

Seyit CO KUN*

Çevre Sorununa Radikal Bir Çözüm Önerisi Olarak Eko - Anarizm

Özet

Günümüzde bütün yönüyle hissedilen çevre sorunu, modern insanın varoluşsal bir sorunu haline gelmiştir. Düşünsel ve pratik temelde baskın bir alan olarak karşımıza çıkan çevre sorunları, klasik "insan-merkezci" mekanistik görüşle "çevre-merkezci" ekolojik görüşü karşı karşıya getirir. Ekolojik görüş içerisinde yer alan Murray Bookchin, çevre sorunlarının bütüncül bir yaklaşımla ele alınıp, bu sorunları doğrudan temel anlayış ve ilişkilerin tartışılmasıyla dönüştürülmesi yönünde bir çözüm önerisi sunar. Makalede, bu çözüm önerisinin olanaklılığı üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Sözcükler

Hiyerarşi, Tahakküm, Birinci ve İkinci Dünya, Gerontokrasi, Araçsal Akıl, Simbiyotik Akıl.

Eko-Anarchismus Als ein extremistischer Lösungsvorschlag Zum Umweltproblem

Zusammenfassung

In unserem Zeitalter das Umweltproblem, das sich intensiv durchzusetzen fühlt, ist ein existenzielles Problem des modernen Menschen geworden. Die Umweltprobleme, mit deren Lösung uns in der theoretischen und praktischen Grundlage wesentlich begegnen, vergleichen den anthropozentrischen Mechanismus mit der umweltzentrischen Ökologie. Murray Bookchin, der die Umweltprobleme mit der totalitären Einstellung behandelt, steht zur ökologischen Ansicht. Er schlägt einen Lösungsvorschlag vor, dass diese von Grundverständnissen und Beziehungen verursachten Probleme festgestellt und gewandelt werden. Im Artikel wird die Möglichkeit dieses Lösungsvorschlags behandelt.

Schlüsselwörter

Hierarchie, Gewaltherrschaft, erste und zweite Natur, Gerontokrasi, instrumentalische Vernunft, symbiotische Vernunft.

* Ankara Üniversitesi, DTCF, Felsefe Bölümü, Doktora Öğrencisi.

Ekolojik görüşler çevre sorunlarını, felsefi temelde ele almaya çalışırlar. Bu görüşler içinde yer alan eko-anarizm, çevre sorununu toplumsal bir sorun ve aynı zamanda bir “özgürlük” sorunu görerek, onu metafiziksel ve etik bağlamda yeniden temellendirmek ister. Bu amaçla, varolanı, sistemli olarak ele tiriye tabi tutup, yeniden kurmak için dönüştürmek gerekir tavrıyla eko-anarizm, hiyerarşik ve tahakkümcü olmayan bir toplumsal sistem öngören radikal bir söylem geliştirebilir. Bu söylemin en tanınmış temsilcisi olarak Murray Bookchin, toplumsal ekolojinin temel çerçevesini ortaya koymaktadır. Bu temelde, çevre sorunun neden toplumsal bir sorun olarak görülmesi gerektiği ele alınacaktır.

Çevre Sorununun Toplumsallığı

Çevre sorunu, neden toplumsal bir sorundur? Bu soru, eko-anarizmi diğer çevreci görüşlerden de ayırmaktadır. Eko-anaristlere göre, diğer biz çevre sorunun toplumsal yanını göz ardı edersek, sorunun üzerini örtmü dolayısıyla sorunu gizlemiş oluruz. Dolayısıyla sorunu doğuran toplumsal ilişkilerin çözülmesi ve yeniden tanımlanması gerekmektedir.

Eko-anarizm, ekolojik bir görüş olmakla birlikte kendini çevrecilik ve diğer ekolojik görüşlerden ayırır. Bookchin’e göre, ekoloji kavramından farklı olarak çevrecilik, doğayı yalnızca insan kullanımını açısından daha yararlı hale getirilmesi gereken hayvanlar, bitkiler, madenler ve benzeri gibi ‘nesnelere’ olan edilgin bir doğa çevre olarak gören mekanist, araçsal bir bakışı ifade etmektedir. Bu bakış açısı, aynı zamanda var olan çevre sorunlarına parçacı düzenlemelerle iyileştirme çabılarının ön planda tutulan anlayışı gösterir. Bu anlayış, hiçbir zaman soruna yol açan “doğaya egemen olma” fikrini sorgulamaz; tersine bunu gizlemeye çalışır. Çevrecilik, anlayış itibarıyla mekanist, teknokratik, reformist, indirgemeci ve hiyerarşik özellikler içermektedir. Mekanist bakış, doğayı ve toplumu canlı bir bütün, bir organizma olarak değil, düzenli işleyen bir makine, inorganik bir varlık olarak görür ve olgular arasındaki ilişkileri mekanik biçimde açıklar; teknokratik biçimde, doğaya ve topluma bir uzman bir teknisyen gözüyle bakar. Reformist bir bakış açısını yansıtan bu anlayış, doğaya ve toplumda geçici iyileştirmelerle sorunu savuşturur ve indirgemeci bir tavrıyla, doğaya ve topluma tek noktadan bakıp, onun bütünlüğünü gözden geçirir. Ayrıca, doğaya ve toplum arasındaki ilişkileri hiyerarşik biçimde bir karışıklık ve üst-üst ilişkiler bağlamında ele alır (Bookchin 1994: 101).

Eko-anarizmindeki diğer ekolojik görüşler de, - Eko-feminizm, Derin Ekoloji, Toprak Etiği, Cankurtaran Sandalı Etiği vb.- soruna köklü bir değişim anlayışından bakmaktan uzak biyo-merkezci, atavist, katı Malthusçu, mistik ve fetilerle tirilmiş bir doğa anlayışına sahip olarak, bu özelliklerden birine daha bir ağırlık vererek çevre sorunlarına yaklaşılmaktadır (Ünder 1996). Biyo-merkezci yani yaşam merkezci bir tutum, bütün canlı varlıkların “içsel değer” açısından aynı olduğunu vurgular. Buna göre, bütün canlılar aynı oranda yaşam hakkına sahiptir; hiçbirisi diğerinden daha az veya çok bu hakka sahip değildir. Atavist bir tutum ise, geçmişe özlem olarak ilkel yaşam biçiminin yaşamaması istenmesi, geçmişe dönme özlemini ifade eder. Malthusçuluk, çevre sorunlarını demografik nedenlere dayandıran, tek hedefli çözüm olarak indirgemeci bir anlayışı gösterir. Mistik bakış açısı, panteist bir tutumla

varolanların hepsini aynı görme ve onları deneyimleme biçiminde bir özde lemeyi, birlikli bir yapıyı öngörür. Feti le tirilmi bir do a anlayı ı, özellikle feministlerin kadını do a ile özde le tirip çözüm arama anlayı larını ortaya koyar.

Eko-anar izmi bireyselci temelde temsil eden derin-ekolojik anlayı , çevre sorunlarını mistik, akıl kar ıtı ve ilkelci bir ekilde de erlendirmektedir. Bookchin (1998)'e göre, kendini Gandhici olarak niteleyen derin-ekoloji kurucusu Arne Naess, güçlü merkezi bir devleti desteklemektedir; çünkü çevre sorunlarının yerel yönetimlere bırakılması daha büyük sorunlara yol açacaktır. Dolayısıyla derin ekolojistler, çevreyle ilgili olarak toplumsal sorunlardan daha çok insanların davranı larına hitap etmektedirler. Bireysel anar izmi yücelterek, liberal görü leri savunurlar. Bu nedenle, “bir inanç olarak bireyci anar izm büyük oranda, en fazla cinsel özgürlük (serbest a k) talepleriyle göze çarpan bohem bir ya am tarzı olarak kaldı ve sanat, davranı ve giyimdeki yeniliklere heveslendi” (a.e., 20). Bireysel anar izm, günümüzde ya am-tarzı anar izm olarak sürdürülmektedir. “Ya am-tarzı anar istleri, özgürlük yerine özerklik istemek suretiyle, özgürlü ün zengin toplumsal yan anlamlarını feda edeler”(a.e., 25). Çünkü özerklik, bireysel olarak kendi kendini idare etme anlamında bir öz-belirlenimle hareket etmeyi, bir serbestlik ve ba ımsızlık tavrını ifade etmektedir. Buna kar ılıklı, özerkli i savunan bireyci anar izme kar ı özgürlü ü savunan toplumsal anar izm, varolana kar ı radikal bir tavır ve çözümü vurgular. Çünkü toplumsal anar izm, özgürlü ün bireyle ba lantısını, bireyin toplumsal varlık olarak gerçekleşmesi çerçevesinde ele almaktadır.

