyle anlatır (İngilizce kaynaklardan yapılan çeviriler makale yazarına aittir):

İlk bin yıl altın çağıydı:

Yaşayan tüm yaratıklar birbirine güven duyardı;

İnsanlar kötülük düşünmeden iyilikle yaşardı:

Kanun kitabında hiçbir yasak konmamıştı,

Korkular, yasaklar yazıtlara ya da

Hâkimlerin ve efendilerin heykelden yüzlerine işlenmemişti.

Çam ağacı kendi tepelerinde kök salardı,

Bilinmeyen sulara yelken açmamıştı;

İnsan sadece evinin kıyılarını bilirdi,

Yüksek duvarların ve köprülerin ardında yükselen şehirler yoktu;

Ne piriñten trompetlerin çağrısı, ne kılıçların şakırtısı vardı,

Savaş başlıkları ne şehir ne kır yollarını arşınlamıştı

Barış yılları boyunca. Masum doğa

Ne kürek bilirdi ne de saban; sunardı zenginliğini

Ağacın dalından sarkan meyveler gibi;

Asmadan sarkıttı üzümünü, dağın gümüşü gölgelerinde

Olgunlaşan kirazını, çileğini,

Ve Zeus'un mucizevi ağacının gölgesinde,

Düşen palamudu. Yılın her mevsimi

Bahardı, güneyin yumuşacık rüzgârı

Çiçeklenen dalda eserdı,

Çayırlardaki başakların beyaz dalgalarında,

Kehribar renkli derelerde akan sütün ve şarabın

Ve yeşil dudaklı meşeden akan balın mevsimi. (Ovid, 1958, s. 5-6)

Ovid'in bu eserinde betimlediği Altın Çağda insanlar arasında değil tüm canlılar arasında güven vardır. Kötülük, yasaklar ya da yasalar olmadığı gibi, insanlar doğaya da saygılıdır. Çam ağacını kesip keşfe çıkacağı gemilere dönüştürmemiştir insanoğlu. Herkes evi bildiği yerde yaşar, bu yüzden savaş yoktur. Henüz karasabanla yarılmamış toprak tüm bereketini cömertçe sergiler insana. Tek mevsim doğanın tüm güzelliklerini sunduğu ilkbahardır. Doğadan taş duvarlarla ayrılmış şehirler yoktur bu çağda; tüm doğa insanın evidir, o ne verdiyse onunla yetinmekten de mutludur. Altın Çağı izleyen çağların en önemli farkları bu ilk dönemin bütünlüğünün yavaş yavaş parçalanmasıdır.⁵⁹

Gümüş Çağ ile başlayan ilk bölünme doğada görülür; artık sürekli olarak tek bir mevsim yoktur, soğukla kış, sıcakla yaz ve hüznüyle güz ilkbahara eklenmiştir. İnsan kendisini soğuktan ve sıcaktan koruyacak ilk duvarı bu dönemde çeker. Dahası tarım başlamıştır ve toprağın bağı değişirken sabana koşulmuş öküz işinin ağırlığından inler. Tarım etkinliği insan ve doğanın arasındaki ayrışmanın ilk habercisidir. Topraklar tarla ve bahçeye, hayvanların en uysal ve insana en çok güvenenleri evcil kölelere çevrilmiştir tarımla birlikte. İnsan artık doğanın verdiğiyle değil ondan zorla söküp aldığıyla sürdürür yaşamını. Toprağıyla hayvanıyla doğa bir araç, bir kaynak haline gelmeye başlamıştır bile. Bronz Çağda kılıç ve mızrağın egemenliğine rağmen hâlâ süren tanrılara inanç Demir Çağda tümüyle kaybolur.⁶⁰

59 Yaşlı Satürn Ölüm'ün karanlık yurduna düşünce
Zeus dünyayı gümüş bir büyüyle sıkı biçimde yönetti,
Işıltısı altından az ama tunçtan daha fazla.
İşte o zaman yılı böldü Zeus
Kaypak Sonbahara, vahşi Kışa ve Kısa Bahara,
Kızgınlığıyla kavuran Yaza: Kış rüzgârı
Tarlayı ve akarsuyu bembeyaz parlak buzla örttü;
O zaman insan güneşten ve rüzgârdan korunmak için duvarlar ördü—
Daha önceki barınakları mağara ve çalılıklardı.
Artık buğday ekiliyor, saban yeryüzünü biçiyordu;
Sabana koşulan öküz boyunduruk altında inliyordu. (Ovid, 1958, s. 6)

60 ... Ve en sonunda Demir Çağ geldi,
Ondan döküldü kötülüğün kanı:
Dindarlık, İnanç, Sevgi ve Hakikat dönüverdi
Aldatmaya, Şiddete, Meslek Sırlarına, Tefeciliğe ve Kâra;
Bilmeden tersten esen rüzgârları denizlere açıldı insan:
Dağların meşeleri, çamları kesildi, soyuldu,
Uzun gövdeleri Okyanusun bilinmeyen sularında salındı.
Sonra, güneşin ısıttığı havanın hediyesi toprak

Demir Çağda insanlar arasındaki ilişkiler tam anlamıyla bozulmakla kalmaz, insanlar ağaçları kesip yaptıkları gemileriyle artık tanımadıkları denizleri keşfe çıkarlar, bir zamanlar herkese güneşli havaların armağanı olan toprak insanlar arasında parselenmiş, ürünleri bazılarının depolarına yığılmış, insanlar arasındaki eşitsizlikler gittikçe derinleşmiştir. Tanrının toprağın derinliklerinde sakladığı hazinelerine açgözlülükle el koyar insan; aynı duygu savaşları körükler, aile içinde bile güven yok olur çünkü artık masumiyet ve safiyet tanrıçası yeryüzünü terk etmiştir. Olimpos'a dahi saldıran yeni insan kanla yoğrulmuş topraktan yapılmıştır.⁶¹

Altın Çağa duyulan özlemi *Don Quixote*'de de buluruz. “O kutsal çağda her şey ortaktı,” der Don Quixote:

Günlük besinini elde etmek için, kimsenin, tatlı, olgun meyveleriyle kendisini davet eden sağlam meşelere elini uzatıp koparmaktan

Mal, mülk ve varlıklara bölündü:
Ürün stoklanmakla kalmadı, insanlar toprağın
Nehirlerden de derinlerde yatan iç organlarını işgal etti;
Orada yerin altındaki karanlıkta Ölüm'ün gölgeleri ağ örür,
Orada insanların gözlerinden ırakta Zeus'un hazineleri
Kilitlidir karanlıkta. Zeus'un o kutsal madenlerinde,
İnsanı açgözlülüğe ve cinayete sürükleyen her şey
Parlar karanlıkta: Ganimet aydınlığa sürüklendikçe,
Demir ve altundan ilham alan savaş
Kanlı ellerini kaldırarak dünyaya yayıldı.
İnsanlar ganimet ve şehvetle yaşadılar; konuk ev sahibinden korkar oldu;
Komşu komşuya ürkekçe gülümsedi;
Babalar haklı olarak korktular
Hevesli damatlarından. Birbirini seven kardeşler varsa da
Sayıları çok azdı; tetikte kocalar karılarının ölümüne dua ettiler, üvey analar
Yemekte tatlıya zehir kattılar—oğullar
Babalarının mezara gireceği saatleri sayar oldular.
Dindarlık yerle bir edildi ve göklerin en küçük kızı
Astraca kan terleyen dünyayı kendi kanını içmeye bıraktı
Ve usulca ve bir anda göklerdeki yerini aldı. (Ovid, 1958, s. 6-7)

61 Canavarların yaşadığı dağlar
Düşünce gözden, canavarlar kanlarıyla toprağı yıkayarak gitti,
Toprak, önceki erkek ve kız evlatlarını düşündü
Ve kanla yoğrulmuş toprağa insan şeklini verdi,
Tanrısız, aklı şiddet dolu yeni türdü bu;
Besbelliydi kandan doğdukları. (Ovid, 1958, s. 7)

başka bir iş yapması gerekmezdi. ... O zamanlar sadece huzur, sadece dostluk, sadece uyum vardı; kıvrık sabanın ağır demiri, henüz ilk anamızın cömert karnını deşmeye cesaret etmemişti. O kendisi, verimli ve geniş göğsünün her yanından, o zamanlar kendisine sahip olan çocuklarını doyuracak, yaşatacak, sevindirecek şeyleri zorlanmadan sunardı. (Cervantes, 1995, Cilt I: Böl. 11, s. 101)

Altın Çağın bitmesiyle savunmasız insanlar özellikle kadınlar kendilerini güvende hissedemezler. Don Quixote şövalyeliğin misyonunu bu uyumlu bütünlüğü ve insanlar arasındaki güveni yeniden tesis etmek olarak tanımlar: “Oysa şimdi, iğrenç çağımızda,” der, “hiçbir bakire emniyette değil. ... Onların emniyeti için, zaman geçtikçe ve kötülük arttıkça, gezgin şövalye tarikatları kuruldu; baki-releri kollamak, dulları korumak, yetim ve muhtaçlara yardım etmek için” (Cervantes, 1995, Cilt I: Böl. 11, s. 101). Don Quixote’ye göre, “Tanrı [onu] bu demir çağında, altın dediğimiz çağı geri getirme[si] için yarattı” (Cervantes, 1995, Cilt I, Böl. 20, s. 160). Ne var ki; Don Quixote’nin gezgin şövalye olarak kendisine biçtiği bu misyon kendisiyle çelişir; çünkü Altın Çağ insanın iradesine bağlı olarak, özellikle kılıç ve savaşa geri getirilebilecek bir zaman değildir. Don Quixote asla başarılı olamayacağı imkânsız bir göreve talip olduğu için komik bir karakterdir. Altın Çağı gezgin şövalyeliğe geri getirebileceğine inanmak, yel değirmenlerine devler diye saldırmak kadar büyük bir yanlısamadır.⁶²

Ekotopya düşüncesi *mitik* bir Altın Çağı değil, ona ilham veren tarih öncesindeki *gerçek* dünyayı bugünün koşullarında inşa etmenin olabilirliğini araştırır. Ekotopyaların arka planını oluşturan Altın Çağ bir mitos değil, tarihsel olarak gerçek bir çağa, Paleolitik döneme bir referanstır. Bir başka deyişle, ekotopyaların yeniden ürettiği uyumlu yaşamın kaynağı Altın Çağ mitiyle sembolize edilen, her şeyin bütün olduğu, insanın yaşam ağındaki yerini diğerlerinden koparmadığı Paleolitik dönemdir. Ovid’in Altın Çağ betimlemesinin de gösterdiği gibi, Paleolitik dönemin en önemli özelliği bütünlük, uyum ve her şeyin için değeridir. Ağaç bir bütün olarak, kendi olduğu için değerlidir, insanın gemi yapması için parçalanacak bir mal değildir. Toprak kendi iradesiyle bereketini sunar insana, duvarlarla ayrılmamış, tarla, bahçe ya da şehirlere dönüşmemiştir.

⁶² *Don Quixote*’de Hıristiyan ve Pagan Altın Çağ kavramları açısından bir tartışma için bkz. Higuera (1995). Higuero Don Quixote’nin Altın Çağ kavramında her iki gelenekten de öğeler bulunduğunu ancak bu nedenle iki dönemin de söz konusu kavramının yerine oturmadığını gösterir.

Zaman bir bütündür, mevsimlere, saatlere bölünmemiştir. İnsanlar zengin yoksul diye ayrılmaz; herkes doğanın cömertliğinden payını alır. Bu nedenle kıskançlık, hırs, açgözlülük ve savaş da yoktur; herkes uyum ve güven içinde yaşar. Batı uygarlığının gelişme/ilerleme (*progress*) diye adlandırdığı süreç burada bütünlüğün parçalarına ayrılması, kopma ve parçalanma olarak çıkar karşımıza. İnsan bir yandan doğayı en çok tahrip eden varlık olsa da her zaman başlangıçta var olduğunu tahayyül ettiği bütünlüğü özler ve oraya dönmeye çalışır.

Cennet Bahçesi mitinin yansımalarında görüldüğünün aksine ekotopyalarda yaşadığımız maddi dünya kusurlu, günahların sonucu insana verilmiş bir ceza olarak görülmez. Tam tersine bu dünya en küçük tek hücreli organizmasından ağaçlarına, sularına, hayvanlarına ve insanlarına dek her varlığın mükemmel bir uyum içinde yaşayabileceği bir ortam sağlar. Bu dengeyi bozan, insanın doğadaki köklerini unutması ve kendi varlığını borçlu olduğu bir düzeni tahrip etmesidir. Batı uygarlığı, cennetten kovulma öyküsünü insanın doğadan kopmasına bir ağıt olarak algılamak, bu organik bağları onarmak ve yeniden inşa etmeye çalışmak yerine, doğayla kalan bağlarını da koparmayı seçmiştir. Tek Tanrılı ve Aydınlanmacı uygarlık projesi bir günahı başka günahlar silsilesiyle tedavi etmeye çalışmayı öngörür.

Ekotopik idealleri anlatan kitapların hemen hepsi Amerika kıtasında üretilmiştir. Bunda Amerika'nın Avrupalılar tarafından el değmemiş "bakir" topraklar olarak keşfinin görece yakın ve hâlâ hatırlanabilir bir tarihte olmasının etkisi vardır. Amerika'nın keşfi Avrupalı yerleşimciler tarafından Cennet Bahçesini yeniden yaratma fırsatı olarak görülür. Uygur Avrupalı, özellikle Anglo-Sakson, yerleşimci Amerika kıtasına geldiğinde kendisini yeni Âdem ya da vaat edilen topraklara kavuşmuş Yeni İsrail soyu olarak görür. Burada bir ekotopyadan ziyade "tepenin üstünde bir şehir" kurmak amacındadır. Merchant'a göre, Batı uygarlık projesi üç adımda ilerler: İlk yer olan Cennet Bahçesinden sonra bin bir türlü ahlaki ve doğal tehlikenin odağı vahşi doğa gelir. Batılı uygarlaşma projesinin amacı vahşi doğadan bahçe ve tarla ve en nihayetinde şehirler oluşturmaktır. Bir başka deyimle uygarlığın *telos*'u şehir, yani tamamen insan tarafından inşa edilmiş ve insanlaştırılmış alandır. Tepenin üstünde tüm insanlığa örnek olacak bir şehir kurmak isteyen ilk yerleşimciler Cennet Bahçesini insan-merkezli Baconcu tarzda yeniden kazanmak idealine sahiptir. Onların bu idealleri doğayla uyumu yeniden inşa etmek değil, doğayı ve oraya ait olduğunu gördükleri insan topluluk-

larını sömürgeleştirmek, düzene sokmak ve boyunduruk altına almaktır. Bacon'ın bu öz çocukları cennetten kovulmanın bedelini doğaya ve yerli halka ödetirler.

Ancak, tüm kuzey Amerikan vahşi doğasını uygarlaştırma çabaları doğudan batıya genişleyerek Pasifik kıyısına varıldığında, vahşi doğa, onun yerli halkları ve kültürleri Amerika'nın en önemli ayırt edici değeri olarak öne çıkar. Amerikalı için artık Kızılderili yerlileri ideal uyumun simgesi haline gelir. Ekotopyalar bu geleneklere gönderme yaparken insanın doğadaki yerini ve insanlar arasındaki hiyerarşiler de dâhil tüm hiyerarşileri sorgular. Ernest Callenbach'ın *Ekotopya* romanı Amerika'nın batı kıyılarından California, Washington ve Oregon'un bir kısmını kapsayan bölgesinde yaşayanların ABD'nin talancı doğa politikalarına karşı çıkararak doğa ile uyumlu bir yaşam sürebilmek için bağımsızlığını ilan etmesinin yirmi yıl sonrasında ABD'den William Weston adında bir gazetecinin ilk kez sınırı geçip kaleme aldığı raporlar ve kendi günlüğünden oluşur. Weston'ın *Ekotopya*'yı ziyaretinin arkasındaki diplomatik misyon ülkenin başkanıyla görüşüp yeniden birleşme olasılığını gündeme getirmektir. Weston durumunun hassasiyetinin farkındadır; her an öldürülebileceğini ya da *Ekotopya* rejimi tarafından hapsedilebileceğini düşünür. Ancak Weston'ın *Ekotopya* deneyimi tüm bu korkularını ve önyargılarını değiştirecektir.

Weston'ın ilk izlenimleri sokakları dolduran seslerin makinelerin yerine insanların sesleri olduğuna dairdir. Sokaklar çoluk çocuk rengârenk, bol ve rahat giysiler içindeki insanlarla, sokak satıcılarıyla doludur. Ortama egemen olan güven, ortada güvenlikle ilgili hiçbir tedbirin görünmemesinden anlaşılır. Saklanabilir küçüklükteki tüm silahlar yasaktır. Ulaşım görece uzak mesafelerde çok yüksek hıza ulaşabilen trenlerle, şehrin içinde ise yürüyerek ya da bisikletle yapılmaktadır. Ayrıca ahşap ya da benzeri maddelerden yapılmış, parçaları teorik olarak sonsuza dek değiştirilebilen ve tamir edilebilen elektrikli otomobiller vardır. Weston'ın yirmi yıl öncesinden tanıdığı San Francisco'nun merkezindeki devasa caddeler küçültülmüş, kalan alanlar trafiğe kapatılarak ağaçlandırılmış ve insanların rahatça dolaşabileceği parklara dönüştürülmüştür.

ABD'nin başını çektiği günümüz devlet örgütlenmelerinin devasa yapılarının aksine, gerek Weston'ın izlenimlerindeki gerekse kavram olarak *Ekotopya*'nın ayırt edici özellikleri yerinden yönetilen küçük birimlere ayrılmış olmaları ve katılımcı bir demokrasi ile yönetilmeleridir. Eskinin büyük şehirleri birbiriyle

çok rahat ve etkili biçimde bağlanmış mini şehirlere bölünmüştür. Bunların gerek içinde gerekse aralarındaki etkili ulaşım ağı en uzak mesafelere dahi kolaylıkla gidilebilmesini sağlarken su ve hava kirliliği gibi sorunların da azalmasını sağlar. Yerel kaynaklara verilen önem tarım politikalarına da yansır; kendine yeten bir üretimle herkesin iş sahibi olması sağlanır.

Batının ilerleme mitosunun eleştirildiği Ekotopya’da ekonomiye ve tüm düzenlemelere yön veren ilke, bugün sürdürülebilirlik olarak adlandırabileceğimiz “durağan hal”, yani üretim ve tüketimin dengesi, tüketilen doğal kaynakların geri dönüşünün sağlanmasıdır. İlerleme miti, bir yandan aşırı üretim ve aşırı tüketimi körüklerken diğer yandan da eşitsizlikleri doğurur ve egemenlik ilişkilerini meşrulaştırır. Ekotopya’nın ideali her şeyin bir dengeye ulaştığı bir noktayı bozmadan sürdürülebilmek olarak ifade edilebilir. Ekotopya’daki ekonomiyi gerçek anlamda bir ev idaresi olarak düşünmek mümkündür. Evdeki her şey nasıl özenle korunup kollanıyorsa, orada da doğanın insan tarafından tüketilmesi büyük bir özen ve dikkat çerçevesinde gerçekleştirilir. Bu nedenle burada ancak yeterli miktarda üretim yapılır ve üretilen her şey tüketilir. Tüketilenlerin yerine konacağı bir düzen kurulmuştur çünkü insanın tükettiği doğanın bizzat kendi evi olduğunu herkes bilir. Ekotopya zorunlu hallerde ve çok az miktarda ihracat ve ithalat yapar. ABD’den kalan aşırı üretimi ve işsizliği azaltmak için çalışma saatleri haftada yirmi saate indirilmiştir. Burada insan ayrıcalıklı ya da üstün bir tür değildir, asıl olan insanın diğer türler arasındaki mütevazı konumunu yaşam ağına zarar vermeden sürdürmesidir. Ekotopyalılar insanın diğer varlıkları sömürmekten değil, onlarla uyum içinde yaşamaktan mutlu olacağına inanırlar. Doğaya hükmetmek yerine kendi doğalarını keşfetmek için yaşarlar.

Ekotopya’nın ekonomisi insan ve doğa arasındaki ilişkiyi yeniden karşılıklılık çerçevesinde tanımlamakla kalmaz, aynı zamanda insanlar arasındaki hiyerarşileri de ortadan kaldırır. Başlangıçtaki ekonomik kriz ve küçülme Ekotopyalılarının işine yarar. Bir kısmı ABD zamanından kalan ABD ya da uluslararası sermayeli işyerleri kârlarının düşmesinden dolayı ülkeyi terk ettikleri için bu işletmelerin sahipleri orada çalışanlar olmuştur. Dolayısıyla bu patronsuz işletmelerle ilgili her türlü karar çalışanlara aittir.