Çevre sorununu toplumsal temelde ele alan eko-anar ist anlayı , soruna köklü bir de i im önerisi ile yakla maktadır. Bu yakla ım, Bookchin'e (1994) göre, diyalektik, bütünsel, toplumsal, radikal, ele tirel ve ütopyacı bir anlayı ortaya koyar. Bu anlamda, diyalektik bir bakı , ö eleri, sorunları nedensel ili kiler içinde mekanik biçimde de il, kar ılıklı ili kileri ba lamında birbirleriyle ve bütünle olan ili kileri çerçevesinde süreçsel bir ba lamdan ele alır. Bütünselci bir bakı , varolanı organik bir bütün olarak görmek, bütünü tek tek varolanların toplamından fazla bir ey oldu unu kabul etmek ve ö eler arasındaki ili kileri temele almaktır. Toplumsal bir bakı , do a alanını kültürel süreç içerisinde ele almak ve bunlar arasındaki ili kileri kar ılıklı olarak de il, birbirinin uzantısı anlamında tamamlayıcı biçimde görmektir. Radikal bir bakı , sorunun temelini inmek, onu bütün yönleriyle göz önüne sermek ve köklü bir dönü üm için mücadele etmektir; sorun kar ısında gerçekçi ve devrimci bir tavır almaktır. Ele tirel bir tavır, sorunu akılcı ekilde bütün yönleriyle de erlendirmek; önyargısız biçimde sorunu ele almak ve derinlemesine soru turmaktır. Ütopyacı bir tavır, varolanın köklü dönü ümü konusundaki umudu yitirmemek; var olanın ele tirisini koyarken, onu nasıl dönü türülebilece ini de bilmektir. Radikal ve devrimci bir tutum olarak ütopyacı tavır ise, mevcut i leyi e kar ı olması gerekenin akılcı ve ele tirel biçimde ortaya konulmasını ifade eder.

Toplumsal-ekoloji, çevre sorunu mevcut toplumsal yapının çözümlenmesi çerçevesinde temellendirir. Çünkü toplumsal yapının tarihsel süreçteki oluşumu, insanın insanla ve insanın do ayla ili kisinin sonucu ekillenmi tir. Gelineen noktada kapitalist üretim güçleri ve ili kileriyle biçimlenmi olan modern toplum hiyerar ik, tahakkümcü, sınıflı ve sömürücü bir toplumdur. Dolayısıyla, bu toplumun ekillendirdi i bireyler de egoist, hırslı, statü dü künü ki iliklerdir. Kapitalist toplum, do ayı üretim ve tüketim

için kaynak, hammadde olarak gören sömürücü bir anlayı a sahiptir. Çünkü toplumun üretim tarzı, her eye ra men üretmek, tüketmek için üretmek; sonsuz insan ihtiyaçlarının kar ılanması için üretmek biçiminde bir anlayı a dayanmaktadır. Dolayısıyla bu temel anlayı ta, toplumsal de erler ile çevresel de erler birbirine kar ıt olarak biçimlenir.

Toplumsal de erler, do aya insan ihtiyaçları çerçevesinde yakla an bir “öteki” yönelimiyle belirlenmi de erlerdir. Tarihsel süreçte Batı Felsefe gelene inin bakı mını ortaya koyan bu de ersel belirleme, “birinci do a” ve “ikinci do a” ayrımıyla biçimlendirilmi tir. “Birinci do a,” “ikinci do a” (toplumsal do a) için bir nesne olarak “Ben’in” öz-gerçekle mesini sa layan, ilgi ve ihtiyaçları için bir araç olarak görülür. Oysa toplumsal ve ekolojik açıdan “do a, cansızdan canlıya ve toplumsal olana do ru birikerek ço alan evrimsel bir süreçtir”(a.e., 31). Bu geli im, toplumsal ekolojistler için bir kar ıtlık de il, payla ılan bir bütünlü ü ve tamamlayıcılı ı ifade etmektedir. “kinci do a,” “birinci do ayla” giri ilen etkile im ve geli im temelinde ortaya çıkan yaratıcı bir süreci gösterir. Bu iki do anın (birinci ve ikinci do a) sentezi, tamamlayıcılık eti ine ba lı olacak “özgür do a”dır. Özgür do a, ortak-ya am iradesiyle akılcı biçimde olu turulacak bir do adıdır. Bu, aynı zamanda özgürlükçü bir anlayı ı yansıtan *simbiyotik* akılcılık olarak, her yerde hazır bulunan bir duyarlılık ve akıl durumunu ifade etmektedir; di er deyi le (...) “ötekili in” yalnızca sen olarak de il, tam da kendimizden ayrı varlıklarla temas kurma tarzımız olarak yeniden tanımlanmasıdır”(a.e., 437). Bu temelde, birinci do a, bir özne gibi kabul edilip, duyarlı biçimde gözetilerek ili kiye girilecek bir varlık olarak görülür.

Çevre sorununa yol açan mevcut bireysel ve toplumsal ili kilerin, farklılıklara ve ötekili e duyarlı bir akıl temelinde olumsuzlanması ve yeniden tanımlanması, kar ıtlık kurucu biçimde önceki akılda bulunmayan nitelikleri yeni akla yükleyerek sa lanabilir. Ancak, do aya özne-nesne ili kisi temelinde yakla an öznel araçsal aklın, her alanda nesnelle mi ve kurumsalla mı ili kilerini, tamamlayıcılık ve bütünlüçülük ili kisi temelinde belirlenen bir *simbiyotik* akıl anlayı ı temelinde dönü türme ve yeniden üretme olanaklı gözükmemektedir. Di er yandan, önceki akılla giri ilen kar ıtlık kurucu bir ili ki temelinde belirlenen bir akıl, yeniden üretilecek bireysel ve toplumsal ili kiler içerisinde öncekinin belirlenimlerini de ta ıyacaktır. Dolayısıyla aklın, *simbiyotik* akıl olarak yeniden konumlandırılması, öznel araçsal aklın tam bir olumsuzlanmasını içermeyecektir.

Hiyerar i ve Tahakkümün Çevreyle li kisi Ba lamında Toplumsal Ele tiri

Bookchin, çevre sorunun toplumsal bir sorun oldu u ve bu sorunu önceleyen bakı açısının da toplumsal boyutta ele alınması gerekti ini ve toplumla do ayı kar ı kar ıya getiren sorunların toplumsal geli meye ba lı oldu unu vurgulamaktadır. Bu anlamda, tamamen toplumsal ve kültürel bir kavram olan hiyerar i ve tahakkümün, insani olmayan do aya, yani “birinci ya da ilk do aya” dayatılması söz konusudur. Liberal, Marksist ve muhafazakar toplum kuramı açısından, “ilk do a”, insanların gereksinimlerinin kar ılanması ve özgürle meleri için bir zorunluluk, bir kıtlık alanı olarak insan eme i ile i lenmesi ve tahakküm altına alınması gereken bir alandır.

Dolayısıyla bu anlayışlar, insanın doğadan özgürleşmesinin koşullarının ancak doğaya hâkim olunmasıyla olanaklı olabileceğini vurgulayarak, insanın insanı boyunduruk altına almasını meşrulaştırırlardır (Bookchin 1999: 44). Oysa insanın insana hâkim olma düşüncesi “ilk doğaya” hâkim olma düşüncesini, dolayısıyla hiyerarşi ve tahakkümü de beraberinde getirmiştir. Öyleyse, sınıfı dahi içine alan hiyerarşi ve tahakkümün kökenini sorgulamak gerekir. Bu sorgulama bize, eşitlikçi organik toplumun bozulma nedenini verdiği gibi, doğaya tahakkümcü bakışın tarihsel süreçte nasıl ortaya çıktığını da verecektir.

Hiyerarşi, ikinci doğaya yani toplumsal alana ait bir kavramdır. Etimolojik olarak, “din adamlarının kutsal güçlerine göre sıralanmalarını dile getiren Yunan *hierarkhia* deyiminden alınmıştır” (Haçerlioğlu 1993: 316). Düşünsel olarak hiyerarşi, toplumsal yapı içindeki üst-üst biçimindeki derecelenmeyi belirtir. Bir anlamda kast örgütlenmesidir. Bu anlamda “hiyerarşiler, örgütlü komuta ve itaat sistemleridir” (Bookchin 1994: 35). Buna göre, hiyerarşilerin temelinde, diyalektik-evrimsel süreçte birlikte dönüşen üç biyolojik doğa ögesi söz konusudur: Cinsiyet, yaş ve soy.