Bu durum üretim psikolojisini değiştirir; dolayısıyla burada ürün ile üreten arasında yabancılaşma hissedilmez burada. Ekotopya’da bir otomobil fabrikasını

gezen Weston, “fabrikanın üretiminin büyük kısmının bitmiş taşıtlardan oluşmadığını” gözlemler. “Bireyler ve kuruluşlar” fabrikadan “ön taraf ya da arka taraf”ları “kendi tasarladıkları gövdeye bağlıyorlar,” der (Callenbach, 2010, s. 38). Bu tür kişisel dokunuşlar, özgün ifadeler her yerde dikkat çekici bir renkliliğin göstergesidir ve Ekotopyalıların doğaya, doğalarına ve bedenlerine yabancılaşmamış bir yaşam sürdürdüklerini gösterir. Ekotopyalıların kullandıkları her malzeme doğaya geri dönebilen maddelerden yapılmıştır. Doğada kısa sürede yok olabilen plastik de üretmişlerdir. Giysileri, pamuk ya da yün gibi doğal dokumalardan yapılmış, kaba görünümlü ancak nefes alabilen türdendir. Yiyecekleri doğayla barışık yöntemlerle kendi ürettikleri ya da ormandan topladıkları bitkiler, sebze ve meyvelerden oluşur. Bu nedenle sağlık sorunları minimuma inmiştir. Yaşamlarındaki her şey organik bazlı olduğu için atıklar da sorun değildir. Her şey toprağa, suya ya da havaya karışabilecek şekilde üretilir. Enerjilerini petrol ya da kömürden değil, güneş ve deniz, rüzgâr ve jeotermal gibi yenilenebilir kaynaklardan elde ederler.

Üretim ve tüketim arasına çok uzun basamaklar girmesi, ürünün kaynağından büyük bir başkalaşıma uğraması anlamına gelir. Ürün, kaynağından koparıldıkça onu tüketen ya da kullanan insan da tükettiği maddenin kaynağına ilişkin bilgiye olduğu kadar, kendi doğasına ve özüne de yabancılaşır. Ekotopya’da hiçbir şey doğasından, özünden, köklerinden tamamen kopmaz ve ona yabancılaşmaz. Doğanın bağrından kopmuş materyallerin büyük değişikliklere uğramadan kullanıldığı teknoloji, insana da doğaya da yabancı değildir. Bedenlerini zamanın ve uzamın birer parçası olarak görür bu insanlar; bu nedenle de yaptıkları işle olduğu kadar, ürettikleri araç-gereçle bütünlük içinde yaşarlar. Weston şunları gözlemler:

Ekotopyalılar anlaşılmasız biçimde, kendilerini teknolojilerinden ‘ayrı’ hissetmiyorlar. Galiba biraz Kızılderililerininkine benzer duyguları var: At, çadır, ok, yay, her şey—insanoğlu gibi—organik biçimde doğanın rahminden çıkıyor. ... [M]alzemelere aynı saygıyla, aynı yoldaşlık ruhuyla davranıyorlar. (Callenbach, 2010, s. 69)

Ekotopya’da hayatın tüm alanlarına insan da dâhil her şeyin doğanın bağrından kopmuş olduğu düşüncesi yön verir. Teknolojileri Paleolitik insandan ya da Kızılderililerden çok daha gelişmiş olabilir ancak dokundukları her maddenin

kendi bedenleri kadar doğanın çocuğu olduklarını bilmek, onlara yaptıkları her işi iyi ve saygı duyarak yapma bilincini ve ahlakını kendiliğinden getirir.

Ekotopya’da üretimin çoğu, insanın doğayla bağlantısının en kısa yolu olan ormandan kaynaklanır. ABD’de plastik ve metallerden yapılan hemen her şey burada ahşaptan yapılır. Plastik ve metalin aksine ahşap büyük bir başkalaşım geçirmeden işlenir ve en son haliyle bile kaynağı olan ağaca hâlâ benzer. Onu çeşitli biçimlerde kullanan Ekotopyalılar, gerek alet edevatlarının gerekse kendi kaynaklarının orman olduğunu unutmazlar. Yaşamın ortak kaynağı olarak orman ve ağaçlar bu nedenle Ekotopyalılar açısından büyük bir değer taşır. Sadece ağaçların değil, orada yaşayan insan-dışı hayvanların da evi olan orman çocukluktan itibaren yaşamın merkezindedir. Çocukların eğitiminin önemli bölümünü ormanı tanımak oluşturur. Ekotopya’da büyük şehirlerin artık gereksiz olan büyük binalarının ve caddelerinin yerine çok sayıda ağaç dikilmiş, bunların bir kısmı kereste ihtiyacını karşılamak üzere kullanılırken bir kısmı da vahşi yaşam için bırakılmıştır. Ağaçların kesimi dahi kendilerinin geliştirdikleri araç ve yöntemlerle ve ağaca saygı ile yapılır. Kereste satın almak isteyen herkes bunun karşılığında ormanda çalışmak zorundadır. En küçük çocuklar bile ormandaki canlılara ve olaylara dair sofistike bir bilgiye ve dile sahiptir.

Ağaçlar ve orman, Ekotopyalılar için ev, aile ve sevgilidir. Weston’ın âşık olduğu Marissa, ormanda çalışmaktadır ve ikisi arasındaki aşkın tutkulu bir birlikteliğe dönmesinde orman ve ağaçların gizemli ve özgürleştirici ortamının payı vardır. Paleolitik *homo religiosus* ataları gibi, Marissa için ağaçlar atalardan kalma ve dinsel bir anlam taşır: “Maymun atalarımız haklıymışlar. Ağaçların arasında güvenliktesiniz, özgür olabilirsiniz” (Callenbach, 2010, s. 73). Ekotopyalıların ağaç sevgisini “ağaca tapınmak” olarak niteleyen Weston, Ekotopyalıların “oturdıkları bölgelerin dışındaki yerlerde birtakım vahşi görünüşlü totem direklerine rastladım,” der (Callenbach, 2010, s. 80). Onların “ağaçlara sanki insanca duygulara sahip bir canlıymış gibi davran[dıklarını]” gözlemleyen Weston, “bir keresinde ...kocaman bir meşe ağacına yaslanıp, ‘Ağaç kardeş!’ diye mırıldanan sıradan görünümlü bir gence rastladım” der (Callenbach, 2010, s. 83) ve “Ekotopyalıların gerçek sevgilisi[nin] ormanlar” olduğuna karar verir (Callenbach, 2010, s. 84).

Ekotopyalıları Paleolitik kültürün insanlarına bağlayan şey ormana verdikleri büyük önemin yanı sıra avcılığa da Weston’ın “tinsel” diye ifade ettiği bir an-

lam yüklemeleridir (Callenbach, 2010, 23). Ekotopyalıların protein gereksinimini karşılayan avcılık, doğal dengenin sağlanması için olduğu kadar, kadim avcılık geleneklerinin sürdürülmesi için de yapılır. Avcılığı ateşli silahlardan ziyade ok ve yayla yapan Ekotopyalılar için avcılık doğal olarak çoğu hayvandan daha zayıf olan insana ancak bu kadar bir araç üstünlüğü verildiğinde gerçek bir karşılaşmaya fırsat tanır.

İnsanın yarattığı uygarlıktaki haliyle iş ve çalışmanın doğada karşılığı yoktur. Doğadaki varlıklar yaşamlarını sürdürmek için avlanır, besin bulur ve kendilerini koruyacak ortamları yani evlerini ya da yuvalarını hazırlar ve çoğalırlarken bunların hiçbirini çalışma olarak nitelemezler. Doğal gereksinimlerin ötesinde bir anlam taşıyan iş, tarım toplumunun yaşama soktuğu bir kavramdır ve çoğu Avrupa dilindeki etimolojisine bakarsak, insanın ona bir eziyet olarak baktığını görürüz.⁶³ Marshall Sahlins'in *Taş Devri Ekonomisi* kitabında anlattığına göre, günümüz insanının gittikçe artan iş yüküne karşın, Paleolitik çağa benzer ilkel koşullarda yaşayan insanların gereksinimlerini karşılamak için yaptıkları etkinlikler günde birkaç saati geçmemektedir (Sahlins, 2010, s. 32).⁶⁴ Ekotopyalıları yaptıkları işi zevke çevirebilen, eğlenirken de üretebilen insanlar olarak Amerikalılardan büyük bir farklılık gösterir. Gününün büyük bir bölümünü gerçek anlamda yaşamsal gereksinimlerini karşılamaktan uzak işler yaparak geçiren çağımız insanının aksine Ekotopya'da çalışmak bir yük ya da eziyet değildir. Ekotopyalıları, ABD'deki aşırı sanayileşmenin getirdiği aşırı çalışma mahkûmlarının

63 "Avrupa dillerinde çalışmakla ilgili sözcüklerin pek çoğunun kökenleri zorlama, eziyet, ıstırap ve zulüm imgeleriyle ilgilidir. Fransızca *travail* ya da İspanyolca *trabajo* sözcükleri, İngilizce eş anlamlısında olduğu gibi, Latince *trapeiare*—eziyet, işkence etmek, çile ya da acı çektirmek—sözcüğünden türemiştir. Ceza ya da müeyyide anlamına gelen *peine* sözcüğü de büyük bir emekle başarılan ağır iş anlamında kullanılır. İngilizce robot sözcüğünün kaynağı olan ve angarya, zorla yapılan iş, kölelerin işi anlamına gelen Slavca *rabota* sözcüğüyle aynı kökten gelen Almanca *arbeit* sözcüğü emek, zorluk ve çileyi akla getirir. Romans dillerinde Latince *laborare* sözcüğünden gelen sözcükler toprağı sürmek anlamına doğru evrilmiştir ancak İtalyancada *lavoro* aynı zamanda genel anlamıyla iş demektir. Latince de zorlukla ve mücadeleyle başarılan her şey anlamına gelir" ("The origin," 2013).

64 Sahlins'in bulguları tarım öncesi toplulukların sürekli bir kıtlık ve açlık tehdidi içinde yaşadıkları algısını da radikal biçimde sarsacak sonuçlara ulaşmıştır. Bu türlü sonuçlar; vazgeçmek zorunda kaldığı özgürlüklerine karşılık, uygarlığın insana güvenlik ve refah sunduğu tezini ve dolayısıyla ilerleme mitini geçersiz kılar. Ekotopya halkı da, bu toplumlar gibi, hiçbir temel gereksinim maddesinin eksikliğini hissetmeden bolluk içinde yaşamaktadır.

tersine, zamanı daha yavaş ve özgürce yaşarlar. Batı çalışma standartlarının ancak yarısı kadar çalışan Ekotopya vatandaşları, kendi istedikleri şeyleri yapabilecek zamanı bulabilirler. Çalışma saatleri haftada yirmi saate indirilerek aşırı üretim ortadan kaldırılırken, insanların geri kalan zamanlarını doğayı ve birbirlerini daha iyi tanıyabilecekleri etkinlikler artırılarak teşvik edilir. Üstelik iş ve iş dışı zamanlar birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılmaz; çünkü herkes yaptığı işten zevk alır ya da zevk aldığı işi yapma özgürlüğünü bulur. Ekotopyalılar çalışırken zevk almayı, işi zevk ile birleştirmeyi başarmış spontane insanlardır; iş saatleri içinde bile sosyalleşmeyi ihmal etmezler. Bu nedenle Weston; iş, hobi, sosyalleşme ve eğlence arasında kesin çizgiler göremez. Weston'ın karşılaştığı herkes sohbet etmeye meraklıdır. Batı Protestan ahlakının ürünü olan Weston ise en başta buna alışmakta ve ayak uydurmakta zorluk çeker. “Ekotopya'daki çalışma takvimi ve iş ile oyunun birbirine karışması, pratikte en basit şeylerin kotarılmasını dahi imkânsızlaştırıyor” diyen Weston, ABD'ye göndereceği telgrafı baştan sona okuyup gülerken arkadaşıyla yorumlayan görevliyi uyarınca, adam “sanki bürosunun pis koktuğunu söylemişim gibi derinden kırılmış bir ifadeyle bakar” Weston'a (Callenbach, 2010, s. 34).

İş saatlerinin azaltılmasının ve işle eğlencenin arasında net sınırlar olmamasının zaman algısının da farklılaşmasına neden olduğunu görürüz. “Ekotopyalılar[ın] zamanla pek ilgilenm[ediklerini]” fark eder Weston, “çok azı saat takıyor ve saatten ziyade gündeğümü, günbatımı gibi göstergelere ya da dalgaların durumuna dikkat ediyorlar” diye gözlemler (Callenbach, 2010, s. 42). Zamanın bölünmeden bir bütün olarak algılanması modern öncesi çağ ile modern insanı ayıran önemli farklılıklardan biridir. Doğadaki akışkan ve bütünsel zaman yerine başka bir değişmez ve esneklikten yoksun bir kalıba uyum sağlamaya çalışan insanın hem kendi bedeninin hem de doğanın ritimlerinden uzaklaşması kaçınılmazdır. “Zaman kendi yolunda gidiyor, biz de buna izin veriyoruz,” diye özetledikleri zaman felsefeleriyle doğal ve bedensel döngülere geri dönen Ekotopyalıların öz-algıları da değişir; Weston bu rahatlığı, “Ekotopyalılar kendilerini rahatça hayvan olarak düşünebiliyorlar,” diye ifade eder (Callenbach, 2010, s. 43).

Ekotopya'da yaratılan alternatif kültür duyguların bastırılması üzerinde biçimlenmez. Ekotopya'nın vatandaşları bastırılmış değil, spontane ve özgür bireylerden oluşur. Kendini ifade etme ve eleştiri özgürlüğü Ekotopya'nın toplum-

sal örgütlenmesinin en önemli parçasıdır. Öz ifadenin en yaratıcı yolu olan sanat herkese açık ve eşitlikçi bir mecradır. Eğitimin içinde en önemli değer yaratıcılık olduğu için tüm Ekotopyalılar sanata yakınlık duyarlar ve herkes sanatla ilgilenir. Yetenek ve mükemmellik değerli bulunmasına rağmen herkes sanatsal alanlarda kendini ifade eder. Bu özgürlüklerle bir yandan sanatsal yaratıcılık özendirilirken diğer yandan da olumsuz duygulara çıkış olanağı sağlanarak büyük çatışmaların önünü kesilir. Ekotopyalılar eleştirileri konusunda bir hayli açık sözlüdür. Hatta zaman zaman ateşli sözlerle kavgalar görülür ancak bunlar çabuk geçer ve yaşam kısa sürede normale döner. Bu türden duygusal patlamalara ilk kez tanık olan Weston “bu ülkede insanlar arası davranışlara konan kısıtlamalar çok gevşek,” diye düşünür ve durumu “aşırı düşmanlık”ın normalleşmesi olarak yanlış anlar (Callenbach, 2010, s. 33). Oysa Ekotopyalılar Aristoteles’in tragedyanın toplumsal işlevi olarak onayladığı bir duygu boşalması, arınma yani *katarsis* yaşar ve böylece bastırılmış uygar insanın içinde biriken kızgınlık, öfke, kırgınlık gibi duyguları biriktirmez. Bu yönüyle Ekotopya Freud’un doğal dürtülerin bastırılması olarak nitelediği uygarlık tanımının bir sorgulanması anlamını taşır. Burada doğaya dönüş insanların kendi doğalarına da bir dönüş demektir, böylelikle insan kendisinin doğadaki diğer varlıklardan çok farklı olmadığını kabul eder. “Bizim yaptığımız gibi,” der Ekotopyalılardan biri Weston’a, “kendinizi yeryüzünde yaşayan bir hayvan yaratık olarak tanıyacaksınız.” (Callenbach, 2010, s. 115)

Ekotopyalıların kendilerini ifadedeki özgürlükleri cinselliklerinde de görülür. Cinsellik insanın kendi bedeniyle ve başka bedenlerle kurduğu en temel iletişim halidir. Bu nedenle her türlü ahlaki önyargıdan ve suçluluk duygusundan bağımsız tutulur. Çocuk sahibi olmaya karar verinceye kadar çok eşli yaşar herkes; bedenleriyle ve biyolojileriyle çok barışık olmaları cinsel yaşamlarındaki spontanlığa yansır. Cennet Bahçesinden kovulmanın nedeni olarak suçlanan kadınlara yalnızca kendi kocalarını arzulanabileceklerine dair verilen ceza, kadın cinselliğinin bastırılmasının bir ifadesidir. Bu nedenle tek tanrılı dinlerin öğütlediği kadın cinselliği tek eşlidir ve erkeğin arzularına göre biçimlenir. Weston, Ekotopya’da kadın ve erkek cinselliğinde tam bir eşitlik gözlemler; kadınlar da erkekler de çok eşli olarak yaşayabilirler. Cinselliğe ilişkin suçluluk ve ceza bu kültürde bulunmadığı gibi, burada her şeyden önce kadın ve erkek arasında cinsiyet rolleri ortadan kalkmıştır; kadın ve erkek eşit derecede girişimci olabilir. Marissa’yla en doğal haliyle yaşadığı cinsellik Weston için dönüştürücü bir eylem

olur (Fitting, 1985, s. 171). Romanda cinselliğin tinsel yönüne vurgu yapan Weston Marissa'yla seviştiği “ağaca doğru güçlü bir ruha doğru çekiliyormuş” gibi hisseder ve ağacın oyuğunu “kemikten, dişten, tüylerden ve parlak cilalanmış taşlardan yapma muskalarla süslü” “bir tür mabet” gibi tanımlar (Callenbach, 2010, s. 77). *Homo religiosus* olma sürecindeki Weston için tüm doğal dünya, kutsal bir ruhla donanmış hale gelmektedir.

Ekotopya, çağımızın aile kavramına getirdiği son biçim olan kan bağıyla bağlı olan çekirdek aile tanımına da bir eleştiri getirir. Roman aileye getirdiği yeni tanımlarla özellikle bireylerin duygusal gereksinimleri karşısında yetersiz kaldığı günümüzün çekirdek ailesinin bir eleştirisini yapar ve ona “kolektif ve komünal alternatifler” sunar (Fitting, 1985, s. 165). *Ekotopya*'da “ ‘aileler’den [...] kastettikleri şey, beş ile yirmi kişi arası insandan oluşan yaşama grupları. ... Bu insanlar akrabalıkları olsun olmasın, çocukların yetişmesinde belli bir sorumluluk üstlenir.” (Callenbach, 2010, s. 93-94) Burada aile kan bağına dayalı katı, değişmez bir kurum değildir. Bazı aileler çocukların bakımı etrafında çeşitli yaş gruplarını içeren insanlardan oluşurken, çocuksuz ailelerde daha çok gençler bulunur. Bazı aileler meslek gruplarının üyelerinden oluşur. Aslında *Ekotopya* kan bağına ya da zürriyet ilişkilerine değil, Amerikan ideali olan rıza ilişkilerine dayalı bir aile yapısına sahiptir.⁶⁵ Tümü doğa ananın çocukları olan aileleriyle çevrili yaşayan Paleolitik dönem insanları gibi, *Ekotopya*'da insanlar alternatif bağlarla oluşturdukları aileler ve arkadaşlarla çevrili yaşarlar. Weston'ın arkadaşlık kurduğu meslektaşısı Bert *Ekotopya*'daki toplumsal sistemin mantığını “burada ilişkileri çok sık yalnız kalmayacağımız şekilde ayarlamaya dikkat ediyoruz” diye açıklar (Callenbach, 2010, s. 47).

Ekotopya'ya yön veren en önemli gerçek herkesin bir sistemin önemli ve değerli parçası olması üzerine dayanır. Bert durumu, “ ‘Şeyler’ bazında düşünüyoruz, şey diye bir şey yok, yalnızca sistemler var,” diye açıklar. Bu anlayış *Ekotopya*'nın ekonomisinden inanç sistemine, toplumsal ve kültürel yapılarına kadar her şeyi tanımlar. Sistem istikrar ve süreklilik ve bireysel özgürlüğün el ele gidebilmesi üzerine kurulmuştur. Bert şöyle devam eder: “İstikrarı sistem sağlıyor ve biz bu sistem içinde aykırı olabiliriz” (Callenbach, 2010, s. 45). *Ekotop-*

65 Amerika'yı en başından itibaren Avrupa'dan ayıran en önemli farklılığın, eşler arasındaki rızaya dayalı ilişkilerin anne-baba gibi kan bağı ilişkilerine üstün tutulması olduğu fikrinin tartışması için bkz. Sollors (1986).

ya'nın sistemini ekosistem benzetmesiyle açıklar. "Kendimizi güneşlik bir çayır gibi düşünüyorum," der.