Cinsiyet boyutunda, hiyerarşilerin ortaya çıkmasında ataerkil düşüncenin kadına bakışını görürüz. Kadının cinsel farklılığı, tarihsel süreçte önyargılı bir düşüncenin oluşmasına neden olmuştur. Kadın, erkekler tarafından zayıf, duygusal, hassas ve soyut düşünce yeteneğinden yoksun varlıklar olarak nitelenmiştir. Bu ayrımı yapan erkekler, bu özellikleri kadının doğasına özgü olarak göstermişlerdir. Bu özellikler, tarihsel süreçte kadının aleyhine gelişerek daha da keskinleştirilir. Oysa organik yani ilkel toplumlarda bu ayrımlar yoktur. Her cinsin ilgisiz birbirini tamamlama yönünde eşitlikçiydi. Ancak, organik toplumlarda da kadının yoksun olduğu şey, erkeklerin hareketliliğidir. Dolayısıyla kadın, doğurgan olarak belli bir hareketsizlik içinde yani “ev-içi” alanında kalmak durumundaydı. Toplumsal ilgisizliğin yoğunlaşmasıyla kadın kendi alanına, diğer deyişle ev-içi alanına haps olunurken, erkek baba-merkezli bir toplumsal örgütlenme temelinde kamusal alanını genişleterek onu kendi lehine dönüştürmüştür. Dolayısıyla, bu hiyerarşik toplumsal örgütlenmeyle birlikte ev-içi alanla kamusal, yani sivil alan arasında çıkan çatışma, kadının boyun eğmesi ve aklanmasıyla sonuçlanmıştır. Bu karşıtlığın keskinleşmesi oranında kadına uygulanan baskı da artmıştır. Kadın her ne kadar anne, ev-içi bir değer olarak yüceltilse de, toplumsal yaşamda bunun karşılığını pek görememiştir. Tersine, kadının anne olarak yüceltilmesi, toplumsal alandaki silikliğini ödünlemek için erkek tarafından yapılmıştır. Annelik, erkeklerin kamusal alandaki iktidarının sürekliliği için bir araç olmuştur ve hayatta kalma ve yaşama için sürdürülebilirliği açısından toplumun büyük değerleri olarak gördüğü kadına özgü özellikler, toplumsal boyun eğme düzeyine indirilmiştir. (a.e., 168-170). Dolayısıyla erkek egemenliğini kurması, kadının doğa ürünü özelliğini kullanmakla sonuçlanmıştır. Diğer yandan, hiyerarşik ve sınıflı toplumsal yapıya alternatif ve eleştirel bir bakış açısı ortaya koyan Marksist anlayışta, erkek üstünlüğü ekonomik olarak değerlendirilir. Ailede erkek üstünlüğü onun ekonomik üstünlüğünün sonucudur. Biri ortadan kalkınca diğeri de ortadan kalkacaktır. Ancak diğer yandan, günümüzde kadının ekonomik bağımsızlığını sağlaması olmasına rağmen, erkek üstünlüğü devam etmektedir. Çünkü çalışan kadının aynı zamanda anne olması, onun yükselmesine ve bağımsızlığına engel olmaktadır. Bu eşitlik, ancak kadının doğa um kontrolü ve kürtaj hakkıyla, kendi bedeni üzerinde söz sahibi olmasıyla sağlanmıştır. Dolayısıyla Marksizm’in salt ekonomik açıklaması eksik kalmaktadır.

Ya boyutunda, “yalılık” hiyerarşilerin ortaya çıkması ve itaat ve komuta sistemlerine dönüşmesi, tarihsel süreçte bilinç dışı bir etki olarak toplumsal bilinci belirlemiştir. Toplumsal bilincin “yalılık” boyutunda kurumsallaşması yalılar yönetimidir (gerontokrasi). Kişiyi yalılıkça bazı belirleyici özelliklerini yitirir. Fiziksel olarak zayıflarken, cinsel gücünü de yitirir. Bu durum, topluluk düzeyde özellikle erkekler açısından daha ağır sonuç doğurur. Topluluktaki görevlerini yerine getiremez duruma gelen “yalı” bu durumu dönüştürmek için bilgi ve tecrübesini kullanır. Biyolojik güç kaybının ödünlenmesi olarak kendine toplumsal alanda yer açma isteğidir. Dolayısıyla, “hayatta kalmaları, topluluk üretim sürecine katkılarıyla değil, toplumsal alanda kendileri için yaratabildikleri kuramsal rolleriyle topluluğun kendilerini beslemesi olgusuna bağlıdır” (a.e., 171). Yalılar, bu anlamda topluluğun bilgisi ve eticisi olarak, hem topluluğu etkiler hem de onun sürekliliğini sağlarlar. Güçlerini iktidara taşıırken, varolanın devamı ve sürekliliği onlar sayesinde gerçekleştirilir. Potansiyel olarak her bir insan yalı olduğunda bu durum diğerlerinde de geçerlidir. Yalılık, aynı zamanda, devlet mekânındaki en tutucu biyolojik kurumsallaştırıcıdır. Bookchin’e göre, yalılar iktidarlarının kurumsallaştırılması, tarihsel süreçte büyücü, aman ve rahip biçiminde gelişmiştir. Bu kurumsallaştırıcı doğuştan bir güçle daha da pekiştirilir.

Soy, kan bağı boyutunda hiyerarşinin ortaya çıkması akrabalık kurumunun toplumsal ilikide belirleyici olmasıdır. Kan bağına dayalı bir yönetim anlayışında servet iktidarının devamını sağlayan bir güçtür, ama onun altında yatan paylaşım anlayışı mistiktir. “Servet bu topluluklarda varlıklı bireyin eytani güçlerle uşursuz bir anlaşmayla elde ettiği birikim olarak görülür” (a.e., 177). Dolayısıyla, sınıflı bir topluma dayalı ekonomik sömürü ve özel mülkiyet anlayışının iktidarı bir toplumsal yapı için, bu kan yeminin bozulması gerekir. Tarihsel süreçte, yalılık artan ve dönüşen sosyal ve ekonomik ilikilerle birlikte yerleşim yerlerinin büyümesi ve farklı kültürel ve sosyal ilikilerin kurulması akrabalık ilikilerini de deşirmiştir ve “kan yeminini” bozmuştur. Bozulan kan yeminiyle birlikte, ilikiler resmiyet kazanmış ve servet belirli ellerde toplanmıştır. Kan yeminin bozulması, bu yeminden doğan hak ve ödevleri de ortadan kaldırmıştır; toplumsal ilikilerdeki dayanışma duygusu, çıkarları doğultusunda hareket eden özerk bireylerin bağımlılık ilikisine dönüşümüştür.

Bookchin’e göre, “kadının doğasına boyun eğdirilmesi ve bu doğanın babaerkiil ahlak çerçevesi tarafından massedilmesi sonunda erkeğin, boyun eğdirilmiş bir doğaya imgesine yol açan ilk tahakküm edimi örneğini oluşturur” (a.e., 219). Bu tahakküm anlayışı, süreçte “kötülük” olarak kadında cisimleştirilmiş bir ahlak anlayışını da kurmuştur. Buna göre, kadın, eytani güçlerin temsilcisi ve her türlü kötülüğün kaynağı olarak görülür. Bu anlayış, iktidarın güçlendiği oranda daha da keskinleştirilir. Dolayısıyla, hiyerarşik ve tahakkümcü anlayış, süreçte cinsiyet ayrımı yapmaksızın yalılığın bütününe hâkim olmuştur. Tahakkümcü bakış, kadına olduğu oranda, erkeğe ve doğaya da hâkim olmayı ifade etmektedir. Diğer yandan, günümüzde kadın, toplumsal alanda daha etkin bir rol oynamaya başlamıştır; ancak, onun bu rolünü belirleyen yine bu hiyerarşik ve tahakkümcü bakış açısı olduğundan, “kadın bütünüyle sömürülmüş doğa karışığında egemenlik dünyasına alınmayı başarmıştır, ama ezilmiş, kalbi kırılmış bir biçimde” (Horkheimer & Adorno 1996: 166). Bu durumda, bağımlılıkta doğa farklılığına, yani cinsiyet, yalılık ve soybağılı olarak ortaya çıkan bu hiyerarşik ve tahakkümcü anlayış, süreçte kültürel olarak bütün bu farklılıkları aşan ve

sömüren, karmaşık ve çözülemez bir toplumsal ve siyasal bir örgütlenme biçimine dönüştürülmüştür. Ancak, emperyal tahakküm ve hiyerarşik ilişkiler, balangıçtaki böylesi doğal farklılıklara balı olarak belli bir akıl anlayışı tarafından üretilmiş ve yerleştirilmiş, yeniden tanımlanan bir akıl temelinde bu ilişkilerin dönüşümü ve ortadan kaldırılması pek de olanaklı gözükmez.

Karlılık İlişisi Olarak Dönüşmenin Yeniden Üretilmesi Gerekliliği

Her toplumsal sistem, kendi sürekliliğini sağlamak ister; dolayısıyla, sisteminin özünü oluşturan idelere balı olarak dönüşümler üretir ve bu dönüşümleri sistematik bir şekilde iktidarını sağlamak için kullanır. İktidara gelen dönüşüm, artık bir güçtür. İktidarın yeniden üretilmesi olarak dönüşümün üretilmesi il Levine, Bookchin “hakimiyet epistemolojisi” adını verir.

Akıl, tarihsel süreçte hiyerarşik, tahakkümcü, sömürücü dönüşümler amalarından geçerek günümüzde kendini bir güç olarak bilimsel, teknolojik, siyasal, sosyal ve ekonomik alanda hâkim kılmıştır. Akıl hâkimiyeti, epistemolojik olarak farklılaşması ve dönüşümü sağlamıştır. Buna göre, somut ve doğalcı bakışın giderek soyut ve aklın bir bakışa dönüşümüyle, “tikeli tamamen genelin içine alarak ve özgül ve somut olanın eşsizliğini yadsıyarak doğayı nesnele tirmek artık olanaklıdır” (Bookchin 1994: 194). Organik toplumun temel özelliği olan indirgenemez asgari, karlılık ve tamamlayıcılık ilişkisinin, biyolojik, toplumsal, siyasal, sosyal ve ekonomik farklılaşmalarla dönüşümü sonucu tahakkümcü bir epistemoloji de beraberinde gelişir. Bu gelişim sürecinde, bir anlamda doğa durumundaki “eşsizlerin eşitliği”, yani organik toplumun indirgenemez asgari, karlılık ve tamamlayıcılık anlayışının ilerlemesiyle birlikte dönüşümü ve “eşitlerin eşsizliği” anlayışının hâkim olmasıdır. Bu çerçevede, modern toplumsal ve siyasal tasarım açısından Rousseau’cu anlayışta da, doğa durumundaki bir eşitlik toplumuyla birlikte dönüşümü tür: “Doğada halinde hemen hiç bulunmayan eşsizlik, gücünü ve artırımını bizim yeteneklerimizden, insan aklının ilerlemesinden alır; ve sonunda mülkiyetin ve kanunların yerleşmesiyle sabitler ve yasallaır” (Rousseau 1995: 177). Rousseau, uygarlığın eşitliği bozduğunu söylerken, Bookchin ise, uygarlığın eşsizliği keskinleştirildiğini vurgular.

Aklın tarihsel süreçte dönüşümün hakimiyet epistemolojisini üretmesi ölçüsünde, teori ve pratik, özne ve nesne ayrımları da keskinleşmiştir. Teori, pratiğe göre daha ayrıcalıklı ve üstün bir hale gelirken, dönüşümler olan, tinsel olarak kutsallıkla yüceltilerek, duygusal olan karışında bir üstünlük kurar ve duygusal olan hayvansal yanlarla özdeşleştirilip ve duygular bir zayıflık ve kötülük kabul edilerek kadınlarla özdeşleştirilir. Bu ayrım, hiyerarşik bir yapılanma biçiminde somut-dünyasal ve soyut-tanrısal alanda gittikçe keskinleşir: “Yehovanın iradesi, özne ve nesne arasında büyüyen ayrılmaları tamamlar” (Bookchin 1994: 200). Bu, bir anlamda soyut özde Benin, yani kendi kesinliğini kendinde bulan dönüşümler bir öznelin gücü olarak karışımıza çıkar. Bu dönüşüm, Heidegger’in ifade ettiği gibi, Grek felsefesi ve Hıristiyanlığın Ortaçağ’da bir araya gelmesiyle kendi geçkiliğini kendi yaratan bir tanrının, yani aklın hâkimiyetidir. Bu hâkimiyet, “Descartes’la birlikte, *hypokaimenon*’un yani Greklerin “özne”sinin anlamının kesin bir şekilde dönüşümü”mesiyle (Heidegger 1997: 20)

salanır. Özne-nesne karışıklığı temelinde biçimlenen bu hakimiyet, düncenin kendinde bulunan kategorilerle gerçekliğini kendisinin kurması anlamında, Kant'ta son eklini alır.

Bookchin'e göre, aklın bu kesin hâkimiyeti, "Aydınlanma" olarak bir döneme ve sonrasına damgasını vurur. Doğal temelde, aklın nesnelle tirmesiyle, doğal toplum, doğal hukuk, doğal din, doğal ahlak, siyasal, sosyal ve kültürel yapılar temellendirilir. Bu, aklın "cenneti" doğüstü (tanrısal) alandan, doğal yani dünyevi alana çekmesidir. Aydınlanma öncesi ve sonrasında yazılan ütopyalar bu dünyada bulunan, ama imdiye kadar pek bilinmeyen yerlere ilişkin "cennet" tasarımlarıdır. Aydınlanma, bu anlamda "cennetin" bu dünyada olanaklılığı olarak var olan bütün toplumsal yapıları aklın süzgecinden geçirmesi ve eylemsel olarak uygulanmasıdır. Aklın bu gelişimi, diyalektik süreç olarak deyim ve dönüşümüdür. İnsanın doğayla karışıklığı içindeki bakış, nesnelere ve hayvanlarda bir ruh olduğu fikriyle (animizm), güç ve nesnesinin bir arada olması, onları gözetirken, bir anlamda boyun eğmekteydi. Ancak, insanın, süreçte doğayla ilişkisindeki bu boyun eğme, boyun eğdirmeye doğru gelişince, nesne ve hayvanda cisimle mi "güç"te onlardan ayrılıp, doğaya alana atılır. Dolayısıyla insan, kendini doğaya nesnelere farklı görmeye başlamasıyla, ama tamamen bir "güç" olarak görememesi nedeniyle, "doğal-güçleri," "doğaya" ta'kir. Mitolojiler, hep bu "doğaya" ile "doğaya-üstü" güçlerin savaşımını anlatırlar. Gücün en son söylemi olarak tek tanrı fikri, aklın nesnelleşmesi olarak, aklın karışıklığında akıl-dışı bir hale bürünür. Bu anlayış, doğal ve toplumsal alana da uygulanır. Hiyerarşik örgütlenmenin dünyasal, yani akılcı alana çekilmesi Yunanlılarda gerçekleşir. "Eflatun ve Aristoteles için akılcı bir yanıt, ilahi vahyi ve erken brani toplumsal düncenin tanrıları tırılma iradesini de il, düncüsel nesnelere i gerektiriyordu" (Bookchin 1994: 205). Bu anlamda, Platon ve Aristoteles, daha sonraki toplumsal anlayışı da etkileyecek olan bir dünyevilik anlayışı ortaya koyarlar. Dolayısıyla bu dünyevilik, daha sonraki toplumsal örgütlenmeleri belirlerken, özellikle "cennet"i ütopya olarak yeryüzüne indirmişti. Ama ütopya, bir olanaklılık bir umut olarak, tahakkümcü, hiyerarşik ve sömürücü toplumsal gerçeklikte yerini alacaktır.

Bookchin için, özgürlükçü bir toplum yaratma isteği, akıllı, bilimsel ve teknolojiyi nasıl kullandığımız kadar, onları nasıl tanımladığımızla da ilgilidir. Akıl, bir bütün olarak zihinsel bir işlevsellik olmakla birlikte, akıl ele tirmenlerinin ayrımlarına bağlı olarak düncülerin bütünlüğüne salama yönünde geli tirilmelidir. Bookchin, akıllı, daha önce yapılmış ayrımlardan da yaralanarak araçsal akıl ve nesnel akıl (Adorno ve Horkheimer) olarak ikiye ayırır. Araçsal akıl yani biçimsel akıl (Horkheimer'ın öznel aklına karışıklık), "öznel denilen daha geni bir duyarlılık içindeki boyun eğdirilmi mevcudiyetti" (a.e., 397). Dolayısıyla birey ve insanlık için yüce amaçları içeren nesnel akıl, tarihsel olarak araçsal akla indirgenir. Bu, aynı zamanda aklın bir diyalektik olarak, amaçların araçlara dönüşümüdür. Buna göre, özgürlük ve bireysel özerklik için nesnel aklın feda edilmesidir, yani insanlık ve doğanın araçsal akılla kullanılmasıdır. Bu çözümlenmeler, varolanın devamı yönünde katkı salamaktadırlar. Oysa aklın bu iki süreci, birbirine indirgenecek biçimde de il, karışıklık olarak birbirini tamamlayıcı ekilde işlemelidir. Aklın nesnel yönü olarak belirlediğimiz kısım, "dünyanın logos'unu açıklar ve insan iradesinin ve çıkarlarının karışıklık etkileşiminden ayrı olarak bütünlüğüne ve geçerliliğini korur" (a.e., 398). Dolayısıyla araçsal akla feda eden dünyanın bütünlüğüne parçalayan tahakkümcü ve hiyerarşik karışıklıkçı akla karışıklık,

nesnel ve biçimsel aklı içeren özgürlükçü simbiyotik (ortak-yarar) bir akılcılık anlayışı çerçevesinde ortaya konulan karlılık ve tamamlayıcılık ilisi temelinde, kişisel ve toplumsal gerçekle ilişkiyi sağlamaktır.