Pek çok değişiklik oluyor, bitkiler büyüyor, başka bitkiler kuruyup ölüyor, bakteriler onların çürümesine neden oluyor, fareler tohumları yiyor, atmacalar da fareleri yiyor, bazı ağaçlar iyice büyüyünce otları gölgelemeye başlıyor. Ne var ki çayır istikrarlı bir temelde kendisini koruyor. Tabii insanlar ortaya çıkıp bu durumu bozmadıkça. (Callenbach, 2010, s. 45-46)

İnsanı bu sistemi bozmayacak biçimde kadim bir kültürün yeni bir yorumunu yapmaya davettir Ekotopya. Ekotopyalıların "kalıcı sistem" dedikleri bu "sonsuz döngüye, neredeyse dinsel bir şevkle" bağlı olduklarını gözlemler Weston. Ekonomik olarak geri dönüşüm de döngüsel kalıcı sistem düşüncesinin eseri ve yansımasıdır. Ekotopya'da ambalaj gerekmedikçe kullanılmadığından, çöp son derece az çıkar. Organik çöpler geri dönüşümle tarımsal gübre olarak kullanılır. Organik, doğada kısa sürede çözünebilen plastik üretmeyi başarmışlardır. "Ekotopyalılar [...] 'ölen' plastikten söz ediyorlar. ... Söz konusu malzemeler yaklaşık bir ay içerisinde, bilhassa ultraviyole güneş ışınlarına maruz kalınca 'ölüyorlar'" (Callenbach, 2010, s. 110). Canlı ve cansızın, insan ve insan-dışı doğanın öneminin ve değerinin farkında olan Ekotopyalıların ekonomisi doğaya bir alternatif değil, ekolojinin kurallarına göre ilerleyen bir sistemdir. Bir başka deyimle, Ekotopya yurttaşlarının ekonomi dedikleri, evleri olan doğanın sunduklarını sürekliliği sağlayacak biçimde yönetmektir. Amaç, insanın "pürüzsüz kalıcı organizmalar ağında, bu ağı daha az rahatsız eden mütevazı bir yer kapma[sıdır]. [...] İnsanlar, yeryüzündeki diğer canlı varlıkları egemenlikleri altına aldıkları ölçüde değil, onlarla dengeli biçimde yan yana yaşadıkları ölçüde mutlu olacaklardı" (Callenbach, 2010, s. 63). Bunu yapabilmek için Ekotopya'da nüfus da, üretim de, tüketim de azaltılır.

Ekotopya cinsiyet rollerini yeniden tanımlarken erkeklerin yarışmacı ruhlarını tatmin edecekleri alanı Savaş Oyunları olarak tanımlar. Erkeklerdeki yarışmacı ruhu sert oyunlara kanalize eden Ekotopyalılar kadınlardaki yarışmacı ruhun kanalize olabileceği en iyi mecranın politika olduğunu söylerler. Bu nedenle politika genellikle kadınların alanıdır. Ekotopya'nın devlet başkanı bir kadındır. Ekotopya anlatılarının hemen hemen tümünde kadınların cinsiyet rollerinin dar

kalıplarından kurtulduklarını ve kendilerini yaşamın her alanında özgür olarak ifade edebildiklerini görmek mümkündür. Bugün feminist ütopya olarak okunan pek çok kitap sadece kadının erkek hâkimiyetinden değil, doğanın da insanın hâkimiyetinden kurtulduğu uyumlu bir dünyayı anlattığı için aynı zamanda ekotopya kategorisine girer.

Ekotopya’da eğitim de büyük farklılık gösterir: Öğrencilerin sınıf içinde öğretmen denetiminde geçirdikleri zaman bir hayli azdır; zamanlarının çoğunu proje hazırlamakla, ormanda kuramsal olarak öğrendiklerini temellendirmekle geçirirler. Eğitim görüldüğü gibi biyoloji temellidir. Çocuklar aynı zamanda okul kantininde, bahçesinde ya da işliklerinde çalışırlar. Burada da çalışma usulü tartışma ve fikir birliğine varma çevresinde şekillenir. Ürünlerden gelen gelirin bir kısmı okulun gereksinimlerini karşılamaya gider. Gelirin diğer kısmı ise çocuklara eşit olarak dağıtılır ve çocuklar becerilerini geliştirmenin yanında istedikleri gibi harcayabilecekleri para kazanırlar. Ekotopya’da okullar orada ders veren öğretmenlere ait özel girişimlerdir. Her okul kendi programını belirlemede özgürdür; okulların müfredat denetimini devlet yapmaz, velilerin hangi okulları seçerse onlar hayatta kalır. Okullar en iyi eğitimi verebilmek için rekabet ederken hangi kurumda verilirse verilsin eğitimin içeriği ve değişmeyen kuralı rekabet değil işbirliğini geliştirmektir.

Ekotopya’yı ve ekotopik yazını farklı kılan, insan ile insan-dışı doğa arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlayan yeni bir Altın Çağın olanaklılığını yaşadığımız dünyada ve zamanda araştırmaktır. Bu bakış bir şeyin, insanın ya da bir grubun diğeri için araç olmadan var olabileceği düşüncesinden filizlenir. Yani, temelinde ayırıcı ve araçsallaştırıcı Batı felsefesine bir karşı çıkıştır ve canlı cansız tüm varlıkların içkin bir değeri olduğunu esas alır. Altın Çağın insanın iradesiyle geri getirilemez bir döneme işaret eden mitolojik bir anlatı olmasını burada farklı bir biçimde yorumlamak gereği ortaya çıkar. Don Quixote bu çağı geri getirmek üzere yola çıkarken savaşı bir söylemi benimser ve gezgin şövalyeleri her şeyin üstünde konumlandırır. Oysa asıl kırılması gereken bu üstünlük duygusunun ve algısının yok edilmesidir. Bu anlamda ekotopyalar egemenlik ilişkilerini radikal olarak sorgulayan metinlerdir.

Callenbach’ın *Ekotopya*’sı Altın Çağ ile simgelenen Paleolitik dönemin insan ve doğa arasındaki sınırsız ve sınıfsız akışkanlığını, günümüzde yeni ve

doğa dostu teknolojiler ve alternatif bir kültür aracılığıyla, yeniden deneyimleyebilme potansiyelini araştırır. Paleolitik çağın toplayıcı-avcı kültürüne geri dönüş mümkün olmadığına göre, yapılması gereken çağın teknolojilerini ve kültürünü doğayla uyumlu hale getirmektir. “Callenbach’ın akıl ve doğanın birliğinin pastoral vizyonu teknoloji öncesi bir geçmişe ait olmaktan çok, teknolojik gelişmeyi endüstriyel-elektronik devrimin tamamlanmış hali olan mantıklı son noktaya taşımaktır. Callenbach’ın öngördüğü haliyle, post-elektronik toplumda ilerleme mekanik hale gelirken insanlık organik usulleri sürdürecektir” (Tschachler, 1984, s. 306). Callenbach’ın romanının inandırıcılığı teknolojiyle ekolojik yaşam arasında kurduğu dengede bulunur (Fitting, 1985, s. 75-80). Bunun için de en başta değişmesi gereken insanın düşünce ve değerler sistemidir. Ekotopya ideali insan-merkezliliği, insana verdiği yeni bir sorumluluk ve etikle aşmayı hedefler. Bu hedefe ulaşmak için gerekli olan insanın doğayı ve kendi dışındakileri değil, kendi hırs ve açgözlülüğünü denetlemesi ve kontrol altına almasıdır. Bir anlamda insan-merkezliliği farklı bir insan-merkezlilikle aşma projesidir ekotopyalar. Doğayla tekrar bütünleşen insan yalnız doğayla değil, diğer insanlarla da yaşam bağları kurar. Ekotopyalar insanın en çok özlem duyduğu şeyin başlangıçtaki bütünlüğe yeniden kavuşmak olduğunu gösterir. İster insanı doğadan ayıran şehir sınırları olsun, ister zengin ve yoksulu ayıran arazi çitleri olsun, ister kadını erkekten ayıran evlerin duvarları olsun, sınırlamaya yarayan her şey yaşamın akışına ters olmakla kalmaz ve bu ilksel bütünlüğün önünde çekilmiş engeller olarak yükselir. Ekotopyalarda zaman bölünmeden bütün olarak algılanır; kimse dışlanmaz, herkese yer vardır burada. Sınıf farkları neredeyse yok olmuştur; patronlar çalışanlardır, profesyoneller amatör. En önemlisi ise insan doğanın çocuğu olduğunu hatırlamış ve onun kucağına geri dönebilmenin yeni yollarını keşfetmiştir. Ekotopya sınırların her birine meydan okumaktır bu anlamda; her şeyin geçirgen olduğu bir dünyanın resmidir bu ülke. Doğa talanının sadece sayısını bilmediğimiz insan-dışı türü değil, artık bizzat insanı da tehdit eder bir hale geldiği dünyada, yeni bir insanlığın, *homo religiosus*’un gerekliliğini, bunun da doğanın döngülerini taklit eden eski modelleri, doğayla barışık alternatif teknolojilerle birleştirmek yoluyla mümkün olabileceğini hatırlatır.

Kaynakça

- Callenbach, E. (2010) Ekotopya. O. Akinhay. (Çev.) İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Cervantes, M. (1995). Don Quixote. R. Hakmen. (Çev.) Cilt I-II İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Defoe, D. (1995). Robinson Crusoe. Londra: Wordsworth Classics.
- Fitting, P. (1985). "So we all became mothers": New roles for men in recent utopian fiction. *Science fiction studies*. 12 (2): 156-183.
- Eliade, M. (1957) The sacred and the profane. W. R. Trask (Çev.) San Diego: Harcourt, Inc.
- Higuera, H. (1995). Eros and empire: Politics and Christianity in *Don Quixote*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Jacobs, N. (1997). Failures of imagination in Ecotopia. *Extrapolation*. 38 (4): 318-326.
- Merchant, C. (1995) Reinventing eden: Western culture as a recovery narrative. W. Cronon (Der.) *Uncommon ground*. İçinde 132-159. New York: Norton.
- Oelschlaeger, M. (1991). The idea of wilderness. New Haven: Yale UP.
- Ovid. (1958). *Metamorphoses*. H. Gregory. (Çev.) New York: Viking.
- Sahlins, Marshall. (2010). Taş devri ekonomisi. T. Doğan, Ş. Özgün. (Çev.) İstanbul: BGST
- Sollors, W.(1986). Beyond ethnicity: Consent and descent in American culture. New York: Oxford UP.
- Somay, B. (1984). Towards an open-ended utopia. *Science fiction studies*. 11 (1): 25-38.
- The origin of the word "work" is closely related to "torture," (2013) <http://thegln.org/uncategorized/the-origin-of-the-word-work-is-closely-related-to-torture/> (25-5-2018).
- Tschachler, H. (1984). Despotic reason in Arcadia? Ernest Callenbach's ecological utopias. *Science fiction studies*. 11 (3): 304-317.
- Virgil. Eclogue IV. https://www.poetryintranslation.com/PITBR/Latin/VirgilEclogues.php#anchor_Toc533239265 (25-5-2018).

DİSTOPİK KURGUNUN FELSEFİ MOTİVASYONLARI

Övünç CENGİZ⁶⁶

Distopyaları okumanın belirli bir yolu distopik metinleri tarihsel bağlamları içinde ele almaktır. Bu bağlamda değerlendirildiklerinde, distopyalar özellikle Batı medeniyetinin 20'inci yüzyılın ilk yarısında yaşadığı siyasi, ekonomik ve toplumsal krizlere bir tepki olarak anlaşılabilir. Bu krizlerin tarihsel nedenleri olarak ilk başta ve öncelikle, 19'uncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkan ve sürekli olarak hızlanan bir teknolojik gelişim ivmesi, bu gelişim ile desteklenen sınai üretim hacminde daha önce eşi benzeri görülmemiş bir artış, bu artışın tetiklediği toplumsal dönüşümler ve kargaşalar ve tüm bu etmenlerin bir sonucu olarak görülebilecek büyük dünya savaşları ve güçlü otoriter rejimlerin ortaya çıkışı sayılabilir. Distopik kurgular bu tarihsel koşulların bir sonucu olarak ele alındığında, bu kurgular insanları gelecekte bekleyen tehlikelere dair birer uyarı metinleri olarak görülebilir. Bu nedenle distopik kurguların hemen hepsinde ortak olan çeşitli temalar dikkat çekicidir: Güçlü otoriter devletler, bireyin bu devletler karşısında ezilmesi, temel işlevi bireylerin toplumsal rızalarını üretmek olan gelişmiş bir teknoloji ve bireyi temsil eden 'yoldan çıkmış' karakterle sistemi kontrol eden yönetici erkin karşılaşması ve distopik toplumun zaferinin temsili

66 Arş. Gör. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Felsefe Bölümü

olarak bireyin çözülüşü ve yenilgisi. Dahası, teknolojik gelişmenin distopik kurgularda bir korku nesnesi olmasının tek nedeni oldukça yetkin toplumsal denetim mekanizmaları sunma potansiyelinin ötesine geçer. Teknoloji aynı zamanda insan yaşamına getirdiği sürekli ve köklü değişimler nedeniyle de distopya yazımı açısından bir şüphe nesnesi haline gelir. Modern insanı, özellikle son yüz-yüz elli yıldan beri, tarihin geri kalan kısmından ayıran şey, günlük ve toplumsal yaşamın, teknolojik gelişmelerden ötürü sürekli bir değişim ve dönüşüm içinde olmasıdır. Modern birey sadece kendisinden bir önceki kuşaktan çok daha farklı bir dünyada yaşamakla kalmaz, aynı zamanda kendi yaşamı da ömrü süresince çok farklı biçimler alır. Huxley, modern bireyin yaşamının teknolojik gelişim ivmesinin sürati nedeniyle sürekli ve kontrol dışı bir değişime maruz kalmasını, Prokrustes miti üzerinden anlatır (Huxley, 1970, s. 11). Bu mitolojik hikayeye göre Prokrustes adlı dev kaçırdığı insanları demir bir yatağa yatırır. Bu yatağa kısa gelen insanları çekip uzatırken, uzun gelenleri ise bacaklarının bir kısmını keserek yatağa 'sığdırır'. Huxley'e göre modern bireyin teknolojik gelişme karşısındaki durumu da Prokrustes'in demir yatağındaki insanlara benzemektedir. Teknolojinin demir yatağı modern bireyi kendisine sığmaya zorlamakta ve bu zorlanış içinde yaşam bireyin kontrolü dışında sürekli dönüşmektedir. Kısaca tekrar etmek gerekirse, distopik metinler, tarihsel bağlamları içinde ele alındıklarında, hem kendi dönemlerinin ürettiği krizlere karşı bir tepki hem de insan yaşamını gelecekte bekleyen potansiyel tehlikelere karşı birer uyarı metinleri olarak anlaşılabilir.

Distopyaları konu edinmenin bir diğer yolu ise, distopik kurguları tarihsel bağlamlarının dışında ele alıp kavramsal bağlamda incelemektir. Bu yazının da savunacağı üzere, distopyalar kavramsal bağlamda ele alındıklarında ütopyaların mantıksal sonuçları olarak okunmalıdır. Bir diğer deyişle, distopik kurgular, ütopik tasavvurun hakikatinin ortaya çıkış tarzını imler. Ütopya ve distopya arasındaki bu kavramsal geçişliliğin ana nedeni, kısaca belirtmek gerekirse, ütopik tasavvurun düşünsel temelini oluşturan politik ve etik ideallerin tek taraflı soyutlamalardan oluşmasıdır. Ütopyalar birer politik tasavvurdur; ancak bu politik tasavvur beraberinde etik bir ideali de getirir. Kabaca özetlemek gerekirse, ütopik tasavvurun düşünsel temelini oluşturan politik ideal mükemmel bir toplumsal birlik, etik ideal ise diğer hiçbir duygulanım tarafından rahatsız edilmeyen süregelen bir haz durumudur. Ancak bu politik ve etik idealler tek taraflı soyutlamalar oldukları için tasavvur ettikleri dünya tam da dışarıda bırakma amacını güttükle-

ri belirlenime düşer. Ütopyalardaki mükemmel toplumsal birlik ideali, bireysel farklılaşmayı dışarıda bırakan bir soyutlama olduğu ve ayrımların birliğini kurmadığı için, kendisini karşıtı olarak, yani uyumsuzluk ve uyumsuzluğun gerektirdiği baskı rejimi olarak kurar. Bireyselliği, farklılaşmayı, başkılığı içermeyen bir toplumsallık, organik bir birlikten ziyade, zorla bir arada tutulan bir mekanik bir yığın haline gelir. Bu anlamda, distopyalarda betimlenen otoriter toplumsal yapı aslında ütopyalarda hedeflenen tek taraflı ‘mükemmel birlik’ soyutlamasının mantıksal bir sonucudur.

Ütopyaların içerdikleri etik ideal olan hazcılık ise iki aşamalı bir soyutlamayı içerir. Öncelikle ütopyalar, hazzı bir süreç olarak değil bir durum olarak kavrarlar. Haz, bu kurgularda, daha az yetkin bir durumdan daha çok yetkin bir duruma geçiş olarak, yani bir süreç olarak değil, içinde sürekli olarak kalınabilecek bir durum olarak kavranır. Bir diğer deyişle, ütopyalar hazzı, içerdikleri süreçten soyutlayıp bir duruma indirger. İkinci olarak ise, yaşam diğer tüm duyuşsal belirlenimden soyutlanmış ve sadece süregelen bir haz durumundan ibaret olarak kurgulanır. İşte ütopyaların içerdikleri etik idealin bu tek taraflı soyutlamaların bir ürünü olması, kurgulanan dünyanın hazzın tam da karşıtı olarak, yani keyifsizlik ve sıradanlıktan ibaret bir yaşam ve entelektüel olarak sığ, duyuşsal olarak ise depresif ve buhranlı bireyler olarak cisimleşmesine neden olur. Bu anlamda, distopik kurguların sıkıntılı atmosferi, ütöpik tasavvurun sadece süregelen bir haz durumundan ibaret olan yaşam idealinin mantıksal bir sonucudur. Dahası, ütöpik tasavvurun imlediği haz içerdikleri süreçten soyutlanıp bir duruma indirildiği için, durum olarak hazzın varoluşu, emtia tüketimi ile özdeşleşir. Süregelen bir haz durumu oluşturmanın koşulu ise teknolojik gelişmenin sağladığı bolluk ile mümkündür. Bu durumda, ütöpik tasavvurun içerdikleri etik idealin cisimleşmesi, ancak teknolojinin gelişmesi ile mümkündür. Bu nedenle, bu yazıda, ütopyaların dayandıkları etik ideal, ütöpik tasavvurun teknolojik gelişmeye duyduğu itibarla birlikte ele alınacaktır.

Teknolojinin bir şüphe ve kaygı nesnesi haline gelmesi, aslında ironik bir durumdur. Çünkü modern dönemin başından beri çok uzun bir süredir insanlık, mutlu bir geleceğe dair umudu büyük ölçüde teknoloji ve bilimlerin gelişmesinde bulur. Ütopyalar da, özellikle Bacon’ın *Yeni Atlantis*’inden itibaren, teknolojiye olan bu inancı yansıtır (Bacon, 2007). *Yeni Atlantis* ütopya yazımı tarihi açısından bu inancın ilk ve en açık ifadesi olarak ele alınabilir. Gerçi, müreffeh ve mü-

kemmel bir toplum ile gelişmiş bir teknolojinin bir arada bulunacağı düşüncesi, her ne kadar *Yeni Atlantis*'teki kadar açık ve bilinçli bir şekilde ifade edilmese de, Campanella'nın *Güneş Ülkesi*'nde de bulunur. Örneğin, varlıklı ve mükemmel bir toplum olan Güneş Ülkeliler çok ustaca bir mekanizma sayesinde denizde yelkensiz ve küresiz giden gemileri üretmenin dışında uçuş sanatının da sınırlarına vakıf olmuşlardır (Campanella, 1985, s. 77). Teknolojik gelişim, insanoğlu için hem yeni olanaklar ortaya çıkaracak, hem de onun maddi uğraşlardan muaf olmasını sağlayıp bir refah ve haz dünyası içinde yaşamasını sağlayacaktır.

Distopyalar, bu bolluk ve hazdan ibaret yaşama dair ütopyik tasavvurun imlediği dünyanın cisimleşmesini betimlerler. Hazzın içerdiği süreçten soyutlanıp bir duruma indirildiği ve dolayısıyla hazzın materyal tüketimle özdeşleştiği ve sonuç olarak insanın haz elde etme sürecindeki çabadan muaf olduğu bir yaşamın hakikati distopyalarda entelektüel sıklık, keyifsizlik, sıradanlık ve acizyet olarak resmedilir. Haza ulaşma yolundaki tüm maddi çabanın teknolojiye devredilmesi, insanın en belirleyici iki özelliğinin, yani kendiliğindenlik ve yaratıcılık özelliklerinin gerilemesi anlamına gelir. Forster, *The Machine Stops* adlı romanında, ki 1909 gibi çok erken bir tarihte yazılmıştır bu roman, günlük uğraşların hemen hepsinin makinelere devredilmesinin ve teknolojiye bağımlılığın insan hayatını nasıl belirleyeceğini anlatır. Bu distopyada yaşayan insanların tüm fiziksel ve ruhsal ihtiyaçları kadiri mutlak bir makine tarafından karşılanmaktadır. İnsanların yaptıkları tek şey ise odalarında oturup makine vasıtasıyla ikinci el fikirleri paylaşmaktır. Ancak, hazzın içerdiği süreçten ve bu sürecin gerektirdiği maddi çabadan soyutlanıp bir duruma indirgenmesi ve sonucunda bu durumun ortaya çıkışının ve süreğenliğinin teknolojinin ürünü olan materyal tüketimle özdeşleştirilmesinin hakikati insanın temel belirlenimleri olan kendiliğindenlik ve yaratıcılık gibi özelliklerin körelmesi ve bir acizyet durumudur. Nitekim romanda makine arızalandığı zaman medeniyet çöker (Forster, 2012). Yine örneğin *Cesur Yeni Dünya*'nın (Huxley, 1970) ve *Fahrenheit 451*'in (Bradbury, 2008) insanları teknolojik ürünlerin bolluğu ile kuşatılan çocuksu bir haz dünyasında yaşarlar. Teknoloji ve bilimler ne kadar ilerlemiş olsa da bireyler bir cehalet durumu içinde yaşamaktadır. Kısacası, tekrar etmek gerekirse, bu distopyaların işaret ettiği nokta, hazzın içerdiği süreçten soyutlanıp materyal tüketimle süreğen bir hale getirilen bir duruma indirgenmesinin hakikatinin insanı insan yapan temel özelliklerin gerilemesi, çözülmesi ve entelektüel derinlikten uzak hedonist bir yaşam

ve bireyin çeşitli hazların kayıtsız bir tüketicisi haline indirgenmesi olduğudur.