Bugün için bilim ve teknolojinin iç içe geçmesi, teknolojiyi bilimsel bilginin bir uygulaması, bir sonucu olarak ortaya koymaktadır. Oysa bilim, doğanın matematiksel ifadesi olarak deneyle tutarlı hale getirilmesi ve olguların nedensel ilişkilerinin gösterilmesidir. Bookchin'e göre, "klasik doğa felsefesi ile modern bilim arasındaki en temel fark, tamamen farklı nedensellik anlayışlarında yatar" (a.e., 413). Modern zamanlara kadar etkili olan Aristotelesçi "nedensellik" anlayışı teleolojiktir. Bu anlamda, niteliksel bir anlayış çerçevesinde cisimler, kendi doğalarına göre hareket eden bir yapı arz etmekteydi. Oysa modern bilimdeki nedensellik anlayışı, mekaniksel olarak niceliksel biçimde matematik dilini olgulara uygulamayı olanaklı kılmıştır. Matematiksel tasarım olarak soyutlama, "saf akıl, (ben düşünüyorum da çıkan) böyle anlaşılan logos, bu biçim içerisinde önerme, metafizik rehberi ve standardı haline gelir; yani varolanların Varlık'ının, şeylerin şeyliğinin belirlenimi için başvurulan merci haline gelir" (Heidegger 1998: 83). Bilimsel aklın, varolanlar üzerindeki, ölçücü, biçici, parçalayıcı egemenliği, teknolojiyi de içine alarak yararın bütün alanlarında belirleyici olacak biçimde genelleştirir. Bu durumda, aklın böylesi bir araçsallaştırılmayla yararın bütün alanlarındaki belirleyiciliğinin önüne, ancak bütünü gözetken ve karlılık duyarlılığı temelinde açıklanan bir akıl koymakla geçebiliriz.

Çeşitli teknikleri inceleyen ve yeni teknikler arayan bilim dalı olarak teknoloji, diğer deyişle teknik bilim, araçların, aletlerin, makinelerin ve sistemlerin yapımı ve bilgisini ifade etmektedir. Teknoloji olarak teknolojinin bu tanımı, geldiği köken olan "tekhne" kavramından ayrılmaktadır. Bookchin'e göre, modern akıl, teknolojiyi, iyi ve özgür, bireysel bir yarar anlayışıyla özdeşleştirmektedir. Bu nedenle, hem araçsal hem de ahlaksal olarak Helenik kökenlerinden farklıdır. Çünkü "iyi yarar amaç yarar da iyi bir yarar sürmek, kişinin kendini yalnızca ailesinin ve dostlarının iyiliğine değil, polis'e ve onun toplumsal kurumlarına da adanmış etik bir yarar belirtir" (Bookchin 1994: 339). Dolayısıyla, yarar ama ilkin bu anlamlandırma, klasik ve modern teknik kavramları arasındaki ayrışmanın da temelini ortaya koymaktadır. Bu ayrışmayı, Heidegger'in ifade ettiği şekilde ele alırsak, Aristoteles'te, "tekhne," "poiesis" olarak doğa nesnelere yaratıcı etkinliğine benzer biçimde el sanatları ve zihinsel sanatların, sanatçı yarar da zanaatkarın yaratıcı bir etkinliği olarak düşününce açıklanır: "Tekhne, imal etme olarak değil, gizini-açma olarak bir öne-çıkardır" (Heidegger 1997: 66). Bir şeyin potansiyelliğinin aktüel hale getirilmesiyle, o şeyin açığı çıkarılmasıdır. Bu aynı zamanda sorumluluk taşıyan bir yaratımdır. Çünkü bir şey meydana getiren kişi, onu niçin meydana getirdiğini bilmekte ve meydana getirdiği şey, meydana getirenin yarar ama bakışının bütünlüğünde meydana getirilmişi bir şey olarak var olmaktadır. Bundan dolayı, *techné*, gizilgüç olarak düşünülen kaynak oluru ve düzenleyici bir ilkeye göre etik bir hayat yarar amayı içerir. Oysa modern teknik, Heidegger'ci, anlamda doğaya meydan okuma onu el-altında bulunması gereken bir nesne olarak stoklama ve biriktirmedir. Dolayısıyla bunda, herhangi bir yaratıcılık, bir ahlaki yarar yoktur. Salt tüketmek için üretmek ve üretmek için üretmek anlayışıyla doğayı sınırsız ihtiyaçların giderilmesi için bir araç olarak kullanmaktır. Üreticinin kendinden hiçbir şey katmadığı fabrika ürünleri, üretim sürecinin yarar unlaşması ve dönüşümüyle, özne ve nesnesi birbirine uzaklaştırıldığı oranda, öznenin nesnele erek kendine yabancılaşmış halini ortaya koyar. Artık, üretici,

üretti i eyde kendini göremedi i gibi, onu kontrol edemeyecek duruma gelmi , nesnenin öznesi olarak kendine yabancıla mı tır. Dolayısıyla insan eme inin özgürle tirici yaratıcı etkinli i, onu kölele tirici bir hale gelmi tir.

Modern tekni in tasarımının kökünde yatan bu hâkimiyet epistemolojisi çerçevesinde, eme in, üretim sürecindeki çözümlemesini soyut-emek olarak zaman boyutu içine yerle tirilmesi ve standartla tırılmasını “ilk kez dile getiren Marx bile, eme i artık sahip olmadı ı insani metaforlarla renklendirerek onu itaatten çok özgürlü ün bir ko ulu olarak anla ılmaz hale getirme e ilimindedir” (Bookchin 1994: 344). Bu anlamda, Marx, kapitalist ekonomik anlayı na uygun ve onu devamı yönünde bir emek çözümlemesi yapmı tır. Çünkü eme in, seri üretim içine standart olarak girmesi, onun somutluktan uzakla tırılıp soyut zamanla ölçülmesini ifade etmektedir. Eme in bu belirleni i, bir yaratıcı etkinlik de il, üretici etkinlik olarak zamanla yarı tır. Oysa Helenik dü ünçenin, sanat ve zanaatı bir arada yaratıcı bir etkinlik olarak gördü ü *techne* akılcı, etik ve kurumsal olarak bütüncül bir ekilde kavranmaktaydı. O halde, bu anlayı , ekolojik bakı açısına uygun bir kavrayı tarzı olarak gözükmetedir. Dolayısıyla çevre ve teknoloji ili kisi, bu kavrayı temelinde yeniden ele alınabilir ve do ayı gözetecek biçimde üretilebilir.

Özgürlü ün Olanaklı ı Olarak “E itlerin E itsizli inden E itsizlerin E itli ine”

Bookchin (1994)’e göre, modern toplumsal yapı, “e itlerin e itsizli i” temelinde örgütlenmi , tahakkümcü, hiyerar ik ve özgürlükçü olmayan bir özellik göstermektedir. Bu toplumda, gücü gücü yetene ve en altta kalanın canı çıksın ekilde bir i leyi söz konusudur. Bu yapının olu umunu tarihsel olarak üç döneme ayırabiliriz: Ya , cins ve soy farklılı na ba lı olarak hiyerar ik ve tahakkümcü toplumsal yapılanmayla birlikte olu an ya lılar yönetimi (gerontokrazi), toplumsal ve siyasal bir yapılanma olarak “kentın” olu umu ve ulus-devlet ve kapitalist ekonomik anlayı ın ortaya çıkı ı.

Ya lılar yönetimi, indirgenemez asgari, tamamlayıcılık ve kar ılıklılık olarak “e itsizlerin e itli i” temelinde örgütlenmi olan “organik toplumun” toplumsal yapısının, öncelikle ya -cins-soy temelinde farklılaşmanın ve toplumsal kurumsalla maya do ru hiyerar ik olarak yapılanmasının sonucudur. Bu yapılanma, öncelikle kar ı cins olarak kadına kar ı, sonrasında erke e ve bütün do aya kar ı kurumsalla mı tır. Ya lılar yönetiminin kurumsalla ması büyücü, aman, rahip ve rahip-yönetici, bilgi, deneyim sahibi olarak gelene in ta nınması ve varolanın süreklili i ve korunması yönünde epistemolojik bir hâkimiyet olarak yerle ir. Dolayısıyla, tarihsel süreçte, hiyerar iler sınıflara, sınıflarda devletlere dönü mü ve devletlerde “soyut bir e itlik, ama artan somut bir e itsizlik” temelinde örgütlenmi lerdir.

Toplumsal yapılanmanın, ilk geli kin biçimi olarak kentlerin ortaya çıkması, birbirini tanımayan insan yo unlu u farklı ba lamda bir sınıfsal yapılanmayı da beraberinde getirmi tir. Bookchin’e göre, kentler, geleneksel de erlerin yo un ekilde kar ıla ıp çatı tı ı bir alan olarak biçimlenir. Bu alanda, yerli-yabancı, zengin-yoksul ki iler, eski-yeni de erler, hepsi bir arada iç içe bulunmaktadır. Yeni insani de erlerin olu ması da bu ortamda gerçeikle tirilmi ve hümanist bir anlayı ın do masını olanaklı

kılmıdır. Kentler, aynı zamanda ekonomik, bilimsel ve teknolojik gelişmeyi de hızlandırıcı bir özellik gösterirler. “Kent, biyolojik ve belirli bir akrabalık grubu içinde doğma olguları yerine, ikamet ve ekonomik çıkar gibi toplumsal olguları geçirdi” (Bookchin 1999: 86). Kentleri yonun bir ticaret merkezi haline gelmesi, ticareti elinde bulunduran yeni ve güçlü bir sınıfın, ticaret burjuvazisinin doğmasını olanaklı kılmıştır. Bu sınıf, sermayenin yonunla doğmasını sağladı. Ölçüde gücünü arttırırken, ileride kendi ekonomik anlayışına bağlı bir toplumsal ve siyasal yapılanmayı da oluşturacak ilkeleri, -hak, adalet, eşitlik, özgürlük-, tarihsel süreçte kentsel ortam içinde biçimlendirir.

Üçüncü bir amaçta, ulus-devlet anlayışı ve kapitalist ekonomi biçiminin ortaya çıkmasıdır. Genellikle, iki olgunun zorunlu olarak birbirine bağlı olduğu değerlendirilmelerine karşılık, “bu iki görüngü zorunlu olarak bir arada değildir” (a.e., 90). Ulus-devlet anlayışı kapitalizmi öncelemektedir; çünkü geç ortaçağ burjuvazisi ile bugünün sanayi kapitalisti arasında hiçbir benzerlik yoktur. O zamanın burjuvazisi, lonca sistemi içinde çalışan usta zanaatçıdır ve çalışanıranın çalışanla ilişkisi, usta-çırak ilişkisi olarak daha eşitlikçi biçimdedir. Kentlerin kendi içindeki özerk yapılarla mevcut krallıkların çatıması ulus-devlete giden yolu açmıştır. Ama bu yolun başında, kentsel yarıda büyük bir ekonomik güç olan zanaat burjuvazisi ve ticaret burjuvazisinin birleşmesi ve toplumsal bir güç olarak örgütlenmesi, belli bir zaman için kendi ekonomik anlayışlarını geliştiren, sürekli kılabilcekleri ortamı, ulus-devlet anlayışıyla hâkim kılmıştır. En azından, ulus-devlet anlayışı, tek başına kapitalizmin zorunlu bir sonucu değil, büyük bir belirleyicidir: “Mübadele amacıyla üretim yapmaya ve servet biriktirmeye dayanan rekabetçi bir piyasa sistemi olan kapitalizm ve bireysel bencillere vurgu yapan kapitalist düzen biçimi” (a.e., 94) modern toplumsal ve siyasal örgütlenmenin temel biçimini belirlemiştir.

Bookchin’e göre, özgürlük, daha çok adalet ve eşitlikle birlikte ele alınmalıdır, hatta onun yerine de kullanılabilir. Özgürlük, bilinçli bir şekilde sistematik olarak, dile getirilmeden önce bu karıştırmalarla üzeri örtülmüştür; süreçte, farklı zamanlarda ve mekânlarda farklı anlamlandırmalar kazanmış ya da ifade edilmiştir. Kimi zaman adalet istenir, kimi zaman kendi kendini belirleme özerkliği ya da boş zaman serbestliği olarak, kimi zamanda dilettiği yapılabildiği olarak dile getirilmiştir (Bookchin 1994: 245). Özgürlük, bir ilişki bağlamında ele alındığında, onu, insanın içinde bulunduğu doğal ve toplumsal çevre koşullarıyla ilişki ve kendi kendisiyle ilişki sonucu, kendi bağlamında bütünlük olarak görmek durumundayız. Bu anlamda dilettiği gelişim, bağlamlar açısından farklılık yaratacaktır. Bu anlamda, insanın, doğal ve toplumsal çevre ilişkisinde dâtan bir belirlemeye, zorunluluğuna maruz kalmasına karşılık, bir düzen ve eylemselliği ortaya koyarak bu durumu amaçlaması özgürlük olarak ifade edilecektir. Diğer yandan, insanın, kendi kendine dönmesini sağlayan her türlü dâsallaştırma, kendi kendisiyle ve kendisi olmayan ötekiyle zorunlu ilişkiyi içselleştirme de özgürlük olarak dile getirilecektir. Özgürlüğün kendisi olmayan, ama kendisine yönelik bir anlamlandırmayla toplumsal alanda dilettiği gelişim olarak “adalet ve eşitlik”, tarihsel süreçteki anlam değişimi ve dönüşümüyle birlikte toplumsal özgürlük de doğru yolu almayı ifade etmektedir. Bu anlamda, “adalet, hakkaniyet, “fair play” (doğru davranış) ve kişinin kendi katkısıyla doğru orantılı olarak yararlanmanın nimetlerinden pay alma talebidir” (Bookchin 1999: 100). Kişinin bu talepleri ancak eşit ve adil bir toplumda söz konusu olacaktır. Bu ise, biçimsel bir eşitlik ve adaletten ziyade içeriksel ve işlevsel bir adalet ve eşitlik anlayışını gerekli kılmaktadır.

Tahakküm ve hiyerarşinin gelişip kurumsal bir hal almasıyla ve kan bağımlının bozulup çıkarılışlarının resmilemesiyle birlikte adalet, “güçlü olan haklıdır” gibi kaba savaşçı ahlaki anlayışın keyfi zorundan, haklılığı gerekçeleştirilmiş bir zora bürünmüştür. Toplumsal bir düzenleme ve denge unsuru olarak adaleti, akılcı bir biçimde ele alanlar Yunanlılar ve Romalılar olmuştur. Adalet, doğrudan demokrasinin ilk uygulaması olan Yunan şehir devleti Atina’da, Perikles döneminde, ki ilerin yasa karışısında eşitliği olarak kabul görmüştür. Ancak diğer yandan, özellikle aristokrasinin savunucuları olan Platon ve Aristoteles, eşitsizlik temelinde bir adalet anlayışını geliştirmişlerdir. Bu anlamda adalet, daha çok devletin bütünlüğünü bozmayacak bir biçimde herkesin kendi yerini bilmesi ve doğasına uygun biçimde davranmasıdır. Çünkü onlara göre, insan doğadan eşitsiz olarak özgür ve köle yaratılmışlardır. Dolayısıyla bu, doğadan eşitsizlik temelli bir adalet anlayışını da beraberinde getirmiştir. İnsanlar, kendi doğalarına bağlı oldukları yerde kalarak devletin, yani toplumun iyiliği için çalışırlarsa, eşit ve zaman adil davranmaları da olacaktırlar.