Dahası, yaşamın maddi uğraştan muafiyet ve süreğen bir haz durumu ile özdeşleştirilmesi ister istemez bireylerin arzularının manipüle edildiği ya da empoze edildiği bir dünyayı imler. Bir toplumsal yapının, bireyler için sürekli duyusal tatmin üretme yeteneği, üyelerinin davranışlarını kontrol edebilme yeteneği ile orantılıdır. Nitekim *Cesur Yeni Dünya*'da bireyler neyi arzulayacaklarına embriyo halinden itibaren koşullanırlar. Bu koşullanmanın yetersiz olduğu durumlarda ise bireyi haz dünyasına geri çekecek olan zararsız uyuşturucu 'soma' kullanılır. Toplumsal yapı bireylerin arzularını hem koşullamakta hem de tüketim nesnelерinin kontrolü yoluyla bu koşullamayı sağlamlaştırmaktadır. Bireyin duyusal gelişimi için gerekli olan duygusal dalgalanmalar ve dolayısıyla aşk, nefret, neşe, umutsuzluk, özlem gibi radikal duygulanımlar bu mükemmel duygu durumu dünyası için birer tehlike olarak görülür. Bu durumda mutluluğun sağlanmasının yolu bireyin bastırılması ve ironik bir şekilde, depresif bir duygu durumunda tutulması olur. Bu nedenle, distopyaların resmettiği süreğen mutluluk ve haz dünyalarına bir keyifsizlik ve sıkıntı atmosferi hakimdir. Bu resmediş bilinçli bir seçim olmaktan ziyade zorunlu bir sonuç olarak anlaşılmalıdır. Sürekli tüketimle sağlanan, teknolojik araç-gereçlerle kuşatılan, hiçbir duyusal dalgalanmanın mutluluğun önüne geçmesine izin verilmeyen bu süreğen öfori durumunun hakikati depresyondur.

Tekrar gerekirse, distopyalar, teknolojik ilerleme ile kurulacak olan ve bireylerin maddi uğraştan muaf oldukları ve sürekli bir haz-mutluluk dünyası içinde yaşadıkları bir dünyanın hakikatının duyusal açıdan gelişmemiş, entelektüel olarak sığ ve duygu-durumsal olarak depresif bireyler olduğuna işaret etmektedir. Nitekim bu açıdan bizlerin de kendi günlük yaşamımızda distopyalar tarafından resmedilen atmosfere oldukça benzer bir atmosfer içinde yaşadığımız söylenebilir. Günümüzde insanları mutluluk için tüketime koşullamanın yolu onları depresif ve endişeli bir ruh durumu içinde tutmaktır. Yaşam diğer tüm çehrelerinden soyutlanıp sadece haz durumu ile özdeşleştirildiğinde ve haz ise soyut bir biçimde sadece tüketimle sürekli kılınabilecek bir durum olarak anlaşıldığında bireyleri hazzı yöneltmenin başlıca yolu onları haz durumunun dışında kaldıkları konusunda endişelendirmektir. Günümüzde hazzı pazarlamanın temel stratejisi bireyleri bir şeylerden geri kaldıkları, bir şeyleri kaçırdıkları ya da bir şeylerden yoksun oldukları konusunda endişeli bir ruh durumu içinde tutmaktır. Yani, tek amacın tüketimle sağlanan bir haz durumunun süreğenliğini sağlamak olduğu

modern yaşamın uğultusu bireyin düşünsel ve duyuşal dünyasını tamamen kaplamakta ve köreltmektedir.

Yukarıda da belirtildiği üzere, ütopyaların düşünsel zeminini oluşturan politik ideal mükemmel bir toplum tasavvurudur. Bu nedenle, klasik ütopyaların hemen hepsinde toplum hiçbir ayırım ya da farklılaşma içermeyen bir bütünlük olarak tasvir edilir. Ancak yine, klasik ütopyaların bir diğer ortak noktasının da bireyselliğe karşı gösterdikleri ısrarlı ve sistematik tahammülsüzlük olduğu söylenebilir. Birey, tasavvir edilen bu mükemmel toplumların en büyük düşmanı olarak görülür. Bireyselliğin bir tehdit olarak algılanmasının temel nedeni bireysel çıkarların genelin çıkarı ve toplumsal fayda açısından bir tehdit olarak algılanmasıdır. Yani, bireysellik, daha yüce bir amaç için feragat edilmesi gereken bir olgu olarak kabul edilir. Platon'a göre bireye özgürlük tanınması, ilk başta çekici gibi gözükse de, uzun vadede topluma farklılaşma ve ayrımlaşma getirir. Dahası, özgür bireylerin zihinleri toplum adına getirilebilecek en ılımlı kısıtlamalara karşı bile fazla hassaslaşır (Plato, 1955, s. 337). Bu nedenle Platon'un *Devlet*'inden beri tüm ütopyalara sinen mekanik bir sertlik mevcuttur. Ütopyaların tasavvir ettikleri toplumda izolasyon, tabakalaşma, sıkı disiplin ve standartlaşma *Devlet*'le birlikte ütöpic düşüncenin temel bir öğesi haline gelmiştir.

Ancak ütopyaların içerdidiği bu sertlik ve mekanikleşme, toplumsal çıkarın gözetilmesinin gerektirdiği kaçınılmaz yöntemler olarak değil 'mükemmel birlik' idealinin içerdidiği mantıksal bir sonuç olarak anlaşılmalıdır. Ütopyaların içerdidiği bu politik ideal, yazının başında da belirtildiği üzere, tek taraflı bir soyutlamanın ürünüdür. Burada, toplumsal birliğin mükemmelliğinin sağlanmasının koşulu, bu birliğin ayrımlar arasında değil birbiriyle özdeş homojen birimler arasında kurulması olarak görülür. Bu türden bir soyut ideal ise zorunlu olarak bireysellik kategorisini dışarıda bırakır.

Öncelikle, mükemmellik bir tamamlanmışlık, bir olmuş-bitmişlik, bir zamansızlık halidir. Ütopyalarda tasvir edilen mükemmel toplumların en çarpıcı özelliklerinden birisi bu toplumların bir zamansızlık döngüsü içinde yaşamalarıdır. Gerçekten de hem Thomas Moore'un *Ütopya*'sında (Moore, 2011) hem de *Güney Ülkesi*'nde kıskanç komşuların açtıkları savaşlar dışında zamansal bir olay yoktur. *Yeni Atlantis*'in insanların en büyük derdi ise hasbelkader adaya düşen yabancılardan kurtulmaktır. Bu insanlar her gün aynı etkinlikleri tekrar ederek ya-

şarlar. Bir diğer deyişle, yaşam belirli bir ana sıkışmıştır ve bu anın sürekli olarak tekrar ve tekrar yaşanmasından ibarettir.

Ancak distopyalar, mükemmelliğin içerdiği bu zamansızlığın, olmuş bitmişliğin aslında yaşamın sonunu ifade ettiğini kavramakta geç kalmazlar. Bu nedenle, zamansızlık ütopyalarla distopyaların ortak temalarından biri haline gelir. Zamyatin'in *Biz* romanının kahramanı olan D-503'ün sözleriyle ifade edersek ideal durum hiçbir şeyin olmadığı bir durumdur (Zamyatin, 2007, s. 23). 1984'ün dünyasındaki üç süper devlet arasındaki tüm mücadelenin amacı tarihi belirli bir noktada dondurmaktır (Orwell, 1963, s. 163). Yine *Cesur Yeni Dünya*'nın karakterlerinden Helmholtz Watson, Batı Avrupa'nın kontrolörü Mustapha Mond ile olan yüzleşmesinde, aslında hiçbir şeyin gerçekleşmediği ve dolayısıyla söylenecek hiçbir şeyin olmadığı bu dünyada bir şeyler yazmaya çalışmanın budalaca olduğunu söyler (Huxley, 1970, s. 173). Her şeyin olmuş bitmiş olduğu, katı bir dengenin hakim olduğu bu dünyada sanat da anlamsızlaşır. Ütopik tasavvurda arzulanan mükemmellik durumunun hakikati cansızlık ve içeriksizlik olarak distopik metinlerde tasvir edilir.

Birey kategorisi, mükemmel toplumsal birlik idealinin doğal antitezi olarak ortaya çıkar. Mükemmelliğin imlediği tamamlanmışlık halinde yaşanabilecek tek değişim daha kötüye, bozulmaya doğru olabilir. Bu nedenle mükemmel bir durumun farklılaşmaya ve bu farklılaşmanın getireceği değişime karşı kendisini savunma gereksinimi, mükemmelliğin doğasının bir sonucudur. Neredeyse eylemsizlik kanununun bir gereğidir. Bireyselleşme ise, değişimi, farklılaşmayı, kendi içine kapanmayı, yadsımayı, yani bütünle yaşanan bir yarılmayı temsil eder. Örneğin 1984 romanında Winston Smith'in tele-ekranın görüş alanının dışında kalan masası, Winston'ın kafasının içinde filizlenen bireyselleşmenin dış dünyadaki somutlaşmasının imkanı olur (Orwell, 1963, s. 8). Mükemmellik ise bu tür kör noktaları kabul etmez. Bu nedenle birey, mükemmel bir toplumsal birlik idealinin doğal düşmanıdır.

Toplumsal açıdan ele alındığında, mükemmelliğin imlediği şey birlik değil, tek biçimlilik. Yani toplumsal birlik olarak tasvir edilen durum, ayrımların organik bir birliği değil, birbirleriyle özdeş homojen birimlerin mekanik bir yan yanalıdır. Bu nedenle bireysellik ve imlediği farklılaşma, genelin çıkarlarıyla uyum içinde olsun olmasın, mükemmellik durumu için bir tehditir Ütopyalar-

da insanlar aynı şekilde yaşar, çalışır ve boş vakitlerini değerlendirirler. Toplum farklılıkların bir birliği olmaktan ziyade bir makine gibi işleyen birbiriyle özdeşik birimlerin ayrımsız bir bütünüdür. Thomas Moore'un Ütopya'sında şehirler bile birebir aynı şekilde tasarlanmıştır (Moore, 2011, s. 44). Ancak, ütopyaların "mutlu denge" lehine tasavvur ettikleri mükemmel dünya gizil bir birey-toplum dikotomisi içerir. Bu dikotominin yüzeye çıkıp görünür hale gelmemesini sağlamanın yolu ise ütöpik birey tasavvurundan oluşur. Ütopya toplumunun insanları aynı duyguları ve değerleri paylaşır ve toplumsal düzeni tehdit edebilecek herhangi bir arzu duymazlar. Örneğin *Güneş Ülke*'liler hırsızlık, adam öldürme, ahlaksızlık gibi suçları bilmezler. Ya da bu ülkede yöneticiler kendilerinden daha bilge birine rastladıklarında yönetimi gönüllü olarak ona devrederler (Campanella, 1985, s. 62). Ütopya'da, servet arzusu toplumun ayrımsız tüm bireylerinin hor gördüğü bir arzudur (Moore, 2011, s. 66). Kısacası, ütöpik toplum tasavvurunun imkanı, ütöpik birey tasavvurunda yatar. Ütopyalarda gizil şekilde kalan birey-toplum dikotomisi, distopyalarda yüzeye çıkıp görünür hale gelir. Distopyalar, bireyselleşmenin bütünüle bir yarılma gerektirdiğini, ancak bu yarılmanın ise, ister istemez, mükemmel birlik ideali ile bir çatışma içine gireceği gerçeğini tasvir ederler. Bu nedenle, bu soyut ideal, ütöpik bireylerden değil de somut bireylerden oluşan bir çokluğa uygulandığında, sonuç, distopyaların da tasvir ettiği gibi, mükemmel uyum içindeki bir toplumsal birlik düzeni değil, çatışmanın ve uyumsuzluğun gerektirdiği bir baskı düzeni olur.

Sonuç olarak, distopyalar, ütopyaların düşünsel zeminini oluşturan tek taraflı soyut ideallerin hakikatini yansıtır. Ütopyaların politik ve etik idealleri, yaşamı kendi canlılığı ve somutluğu içinde kavrayamadığı için, bu ideallerin cisimleşmesi, yaşamın canlılığının ve somutluğunun bastırılmasını gerektirir. Distöpik tasavvur da işte tam da ütopyalarda gizil bir şekilde bulunan bu yaşamı ve bireyselliği bastırma, tahakküm altına alma durumunu ifade eder.

Kaynakça

- Bacon, Francis (2007). Yeni Atlantis. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Bradbury, Ray (2008). Fahrenheit 451. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Campanella (1985). Güneş Ülkesi. İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Forster, E. M. The Machine Stops. New Jersey: Start Publishing.
- Huxley, Aldous (1970). Brave New World. Middlesex: Penguin Books.
- Moore, Thomas (2011). Ütopya. Konya: MY Kitap.
- Orwell, George (1963). Nineteen eighty-four. Middlesex: Penguin Books.
- Plato (1955). The Republic. Middlesex: Penguin Books.
- Zamyatin, Yevgeny (2007). We. New York: Random House Publishing Group

GELECEK KORKUSU: UMUTSUZLUK

Kubilay AYSEVENER⁶⁷

Bu konuşmamda sizler modern insan ve toplum imgesinin, diğer bir deyişle ütopyasının, hangi kavramlar çerçevesinde kurulmuş olduğunu, bunların tarihsel dayanaklarını ve bugünkü teknolojinin yaratıcı çözümlerine nasıl yön verdiğini ve yine, bu ütopyanın nasıl bir distopyaya kendini evrilttiğini elimden geldiğince anlatmaya çalışacağım. Umarım bunu başarabilirim!

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, 19. ve 20. yüzyılın iyi ve güzel değerleri, Modern, Aydınlanmacı tasarımın genel hedeflerince belirlenmiştir. Bunun nedeni, filozoflar arasında, özellikle 19. yüzyılda, herkesin pay alabileceği Modern, Aydınlanmacı tasarımın insan yaşamıyla ve haklarıyla ilgili ortak değerler alanının, insanlık idealinin varabileceği son nokta olarak kabul edilmesine duyulan derin inançtır. Öyle ki, modern insan bu değerlerle yüklü insandır ve o bu niteliğiyle, gelişmiş, uygarlaşmış, ilerlemiş, olgunlaşmış, derinleşmiş ve insanlaşmıştır. O, iyinin, güzelin ve doğrunun ortak paydasında kendisini açığa çıkarmıştır. Onun düşündükleri ve yaptıkları iyidir, güzeldir, doğrudur. Bu yaklaşım, modern toplumların yapısı, biçimi, bireylerinin birbirleriyle, devletle

67 Prof. Dr. Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü

ve doğayla etkileşimi olarak belli bir estetik düzenin ortaya çıkmasına aracılık etmiştir. Bu düzen, insanın yaşam kalitesini arttırmak ve ona belli bir konforu sunmak yönünde, doğayı ve insan yaşamını etik ve estetik bir bütünlük içinde yeniden inşa etmek ve inşa edilen doğanın ve insan yaşamının, onun için en uygun ve en iyi ortam olduğu inancını pekiştirmek anlamını taşımıştır.

Bu inancın kaynağında ne vardır? Bunu çözümlersek belki de içinde bulunduğumuz durumu anlamak daha da kolaylaşabilir. Collingwood *Tarih Tasarımı*'nda, Hristiyan ilkelerle yazılmış bir tarih taslağının şu dört referans üzerinde hareket ettiğini belirtir: Evrensellik, Başlangıç ve Son, Gelişme ve Evresellik, Amaç.⁶⁸ Modern düşüncenin izlerini süren birinin bu dört referanstan gözlerini ayırmaması gerekir. Çünkü bu dört referans, modern insanı ve toplumu anlamak isteyen okuyucu için bu düşüncenin ruhunu aydınlatan temel dayanaklardır. Ne demektir bu? Bunun anlamı aslında modern dönemin düşünsel dayanaklarının Hristiyan tarih tasarımının içinde şekillendiğini söylemek demektir. O tasarımın ilkelerine göre tarihsel süreç evrenseldir, çünkü tüm insanlığı kuşatmaktadır; süreç başlangıçta belirlenmiştir, onun dışına çıkmak olanaklı değildir; başlangıçta olanlarla sonra olanlar arasında olumlu niteliksel değişme vardır ve değişme ya da gelişme bir amaca doğrudur. Şu bir gerçek ki, Modern tasarıların tümünde biçimlenen insanlık ülküsü bir başlangıç noktasından hareket eder. Tıpkı bir organizmanın gelişimi gibi, basit durumlardan karmaşık olanlarına doğru bir genişlemenin başlayacağı ilk evredir bu. Örneğin insanın çocukluk evresi gibi. Başlangıç, sürecin tümünde mevcut olan ve daha gelişmiş örnekler olarak kendini gösteren entelektüel başarıların (din, sanat, bilim, felsefe) nüvesidir. İnsanın doğayla ve diğer insanlarla olan etkileşimi ile ortaya çıkan sorunlar karşısında, mevcut potansiyellerini kullanarak davranış seçeneklerini arttırması ve bu sorunların üstesinden geleceği yeni çareler bulması, yeni bir düşünsel evreye geçmesi demektir. Böylelikle insanlık, son aşamaya kadar ilerleyerek gelişir ve bütün olanaklarını açar. Bunun sonucunda da süreç tamamlanır.

Modern düşüncenin bu tasarımının temelinde, görüleceği üzere, dinsel bir tutum vardır. Temelleri Yahudi gizemciliğine kadar geri götürülebilecek olan Ortaçağ Hristiyan Geleneği... Yahudi Gizemciliğine göre, Tanrının kendini oluşturup geliştirdiği süreçle insan varoluşu iç içedir. İnsanın her edimi Tanrının onun

68 R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, (Çev. Kurtuluş Dinçer), Ara Yayınları, İstanbul 1990, s. 65

için hazırladığı son görevle ilgilidir. Bu görev, belirli yasalara dayalı aşamalı bir arınma süreci ile yerine getirilir. Aşamalı bir arınma süreci, Hristiyanlık düşüncesinde ilk kez St. Augustinus tarafından, “Civitas Dei”sinde ele alınmış ve insanın tarihsel bir varlık olarak zaman içinde şekillenecek olan gelişim adımları ifade edilmiştir. “Altın Çağ” / başlangıç; “Düşüş” ve “Ahlaksal Bozulma” / ikinci evre; “Altın Çağa Geri Dönüş” / Son.⁶⁹ Bu aşamalı süreçten de anlaşılacağı üzere, aslında Modern Batı Düşüncesinin temel kodlarını oluşturan kavramlar bu dönemde kendilerini göstermeye başlamışlardır. En başta “Düşüş ve Yükseliş” dikotomisi; ardından, “arınma”, “gelişme” ve “nihai hedef”i gerçekleştirme. Batı Modern düşüncesi açısından erken dönemde ‘inançla’, geç dönemde ‘akılla’ ulaşılabilecek olan hedefin gerisinde yatan asıl yönlendiricinin ise ‘mükemmellik fikri’ ve ‘ölümsüzlük arzusu’ olduğunu da gözden kaçırmamak gerekiyor.

Mükemmellik fikri, Ortaçağın ruhu arındırmakla ilgili etik yaşamının, Rönesans’a bir yansımasıdır ve hem bedensel hem de ruhsal olarak insan gelişimini ifade eder. Braidotti bunu, “Bu ikonik imge, insan yetilerinin biyolojik, söylemsel ve ahlaki düzeyde ereksel olarak düzenlenmiş, akılcı bir ilerleme fikrine uzanmasını tamama erdiren bir doktrin olarak hümanizmin amblemidir. İnsan aklının eşsiz, kendini düzenleyen ve özünde ahlaki kudretlerine iman, Klasik Antik Çağ ve İtalyan Rönesansı’na ait ideallerin onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıla tercüme edilmesiyle aslen doğrulanan bu yüksek hümanist itikadın ayrılmaz bir parçasını teşkil etmektedir.”⁷⁰ diye belirler. Bu kavramlar modern aklın kuruluşunda ve kendini ifade edişinde, önemli bir çerçeve oluşturmaktadır. Ortaçağda bir kurtuluş hikayesi olarak başlayan süreç, modern dönemde bir özgürleşme hikayesine yerini bırakmış ve bir takım biçimsel değişiklikler gösterse de, sekülerleşme gibi, özsel olarak hiç değişmeden varlığını sürdürmüş ve hümanist düşüncesinin belirleyicisi olmuştur.

Ortaçağda insanın kurtuluşu bedenden ruha doğru bir yükseliştir. Bedenin doğa süreçlerine bağlı olmasına, acı çekmesine ve sonunda yitip gitmesine bir çare olarak ruhun bu süreçlerden bağımsız ve sonsuz yaşamı Hristiyanca yaşamın etik ilkelerini de belirlemiştir. Buna karşın bugünün sekülerleşmiş modern insanının bedenden kurtuluşu, artık ruha doğru bir yükseliş değil, teknolojinin

69 Grace Cairns, *Philosophies of History*, New York 1962, s. 244

70 Rosi Braidotti, *İnsan Sonrası*, (Çev. Öznur Karakaş), Kolektif Kitap, İstanbul 2014, s. 25

olanaklarıyla makinaya doğru bir yükseliştir. Mükemmel insan fikri ya da ölümsüz insan fikri, bugünkü bilim ve teknolojinin temel hedeflerinden biridir. Tıp ve bilgisayar teknolojileri ile, bedeni ve zihni ölümsüz kılmak için yeni yollar aranmaktadır. Siberetik ve klonlama çalışmaları bunun tipik örnekleridir. Öyle ki, bilimkurgu yazarları bu çalışmalardan esinlenerek çoktan geleceğin dünyası hakkında öngörüler oluşturmaya başladılar bile. Örneğin, Philip K. Dick'in 1962 yılında yazdığı *Androidler Elektrikli Koyun Düşler mi?* adlı bilimkurgu öyküsünde insanlarla androidleri birbirlerinden ayırt etmenin mümkün olmadığı bir dünya tasarlanmıştır. Yine Stephen King'in *The Lawnmower Man* adlı kısa yapıtında bir sanal gerçeklik makinasında zihinsel güçlerini geliştiren düşük zekaya sahip bir kişinin sonunda fiziksel varlığından kurtulup sanal gerçekliğe kendini aktarması konu edilir. Bu ve benzeri öykülerin konularını oluşturan bilimsel ve teknolojik araştırmalar, yaşamın yeni etik ilkelerini belirlerken, bünyelerinde Modern Hümanizmanın mükemmellik ve ölümsüzlük arayışının tortularını taşımaktadırlar. Yeni ölümsüzlük biçimleri, teknolojinin oalanaklı dünyasında organik bedenlerden makine bedenlere doğru bir yükselişi ifade etmektedir.

Şimdi insan merkezli bu bakış açısının, kendini nasıl bir distopyaya dönüştürdüğünü ve artık nasıl dünyayı tehdit eder bir duruma gelmiş olduğunu gözden geçirebiliriz:

Modern Hümanizmanın mükemmellik ve ölümsüzlük arayışı ve buna bağlı olarak, insan yaşamının ve yaşam olanaklarının iyileştirilmesi, belli bir konforun insanın vazgeçemeyeceği bir alışkanlığı haline getirilmesi ve giderek bunun satın alınacak bir metaya dönüştürülmesi, dengesiz bir biçimde doğaya egemen olmanın ve onu tüketmenin yolunu da açmış oldu. Bu hem ahlaki ve hem de estetik bir sorundur ve bir biçimde çözülmeyi beklemektedir. Günümüzde sorunun çözümünü, çeşitli çevreci hareketlerin, siyasal alanın paydaşlarını uyarmakta ve bir takım önlemler almalarını ve bireysel olarak herkesin çevreye karşı daha duyarlı davranmalarını talep etmekte olmalarına indiriyoruz. Özellikle, siyasi karar alıcıların, doğayı ve insanı, ekonominin kurallarına göre, yeni alışkanlıklarla bezeyerek yönetme arzusu, çoğu çevrecinin dikkatinden kaçmamaktadır. Onlara göre, aşırı üretim ve tüketim çılgınlığı, çevre sorunlarını arttırmıştır. Kapitalizmin ürünü olan bu çılgınlık, doğal yaşam alışkanlıklarından teknik yaşam alışkanlıklarına geçilmesine, doğal dünyanın, giderek teknikle biçimlendirilmiş bir yapay dünyaya dönüştürülmesine neden olmaktadır.

İyi ve güzeli hedeflemiş bir gelenek nasıl olup da 200 yıl içinde böyle bir çıkmaza sürüklenmiştir? İlerleme idealinin, insanın akıyla bir düzen kurup doğanın kontrolünden kendisini kurtarması hedefinin sonuçları, nasıl olumsuzlaşabilmiştir?

20. yüzyılın, doğa ve insanla ilgili genel hedefleri insan zihni üzerinde belirleyici olmuş ve onun etik ve estetik değer yargılarını biçimlendirmiştir. Sorunun asıl kaynağı da budur. İnsan, özgür seçmelerinin kaynağı olan akıyla bir kültür dünyası yaratmıştır. Ussal bir varlık olan insan, doğayı ya da dünyayı bilebilmek ya da anlayabilmek için onu ussal olarak düzenlemiş ve tasarlamıştır. Onun tasarlayarak geliştirmiş olduğu yaşam teknikleri ve bu yaşam tekniklerine bağlı olarak çevresini sürekli olarak yeniden düzenlemesi, kendisinin, doğal yaşam alanının dışında yeni bir yaşam alanı oluşturmasına olanak sağlamıştır. İnsanın kültürel gelişimi sonucu, kendisini doğal yaşam alanının dışına taşıması, aynı zamanda, onun, doğanın dengesini değiştirici bir unsur haline dönüşmesine neden olmuştur.

Elbette akıl, insanı doğadaki diğer canlılardan ayırmış, onu ayrıcalıklı kılmıştır. Böyle olduğuna göre, “insanın bu yıkıcı özelliğinin doğaya uygulanması mantıklı değil midir?”, diye kendimize sorabiliriz. Ya da, “insanın kendi yaşam alanını genişletmesi ve bunu güvence altına almak istemesi, onun kendi yaşam alanı için tehdit oluşturan tüm unsurları ortadan kaldırmasını ya da denetim altına almasını gerektirmez mi?” gibi soruları da ekleyebilir ve bunları daha da arttırabiliriz. İnsanın uygarlaşmasının bir göstergesi olarak araçsal aklın ve bunun sonucu olan teknik gelişmenin, aynı zamanda insanın tehdit altındaki yaşamının korunmasının ve iyileştirilmesinin zeminini oluşturduğunu düşünülebiliriz. Ne var ki, artık insan yaşamını koruma ve ona belli bir konfor sağlama arzusunun, giderek ussal dayanaklarını kaybetmekte olduğu gözlemliyoruz. Daha açık olarak, bilimsel olarak elde ettiklerimiz, onları uygulama yeteneğimizle doğru orantılı olarak gelişmiyor. Doğayı kontrol etme gücümüz kendimizi kontrol etme gücümüzü çoktan aşmış durumda. Yaşamın bütününe ekonomikleştirdik, dolayısıyla, özneyi ve insanın özgürlüğünü de ekonomikleştirmiş olduk. Artık, özgürleşebilmek için kazanıyoruz ve tüketiyoruz. Dar kalıplara sığdırılan insanın imgeleme gücü, yaşamın kalitesini artırırken yaşamın derinliğini sığlaştırmakta. Yalnızca insanın kendi yaşam koşullarının iyileştirilmesine odaklanmış bir dünya tasarımı, buna bağlı olarak, kendisine, doğaya ve insana egemen olmak hedefini

seçmiş politik sistemlerin sahip oldukları bilim ve teknolojinin bünyesindeki yıkıcı güç, bugün artık gitgide insan yaşamını iyileştirirken ya da kolaylaştırırken, ironik bir biçimde, kötüleştirmiş ve zorlaştırmıştır.

İyi olanın yararlı olan olduğu konusundaki belirleme, teknoloji kullanımının, insan yaşamını kolaylaştırması bakımından, sınırsızca ve sorumsuzca arttırılmasının bir nedenidir. Elde edilen yarar ve haz, teknolojinin olumsuz sonuçlarının görmezden gelinmesine yol açmıştır. İnsan kendini yeniden nasıl özgür kılabilir? Nasıl bir farkındalık, insanın içine düştüğü bu çıkmazdan onu kurtarabilir? Acaba ihtiyaçların, yalnızca teknolojik gelişimle değil, aynı zamanda içinde olduğu kültürel bağlamla belirlenmesi sorunu çözer mi? Bilinçli olarak kendisi ve içinde yaşadığı toplum ve çevre için en iyi olanı seçmek mümkün olabilir mi? Peki ama bireyin akılcı seçim yapabilmesi nasıl mümkün olacaktır? Sanırım yeniden ahlak alanının içine girmek gerekecek ve bu da bizi değerler alanına bağlayacaktır. Çünkü akılcı seçimler, doğru değerlendirmelere bağlıdır ve bunun için de, bireyin özerkliğe, ahlak anlayışına ve bilgeliğe sahip olması gerekir. Peki, ama, özgür istencimizle eyleyebildik mi? Öyle anlaşılıyor ki, teknik bilgi, Platon'un arete dediği bilgeliği içermemektedir. Bu yüzden, bilgi yoluyla olanaklı kılınan güç, uygun beceri ve teknikleri en iyi biçimde kazanmaktan başka bir işe yaramamaktadır. Oysa bilginin bilgece ve sağgörülü bir biçimde kullanılması, tekniğe değil, kendini-anlamanın derinliğine bağlıdır ki, bu anlamaya ancak tarihin ve sanatın olanaklı dünyası içinde varılır. Yoksa bu sağgörüslük, insan gereksinimlerini gidermenin ötesinde, başkaca anlamlar da taşıyan teknik araçları ve nesnelere edinmek anlamında, insan aklı üzerindeki uyuşturucu etkisini sürdürecektir. Şurası açıktır ki, insanın makinalara olan bu bağımlılığı, onların yararları konusunda kendisini daha az düşündürür olmuştur. Collingwood şöyle der: "Uygar insan[...] aletlerinin üstünlüğünü, kendindeki üstünlük olarak karıştırır. Eğer, aletlere yaptırmak istediğini yaptırmaya gücü, aletlerin kendisindeki ilerlemeyle orantılı olarak ilerlememişse, yaşamdaki bütün amaçlarını, onları elde etmek için kurban ettiğini[...] unuttur."⁷¹ Bu, insanın kendi yaşam alanının ve olanaklarının hızla tüketilmesi anlamına gelmektedir.

Bugün gelinen nokta, Collingwood'un öngörülerini doğrulayan bir gelişme çizgisi izlemiştir. Yaşamımızı, teknolojiyle belirlediğimiz bir çevrede sürdürüyoruz

71 R.G. Collingwood, "Magic," s. 3. (Van der Dussen tarafından aktarılmıştır, *History as a Science: The Philosophy of R.G. Collingwood*, The Hauge, Martinus Nijhoff, 1981, s. 191)

ve teknoloji onu yanlış kullanan insanların elinde insanlığı tehdit eden bir silaha dönüşmüş durumda. İyilik umulan yerde kötülük bulunmuştur. Kant'ın, ergin olmayış halinden kurtulmak olarak tanımladığı Aydınlanma düşüncesinin özgür gelecek tasarısının gerçekleşmemiş olması, erginliğe henüz ulaşamadığımızı ve ahlaki olgunluğa yükselemediğimizi göstermektedir. Bu yazgımızı değiştirebilir miyiz? Bugünkü koşullarda oldukça zor görünüyor. Bugünün yaşam alışkanlıkları bu durumu değiştirme gücümüzü ortadan kaldırmış gibi. Daha geçen yüzyılın başında Spengler, şöyle demiştir: “Dünyanın makinalaşması, son derece tehlikeli olan aşırı gerginlik evresine girmiştir. Bitkileri, hayvanları ve insanları ile birlikte dünyanın çehresi bile değişmiştir. Henüz birkaç on yıl içinde büyük ormanların önemli bir kısmı gazete kağıdına dönüşerek elden çıkmış, kaybolmuştur; böylece iklim değişiklikleri, insan nüfusunun tümünün tarım ekonomisini tehlikeye koyacak bir seyir izlemeye başlamıştır. İnsan eliyle, nesli hemen hemen tüketilmek üzere olan Bizon gibi, sayısız hayvan türleri sönüp gitmiştir. Canlı olan her şey can çekişmektedir. Yapay bir dünya, doğal dünyaya karışmakta ve onu zehirlemektedir. Uygarlığın kendisi, her şeyi mekanik olarak yapan ya da yapmayı deneyen bir makine olmuştur. ‘Beygir Gücü’ terimiyle artık, düşünen bir toplumuz. Bir çağlayana, onun ne kadar elektrik enerjisi üretebileceğini düşünmeden bakamıyoruz.”⁷²

1930’lu yıllarda Avrupa’daki genel havayı yansıtan bu düşüncelerin üzerinden neredeyse seksen yıl geçti. Karamsarlık o günden bu güne azalmadı arttı. Spengler’in *Faust Kültürü* diye adlandırdığı bu kültür, sonunda ortadan kalkacak ve şuraya buraya saçılan kalıntıları unutulacaktır. Yapılması gereken ne olabilir? Bunu yine Spengler’e kulak vererek yanıtlayalım:

“Bu kaderle karşı karşıya gelen bizlere yaraşan bir tek dünya görüşü vardır. O da, hareket ve şan şeref dolu kısa bir yaşam, uzun ve boş bir varoluştan iyidir. Bireyler, sosyal tabakalar, uluslar için tehlike o kadar büyüktür ki, herhangi bir hayalle avunmak zillettir. Zaman bize rağmen geçip gitmektedir. Korkakça geri dönmek gibi, tedbirli davranarak her şeyden vazgeçmek olanağı da kalmamıştır. Yalnızca hayalciler, bir kurtuluş çaresinin varlığına inanmaktadırlar. İyimserlik korkaklıktır.

72 Oswald Spengler, *İnsan ve Teknik*, (çev. Kamil Turan), Töre-Devlet Yayınları, Ankara 1973, s. 94-95

Biz bu devirde dünyaya geldik, bizim için çizilen yolu, belli bir süre içinde, cesurca izlemek zorundayız. Başka bir seçenek yoktur. Görevimiz, ümitsizce ve destek olanağı beklemeden, savunması güç bir duruma çakılıp kalmaktır. Dayanmak, kemikleri Pompei'nin kapısı önünde bulunan, Vezüv'ün infilakı sırasında kendisini nöbetten almayı unuttukları için, görev başında ölen Romalı asker gibi, dayanmalıyız. Büyüklük de asalet de budur. İnsanların elinden alınmayacak tekşerefli son, yine budur.”⁷³

Kaynakça

- Oswald Spengler, İnsan ve Teknik, (çev. Kamil Turan), Töre-Devlet Yayınları, Ankara 1973
- *History as a Science: The Philosophy of R.G. Collingwood*, The Hauge, Martinus Nijhoff, 1981
- Grace Cairns, *Philosophies of History*, New York 1962
- Rosi Braidotti, İnsan Sonrası, (Çev. Öznur Karakaş), Kolektif Kitap, İstanbul 2014
- R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, (Çev. Kurtuluş Dinçer), Ara Yayınları, İstanbul 1990

SARSILMIŞLARIN DAYANIŞMASI VE TOPLUMSAL DEĞİŞİM

Emre ŞAN⁷⁴

Politik bir “dissident” hakkında konuştuğumuzda, bulunduğu ülkenin siyasi otoritesinin meşruluğunu sorgulayan bir muhaliften söz ederiz. Türkçe’ye “rejim muhalifi” olarak tercüme edilen “dissident” kavramı, 1970’lerin başında Sovyetler tarzı totaliter rejimlerde otoritenin çizdiği sınırların dışında muhalefet yapan, iktidar ile arasına mesafe koyan, rejimin meşruiyetini tartışan ve sorgulayan kişiler için kullanılır. Söz konusu rejimlerin polisi ve yargısı “dissident”leri, iktidarın ideolojisine ve politikalarına boyun eğmemek ve dolayısıyla halka ihanet etmek suçlamalarıyla karşı karşıya bırakıyordu. Bu rejimler içerisindeki “dissident”ler ise maruz kaldıkları tehlikelere rağmen içinde buldukları rejimleri insan haklarını koruma altına almaya davet ettiler. 1989’dan itibaren “dissident” kavramının anlamının genişletilerek dünyanın farklı yerlerindeki politik muhalifler için de kullanıldığına tanık oluruz. Örneğin tıpkı Andreï Sakharov ve Vaclav Havel gibi Nelson Mandela da “dissident” olarak nitelenir. Öyleyse bugün “dissident”leri nasıl tanımlamamız gerekir? Michel Eltchaninoff’un *Les Nouveaux Dissidents* kitabında yazdığı gibi “Dissident (*rejimmuhalifi*) dışarıdan gelen bir dü-

74 Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü

zen bozucu değildir. Onu değerli kılan şey bizzat içinde bulunduğu ve eleştirdiği sistemin bir sonucu olmasıdır. O sistemin tipik bir meyvesi hatta model ürünüdür. Bu onun itirazını hem etkili kılar hem de herkes tarafından duyulmasını sağlar” (Eltchaninoff, 2016, s. 18). Dolayısıyla “dissidence” insanın içine düştüğü, yavaş yavaş kendini içinde bulduğu bir eylem biçimidir. Vaclav Havel’e göre totaliter rejimlerde yurttaşlar bir yalanı yaşamayı bırakıp hakikat içinde yaşama isteklerini dillendirdiklerinde muhalif olurlar. Söz konusu insanlar fiili olarak “dissident” olana kadar bir muhalif olduklarının farkına varmazlar (Havel, 1985, s. 59). Bu bağlamda, “dissident” şiddetli bir isyancı ya da gizli, yasadışı bir savaşçı değildir. “Dissident” nefretle ya da yok etme arzusuyla yola çıkmaz. Onun gücü şiddeti dışlamasında, ilkeselliğinde ve saydamlığında yatar. Girişimi her şeyden önce etikdir.

Bugün, sahte demokrasilerin işlediği ülkelerde, diktatörlüklerde ve çatışma bölgelerinde “muhalif”lerin yeniden ortaya çıkışına tanıklık ediyoruz. Bir “muhalif”in politik yaşamı, riskleri ve mücadeleyi içerir fakat bu kavramlar onların hissettiği acının, eziyetin ve haksızlığa karşı öfkelerinin (*thumos*) politik yaşamlarındaki rolünü açıklamak için yeterli değildir. Bu yüzden toplumsal yaralanabilirliğin ve kırılabilirliğin sadece sosyal bir betimleme olmadığını, “muhalif”ler için harekete geçirici bir güç olduğunu iddia edebiliriz. Toplumsal ve kolektif yaralanabilirlik politik mücadelenin anlamının ve eyleminin bir parçası ise “muhalif”lerin politik boyutunu nasıl yorumlamalıyız? Bu bağlamda Çek filozof ve “dissident” Jan Patočka’nın “sarsılmışların dayanışması” teorisinden hareketle toplumsal yaralanabilirlik ve politik mücadele arasındaki ilişkiyi distopik bir savaş anlatısı üzerinden ortaya koymaya çalışacağım.

Patočka felsefesinin üç ana kaynağından söz edilebilir. Patočka bir yirminci yüzyıl filozofudur ve felsefi girişimi Husserl’in ve Heidegger’in izinde fenomenolojik olarak nitelendirilebilir⁷⁵. Husserl’in felsefesinin etik sonuçlarını en

75 Çekçe, Almanca ve Fransızca yazar J. Patočka’nın eserleri bugün bir çok dile çevrilmiş olmasına rağmen henüz Türkçede bir eseri bulunmamaktadır. Fenomenoloji alanındaki temel kitapları şunlardır : *Introduction à la phénoménologie de Husserl* (fr. çev. E. Abrams, Grenoble, Million, coll. « Krisis », 1992), *Qu’est-ce que la phénoménologie?* (fr. çev. E. Abrams, önsöz M. Richir, Grenoble, Million, coll. « Krisis », 1988), *Papiers phénoménologiques* (fr. çev. E. Abrams, Grenoble, Million, coll. « Krisis », 1995), *Le monde naturel comme problème philosophique* (fr. çev. J. Danġk et H. Declève, La Haye, Nijhoff, 1976), *Le monde naturel et le mouvement de l’existence humaine* (fr. çev. E. Abrams, Dordrecht/Boston/London, KluwerAcademic Publishers, « Phaenomenologica », n°110, 1988), *Philosophy and Selected*

tutarlı bir şekilde yorumlayan düşünür Levinas ise, hiç kuşkusuz Alman filozofun kriz düşüncesinin politik sonuçlarını en tutarlı bir şekilde yorumlayan düşünür Jan Patočka'dır. Fenomenolojinin etik yaklaşımı, Patočka'ya göre politika ile ilişkiyi zorunlu kılar; zira etik ilişki Levinas'ın yaklaşımının aksine politik alanda tezahür etmelidir. Patočka fenomenolojiyi tarihin ve politikanın alanına taşır. Çek filozof, bireysellik yerine tarihsellik ve topluluğa öncelik vererek kendisinden önce fenomenolojik araştırmaların merkezinde yer almayan eylem, savaş, tarihsellik, politik mekân, *polemos* kavramlarına eğilir. Mekânın kolektif açılımı olarak politika fikrinin analizi, bizi kurucu ve yaşayan mekân ve kurulu ve nesnel mekân fikirleri arasındaki ilişki sorununa götürür⁷⁶. Diğer yandan akademik hayatı boyunca fenomenoloji üzerine ders vermesi yasaklanmış olan Çek filozof, mükemmel bir Antik Yunan felsefesi uzmanıdır ve Platon ve Aristoteles üzerine eserler yazmıştır⁷⁷. Son olarak ise bizzat Çek kültürünün üç büyük figürü Comenius, Mácha ve Masaryk üzerine çalışmıştır⁷⁸.