Roma dünyasında, herkesin yasa karışısında eşit olduğu biçimindeki adalet anlayışını, bir elinde terazi, diğer elinde kılıç tutan ve gözleri bağlı olan Justitia (adalet tanrıçası) ile temsil edilir. Terazi hakkın dağıtımının oranlılığını ve gözbağı herkese olan mesafesinin eşitliğini gösterirken, kılıçta bu adillik sağlayacak olan gücü göstermektedir. Bu anlamda, “doğal hukuk” ilkesiyle temellenen bir adalet anlayışını olarak, insanların doğadan eşit olduğu düncesine dayanır. Bu anlayış, 17. ve 18. yüzyıllardaki “doğal devlet” anlayışlarının da öncüsüdür. “Doğal devlet” anlayışını, insanların doğadan eşit olduğunu varsayar. Bu varsayımsal eşitlik anlayışına bağlı olarak turulan “sözleşme” bir anlamda adalet anlayışının da yansımasıdır. Oysa “herkesin eşit olduğunu varsaymak, herkesin kuvvet, zekâ, yetenek, deneyim, yetenek, eğitim ve fırsatlar açısından eşit olduğunu kastediliyorsa” (Bookchin 1994: 247) en büyük eşitsizliktir. Dolayısıyla, bu eşitlikçi toplumsal örgütlenme ve adalet anlayışını, özgürlükçü sosyalist de il onu ortadan kaldırma yönünde bir işlevi sahiptir. Soyut eşitlikçi bir anlayışa olan örgütlenme ve adalet anlayışının, işlevi teki adaletsizlikçi toplumsal ayrıcalıklar olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplum, ki ilerin yeteneklerini takdir etme yönünde bir liyakat ayrıcalığı tanırlar ki, bu eşitlik denilen işlevin olumsuz etkiler. Dolayısıyla, doğadan görülmeyen ayrıcalık sonradan oluşturulan bir ayrıcalık olarak zamanla doğadan görülen bir ayrıcalığa dönüşebilir. Ayrıca, böylesi bir dönüşüm olmasa dahi, toplumun bu bakımdan, ki ilce toplumsal kurumlar yönünde de gelişebilir. Böylesi bir gelişimi ve dönüşümü günümüzde görmekteyiz. Her ne kadar insanlar doğadan ve dolayısıyla yasa karışısında eşit kabul edilse de uygulamada böyle olmadıklarını yaşıyoruz. Dolayısıyla, bir ön kabul, ön kabul olarak toplumu adil, insanı özgür kılmaz. Ancak, eylemsellikte ortaya konabilecek bir bakış açısı veya yaşam tarzı bunu olanaklı kılabilir (a.e., s. 243-273).

Bookchin, her ne kadar ekolojik bir toplum modeli olarak, geçmişten kullanabileceğimiz düşünceler ve kurumsal yapılardan (indirgenemez asgari tamamlayıcılık, doğrudan demokrasi, yerinden yönetimi) yararlanma amaçlı gütsede, radikal bir dönüşüm ve toplumsal model olarak asıl vurgusu eşitsizlerin eşitliği, işlevsel anlayışlı bir toplumsal yapılanmaya yöneliktir. Dolayısıyla, “eşitlik, eşitsizlik in tanınması olarak ayrılmaz bir şekilde özgürlük ve bağıdır” (a.e., 247). Bu anlamda, adil ve eşit bir toplum yani özgürlük olanaklılığı, doğadan eşitsizlik in olgusal kabulüyle mümkün olabilecektir. Çünkü doğadan eşitsizlik in kabul edilmesi, toplumsal ayrılmayı ve

ayrıcalığı da il dayanıma, bütünlemeyi ve tamamlamayı getirecektir. Ortak bir amaç, herkesin birbirinin eksikliğini görüp tamamlamadan geçmesi. Bu ise, özgürlükçü olan simbiyotik bir akılla, diğer deyişle ortak amaçla yönelik olarak karışındakini en az kendi gibi gören ve gözetilen bir akılla, böylesi bir toplumsal yapının kurulabileceğine inanmaktadır.

Etiliksizlik, doğal bir durum olarak kabul edildiğinde, bu toplumsal duruma yönelik bir etik anlayışın geliştirilmesi olarak belli kurumsal yapı ve örgütlenmeyi gerektirecektir ve bunun yanında zorbalık olmasa dahi, en azından uygulanabilmesi için belli bir yönlendirme ve tavır gerektirir ki, bu da doğal ayrıcalıkları toplumsal alana taşıyarak olacaktır. Herkes kendini bir diğerinden daha üstün ve ayrıcalıklı görerek kendini bütünlemesini ya da tamamlamasını talep edecektir. “Etiliklerin etiksizliğinden, etiksizlerin etiklerini” sağlayacak ekolojik bir toplumsal örgütlenme, radikal bir düşünce de iktidar ve dönüşümü mümkün olabilecektir. Bu de iktidar ve dönüşüm, hiyerarşik karıştı, yerinden yönetimci, komünal ve duygusal değerleri özümsemiş ilikilerce mümkün olabilecektir. Bu anlamda, etiksizlerin etikli soyut bir adalet ilkesi olarak de iktidar, daha çok bir iktisadi ve somut bir zihinsel anlayış olarak kabul edilip eyleme anlamında kabul edilmelidir. Eğer, böyle bir köklü de iktidarı güç veya iktidar kullanarak oluşturmaya çalışırsak, elde edeceğimiz “etik” hedeflenen etik olmayacaktır. Çünkü de iktidar istenilen etikin kendisi belli bir güçse, de iktidar isteyende güç kullanmak durumundadır. Bu ise, de iktidar isteyenin, de iktidar olacak olanca dönüşümüdür ki, bağımlı hedeftenenden çok farklı bir anlayış veya yapılanma kendini ortaya koyacaktır. Ekolojik bir toplumun, farklı bir toplumsal örgütlenme olarak, yıkıcı olmayan ama köklü bir de iktidar kurulmasının olanaklılığı düşünce tarzının de iktidar ve dönüşümü ise, bu, ancak etik ile düşüncelerin dönüşümüyle olanaklıdır. Çünkü “her devrim projesi, her etiden önce bir etik projesidir” (Bookchin 1999: 195). Bu durumda, asıl sorun verilecek olan etikin niteliği ve nasıl verileceği önem kazanmaktadır. Bu anlamda, Bookchin’in ekolojik toplumunu kuracak özgürlükçü bir etik için nasıl olabileceği üzerinde durulabilir. Çünkü özgürlük için, özgürlükçü bir etik gereklidir.

Etik, ki iktidar düşünce yapısını şekillendirilmesi olarak, ki iyi belli bir yönde yapılandırılmasıdır. Eğer, karışıklık sevgi ve hoş görüye dayalı baskıcı olmayan bir etik ile amaçlı ve etikel bir etik verilirse, ki iktidar ve özgürlükçü bir anlayışa sahip olacaktır. Buna karşılık, baskıcı ve hoş görüsüz bir etik verilirse, ki iktidar baskıcı, duyarsız ve özgürlüksüz bir anlayışa sahip olacaktır. Dolayısıyla etikin veriliş şekli, düşüncenin hangi yönde gelişeceğini belirleyecektir. Bu anlamda, etikel ve özgürlükçü olarak, karışıklık ilikisinde biçimlenen bir etik anlayışını, “ki iyi uykusundan uyarmak ve sarımsak” olan Sokratesçi etik anlayışını bize vermektedir. Sokrates, ki iktidarın “kendisini bilmesinin” önünü açmak anlamında bir sarımsakla, onu kendine döndürmek ve kendinde kendi anlamını taşıyabilecek bir düzeye getirmek ister. Yoksa ki iktidar, uykusunu veya bu olmalıysın ya da öyle yapmalıysın gibi salt bir pratik amaç güderek bakmaz. Daha çok sorumluluk alabilecek bireyler yetiştirmek ister. Çünkü “Sokrates, bu etik görevinin siyasal bir görev olduğunu inanıyordu. O, etikin siyasal amaçlarını düzeltmenin yolunun yurttaşları, benlik-etikeli yapacak biçimde etiklemek olduğunu duygusuna kapılmıştı” (Popper 1994: 131). Buna karşılık, örneği Platon, etik etimi, devlet için yararlı olacak ve onun devamını sağlayacak kişiler yetiştirmek ve sorumluluk almaktan çok verilen görevi gözükü kapalı yapacak biçimde ki iyi

biçimlendirmek için, bir araç olarak kullanır. Eitim, belli bir ideolojik amaç için kullanıldığında, ele tırel, özgürlükçü ve akılcı olmaktan çıkacak, baskıcı ve dogmatik bir özellik kazanarak, benlik ele tirisinden benlik yapıcılına dönüşecektir. Günümüze kadar gelen bu ideolojik eğitim anlayışında, bilgi ve bilgilenmenin hayatta kalmak ve daha iyi bir yaşam için güç olduğu ve insanın eğitimle bilgiyi elde ederek, toplumsal yaşamda istediği saygınlık ve statüyü elde edebileceği şeklinde salt pratik bir anlayışa hâkim olmuştur. Bu eğitim anlayışı, “öğrenciler yatırım nesnelere, öğretmen ise ‘yatırımcı’ konumunda olduğundan, bu öğrencilerin yatırılanı kabul ve tasnif edip yazmaktan ibaret olan bankacı eğitim modelidir” (Freire 1995: 51). Buradaki öğretmen ve öğrenci ilişkisi de karlılık ilişkisinden yani bir diyalog biçiminden çok bir uzman-amatör biçiminde tek taraflı monolog bir ilişkidir. Öğretmen bilen olarak aktif, öğrenci öğrenen olarak pasif bir durumda ve bir özne-nesne ilişkisidir. Dolayısıyla, özgürlükçü olmaktan ziyade edilgenleştirici ve köleleştiricidir.