Döneminin diğer filozoflarının aksine Patočka'nın siyaset felsefesinden bahsetmek epey güçtür çünkü o kavramsal düzeyde, demokratik işleyiş, sosyal adalet ve devlet teorisi gibi konulara eğilmemiştir. Aslında Patočka'yı ele almamızın nedeni Çek filozofun kavram ile kolektif eylem arasındaki yeni bir ilişkinin peşine düşmüş olmasıdır. Bunun arkasında yatan sebep felsefeyi politik durumlara angaje etmektir. Onu insan hakları özelinde tarihi bir figür haline getiren olay Ocak 1977'de Çekoslovakya'da yayımlanan *77 Bildirgesi*'nin sözcülüğünü⁷⁹

Writings (ing. çev.. E. Kohák, Chicago, University of Chicago Press, 1989), *Body, Community, Language, World* (ing. çev. Erazim Kohák, Chicago, Open Court, 1998).

76 Tarih felsefesi ve siyaset felsefesi alanındaki eserlerinden bazıları şunlardır: *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire* (fr. çev. E. Abrams, Lagrasse, Éditions Verdier 1981, 1999), *Liberté et sacrifice. Écrits politiques* (fr. çev. E. Abrams, Grenoble, Million, coll. « Krisis », 1990), *L'Europe après l'Europe* (fr. çev. E. Abrams, Lagrasse, Édition Verdier, 2007), *Eternité et Historicité* (fr. çev. E. Abrams, Lagrasse, Édition Verdier, 2011)

77 *Platon et l'Europe. Séminaire privé du semestre d'été 1973* (fr. çev. E. Abrams, Lagrasse, Éditions Verdier 1983, 1997), *Aristote, ses devanciers, ses successeurs* (fr. çev. E. Abrams, Paris, Vrin, 2011).

78 *La crise du sens, tome I-II, Comte, Masaryk, Husserl* (fr. çev. Erika Abrams. Brussels: éditions Ousia, 1985), *L'écrivain, son "objet"* (fr. çev. Abrams. Paris: P.O.L. 1990), *L'art et le temps* (fr. çev. E. Abrams. Paris: P.O.L., 1992).

79 *77 Bildirgesi*, 10 Aralık 1976 günü başlayan bir dizi toplantının ardından öncelikle 242

yapması ve siyasi polisin 11 saat sorgusunun ardından 67 yaşında hayatını kaybetmesidir. Bu olay totaliter rejimlerin en az Sokrates'in Atina'sı kadar kamusal alandaki felsefeye düşman olabileceğini göstermiştir. 77 *Bildirgesi* farklı düşüncelerden gelen muhaliflerin bir araya gelerek imzaladığı ve insan hakları ihlallerine karşı dikkat çekmeyi hedefleyen bir bildirgedir. Bildirge, rejimin 1975'te Helsinki'de imzaladığı insan hakları sözleşmesini hatırlatmaya ve rejimi korucusu olduğu yasaları uygulamaya davet eden bir yurttaş girişimidir. Söz konusu girişim anti-politik yaşama karşı politik yaşama çağrıdır. Bildirge, Çekoslovakya'daki baskıcı düzene itiraz eden, sosyal davranışları kısıtlayan kurallara karşı çıkan politik bir eylem olduğu için sosyal davranış ve politik eylem arasındaki sınırları bulandıran bir özgürlük deneyimi olarak betimlenebilir. Patočka'ya göre ise bu tarz bir girişim insan özgürlüğünün karmaşık yapısını ve onun içsel dramının göstergesidir. Ona göre felsefe insanı politik düzenden ve onun sabit anlam yapılarından özgürleştirip dünya ve başkaları karşısındaki sorumluluğa taşır. Dolayısıyla Çek filozofa göre felsefi olarak düşünmek ve politik olarak eylemek insanın ne olduğu sorusunu sormak anlamına gelir.

Patočka'nın özgürlüğü, insan varoluşunun tarihi ve politik anlamı üzerine geliştirdiği temel felsefi düşünümde ortaya çıkar. Tüm eserlerini kateden ana tema, felsefenin, politikanın ve tarihin Sokrates'in Antik Yunan'ında eş zamanlı doğuşudur. Antik Yunan *polis*'i ve felsefesi tarih öncesi ve mitsel yaşamdan, bir bütünlük olarak dünya sorusunu ortaya çıkarabilecek özgür ve sorumlu bir varoluş tarzına geçişi ortaya koyar. Bu geçiş tarih-öncesinden tarihe, mitten felsefeye, kör bir zorunluluktan özgürlüğe ve sorumluluğa geçiştir. İdealist bir öznelliğe düşmeden fenomenolojik yöntemi tarihe uygulayan Çek filozof tarihi devamlı hareket halindeki insanın (öznelerarasılık anlamında) sosyal varlık alanı olarak düşünür. Dolayısıyla tarih kendisi karşısında ya sorumlu olacak ya da ondan kaçacak insanın varlığının hareketini ve özgürlüğünü varsayar, öyle ki ortaya çıkan yeni alternatif artık Sokratik *ruha ihtimam gösterme* (*epimeleia tes psukhes*) veya sorumluluktan kaçma arasındadır. Patočka'ya göre ruha ihtimam gösterme üç şekilde kendisini gösterir: Birincisi varolanlar üzerine genel bir tasarı olarak, İkincisi devletin içinde yeni bir yaşam tasarısı olarak, üçüncüsü de kendinde ruh olan şeyin açıklanması olarak (Patočka, 1997, s. 96). Patočka'nın Platon yorumu-

imzacı ve üç sözcü (Vaclav Havel, Jiří Háček ve Jan Patočka) ile 1 Ocak 1977 günü ulusal ve uluslararası kamuoyuna açıklanmıştır.

nu inceleyen Jean-François Mattéi'nin ifade ettiği gibi burada, Kant'ın felsefede kabul ettiği üç büyük sorun karşımıza çıkar: Ne bilebiliriz? Ne yapmalıyız? Ne umabiliriz? Diğer bir deyişle ontoloji, politika ve etik (Mattéi, 2007, 168).

Çek filozofa göre ruh, doğuştan gelen yabancılığının formu üzerine doğrudan bir kaygı duyar. Bu yüzden “ruha ihtimam gösterme” olarak tanımlanan felsefe, sürgün biçiminde, doğum yeri ve yabancı olan arasındaki bitmeyen bir gerilim içindedir. Platoncu ruh, yalnızca bilgisine eriştiği dünyayla akraba değildir; o önce bu bilginin en yüce ve dünya dışı ilkeleri olan İdealarla akrabadır. Zorunlu olarak, sürüldüğü dünyaya olduğu kadar doğduğu göklere de yabancısıdır. Ruh, “ideal” doğasını, Patočka'nın vurguladığı eleştirel uzaklaşma gücüyle gösterir: “Platon'un söyleminde idea'nın gücü denen uzaklaşma gücü, *hôrismos*, verili olanlarla aramıza mesafe koyma ve anlamı sorunsallaştırmadır” (Patočka, 1990, s. 87). Dolayısıyla ruha ihtimam gösterme, hakikate, kendi olmaya ve sorumluluğa sahip bir yaşam biçimidir. Böylece insan varoluşu ve bir bütünlük olarak dünya, verili fenomenler olarak değil, bir soru olarak ortaya çıkar. İnsan artık bir uzlaşma zemini ve otorite aramaktan ziyade verili anlamlara sorunsal bir şekilde yaklaşmaya, hem kendi varoluşunun hem de çevresinin sorumluluğunu almaya başlar. Bu bağlamda insanlık tarihi “verili anlamların apaçıklığının sarsılması” (Patočka, 1999, s. 126) olarak ele alınır.

Denebilir ki, 77 *Bildirgesi*'nde talep edilen insan haklarının mutlak karakteri ancak *ruha ihtimam gösterme* fikri ile anlaşılabilir. İnsan hakları dünyadaki varoluşumuza önceldir ve insanın insanlığını korur. Bu haklar ruhlarımıza ihtimam göstermenin ve dünyadaki sorumlu varoluş imkânımızın garantisidir. Bunlar ifade özgürlüğünün, kolektif hareket etme özgürlüğünün teminatıdır. Kendimize ve kolektif varoluşumuza ihtimam göstermemiz politik kurumların sınırlayabileceği bir şey değildir. Bu yüzden hiçbir devlet ya da hiçbir birey etik ya da politik sorunların nihai cevabı olamaz ve politik mekânı istediği gibi sınırlayamaz. Dolayısıyla *Ruha ihtimam gösterme* romantik bir fikir değildir ve bir benlik fikri üzerine kurulmaz. Toplumdan ve ona içkin çatışmalardan ve onun sorunsal yapısından bağımsız bir ruh kaygısı düşünülemez. Söz konusu tutum özgürlüğü ve sorumluluğu kurduğu için bu hareket yalnızca felsefenin başlangıcı değil, politikanın ve etiğin de başlangıcıdır.

I. Sarsılmışların Dayanışması

Patočka'nın deyimıyla "sarsılmışların dayanışması" haksızlığa uğrayanların dayanışmasıdır ve ileride göstereceğimiz gibi vicdan ve empatiile ilgili olan bu deneyim aynı zamanda varoluşsal bir boyuta işaret eder. Sarsılma tıpkı *epokhe* gibi hâlihazırda verili tarihsel anlamların-kurumların askıya alınmasıdır. Doğal-politik-öncesi dönemde başlayan ve bir süreç olarak devam eden sarsılma deneyimi, özneyi politik alana taşır. Patočka analizine başlamadan önce özgürlüğün keşfi ve engellenmesine odaklanmış etik bir bakış açısıyla Avrupa tarihinin rotasını değiştiren olaylara ve felaketlere geri döner. "Tarihi idrak" (*geschichtliche Einsicht*) adını verdiği bu yöntem sayesinde tarihi felaketler nihai çöküşler olarak değil, gerçekliği sarsabilecek ve onun kristalize yapısını kırabilecek olaylar olarak görülür. Dolayısıyla, özgürlük imkânı ve onun üzerinin örtülmesi arasındaki ilişkilere dair bu tarihi idrak, mevcut sosyal ve politik yapıların kökenlerini aydınlatmaya girişir.

Bu bağlamda, sarsılmışların dayanışması, *Tarih Felsefesinde Heretik Denemeler* kitabının altıncı denemesi olan "20. yüzyılın savaşları ve savaş olarak 20. yüzyıl" adlı denemede, I. Dünya Savaşı'ndaki cephe deneyimiyle anlatılır. Patočka'ya göre I. Dünya savaşı 20. Yüzyılın en belirleyici olaydır ve tüm yıkıcı boyutlarıyla ele alınmalıdır. Savaş deneyimi modern dünyanın verili anlamlarını ve onun insanlık-dışı seferberlik (*mobilization*) fikrini açığa vurur (Patočka, 1999, s. 192). Savaş topyekûn seferberlik halinde teknolojik modernliğin metafiziksel özünü ifade eder. Bu yüzden medeniyetler tarafından birikmiş enerjinin boşalması olarak savaş, silahlı çatışmanın ötesinde global tahakküm yarışını ve kapitalist ekonomik şiddeti ortaya koyarak tüm değerlerin bir güç işaretine dönüşümünü içerir (Patočka, 1999, s. 197). Gelgelelim, savaşan tarafların birbirlerini yok etmek için giriştikleri topyekûn seferberlik 1918'de bitmez, barış zamanında da başka biçimlerde insanın sosyal varoluşunu şekillendirmeye devam eder. Savaşın ardından gelen şey ne barış ne de savaştır. Soğuk savaş bunun en somut örneğini oluşturur çünkü hem Amerika hem de Sovyetler, insanlığın değerlerinin kurucusu ve koruyucu rolünü üstlenerek barış zamanı topyekûn seferberlik koşullarını dayatmışlardır. Patočka'nın terimleriyle "ölüme" ve "geceye" karşı barışı ve yaşamı savunan "gündüzün güçleri" (*les forces du jour*) paradoksal olarak 20. yüzyılın yıkıcı çatışmalarının arkasındadır. Öyleyse bu paradoksu nasıl anlamalıyız?

Çek filozofa göre öncelikle barış koşullarını hazırlayan ve barışı sağlayan güçler aynı zamanda milyonlarca insanı savaşta feda eden güçlerdir. Onlar için bir sonraki savaş kaçınılmazdır; zira savaşın ardından yapılan paylaşımlar hiçbir zaman tüm güçleri memnun etmez. Dünyanın anlamı barışta değil, güç için mücadelededir. Bu durum Avrupa rasyonalizminin temelinde bulunan ama üzerleri örtülen bazı yapıları ifşa etmemiz için bir fırsattır. Söz konusu süreç iki büyük dünya savaşı ile görünür hale gelmiş olsa bile aslında o 15. yüzyıldan beri devam eden bir süreçtir ve Avrupa rasyonalizminde “erklerin metafiziğinden güçlerin metafiziğine geçiş” dair dönüşüm olarak kavranabilir. Erklar köken ve amaç olarak çoğuldur ve politik mekândan bakıldığında onlar özgürlüğün ifadesi ve pekiştirilmesidir. Bu anlamda erk yaratıcıdır, dünyamızı şu veya bu şekilde görünür kılar ve yönlendirilebilir. Aristoteles’ten öğrendiğimiz gibi politik erk insanın gelişimini hedefleyip iyi bir hayat sürmesini sağlamaya çalışır. Bu sadece insanın hayatını devam ettirmesini değil aynı zamanda onun duygusal, rasyonel, kültürel gelişimini de kapsar. Dolayısıyla bugün ön planda olmasalar bile bu saydıklarımız hâlihazırda insanı nasıl değerlendirdiğimiz ile ilgilidir. Güçlerin metafiziği ise bu durumun tersidir ve erkin bir soyutlamasıdır, öyle ki erkin özelliklerinden sadece biri öne çıkarak diğerlerini saf dışı bırakır. Bu bağlamda güç bir cisimden diğerine fiziksel değişikliğin uygulanmasıdır. Onda bir düşünüm veya niyet yoktur fakat yine de yönetilebilir. Erkin tersine güç dikkate değer şekilde hesaplanabilir ve işlevsel olarak bir araç haline getirilebilir. Patočka Avrupa tarihinde kamusal gerçekliğin merkezi dinamiği olarak erklerden, artık her varolan üzerinde etkisi olan güçlere geçişi ortaya koyar. Böylece güç daha fazla enerji, sermaye birikimi ve ilerleme/gelişme fetişizmi olarak tezahür eder. Bu yeni durum hiç de barışçıl değildir hatta 20. Yüzyılın ütöpik barış illüzyonunu yıkar. Söz konusu yeni dönem Patočka’nın *surcivilisation* (Patočka, 1990, s. 109) olarak adlandırdığı radikal rasyonelliğin, baskıcı ve yayılımcı hegemonik evrenselliğin evriminin ve başarısızlığının sonucudur.

Savaş deneyiminin betimlemesine geri dönen Patočka dünyanın anlamını belirleyen güçlerin ölüm ile olan ilişkilerinin altını çizer. “Gündüzün güçleri” bizi ölüm korkusuyla topyekûn seferberliğe sokarak ölümü vatan için feda (*sacrifice*) terimiyle araçsallaştırdılar. Dolayısıyla *statu quo* için ölüm öngörülebilir bir nice-lik, bir istatistik haline getirilerek soyut ve ilineksel bir kimliğe bürünür. Böylece ölüm aracılığıyla her bir bireyin ruhu ve bedeni üzerinde tahakküm kurulmuş

olur. Dahası yaşamı en yüce değer olarak korumak için güvenlik toplumunun gereklerini yerine getiren güçler, ölümü en büyük tehdit haline getiriler. Yaşamı korumak için gerekli tüm düzenekleri kurmak aynı zamanda bilimi ve tekniği de güvenliğine hizmetine sokmayı gerektirir. Ekonomik gelişmeler veya sosyal avantajlar ne olursa olsun, yaşam korunma ihtiyacı ve güvenlik duygusu arasında sıkışıp kalır. Topyekûn seferberlik yoluna devam eder çünkü savaşların yerini artık bitmeyen bir şiddet durumu almıştır.

Patočka yukarıda anlatılan paradoksa cevap vermek ve mevcut sistem içinde bir fay hattı, bir istisna bulmak için I. Dünya Savaşı'ndaki askerlerin cephe deneyimini yorumlar. Negatif bir deneyim olarak cephe Çek filozof'un diliyle gündüze karşı gecenin deneyimidir: "Gece ansızın yarınların kötü sonsuzuna giden gündüzün yolunda mutlak bir engel halini alır. Gece bizi baş edilemez bir imkân olarak karşılarken, gündüzün bireyler-üstü gibi görünen imkânları alt üst olur ve gecenin fedası sahici (otantik) bir feda olarak kendini sunar" (Patočka, 1999, s. 206). Dolayısıyla Patočka fedayı (*sacrifice*) ve onunla birlikte ölüme olan bakışı iki şekilde anlar. İlki yaşam ve barış fikrinden yola çıkan pozitif bir şey için fedadır ve bu feda insanı kendine yabancılaştırır. Savaşın kurbanları ödenmesi gereken bir bedel haline gelir. Sahici feda ise ilkinin araçsallaştırıcı yabancılaştırma gücüne karşı sarsılmaya ve özgürleşmeye ilişkindir. O verili bir olgu durumuna ya da varlık biçimine bir itiraz ve direniştir. Fedada negatif bir boyut vardır ve bu paradoksal boyut barış hesaplarına ve fedayı kutsallaştıran söylemlere indirgenemez. Dolayısıyla feda etkileri yoluyla anlaşılabilir ve sonuçları sayesinde gerekçelendirilemez. O, insan özgürlüğünün yaralanabilirliği ve kırılabilirliğinin bilincinde yatar. İnsanın yaralanabilirliğinin ve kırılabilirliğinin anlaşılması, onun anlamının diğer insanlara aktarılabilmesini mümkün kılar. Böylece cephedeki askerler yaşam ve ölüm gücünü elinde bulduranlardan bu gücü alarak kurulu düzenin bozulmasını sağlarlar. Denebilir ki, cephedekiler köle-efendi diyalektiğini tersine çevirerek efendiden ölme gücünü alıp sarsılmayı deneyimler. Böylece gönüllü kurbanlığın yerini feda alır.

O halde cephe deneyimi sadece geçici bir travmadan ziyade, "güçlü bir anlam doluluğu hissi" (Patočka, 1999, s. 199) sayesinde insan varoluşunda temel bir değişiktir. Söz konusu dönüşümün iki boyutu vardır. Cephedeki askerler öncelikle savaşın saçmalığıyla yüz yüze gelirler çünkü başkalarının yaşamlarına devam etmesi için onların ölümü kucaklamaları ve kendilerini feda etmele-

ri gerekmektedir. Onlara yaşamın her şey olmadığı ve ondan vazgeçilebileceği söylenir. Onlar dünyanın sonuna sürülmüş varlık ile hiçliğin sınırındadırlar. Bu yüzden cephe dünyanın sonunun geldiği ve geleceğe dair hiçbir sözün geçerli olamayacağı bir anlamsızlık deneyimini kurgular. Patočka'ya göre anlamın bir soru haline gelmesini sağlayacak yegane şey tüm anlamların bitmek bilmez bir şekilde sarsılması deneyimidir. Önlerinde ne fiziki ne de psikolojik olarak hiçbir şey yoktur artık. Cephe varlığın unutulmuşudur; ancak tam da bu yüzden onun üzeri örtülü, mühürlenmiş mevcudiyetinin sembolüdür çünkü unutuş varlığın özüne aittir. Cephe insanın karşısında bulunan ve aşılabilecek bir engel değildir, onun bizzat kendi ufku vardır. Bu yüzden o kendisinden sonra hiçbir şeyin olmadığı fizik⁸⁰ ve psikolojik bir sınırdır. Ontolojik anlamda bu sınır bizzat varolan ve hiçlik arasındaki farkta bulunur. Cephedeki askerler bir sınırla yüz yüze değildir çünkü onlar bizzat sınırın içindedir hatta ontolojik fark olarak sınırın kendisidirler. Dolayısıyla cephe hattı ne varolan ne de saf hiçliktir, söz konusu negatifliği yüzünden o tezahür etmeyendir. Diğer taraftan, bu kıyamet havası insanın varoluşunda bir sıçramaya götürür. Sınırlarını ve ölüme-doğru-varlığını deneyimleyen insan, “gündüzün güçlerinin” kendisini savaşmak için ikna ettiği sahte barış arzusundan başka bir kaygının ortaya çıkışı ile sarsılır. Artık ulaştığı zirve belli bir gerçekliğe işaret etmez ve onu günlük hayatın şeylere adanmış naif değerlerinden kurtarır. Cephedekiler kendilerini günlük yaşama bağlayan zincirlerden tamamen koparır ve paradoksal olarak kendilerini karşı cephedeki askerlerle aynı durum içinde bulurlar. Böylece anlamın muğlak ve sorunsal hale geldiği bir dünyada insanı sorumluluklarının bilincinde olmaya zorlayan bir özgürlüğün etik ufku açılır. Nicolas de Warren'in ifade ettiği gibi “özgürlük verili anlamlar dünyası tarafından tanımlanan kendiliği sarsar ve dönüştürür” (de Warren, 2014, s. 237). Cepheye girmek doğal dünyayı askıya almayı gerektirir. Sosyal sözleşmeler ve normlar geride kalır.

80 Sarsılmışların dayanışması öncelikle bedensel bir dayanışmadır. Cephe deneyiminde beden cephede değildir ama cephenin kendisi bedendir zira bizzat beden dünya ile sınırın sifir noktasıdır. Cephenin bulunduğu kültürel ve tarihi bir mekân beden ile birleşir. Beden doğa ve ruh ikiliğinin ötesine geçerek yeni anlamların ortaya çıkmasını sağlayacak bir negatiflik alanı haline gelir. Bu bağlamda ancak düşünce ile gerçekleştirebileceğim teorik bir eylemi savaş sırasında bedenimle gerçekleştiririm, diğer bir deyişle beden beni tüm teorik konumlanmalardan uzaklaştıran ve günlük hayatın bağlayıcı deneyimini askıya alan fenomenolojik *epokhe*'nin yeri olur. Eğer cephe dünya ile kurduğumuz ilişkinin askıya alınması ise bu indirgemenin kalıntısız aktif bilinç değil bedendir. Verili anlamlar dünyasından öznelliğe çıkışa izin veren bu eylem soyut düşünce yerine bedenimin deneyiminde vuku bulur.

Gelgelelim, cephe deneyimi her bir bireyi kendi özgürlüğüne fırlatan bir boyutta düşünüldüğünde sadece bireysel bir deneyim olarak kalır ve kolektif ve politik eyleme dönüşemez. Patočka'ya göre söz konusu zorluk “sarsılmışların dayanışması” ile aşılr. Cephedekiler sarsılır, krizi deneyimler ve karşı cephedekilerle dayanışmaya girer. Birbirlerine görünmez olan iki cephedekiler aynı cinnet halini paylaştıklarının farkına varır. Kendini feda etmekten de ileri olan bu durum beni öldürmek isteyen düşmanıyla olan dayanışmamdır: “Düşman artık barış yolundaki mutlak engel, orada olduğu için yok edilmesi gereken değildir. Düşman bizimle aynı duruma maruz kalır, bizimle mutlak özgürlüğü keşfeder, o birlikte karşıtlık içinde anlaşmaya varabileceğimiz gündüzün, barışın ve yaşamın sarsılmasındaki suçortağımızdır [...] farklılıklara ve antagonizme rağmen sarsılmışların dayanışması” (Patočka, 1999, s. 207). Bir olayın vicdanda yankılanması olarak sarsılma, insanı ruhsal uyanışa, politik bilinçlenmeye taşır ve onu hakiki bir hayata sevk eder. Kendilerine dayatılan kalıplara, ekonomik veya askeri enstrümanlara hayır diyebilmeyi öğrenen sarsılmışların dili Sokrates'in daimon'unun dilidir. Denebilir ki, Patočka'ya göre, yukarıda betimlediğimiz topyekûn seferberlik hali tarafından tehdit edilen tek şey gerçek bir barış umudu değil aynı zamanda hakikat ile kurulacak sorumlu bir ilişki imkânıdır. Bu imkân felsefenin Antik Yunan'da kurulduğu şekliyle “hakikat içinde yaşam” imkânıdır. Başkalarının sorumluluğunu alan ve onların yaşamlarıyla etik bağlar kuran bir yaşamdır. Dolayısıyla hakikat sadece nesnel yöntemlerle çözülecek teorik bir sorun değildir, o insanın özgürlüğü için giriştiği bir mücadeledir. Hakikat ancak eylemle elde edilir ve ancak eyleyen bir varlık hakikat ile ilişkiye girebilir (Patočka, 1990, s. 37). Aksi taktirde insan kendine yabancı olarak acı ve kaygı içinde yaşar. Bu farkındalığı anlayanlar, bu nedamete sahip olanlar sarsılmanın sonucunda bir topluluk oluşturabilirler. Bu topluluk kendilerine verili anlamların sarsılması imkânında bir araya gelir. Patočka bu kolektif deneyimi birbirlerine bağlı iki kavramla ele alır: *Polis* ve *Polemos*.

II. *Polis* ve *Polemos*

Yeni bir topluluk ortaya çıkaran sarsılmışların dayanışması, katılımcıları arasındaki farklılıkları bir araya getirmek için *polemos* tarzı bir birlik varsayar. Ne var ki bu birlik fikri nihai anlamına savaş bağlamında kavuşamaz zira savaştaki dayanışma her bir bireyin üstlendiği askeri rol yüzünden sınırlı kalır. Bu yüzden savaşın sarsılmışları bir araya getiren boyutunu savaşın dışında düşünmek gerekir.

Patočka'nın *Platon ve Avrupa* kitabında ortaya koyduğu gibi, söz konusu *polemik* birlik ruh ve *polis* arasındaki ortak noktadır (Patočka, 1997, s. 101). Dolayısıyla asker figürünün yerini yurttaş alır. Tıpkı cephe gibi kent mekânı da hem toplumsal ilişkilerin eşitsizliğini gösterir hem de belli bir çatışma alanı ortaya koyar. Platon ve Aristoteles'in izinden giden Çek filozofa göre *polis*, tutkular ve akıl, arzular ve *logos* arasındaki çatışmanın yeri olan ruh gibi betimlenir. Dolayısıyla Patočka'nın düşüncesinde politik olan, *polis* ve *polemos* kavramları birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdır. *Polis*'in kendine özgü faaliyeti olarak politika insanın fiziksel ya da ideolojik diğer eylemlerinden farklıdır. Politikanın ve *polis*'in modeli belli bir çıkarlar koalisyonuna indirgenemeyecek bir birlik olarak *polemos*'ta yatar. *Polemos*, *polis*'in ruhudur; fakat söz konusu olan tarihi bir olay olarak antik Yunan kenti değil bizzat özgür politikadır. Edward F. Findlay'ın dile getirdiği gibi “tıpkı verili anlamlara sorgusuz sualsiz razı olmaya karşı mücadelede olduğu gibi, çatışma politik yaşamın eylemini felsefeye bağlar. Mücadele sorunsal yaşamın olmazsa olmaz özelliğidir ve kendisini çatışma olarak politik toplulukta gösterir” (Findlay, 2002, s. 174).

Bu bağlamda Herakleitos'un izinden giden Patočka'ya göre dünyanın birliği ve bireyleştirici gücü, varlıklar ve aileden başlayarak tüm topluluk biçimleri arasındaki farklılık ve çatışmadan (*polemos*) ileri gelir. Dolayısıyla ilk anlamında savaş insanlar arası silahlı bir çatışma değil kozmik bir çatışmadır. Tüm bu varlıklar ve topluluklar dünyanın polemik gücüne karşı çıkışlarında görünüşe gelir ya da gözden kaybolurlar. Bu kozmik polemik güç sosyal ve tarihsel ilişkilerde kendini gösterir. Patočka'ya göre tüm topluluk biçimleri dünyanın *polemik* gücüne cevap verir. Dolayısıyla insan ve dünya arasındaki ilk temas düşünce değil eylemdir.

Patočka, Herakleitos'un “uyuşmazlık içindeki birlik” deneyimi olarak tanımladığı *polemos* kavramıyla *polis*'in doğuşunu, idealist bir anlamda alturizm veya ortak iyinin kaygısı olarak değil, *polis*'i oluşturan zıtlıkların birliği şeklinde açıklar. Çek filozofa göre, *polis* coğrafi bir birlik olmakla birlikte aynı zamanda ruhsal bir varlıktır ve yurttaşlar onu fiziksel bir kuvvetin ötesinde manevi bir kuvvetle savunur, öyle ki *polemos* bir çıkarlar koalisyonu değil, insanların kendi özgürlüklerini koruma çabaları ve sarsılan yaşamlarının birliğidir. Dolayısıyla *polis* sarsılmışların dayanışmasının politik mekânı haline gelir: “*Polis*'in ruhu uyumsuzluktaki, çatışmadaki birlik ruhudur. Yurttaş olmak –*politês*– birilerinin diğerlerine karşı olduğu bir birlikte mümkündür. Bu uyumsuzluk gerilim yaratır

ve kent yaşamının muhtevasını ortaya koyar. Yurttaşların karşılıklı olarak birbirlerine sundukları ve birbirlerini görmezden geldikleri, eylemleri için kendilerine destek olacak ve uğruna mücadele edecekleri özgürlük mekânına şekil verir” (Patočka, 1999, s. 78). Çatışma hem kolektif iradenin hem de yasaların kaynağıdır. Adalet ve adaletsizlik insanın *polemos* temelinde kurduğu yapılardır. Özgür bir topluluğun birliği sabit ideolojide kurulmaz aksine ideolojinin tahakkümüne karşı mücadelede ortaya çıkar. Özgürlük politik alana söz ve eylem ile katılmakla mümkündür. Fikirler çatışması toplumun tüm kesimleri tarafından eşit olarak talep edilir. Yurttaşlara özgü *phronesis* öncelikle mücadele, bir eylem ve tartışmadır öyle ki o başkalarının adına başkalarını ikna etmeye çalışır (Patočka, 1999, s. 80). Demek ki, yurttaşların birbirleri üzerinde etki yaratan eylemleri, potansiyel olarak antagonizmayı aşacak bir topluluğa imkân sağlar. Yurttaşlar farklılıklarını koruyarak kamusal alana eşit biçimde katılır ve diyalogla irade oluştururlar. *Polis*'in kamusalılığı düşünmeye, tartışmaya ve ortak eyleme dayanır. Toplumun polemik yapısı benimle eşit olanları, kendim için değil bizzat toplumun çıkarı için müzakereye davet etmeyi ve fikirler çatışmasına sokmayı gerektirir.

Özgür ve adil bir politik alanın temeli *polemos*, yani politik öznelerin devamlı mücadelesidir. Tıpkı savaş gibi politika da varoluşu dönüştüren ve sarsan bir sınır deneyimidir. Ancak aralarındaki fark özgürlük deneyimini ortaya çıkarma biçimlerinde yatar. Savaş mutlak özgürlüğü yukarıda tanımladığımız gibi “güçlü bir anlam doluluğu hissi” olarak ortaya koyarken politika için mutlak özgürlük nihaî hedeftir. Böylece *polemos*, zıtlıkların birliğinde, uzlaşmazlıkta, çatışmada tezahür eden hakiki *polis* fikrine katılır. *Polemos* şeylere verilen naif, doğal tavırda kabul edilmiş anlamı sorgular, fikirlerin çatışması sayesinde onları sorunsallaştırır. Dolayısıyla hakiki bir politik oluşum, geçici duygusal uzlaşmalar veya çıkarlar birliğinin zemininde yürüyemez. *Polemos* yıkıcı bir işgalcinin tutkusu değil bir birlik fikridir: Bu birlikte karşılaşan muhalifler duygusal uzlaşmalar veya çıkarlar birliğinde değil verili anlamın sarsılmasında bir araya gelirler ve böylece insana yeni bir varlık anlamı atfederler. *Polemos* toplumun demokratik yapısının özgürleştirici potansiyelini ortaya çıkarır. Patočka için önemli olan işte bu mücadeledir: “Söz konusu olan özgürlüğün içsel dramını anlamaktır. Özgürlük mücadele bittikten ‘sonra’ başlamaz: Aksine onun yeri bizzat mücadelededir” (Patočka, 1999, s. 211). Özgür insanlar özgür olmaya devam etmek için sürekli mücadele içinde olmalıdır. *Polemos* insani yaşamın merkezinde bulunması gere-

ken bir özgürlük *praxis*'idir çünkü onu başka insanlarla ve şeylerle karşılaşacağı kendi öz imkânlarına götürür. Şu halde, sarsılmışların dayanışması *polemos*'un tek taraflı olmadığını, onun bölmediğini ama birleştirdiğini gösterir. Ne var ki bu birlik eninde sonunda barış ile sonlanması beklenen, bir tarafın diğerine kendi barışını dayattığı bir insanlık yanılması değildir. Bu yüzden sarsılmışların politik yaşamının taşıdığı gerilimi kendinde olduğu gibi betimlemek gerekir.

III. Toplumsal Değişim

Politika, verili bir toplumsal düzenin koruyucusu ve bir gelecek tasarımı-
nın gerçekleştiricisi değildir. Politika çıkış noktasını, sonluluğun bilinci ve be-
lirli bir bilgisizliği paylaşanların dayanışmasında, sarsılmışların dayanışmasında
paylaşılan sorumlu bir hakikat içinde yaşamada bulur. Bu bağlamda Patočka'nın
sarsılmışların dayanışması teorisinin uyandırdığı politik yönelimin fenomeno-
lojik betimlemesi yapılabilir. Politik alan, diğer insanların ve toplulukların bize
nasıl görüldüğü ve bizim onlarla ilişkimizde kendimize nasıl tezahür ettiğimizle
ilgilidir. Dolayısıyla politika öznelerarası ilişkiler ve onları yapılandıran kurum-
lardır. Husserl'in kriz fikrinden ve Heidegger'in eksistansiyal analizinden yola
çıkan Patočka'nın topluluk fikri tözsel bir bireysellikten değil yaşam dünyasından
(*lebenswelt*) ilham alır zira dünya insana bizzat ortak olandır. Patočka'ya göre
fenomenolojik anlamda politik eylem dünya ve onun tezahür süreçleriyle kurulan
özel bir ilişkiye tekabül eder. Çek Filozofa göre Husserl'in betimlediği kriz⁸¹ bizi
bir kıyamete götürmez ama politik kurumların erozyonuna ve politik alanın daral-
masına götürür. Felsefe normatif bir politik teori değildir, o krize çözüm bulma-
ya çalışmaz. Krizde olan politik kurumların dışında düşünmeye çalışır, eleştirel
mesafede kalarak krizin işleyişini çözümler, onun gizli varsayımlarını sorunsal-
laştırır ve politik olanı yeniden tasarlar. Bu kaygının farkına varmak, gerçekliği
belirleyen önlenemez çatışmayı, onda ikamet eden aktif gerilimi teşhis etmemizi
gerektirir. Patočka'ya göre yaşam alanı olarak politikanın kökeni *epokhe* eylemi

81Husserl, bilimlerin yaşam dünyasından ve birbirlerinden ayrılması, felsefenin birleştirici gücünün ortadan kalkması ve Avrupa kültürünün kaynağında yer alan felsefe ve bilim ara-
sındaki ideal birliğin yitirilmesinden kaynaklanan üç krizden söz eder: Bunlar, doğa ve insan bilimleri olarak bilimler krizi; özel bir bilim olarak felsefenin krizi ve Avrupa Kültürünün, kendi varoluşunun nihâf amacını kaybetmiş olması yüzünden anlamın krizi ile birlikte gelen kültür krizidir. Daha detaylı bir analiz için bkz. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäisc-
hen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1954), fr. çev. Gérard Granel, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976.

ve onun açtığı alandır. *Epokhe*'nin yol açtığı düşünce biçimi tüm politik düzeneği ve kurumları sorgulamaya ilişkindir. Gelgelelim, *polis*'in kendisini bürokratik bir irade anlamında politik bir kurum olarak düşündüğümüzde, politik bir eylem olarak *epokhe*'yi mercek altına almak politik kurumlar ve politik eylem arasında bir gerilim ortaya çıkarır. Politik bir eylem olarak *epokhe* her seferinde kurumların meşruluğunu ve arkalarında sakladıkları tarihi sabit anlam yapılarını askıya alır. Patočka bu gerilimin son derece farkındadır ve onun basıncını azaltmak yerine, söz konusu gerilimi felsefi projesinin merkezine alır. Bu bağlamda Çek filozofun izinden giderek bugünün dünyası hakkında şu betimlemeyi yapabiliriz: Her türlü farklılığın toplumdan dışlanmasının kaçınılmaz sonucu olarak “şeylere bağımlılık”, bireyin hükmetmek istediği mekanizma içinde sığ gerçeklik ile arasına mesafe koyma kapasitesini yitirmesine neden olur. Söz konusu fenomen bugün demokrasi eksikliği veya politikanın ekonomi yönetimine kurban edilmesi olarak tezahür eder. Bugün rasyonel beklentilere ve nesnel hesaplara dayalı finansal modeller tıpkı Husserl'in kriz betimlemesinde olduğu gibi, pozitif bilim olarak sunulur. İnsan davranışı tahmin edilebilir ve denetlenebilir hale geldiği için yaratılan devasa eşitsizliklere rağmen matematik bir kesinlikle büyüme ve refahtan bahsedilir. Aklın doğallaşması gibi ekonomi de doğallaşır, fiziğin ve matematiğin rasyonelitesi toplumsal ilişkilere ve insan davranışlarına uygulanır. *Polemos*'un yerini uzlaşma yanılması, demokratik anlaşmazlıkların yerini ekonomik formüller, eşitlik fikrinin yerini muazzam eşitsizlikler alır. Siyasi sistem halkın çıkarlarını gözetmeyen kararların meşrulaştırıldığı ve iletildiği bir mekanizmaya dönüştüğü için temsil fikri saygınlığını yitirir. Halkın iradesi demokratik temsil yerine kamuoyu yoklamalarının kurgusal kamusal alanına sürgün edilir. Politika nesnel hakikatler yeri haline gelir, toplumsal adalet ekonomi yönetimine indirgenir. Bu tarz bir doktrine dayanan söylemler krizleri engellemek yerine onları yeniden üretip krizi daimi bir istisna haline çevirir. Bu bağlamda sorgulanması gereken durum politik mekânın sınırlarının daimi istisna hallerinde nasıl belirlendiğidir çünkü mevcut kriz yönetimselliğinin kısıtladığı ilk alan eleştirel düşünme ve politik eylemin alanıdır. Oysa politik eylemin özelliği kendini teknik olarak hesaplanabilir ve yönetilebilir gerçeklikten koparabilmesi, onu *epokhe* ile paranteze alabilmesi ve insan varoluşunu sarsan olaylar karşısında bireyin etik durumuna yönelmesi ile mümkündür. Bu yüzden bireyin etik konumu, başkalarıyla kurduğu ilişki ve yeni politik eyleminin sonuçları iyice sorgulanmalıdır.