Özgürlükçü bir toplum modelini olanaklı kılan ele tırel bir eğitim anlayışı, *praksis* olarak düşüncenin eyleme geçirilmesini amaçlar. Bu, özgürlükçü bireylerin dünyayı değiştirmek ve dönüştürme yönünde bir eylemselliğini ifade eder. *Praksis*, düşünce ve eylem birliği olarak ortaya konulan bir özgürlükçü medir. Bu anlamda “*praksis*, ...en geniş genellekte yaşamın ilişkisel tarzlarının formüle edilmesidir” (Gadamer 1967: 81). Dolayısıyla insan, dünyayı nasıl kavrayacağına, o yönde bir eylem biçimini ortaya koyacaktır. Bu eylemi belirleyen özgürlükçü bir düşünce anlayışı da, ancak karlılık ilişkisi üzerine kurulmuş bir eğitim anlayışıyla mümkün olabilecektir. Çünkü özgürlükçü olmak için önce aklı özgür kılmak gerekir ve diyaloga dayalı ele tırel bir eğitimle insanlar, ancak kendilerini taşıyabilecek bir düşünceye sahip olabilecek bir anlamı yakalayabileceklerdir. Diyaloga dayalı bir eğitim anlayışına sahip “problem-tanımlayıcı eğitimci, kendi düşüncesini öğrencilerinin düşüncesinde sürekli yeniden biçimlendirir. Eğitimcinin rolü, öğrencilerle birlikte, *doxa* düzeyindeki bilginin yerini logos düzeyindeki gerçek algının aldığı konuları yaratmaktır” (a.e., 60). Özgür konularla yapılacak araştırmacı ve ele tırel bir eğitim, düşünceyi dolayısıyla insanı özgür kılacaktır.

Sonuç

Çinde bulunduğu umuz günümüz çevre konularının, “insanlık” için yaşamı bir önem arz etmesi nedeniyle çevre sorununun çözümündeki gereklilik dikkatleri bu yöne çekmiş ve bu durumun önüne geçme yönünde ortaya atılan çözüm önerilerinin en radikal olanı eko-anarizm çözüm önerisi, bize yeni bir toplumsal örgütlenme modeli sunmaktadır. Eko-anarizm, yani toplumsal-ekoloji, çevre sorununu toplumsal bir sorun göreyerek, çevreyi ve toplumu birlikte kurtarmak gerektiğinin vurgulamasını yapar. Bu anlamda, bütünsel bir toplumsal örgütlenme modeliyle karşımıza çıkar.

Bu model, çevre sorununu toplumsal bir sorun olarak görüp çözmek isteyen bir model olarak bütünlükçüdür. Bütünlükçü bir şekilde, sorunu çözmek söz konusu olduğunda böyle bir model ister istemez ütopya (olmayan-yer) olmak durumundadır. Böyle bir ütopyacı girişiminin de, bütünsel bir şekilde değerlendirilmesi ve uygulanması söz konusu olacaktır. Çünkü tasarımı, bütünlük içinde ele alınır ve korunursa, ancak anlamlı ve geçerlidir. Zaten, ütopya da yeni bir yaşam ve dünya tasarımıdır. Dolayısıyla

tasarımın, sadece i imize gelen ve akılcı kısmını alıp da uygulayalım diyemeyiz. Bütünsel bir toplumsal proje gerçekle tirimi de, akılcı ve mantıksal bir tutumdan ziyade, romantik bir tavrı gerektirmektedir. Akılcı ve bütünsel olan projenin kendi içindeki tutarlılı ı, güzel bir tasarım olarak görünür; ama uygulamada bu tasarım köklü ve bütünsel bir dönü üm iste inden dolayı projeye olan inancı yo unla tırmak ister. Yo unla tırlımı bir inançta ise, akılcılık ve ele tirelilik devre dı ı kalacaktır ve ister istemez dogmatik ve baskıcı bir hale dönü ecektir. Dolayısıyla, “ütopyacı giri im, bir azınlı ın merkezile mi güçlü yönetimini gerektiren ve onun içinde diktatörlü e yol açması olası bir yönetimdir” (Popper 1994: 156). Böylesi ütopyacı projelerin uygulanması söz konusu olamasa da, bu projeler birer umut olarak gelecekte insanlı ın önünü açabilecek ele tiri mekanizmaları ekinde i leyerek, “var olanın” do ru yola sokulmasını veya düzgün biçimde i lemesini sa layacak bir i levi yerine getirebilirler.

Ütopyalar, bütünlüklü olarak uygulanma yönünde mantıksal olarak imkânsızlık do ursa da, bizim onlardan çıkarabilece imiz ele tirel yönler vardır. Bu anlamda, Bookchin’in ütopyasının etkili ele tirel kısmı “e itimin rolü” üzerindeki vurgusu ve imdiki toplumsal örgütlenmenin özlü anlatımı olarak “e itlerin e itsizli i” vurgusudur. Her ne kadar Bookchin, “her devrim projesini bir e itim projesi” olarak görse de, e itim projesinin kendisi bir devrim projesi de ildir. Dü ünneyi özgürle tirici bir e itim anlayı ı, güç gerektirmeyen, ama büyük çaba ve uzun zaman gerektiren bir süreçtir. Dolayısıyla e itimde bir devrimden ziyade, de i im ve dönü ümü içeren bir evrimsel süreç söz konusudur. Çünkü dü ünçenin özgürle tirici hale getirilmesi, baskıcı olmayan ve güç kullanılmayan kar ılıklı ili ki ba lamında olu turulabilir. nsanlar “do adan e it do ar” ilkesinin, e itime yansması, insanların toplumsal yapı ve sosyal çevre ko ullarının göz ardı edilmesi ve üzerinin örtülmesi olarak herkesin e it bir geli im hakkına sahip olmadı ı bir ortamda do masıdır. Dolayısıyla “do u tan e itlik”, somut ve kaba bir biyolojik “e itsizlik” olarak görülmeyen, ama potansiyel bir duygusal ve zihinsel donanıma sahip olma anlamında bir e itlik olarak artık do u tan bir e itsizlik halinde var olmaktadır. Do a olarak ifade etti imiz, artık toplumun kendisi olarak ondan ayrılmaz biçimde, ona ba lıdır. Dolayısıyla “do al e itlik”, bir e itsizliktir. Ama bu, “do al-olmayan” do anın e itsizli idir. nsanların, bu e itsizlik içerisinde e it bir ekinde geli meleri beklenemeyecektir. Bu nedenle, e it olarak geli meyen ve de geli emeyen insanların, ili kileri ve toplumsal örgütlenmeleri de e it olmayacaktır. Bu anlamda, Bookchin’in “e itlerin e itsizli i” vurgusunu, zihinsel ve duygusal geli im açısından bir e itsizlik olarak anlamak ve yorumlamak daha akılcı ve mantıksal bir tutum olacaktır.

Kaynaklar

BOOKCHIN, Murray (1994) Özgürlü ün Ekolojisi, Çev. Alev Türker, stanbul: Ayrıntı Yayınları.

BOOKCHIN, Murray (1999) Toplumu Yeniden Kurmak, Çev. Kaya ahin, stanbul: Metis Yayınları.

BOOKCHIN, Murray (1998) Toplumsal Anarizm mi, Ya am Tarzı Anarizm mi?, Çev. Deniz Ayta , stanbul: Kaos Yayınları.

- FREIRE, Paulo (1995) Ezilenlerin Pedagojisi, Çev. Dilek Hattatolu, Erol Özbek, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- GADAMER, Hans-Georg (1991) Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft, 3. Baskı, Shurkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- HEIDEGGER, Martin (1997) Tekni e Yönelik Soru, Çev. Do an Özlem, İstanbul: Afa Yayınları.
- HEIDEGGER, Martin (1998) Bilim Üzerine ki Ders, Çev. Hakkı Hünlü, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor W. (1996) Aydınlanmanın Diyalekti i, Çev. O uz Özügül, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- HANÇERL O LU, Orhan (1992) Felsefe Ansiklopedisi, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- POPPER, Karl (1994) Açık Toplum ve Dü manları, Çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1995) İnsanlar Arasındaki E itsizli in Kayna ı, Çev. Rasih Nuri leri, İstanbul: Say Yayınları.
- ÜNDER, Hasan (1996) Çevre Felsefesi, Ankara: Doruk Yayınları.