Sarsılmışların politik yaşamının fenomenolojik betimlemesini yapmak için öncelikle dayanışma olgusunun kendisine gitmeliyiz. Dayanışma kavramına geleneksel ve tarihsel bir bakış açısından baktığımızda belli bir kimlik içerisinde paylaşılan sağlam bir zeminde başkalarıyla kurulan bir birliktelik akla gelir. Başkalarıyla dayanışma içinde olmak, sağlam ve sıkı bir birlik meydana getiren bir bütünün parçası olmak anlamına gelir. Öyle ki bu bütün içerisindeki katılımcıların aralarındaki farklılıklar bütünün kendisi göz önüne alındığında görünmez olur. Dolayısıyla geleneksel dayanışma fikri bizi ortak ve sağlam bir temel üzerine kurulan bir topluluk tanımına götürür. Başkalarıyla dayanışma içindeyizdir çünkü onlarla sağlam ve ortak bir çıkarı, ortak nedeni veya ortak bir doğayı paylaşıyoruz. Gelgelelim Gustav Strandberg'in ifade ettiği gibi Patočka için sarsılan şey bizzat bu *solidus* veya ortak zemindir (Strandberg, 2015, s. 101). Sarsılmışların dayanışmasına katılanlar ortak bir zemine sahip değildir, sarsılmışlar bir şeyi paylaşmazlar aksine onları bir araya getiren olay bizzat sarsılma deneyimidir. Söz konusu sarsılmanın tek ortak noktası verili anlamların ortadan kalkması yani anlamsızlık durumudur. Sarsılmışlar ortak bir kaybın hiçliğinde, ortak zeminlerin ortak kaybında bir araya gelirler. Çek filozof “anlamın kaybına” veya “dünyanın kaybına” işaret eder, öyle ki artık söz konusu olan deneyim yaşamımızdaki tüm dayanak noktalarının her birinin çöküşünün ortaya çıkardığı baş döndürücü anlamsızlık deneyimidir. Sarsılmışlar sonlu varoluşlarıyla yüzleşir ancak bu deneyim aşkın, mutlak bir dışarıyı çağırır. Sarsılmışların dayanışmasına girenler kendi sonlu varoluşlarıyla yüz yüze gelerek Heidegger'in diliyle bir *angst* deneyimi yaşarlar. Heidegger'e göre *angst* özgürlüğümüzün, şeylerden ve diğer insanlardan bağımsızlık olarak ilk deneyimidir. Dasein'a aşına dünyanın yerini anlamdan yoksun tekinsiz (*Unheimlich*) dünya alır. Tıpkı Husserl'in *epokhe*'sinin doğal tutumdan felsefi tutuma geçişe imkân vermesi gibi, *angst* herkesin kamusalılığı içerisindeki Dasein'i hakiki-dünya-içinde varolma imkânına geri fırlatır. Herkesin varlık tarzı olan mesafelilik (*Abständigkeit*), vasatlık (*Durchschnittlichkeit*) ve tesviye (*Einebnung*) “kamu” diye bilinen şeyi teşkil eder. Bu yaşam tarzında Dasein'in üstlendiği imkânlar kendisinin değil hiç kimseye ait olmayan anonim bir topluluğun imkânlarıdır. Herkes içindeki yaşam, unutuşun ve krizin yaşamıdır⁸². Ne var ki Heidegger'in aksine Patočka için sarsılmışların dayanışması söz konusu

82 Bu konu hakkındaki daha detaylı bir analiz için bkz. Emre Şan, “Fenomenolojik Bir Sorun Olarak Kriz: Husserl ve Heidegger”, *Felsefi Düşün-8*, 2017, s. 238-264 ve “Demokrasi ve Kriz Deneyimi”, *Ethos Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, Sayı 8 (2) Temmuz 2015.

olduğunda *angst* bireysel değil kolektif ve tarihsel bir deneyimdir. Patočka Heidegger'in *angst* deneyiminin formel yapısını korumasına rağmen, peşinde olduğu kavramsallaştırma *angst* fenomeni ile sınırlanamaz. Anlamın kaybı deneyimi bizi sadece bireyler olarak etkilemez çünkü Patočka'ya göre o bütün bir topluluğu sarsma potansiyeline sahiptir. Antik Yunan *polis*'inin kendi yasalarını ortaya koyması işte böyle bir sarsılma sonucunda dünyanın mitolojik düzeninden kopmasıyla mümkün olmuştur. *Polis* sadece ekonomik bir ortaklık ve güçlerin dağılımı değil belirsizlik ve güvensizliğe karşı başkalarıyla birlikte paylaşılan sorumluluktur. Anlamın sarsılması politik topluluğu devamlı olarak kendi anlamlarını inşa etmeye sevk eder⁸³. Dolayısıyla politik yaşam sürekli olarak kendi kuruluşunu mesele eder, öyle ki söz konusu olan sadece yaşamın devam etmesi değil özgürlüktür. Özgürlük beklenmedik olanın gerçekleşmesini sağlar, yeniliğin meydana gelmesine izin verir. Patočka'nın bakış açısından bu tarz bir olayın "zeminsizliği", tüm verili anlamların sarsılması sonucu yeni anlam arayışı tarihin, felsefenin ve politikanın ortak başlangıcını oluşturur. Tarihe hayat veren, hakikat kaygısıyla aranan anlamın sorunsal boyutunun keşfidir. Tarih ancak, anlamın henüz sorunsal olmadığı bir toplumdaki sarsılmayla, anlamın sorunsal hale gelmesiyle başlar. İşte bu yüzden yönelimleri dolaysız yaşamın ötesine geçemeyenler için tarih bir anlamdan yoksun ve varolanın nihilizmine kapı aralar gibi görünür. Tarih eğer anlamın sorunsal boyutuysa, o ancak çeşitli anlamlandırmaların bitmek tükenmek

83 Çek filozof, *Essais h er tiques* kitabında ruh ve *polis* arasında kurduğu iliŐkiyi *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine (P irozen  sv t a pohyb lidsk  existence)* kitabında insanın varoluŐ hareketleri ve onun kolektif yaŐama katılıŐı arasında da kurar. İlk varoluŐ hareketi dünyada kök salma hareketidir. Bu hareket bir tür sığınma hareketidir ve baŐkaları ile olan iliŐki öncelikle bir güvenlik iliŐkisidir. Söz konusu olan baŐkalarına bağımlı bir yaŐamdır ve bir topluluğa kabul  gerektirir. İkinci varoluŐ hareketi yaŐamını idame ettirmek ve çalıŐmayla ilgilidir. Bu iŐlevsel hareketin hedefi varoluŐun devamlılığını garanti edecek araçların elde edilmesidir. Gelgelelim bu hareket insanı kendisine yabancılaŐtırır  nk n  yaŐamı ihtiyaçları karŐılamaya adanmak, insanı kendi yaŐamına eleŐtiren mesafeden uzak durmaya ve otantik imk nlarından uzaklaŐmaya götürür. Bugün içinde bulunduğumuz politik topluluk tam da bu harekete iŐaret eder. İnsanın pragmatist yaŐam Őekli ve kendine yabancılaŐarak ŐeyleŐmesi bu yüzdedir. Patočka bu hareket üzerinden modern politikayı eleŐtirir.  c nc  varoluŐ hareketi yani hakikat hareketi ise etik imk nların açılmasıdır. Bu hareket insanı kendi ölümü ve sonluluğuyla yüz yüze getirerek sahip olduğu deneyimi değil bizzat olduğu deneyimi açığa vurur. Bu durum diğer iki hareketin nihai hareketler olmadığını eninde sonunda onların da insan varoluŐunun birer imkânı ya da seçeneği olduklarını hatırlatır. Sonluluėunun bilincine varan yaŐam Őeylere düŐüŐünü, dünya ile kurduğu parçalı iliŐkiyi askıya alabilir ve bu anlamda radikal bir özgürlüğe iŐaret eder. Böylece dünya bize sorunsal bir Őekilde tezahür edebilir. Bkz. Jan Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine, age.*, s. 107-124.

bilmeyen çatışması, sonu olmayan polemiklerin, politik çekişmelerin yeridir. Fakat tarihin çatışmacı karakteri hegemonya peşindeki insan topluluklarının kanlı savaşlarından ziyade anlamın savaşından ileri gelir. Tarihin anlamı kutsal bir *ne-likte* veya diyalektik akılda değil insanların çok yönlü eğilimlerinin devamlı *po-lemos*'undadır. Böylece olayın zeminsizliği sayesinde politik düzen için gerekli olacak temel anti-politik bir kaynaktan değil, bizzat politik düzenin kendisinden ileri gelir. Dayanışma belli bir ideal için kurulmaz, bir liderin rehberliğine razı olmaz. Dolayısıyla dayanışma politik yaşamda gerçekleşen sahici bir birlikte-varoluş deneyimidir. Ancak bu durumda özel bir topluluk olarak sarsılmışların dayanışmasından söz edilebilir.

Öyleyse şu soruyu sormanın vakti gelmiştir: Sarsılmışların dayanışması cephe deneyiminden yola çıkan bir *poemos* okuması olarak mı kalmalı yoksa onu bugünün yeni toplumsal hareketlerini anlamak için teorik bir pusula olarak ele alabilir miyiz? Bu bağlamda yazının başında bahsettiğimiz “dissident” kavramı ve sarsılma deneyimi arasındaki ilişki nasıl yeniden düşünülebilir? Patočka'nın söz ettiği topyekûn seferberlik haline direniş bugün teorik ve pratik boyutları felsefenin konusu haline gelmiş olan yeni toplumsal hareketler ve sivil itaatsizlik deneyimleri üzerinden düşünülebilir. Dolayısıyla sosyal ve ideolojik olarak heterojen topluluklardan oluşan ve lidersiz ve belli bir ajandaya sahip olmayan kolektif hareketlerin sivil itaatsizlik eylemleri ve sarsılmışların dayanışması teorisi birlikte okunabilir.

Sarsılmışların dayanışmasında olduğu gibi demokratik sivil itaatsizlik, etik değerlerin, devlet yasaları ve politikalarının berisindeki adalet ilkesinin peşine düşer. Bu yüzden temel hakları savunmak için uygulanan sivil itaatsizlik, *nomos* ve *dike* talebini dile getiren “dissident” hareketleri gibi meşrudur ve toplumsal hiyerarşiye ve onu sürekli yeniden üreten kusurlu demokrasiye itiraz eder. Costas Douzinas bu durumu şöyle ifade eder: “İtaatsizlik olumsuzlar, direniş yaratır. İtaatsizliğin önemi tam da yeni öznelliklerin üretim sürecini başlatmasından gelir. İnsanları emir alan ve buyruk altındaki kişilerden, kendi kanunlarını kendi yapan yurttaşlara yükseltir. Biyopolitik proje işte o noktada başarısız olur. Eğer iktidar kendi yapan olarak işliyorsa, karşı iktidar davranışın kanalize edilmesine saldırır” (Douzinas, 2015, s. 147). Söz konusu yeni öznellikler öncelikle sarsılmışların dayanışmasında olduğu gibi bedensel bir tepkinin sonucudur. Kolektif bedensel bir aradalık çoksesli bir siyasi bünye (*body politics*) oluşturur. Toplumsal *ethos*'u

iktidarın disiplini altında tutulan bedenlerin özgürleşmesi ile ortaya çıkan fiziksel biraradalık kolektif karar almanın ve eylemin kamusal alanını ortaya çıkarır. Böylece sivil itaatsizlik bedeninin eyleminde vücut bulmuş kolektif bir politik hüküm haline gelir. Verili anlamlar dünyasından öznelliğe çıkışa izin veren bu eylem soyut düşünce yerine kolektif kızgınlık duygusu olarak bedeninin deneyiminde gerçekleşir. Yurttaşların bedeni sosyal davranışları verili normlara sokan kurallara karşı itaatsizlik deneyiminin yeri ve ufkudur. Verili anlamların askıya alınmasıyla sosyal sözleşmeler ve normlar geride kalır. Bedenler itaatsizliğin yapıldığı kamusal alan ile birleşir ve onun kültürel ve tarihsel anlamını dönüştürür. Böylece itaatsizlik sosyal ve politik olan, eylem ve davranış arasındaki tanımlanmış sınırları yerinden eder. Yeni kurulan politik mekânların sınırları ve kırılabilirlikleri bedeninin sınırları ve yaralanabilirliği ile birlikte düşünülür⁸⁴. İnsanın yaralanabilirliği dayanışmanın dönüştürücü gücü sayesinde fiziksel şiddetin karşısına sembolik üstünlüğünü koyar.

Yaralanabilirlik, politik mücadelenin anlamının ve eyleminin bir parçasıdır. Ekonomik, sosyal ve politik düzenlemelerin getirdiği antagonistik iklimin empoze ettiği yozlaşma ve şiddet, bireysel ve kolektif vicdanların adaletsizlik hissine kapılmasına neden olur. Bu durum sosyal riyakarlığın ve kurumsallaşmış yalanın yayılmasına sebep olur. Dolayısıyla antagonistik politik mekân eşitlik ilkesini çiğneyerek toplumu belli bir işleve ve geçmişe sahip “gerçek millet” ve diğerleri olarak böler. *Polemos* ise düşmanlar arasındaki antagonizmadan ziyade, eşitler arasındaki farklaşma ve kamusal alanda eyleme girişimidir. Eşitlik ilkesiyle hareket eden *polemos* sarsılmışların dayanışmasında olduğu gibi “beklenmedik politik karşılaşmalar” ortaya çıkarır. Ne var ki bu birliktelik (ideolojik, etnik veya sosyal sınıflara dair) sosyal kimliklerin yan-yana-konumlanmasına indirgenemez.

84 Bu konu hakkında Judith Butler ve Athena Athanasiou'nun Mülksüzleşme üzerine gerçekleştirdikleri tartışmanın aydınlatıcı olduğunu düşünüyorum. Kitabın “Sayılmayan Bedenler, Hesaplanamaz Performatiflik” bölümünde Athena Athanasiou şu soruları sorar: “Bedensel yaralanabilirlik fikirleri ile toplumsal hareketlerin stratejileri, bedensel özerklik ve kendi kaderini tayin yönündeki siyasal hak iddiaları nasıl uyumlu hale getirilebilir? Bedenlerimiz asla basitçe kendimize ait olmayan, asla tümüyle kendi bireysel kontrolümüzde olmayan savaş meydanlarıyken, bedensel olarak olma ve önem arz etme hakkı için nasıl mücadele ederiz? Benim anlayışıma göre bu soruların cevaplayabilmek için performatiflik siyasetinde ısrar etmek gerekiyor: normlara, adlara, işaretlere, pratiklere ve düzenleyici kurgulara aynı anda hem başvurmak, hem yepyeni bir şekilde atf yapmak, hem de meydan okumak mümkündür. Öyleyse bedensel yaralanabilirlik, kendi kaderini tayin iddialarını (baltalamaktansa) mümkün kılar”, Judith Butler ve Athena Athanasiou, *Mülksüzleşme Siyasaldaki Performatif*, çev. Başak Ertür, Metis, İstanbul, 2017, s. 116-117.

Bunun yanında belli bir öngörüye dayanmayan ve tabandan ortaklaşan ilişkiler toplumsal hiyerarşiyi ortadan kaldırarak yatay olarak kurulur. Böylece benzersizlikler ortak arzulara rağmen korunur. Geçmişte politik katılımı olmayan insanlar ve farklı gruplar “muhalif” kimliklerini, verili normlardan veya halihâzırda kurulmuş rollerden değil, bizzat dayanışma içinde birbirlerine karşı eylemleri sayesinde kazanırlar. Yeni üretim ve paylaşım ilişkileri ortaya koyan eylemler, dayanışmadan önce politik aktörlere yeterince tezahür etmeyen (örneğin yoksulların, azınlıkların, mültecilerin, LGBT bireylerin vb.) farklı kolektif yaralanabilirlik ve kırılabilirlik durumlarını görünür kılar. Burada altı çizilmesi gereken husus; politik aktörlerin eşitlikçi bir düzlemde dahil olma ve dışlanma kurallarını değiştirebilme gücüdür. Böylece sivil itaatsizlik hareketleri, toplumsal paylaşımdan dışlanmış ve siyasi temsil olarak görünmez insanların mücadelesi haline gelir. Zeynep Gambetti'nin ifade ettiği gibi “toplumsal ve siyasal mücadeleler, hukuka yeni haklar katmadan önce esas itibariyle görünen ve görünmeyen arasındaki dağılımı veya eylem kapasitelerinin dağılımını etkiler”⁸⁵. Dolayısıyla mücadelenin amacı, sadece sorunlu politikalara dikkat çekmek değil, siyasetin işleyişini dönüştürmektir. Katılımcılar kendi imkânlarını diğer yaralanabilir yabancı özneler arasında gerçekleştirir; fakat bunu yapabilmek için öncelikle bu yabancılarla etik ilişkinin kurulması gerekir. Ancak bu durumda yabancılar ortak endişelerini keşfedebilir ve müşterek seslerini bulabilirler. Ne var ki bu ilişki önceden kurulu bir ahlak yasasından itibaren ya da alturistik bir sosyal davranış ile açıklanamaz. Patočka'nın “dissident” yorumunda olduğu gibi etik girişim ancak eylem ile belirlenebilir. Dolayısıyla “sarsılmış” yeni öznellikler benzersiz bir olayın etik çağrısına cevaplar olarak ortaya çıkar. Simon Critchley'in bakış açısından bu durum şöyle açıklanır: “Özne kendini durumdan, örneğin bir siyasal adaletsizlik durumundan (bir grevden, bir polis şiddeti vakasından, bir adli hatadan vs.) alınan bir talep karşısında etik olarak bağlar. Ama bu talep duruma indirgenemez. Daha ziyade

85 Zeynep Gambetti, “Balibar, Arendt ve agon”, *Cogito*, YKY, sayı 85/2016, s. 12. Zeynep Gambetti bu durumu Arendt'ten yola çıkarak agonistik siyaset özellikleri içerisinde ele alır. Ona göre Arendt'in *agon* kavramı mücadele ve çatışmadan ziyade, çekişme ve farklılaşmayı ama aynı zamanda kompozisyon ve eş-kurulumu da içeren varoluşsal bir çaba, efor olarak tanımlanır: “Agonistik eylem, ayrışma, hemfikir olmama, hem başkalarına, hem de kendine oranla farklılaşma riskini içerir. Burada bir *aporia* vardır. Ortak olanın kurulması, farklılıklara rağmen değil, yalnızca ve yalnızca onlar sayesinde olabilmektedir. Bence modern hak ve hukuk anlayışının görünmez kıldığı ontolojik gerçeklik budur”, *age.*, s. 8. Daha detaylı bir analiz için Gambetti'nin şu makalesine bakılabilir: “Risking Oneself and One's Identity: Agonism Revisited”, *Vulnerability in Resistance*, yay. haz. Judith Butler, Zeynep Gambetti and Leticia Sabsay, Durham and London, Duke University Press, 2016.

ilkesel olarak herkese hitap eden ve dolayısıyla evrensel olan konumlanmış bir taleptir” (Critchley, 2009, s. 53)⁸⁶. Etik ilişki ancak içinden çıktığı durumu aşan genel bir eşitlik talebiyle mümkündür; çünkü ancak bu durumda yaralanabilirlik politik mücadelenin parçası haline gelir.

Sonuç olarak daha önce yan yana gelmeyen kimliklerin ve grupların kolektif bir politik olay sayesinde bir araya gelmesiyle kamusal alan yurttaşların bilincinde politikanın durmadan yeniden üretildiği mekân haline gelir. Davranışsal denetimleri terk eden politik özne kamusalılığı “güçlü bir anlam doluluğu hissiyle” daha önce tahayyül edilemeyen biçimde deneyimler. Kamusal ve politik özneler olarak paylaşılan ortak mekân, eylemlerin sonucunda ortaya çıkan farklılıkların ürünüdür. Bir araya toplanan çokluk, *demos* olarak halk, artık herhangi bir liderden veya katı ideolojiden daha bilgedir çünkü politikanın dışlanma ve dahil olma kurallarını değiştirir. Kolektif topluluk ve bireyler arasındaki sınırlar bulanıklaşır. Çokluk, çoğulun ve tekilin bir araya gelmesiyle kurulur. *Demos*’un egemenliği ruha ihtimam göstermenin ve sarsılmışların dayanışmasının ortaya çıkardığı çokluktur. Yurttaşların eylemleri indirgenemez çoğulluklarıyla içinden çıktıkları gerçekliği dönüştürerek politik birliğe, çıkarlar koalisyonundan daha güçlü bir temel sağlar.

⁸⁶ Simon Critchley’e göre etik deneyim benliğin kalbindeki bir yarılma, benliğin kurucu bir biçimde çözülmesi ve mülksüzleştirilmesi olarak anlaşılması gereken vicdandır.

Kaynakça

- Butler, Judith ve Athanasiou Athena. (2017). *Mülksüzleşme Siyasaldaki Performatif*, çev. Başak Ertür, Metis, İstanbul.
- Critchley, Simon. (2009). *Sonsuz Talep, Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis,
- Douzinas, Costas. (2015). *Krizde Felsefe ve direniş. Yunanistan ve Avrupa'nın Geleceği*, çev. Tulga Buğra Işık, Metis, İstanbul.
- Eltchaninoff, Michel. (2015). *Les Nouveaux dissidents*, Paris, Stock
- Findlay, Edward. (2012). *Caring for the Soul in a Postmodern Age: Politics and Phenomenology in the Thought of Jan Patočka*, SUNY Press, Albany
- Gambetti, Zeynep, "Balibar, Arendt ve agon", *Cogito*, YKY, sayı 85/2016.
- ----- (2016). "Risking Oneself and One's Identity: Agonism Revisited", *Vulnerability in Resistance*, yay. haz. Judith Butler, Zeynep Gambetti and Leticia Sabsay, Durham and London, Duke University Press
- Vaclav, Havel. (1985). *The Power of the Powerless: Citizens against the state in central-eastern Europe*, London, Hutchinson
- Husserl, Edmund (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1954), fr. çev. Gérard Granel, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante*, Paris, Gallimard.
- Mattéi, Jean-François. (2007). "Avrupa'nın Ruhü", *Avrupa'nın Krizi* içinde, çev. Ömer Albayrak, Ankara, Dost
- Patočka, Jan. (1990). *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, fr. çev. E. Abrams, Grenoble, Million, coll. « Krisis »
- ----- (1997). *Platon et l'Europe. Séminaire privé du semestre d'été 1973*, fr. çev. E. Amrambs, Lagrasse, Éditions Verdier 1983.
- ----- (1999). *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, fr. çev. E. Abrams, Lagrasse, Éditions Verdier 1981
- ----- (2007). *L'Europe après l'Europe*, fr. çev. E. Abrams, Lagrasse, Édition Verdier, 2007.
- Strandberg, Gustav. (2015). "The Solidarity of the Shaken", *Baltic Worlds*, Stockholm, vol 1/2
-

--- Şan, Emre. (2017). “Fenomenolojik Bir Sorun Olarak Kriz: Husserl ve Heidegger”, *Felsefi Düşün*-8

--- ----- (2015). “Demokrasi ve Kriz Deneyimi”, *Ethos Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, Sayı 8 (2) Temmuz

--- de Warren Nicolas. (2014). “Homecoming Jan Patočka’s reflections on the first world war”, *Phenomenologies of Violence*. yay. haz. M. Staudigl Brill, Leiden